Boron, Atitlio A.; Amadeo, Javier; González, Sabrina. La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas. Colección Campus Virtual, CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2006. ISBN: 987-1183-52-6
Disponible en la web: http://bibliotecavirutal.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/marxis.pdf

Fuente: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO
http://www.clacso.org.ar/biblioteca

La teoría marxista hoy

Problemas y perspectivas

Atilio A. Boron
Javier Amadeo
Sabrina González
[compiladores]

La Colección Campus Virtual es el resultado de una iniciativa dirigida a la formación a distancia y a la promoción y difusión de los programas y proyectos académicos regionales e internacionales que CLACSO impulsa a través de su plataforma virtual.

Este libro presenta una versión reformulada de las clases del curso de formación a distancia sobre *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, que se desarrolló gracias al patrocinio de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI).

La teoría marxista hoy : problemas y perspectivas / compilado por Atilio A. Boron ; Javier Amadeo y Sabrina González - 1a ed. - Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2006.
512 p. ; 23x16 cm.

ISBN 987-1183-52-6

1. Teorías Políticas. 2. Teoría Marxista. I. Atilio A. Boron, comp. II. Amadeo, Javier, comp. III. González, Sabrina, comp.
CDD 320.532

Otros descriptores asignados por la Biblioteca Virtual de CLACSO:
Teoría Marxista / Karl Marx / Teoría Política / Filosofía Política / Historia Social / Eurocentrismo / Colonialismo / Estado / Democracia / Imperialismo

Colección Campus Virtual

La teoría marxista hoy

Problemas y perspectivas

Atilio A. Boron
Javier Amadeo
Sabrina González
[compiladores]

Elmar Altvater
Javier Amadeo
Perry Anderson
John Bellamy Foster
Daniel Bensaïd
Atilio A. Boron
Alex Callinicos
Marilena Chaui
Terry Eagleton
Francisco Fernández Buey
Sabrina González
Pablo González Casanova
Eduardo Grüner
Frigga Haug
Franz Hinkelammert
François Houtart
Edgardo Lander
Michael Löwy
Ellen Meiksins Wood
María Rosa Palazón Mayoral
Adolfo Sánchez Vázquez

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
CLACSO
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Editor Responsable Atilio A. Boron, Secretario Ejecutivo de CLACSO

Colección Campus Virtual de CLACSO

Directora de la colección Gabriela Amenta, Coordinadora del Campus Virtual
Asistentes María Inés Gómez - Cristina Iriarte - Alejandro Gambina

Área de Difusión y Producción Editorial de CLACSO
Coordinador Jorge Fraga

Edición
Responsable: Florencia Enghel | *Equipo:* Ivana Brighenti - Mariana Enghel - María Espósito
Diseño editorial
Responsable: Miguel A. Santángelo | *Equipo:* Marcelo Giardino - Mariano Valerio
Divulgación editorial
Responsable: Marcelo F. Rodriguez | *Equipo:* Sebastián Amenta - Daniel Aranda - Carlos Ludueña

Revisora Técnica de Textos Sabrina González

Arte de tapa Ilustración: Mariano Valerio / Diseño: Miguel A. Santángelo

Impresión Cromosete Gráfica e Editora Ltda

Primera edición
La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas.
(Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2006)

[ISBN-10] 987-1183-52-6 | [ISBN-13] 978-987-1183-52-4
© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Av. Callao 875 | piso 3º | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4811 6588 | Fax [54 11] 4812 8459 | e-mail <clacso@clacso.edu.ar> | web <www.clacso.org>

Campus Virtual de CLACSO

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional Asdi

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

Índice

Agradecimientos | 11

Sabrina González
Introducción: crónicas marxianas
de una muerte anunciada | 15

Atilio A. Boron
Clase inaugural: por el necesario (y demorado)
retorno al marxismo | 35

Javier Amadeo
Mapeando el marxismo | 53

Parte Uno
Sobre la teoría y su relación con la praxis

Eduardo Grüner
Lecturas culpables. Marx(ismos)
y la praxis del conocimiento | 105

Marilena Chaui
La historia en el pensamiento de Marx | 149

Atilio A. Boron
Teoría política marxista
o teoría marxista de la política | 175

Francisco Fernández Buey
Marx y los marxismos
Una reflexión para el siglo XXI | 191

Edgardo Lander
Marxismo, eurocentrismo y colonialismo | 209

Parte Dos
Actualidad y renovación de los temas clásicos

Daniel Bensaïd
Una mirada a la historia y
la lucha de clases | 247

Alex Callinicos
Igualdad y capitalismo | 263

Michael Löwy
Marxismo y religión: ¿opio del pueblo? | 281

Adolfo Sánchez Vázquez
Ética y marxismo | 297

María Rosa Palazón Mayoral
La filosofía de la praxis según
Adolfo Sánchez Vázquez | 309

Parte Tres
Nuevos temas de reflexión en el capitalismo contemporáneo

Frigga Haug
Hacia una teoría de las relaciones de género | 327

Elmar Altvater
¿Existe un marxismo ecológico? | 341

Franz Hinkelammert
La globalidad de la tierra y
la estrategia de globalización | 365

Perry Anderson
Las ideas y la acción política en el cambio histórico | 379

Parte Cuatro
Democracia e imperialismo en tiempos de globalización

Ellen Meiksins Wood
Estado, democracia y globalización | 395

Pablo González Casanova
Colonialismo interno [una redefinición] | 409

François Houtart
Los movimientos sociales y la construcción
de un nuevo sujeto histórico | 435

John Bellamy Foster
El redescubrimiento del imperialismo | 445

Terry Eagleton
¿Un futuro para el socialismo? | 463

Atilio A. Boron
Clase de cierre: la cuestión del imperialismo | 473

Agradecimientos

ESTE NUEVO VOLUMEN que se suma a la Colección del Campus Virtual de CLACSO es el resultado de un esfuerzo institucional dirigido a construir un ámbito de formación interdisciplinaria que, nutrido en las distintas variantes del pensamiento crítico, facilite el siempre inacabado proceso formativo de los investigadores sociales. Con esta iniciativa se pretende asimismo potenciar la divulgación de la mejor producción de las ciencias sociales de este continente –el más desigual e injusto del planeta, como es sabido– entre la dirigencia y militancia de organizaciones sociales empeñadas en la construcción de un mundo mejor y en el público general interesado en estas materias.

El curso "La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas", impartido durante el 2003, contó con el invalorable aporte de profesores de la talla de Tariq Ali, Elmar Altvater, Perry Anderson, Daniel Bensaïd, Alex Callinicos, Terry Eagleton, Francisco Fernández Buey, Pablo González Casanova, Eduardo Grüner, Frigga Haug, Edgardo Lander, Michael Löwy, Ellen Meiksins Wood, Manuel Monereo, Emir Sader, Adolfo Sánchez Vásquez y Hugo Zemelman. El año 2004 nos sorprendió con el inesperado desafío de tener que ofrecer nuevamente este curso, cediendo a la presión de una nómina creciente de potenciales estudiantes que, no habiendo podido ser admitidos en su primera versión, insistían en contar con esta experiencia en su haber formativo. En esta segunda oportunidad, se nos sumaron nuevos destacados intelectuales

como profesores: Marilena Chaui, Francisco de Oliveira, John Bellamy Foster, Franz Hinkelammert, François Houtart, María Rosa Palazón Mayoral y Gabriel Vargas Lozano. No hallamos palabras lo suficientemente expresivas para agradecer a todos y cada uno de ellos el tiempo y la entrega brindada a esta iniciativa a lo largo de esos dos años.

La publicación que el lector tiene ante sus ojos reúne las clases, pero no sólo eso, que nuestros invitados dictaron en el curso. Decíamos que no sólo eso porque una buena clase dictada en el Campus Virtual no necesariamente se traduce en un buen artículo. Por lo tanto, nos vimos en la necesidad de solicitarle a nuestro cuerpo de profesores la renovación del compromiso asumido al exigirle un esfuerzo adicional: transformar sus clases en ponencias, revisando sus contribuciones originales, agregando la bibliografía pertinente y, en muchos casos, introduciendo cambios importantes en el estilo discursivo. Complicaciones de agenda y sobrecarga de trabajo impidieron, en unos muy pocos casos, cumplir con estas nuevas exigencias. De todos modos, a todos quienes compartieron esta iniciativa queremos expresarles nuestra gratitud por su inestimable colaboración, se concretara esta o no en la inclusión de su artículo en el marco de esta compilación.

Con este libro, de autoría colectiva, pretendemos trascender el espacio de las aulas virtuales para llegar a un público mucho más amplio. Nos mueve el deseo de revitalizar y enriquecer el debate en torno del marxismo como imprescindible corpus teórico de nuestro tiempo y como no menos indispensable "guía para la acción", como filosofía práctica que nos permite no sólo entender el mundo, sino también cambiarlo.

Mi deuda personal como compilador de esta notable obra colectiva, en donde se reúnen las contribuciones de algunas de las más fecundas mentes del marxismo contemporáneo, no se agota en lo mucho que les debo a quienes aceptaron con entusiasmo el desafío de reinstalar la discusión teórica marxista en el campo de las ciencias sociales. Por eso quiero manifestar un muy especial reconocimiento al formidable equipo de trabajo de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO, que contribuyó decisivamente a posibilitar el dictado de este curso, enfrentando con entusiasmo la ardua labor académica y la interminable gestión administrativa requerida. En primer lugar, deseo agradecer muy especialmente a Gabriela Amenta, Coordinadora del Campus Virtual. Sin su eficiente labor y sin su total identificación con este proyecto, esta actividad académica no hubiera llegado a buen puerto. A ella, pues, mi más sincero y profundo agradecimiento. Hago extensiva mi gratitud a los tutores del curso, Javier Amadeo y Sabrina González, sobre cuyas espaldas recayó una fenomenal sobrecarga de trabajo tanto durante los dos años en los cuales se impartieron las clases –en las complicadas tareas de coordinación con, y asistencia a, los profesores invitados, y en la atención y

seguimiento de los alumnos– como en la labor, aparentemente digna de Sísifo, de compilar los trabajos reunidos en este libro y, además, escribir sus propias contribuciones. Su entusiasmo y la generosidad de su entrega, unidos a su inquebrantable voluntad de no cejar en su empeño por ver esta obra publicada, resultaron por momentos conmovedores, y me convencieron de que debíamos seguir adelante cuando mis fuerzas desfallecían y mi paciencia había aparentemente llegado a un límite infranqueable. Por ello, pocas palabras podrían expresar cabalmente la magnitud de mi deuda para con ellos.

Una especial mención también merece María Inés Gómez, cuya paciente y valiosa labor en todo el proceso de inscripción del alumnado y la gestión cotidiana de las actividades en las aulas virtuales fue de vital importancia a lo largo de los dos años. No está de más agregar que toda esta tarea la realizó sin que, pese a circunstancias a veces muy desfavorables, nada lograra modificar su agudo sentido del humor, un bálsamo para todos los involucrados en este proyecto. Tampoco quiero dejar de agradecer la colaboración de Alejandro Gambina, Eloísa dos Santos y Carlos Ludueña, que hicieron posible la pronta y eficaz digitalización de los materiales bibliográficos imprescindibles para la realización del curso. Es un acto elemental de justicia manifestar asimismo mi agradecimiento al trabajo realizado por Jorge Fraga, Coordinador del Área de Difusión de CLACSO, y su equipo. Agradezco a Miguel Santángelo, Lorena Taibo y Marcelo Giardino, a quienes les cupo la responsabilidad de diseñar y diagramar los afiches y, en una última etapa, diseñar y componer este libro. Agradezco también la verdadera militancia en el proyecto editorial de CLACSO de Marcelo Rodriguez, Daniel Aranda y Sebastián Amenta, quienes tienen a su cargo la divulgación, fundamental para que nuestros libros sean hoy por hoy conocidos y accesibles a lo largo y a lo ancho de América Latina y el Caribe. Florencia Enghel, Ivana Brighenti y Mariana Enghel, por su parte, tuvieron a cargo el dedicado y minucioso trabajo realizado en la edición, revisión y puesta a punto de los materiales que el lector tiene en sus manos, y lo hicieron con la seriedad y eficiencia a las que nos tienen acostumbrados. A ellas, muchas gracias.

Finalmente, esta iniciativa no hubiera sido posible sin el apoyo sostenido que la Agencia Sueca para el Desarrollo Internacional (ASDI) ha brindado al Campus Virtual de CLACSO desde 1998. Por la confianza depositada en las iniciativas de esta institución, así como por sus aportes a la tarea llevada adelante desde esta Secretaría Ejecutiva, quiero expresar en estas líneas mi gratitud más sincera.

Atilio A. Boron
Secretario Ejecutivo
Buenos Aires, 1 de julio de 2006

Sabrina González*

Crónicas marxianas de una muerte anunciada

Rumors of my demise
have been greatly exaggerated
Mark Twain

Una letanía: el adiós al marxismo

Tal vez el persistir en una convicción deba ser considerado un rasgo de carácter. De ser este el caso, nobleza obliga, debemos reconocer tal cualidad en los detractores de Marx –y, por extensión, del marxismo. Consecuentes, los opositores del pensador de Tréveris han anunciado con vehemencia y confirmado hasta el agotamiento su muerte y, junto con él, la defunción de todo su legado doctrinario. No debe restárseles mérito alguno en esto que a todas luces se presenta como una empresa titánica: brindar el último y sentido responso a un autor que continúa asistiendo el trabajo de estudiantes e investigadores, que pinta consignas por un mundo más justo en las banderas y los carteles de militantes y activistas, que aparece como interlocutor en las polémicas discursivas así como también en las miserias cotidianas de los hombres y mujeres concretos, no puede haber resultado una tarea sencilla. Hasta aquí, nuestro reconocimiento para con ellos, los adversarios.

* Licenciada en Ciencia Política, Universidad de Buenos Aires (UBA). Coordinadora tutorial del curso a distancia "La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas". Asistente académica del Programa de Estudios de Posgrado de CLACSO. Docente de Teoría Política y Social, Ciencia Política, UBA.

Sin embargo, también existe otra posibilidad. Tal vez quienes adoptan la opción anterior sólo estén incurriendo en el error de hacer del vicio una virtud. Expresémoslo mejor del siguiente modo: la perseverancia sería sólo un eufemismo para ocultar una profunda tozudez; la tarea ciclópea daría cuenta de una energía desmedida malgastada en un trabajo absolutamente inútil; y, finalmente, la perdurabilidad en el tiempo encubriría disputas no saldadas y una enconada y encegueci-da resistencia propia de quienes prefieren morir en la obstinación antes que aceptar algún viso de razón y veracidad en los argumentos del opositor. Marx podría suscribir las palabras atribuidas a Mark Twain y sostener que los rumores sobre su muerte han sido exagerados. Ahora bien, tal exageración no ha sido ingenua ni ociosa. Todo lo contrario, quien se pregunte cómo han logrado los escritores del obituario del marxismo persistir en su diagnóstico sin llegar a dudar de su propia cordura ante cada nuevo gesto de elocuencia del presunto difunto, encontrarán la respuesta en la crisis del propio capitalismo.

Cierto es que no hace demasiado tiempo atrás, tras la caída del muro de Berlín y la consecuente reunificación de las dos Alemanias, la implosión de la Unión Soviética (URSS), el final del Pacto de Varsovia y el conflicto bélico que balcanizara la antigua Yugoslavia, todo parecía indicar que el pensamiento nacido de la lúcida mente de Marx había quedado finalmente desacreditado. La contraofensiva del neoconservadurismo norteamericano y la ortodoxia neoliberal fue, ciertamente, brutal. En las retinas de la humanidad, se multiplicaron los brindis, los abrazos y los golpes contra el monstruoso muro emblemático del estalinismo. Era de esperar que, conforme decreciera la euforia inicial, Marx y su legado pasaran a formar parte del baúl de los recuerdos. Inusitadamente, ocurrió precisamente lo opuesto. Marx y su legado estaban definitivamente muertos y enterrados, y sin embargo ambos continuaban siendo el principal y preferido blanco de ataque. ¿Por qué resultaba necesario seguir horadando la piedra de su lápida? Porque el desasosiego, lejos de mermar, se incrementaba. El sistema social que había resultado victorioso quedaba expuesto, ante la ausencia de quien fuera su principal oponente, en toda su obscena impudicia y miseria.

Al igual que en los escenarios de pugilismo, aquí también se necesitaban al menos dos contendientes que midieran sus fuerzas: de un lado, la crisis del marxismo; en el sector opuesto, la crisis de la economía de mercado[1]. Entre ellos, la distancia entre teoría y práctica era uti-

1 Para una crítica sobre la concepción hipostasiada del mercado recomendamos la obra clásica de Karl Polanyi, *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico* (1992). En este libro, el reconocido antropólogo identifica las cuatro instituciones sobre las cuales reposaba el capitalismo decimonónico: el balance de poder; el patrón oro; el mercado autorregulado, y el estado liberal. Polanyi asegura que una estructura capaz de organizar

lizada en sentidos diametralmente opuestos. Mientras el arsenal teórico del marxismo supuestamente se agotó en lo real (¡lo que abre la pregunta respecto de si el socialismo real era realmente socialismo!), y en este sentido el colapso de los socialismos existentes fue identificado *vis-à-vis* con la obsolescencia del materialismo histórico, el capitalismo justifica sus insuficiencias concretas apostando al horizonte de perfectibilidad al que apelan sus postulados teóricos aún no realizados. Siguiendo este criterio, el derrumbe del muro de Berlín trajo consigo el comienzo del fin del marxismo. Sin embargo, el desplome de las Torres Gemelas neoyorquinas (11-S) no sacudió un ápice las teorías del establishment: sólo mostró el abismo que puede significar que una parte del planeta aún no emule los principios e intereses del bastión de la libre empresa y la democracia liberal occidental.

El capitalismo no puede darse el lujo de dar por saldada la disputa con el marxismo. Siempre es preferible ocuparse de la inminente derrota del oponente que dar cuenta de la propia podredumbre interna. No se trata de proclamar el inminente colapso del capitalismo, pero sí de comprender que los tiempos por venir son aciagos. Independientemente de si uno acepta o rechaza las ideas de Marx –y si se quiere las lecturas que él ha inspirado– un conocimiento riguroso de sus teorías es condición necesaria, aunque no suficiente, para quien desee comprender los acontecimientos fundamentales desde el siglo XIX a nuestros días. Las crónicas marxianas compiladas en esta publicación ofrecerán al lector sobradas razones para encarar con renovado brío la consecución de uno de los proyectos marxistas por antonomasia: la crítica del capitalismo (Meiksins Wood, 2000: 5).

Desde la primera de las propuestas, este espíritu crítico se irá nutriendo de diversas perspectivas y miradas. En su clase inaugural titulada "Por el necesario (y demorado) retorno al marxismo", Atilio A. Boron, profesor titular del curso "La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas", nos propone reflexionar sobre las razones del regreso al pensamiento de Karl Marx. Un regreso que efectivamente supone un alejamiento, sino de todos, al menos de algunos intelectuales reconocidos, respecto de las tesis y líneas argumentales clásicas de esta tradición de pensamiento crítico. ¿Por qué el abandono del marxismo? ¿A qué marxismo se regresa luego de años de ausencia? Las respuestas provisorias que ofrece el autor van abriendo distintas puertas de un debate que promete ser controvertido y álgido, nunca tedioso y mucho menos monótono. Su convicción es asertiva e inconmovible: tiene sentido, hoy más que nunca, remitirse a un pensamiento como el marxista en busca

---

toda la vida económica sin ayuda o interferencia externa como la que supone el concepto de mercado autorregulado jamás se concretó en la realidad.

de respuestas para el siglo XXI. Seguidamente, en "Mapeando el marxismo", Javier Amadeo, investigador de la Universidad de São Paulo (USP, Brasil) y co-coordinador tutorial de este curso, ofrece el racconto de una trayectoria cuyos hitos y personalidades trascendieron las fronteras europeas primigenias con la rapidez y la vivacidad con que se aviva la llama cuando recibe una buena bocanada de oxígeno. En sus páginas, confluyen nombres de hombres y mujeres que fueron *hechos por* y a su vez *contribuyeron a hacer* la historia. Todos ellos partícipes de un marxismo que supo de tiempos de victorias y derrotas, un pensamiento vivo y tenazmente refractario a ser clasificado monolíticamente, una corriente a la que no le serán ajenas tampoco las mortales inquinas.

Sobre la teoría y su relación con la praxis

Sustraerse a la idealización del saber científico como conocimiento técnico, experto y exclusivo de un grupo de sabios ha sido desde los orígenes del pensamiento filosófico una empresa extremadamente compleja[2]. En este sentido, suele invocarse la palabra *ciencia* toda vez que se quiere ser persuasivo en la defensa de una argumentación y, especialmente, no dar lugar a objeciones. Decir de un conocimiento que es científico es dar por sentado su carácter objetivo y verdadero principalmente porque respeta dos dimensiones clave en su proceso productivo: la distancia entre el sujeto y el objeto de estudio –central particularmente para los debates en torno de la neutralidad valorativa[3]–, y la producción de conocimiento empírico objetivo falseable y ahistórico. No es este el lugar para discutir el papel decisivo que desempeña la ciencia

2 Por sólo tomar un ejemplo, Platón criticará la democracia ateniense por ser un régimen compuesto por hombres que practicaban diversos oficios sin que este hecho fuera óbice para su participación política en el marco de la comunidad cívica que los contenía (Platón, 2000a). Su república ideal consagrará la figura del rey-filósofo como aquella que detenta la sabiduría experta requerida por el arte del buen gobierno (Platón 2000b).

3 Con relación a la adscripción a principios y valores, ha resultado un lugar común, por cierto poco feliz, acusar de amoral a Karl Marx y, seguidamente, calificar como fiel adepto a la neutralidad valorativa a Max Weber. A quien desee valorar en su justa medida a ambos pensadores clásicos, lo invitamos a leer con detenimiento el lúcido artículo de Adolfo Sánchez Vázquez sobre ética y marxismo que se incluye en este volumen, así como también "La dimensión política de la formulación weberiana sobre la acción: contingencia y racionalidad en la modernidad" de Bettina Levy. En este artículo, Levy (2005) revisa la interpretación que presenta a Max Weber como un exponente paradigmático del academicismo despolitizado y no valorativo. En contraposición a esta lectura, la autora propone acudir, en primer lugar, a los principales argumentos weberianos sobre la labor de las ciencias sociales y los alcances prácticos de las mismas, para luego recuperar la indeterminación de la realidad social y el carácter contingente de la conducta significativa que el propio Weber trabaja en sus escritos. El análisis de Levy es agudo y preciso a la hora de reformular aspectos sustantivos de la concepción weberiana de la política relacionada con las acciones de los actores sociales dirigidas a intervenir en el mundo y transformarlo en procura de órdenes más justos.

en el ciclo productivo (y reproductivo) del accionar humano individual y/o colectivo, y su legitimación en las sociedades contemporáneas (Klimosvsky, 1995). En cambio, es este el espacio para reunir una serie de argumentos epistémico-metodológicos marxistas que buscan cuestionar específicamente el cientificismo positivista. La interpretación que media todo acercamiento a la realidad, la naturalización de las construcciones hechas por la razón humana y, finalmente, la fragmentación y colonización del saber científico recibirán su debida atención en los artículos que se presentan en la primera parte de esta obra.

En correlato con lo anterior, Eduardo Grüner, profesor de la Universidad de Buenos Aires, nos propone, en "Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento", trabajar la problemática de la interpretación en el marco de una teoría del conocimiento. "No hay lectura inocente" –afirma Grüner– ya que "toda forma de conocimiento de lo real está indefectiblemente *situada*". La separación epistemológica entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido se muestra como construcción socio-históricamente situada y, en este sentido, producto de una concepción del conocimiento cuya división del trabajo intelectual está fundada en la dominación sobre la naturaleza y las clases subalternas. Los hallazgos del psicoanálisis, la lingüística y la hermenéutica del siglo XX parecían pincelar un panorama desolador irreversiblemente arrasado por el triunfo del relativismo, el particularismo y el subjetivismo radicalizado. Si el posicionamiento de clase, la perspectiva político-ideológica, los intereses materiales y los condicionamientos culturales del sujeto que estudia condicionan todo conocimiento, ¿significa esto que no puede haber conocimiento científico objetivo con pretensión universalista? Grüner rescata la celebre *Tesis XI sobre Feuerbach* de las garras del anti-intelectualismo y el voluntarismo estrecho para inscribir al intelectual crítico en su labor deconstructiva. Reconocer que toda lectura sobre la realidad esta situada no es lo mismo que afirmar que toda lectura es igualmente válida y posible.

En el siguiente artículo titulado "La historia en el pensamiento de Marx", Marilena Chaui, catedrática de la Universidad de São Paulo, parte del concepto de modo de producción para desarrollar la distinción entre formas precapitalistas y capitalistas según las relaciones diferenciales entre naturaleza e historia que subyacen en cada caso. La forma capitalista es la única en la que no queda residuo alguno de lo natural, explica Chaui, y en consecuencia la ideología propia de este modo de producción detenta una potencia singular e inédita en tanto su función es nada menos que naturalizar aquello que es histórico. ¿Y por qué es necesario garantizar que los sujetos se representen algo histórico como natural? La respuesta es sencilla. Porque un modo de producción en el que todo es histórico entrega a la razón humana y a los acontecimientos y factores circunstanciales un poder sin precedentes, al límite

de depositar en sus manos la posibilidad de cambiar la particular forma de historicidad vigente. Razón esta última más que contundente para asegurar a la humanidad en su conjunto que el capitalismo es la meta de llegada y no el punto de partida. Ironías de la historia, el fin de la historia[4] es insostenible sin un regreso a la prehistoria del capital, naturalizando el camino elaborado por la razón hasta este preciso tramo de la historia en el que el capitalismo es no sólo correcto y necesario, sino principalmente racional e inmutable.

El próximo escrito ya desde su título convoca a la polémica. "Teoría política marxista o teoría marxista de la política" es la disyuntiva de la que parte Atilio A. Boron para examinar la aparente negación y el poco sofisticado desarrollo que los análisis políticos parecen haber concitado en Marx. El Marx economista o el sociólogo, incluso el historiador, no suelen ser objetados. Sin embargo –y esto probablemente fundado en la "leyenda de los dos Marx" popularizada a partir de la tesis althusseriana–, cuando del Marx filosófico-político se trata, las voces no suelen ser alentadoras. Boron recupera las pioneras investigaciones filosófico-políticas de Marx para orientar el eje de la disputa hacia la reificación y fragmentación del saber. Si existe una empresa quimérica en este derrotero, es aquella que se propone encontrar una teoría política marxista. Boron explica esta ausencia a partir de la coherencia derivada de la misma aplicación de las premisas epistemológicas fundantes del materialismo histórico. En el marxismo encontraremos una "teoría marxista" que reflexiona sobre la totalidad de los aspectos que constituyen la vida social, superando la compartimentalización –"política", "economía", "sociología"– característica de la cosmovisión burguesa.

¿Debe la ciencia olvidar a sus padres fundadores o, por el contrario, debe rendirles culto eterno y acrítico? En "Marx y los marxismos. Una reflexión para el siglo XXI", Francisco Fernández Buey, profesor de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, responde negativamente a ambas opciones. Fernández Buey considera que Marx es un autor cuya obra ha envejecido con altura y dignidad, cualidad que lo hace un clásico con todas la letras y no pocos honores. En este sentido, defender la centralidad de este clásico implica considerar la relación inextricable entre los intereses teóricos de nuestros coetáneos y las investigaciones tendientes a recuperar el significado de los textos históricos (Alexander, 1990: 66). La propuesta de Fernández Buey requiere en primerísimo lugar una lectura de Marx despojada de los *ismos*. Podemos anticipar

4 Frente a la simplificación nada pueril de Fukuyama, invitamos al lector a internarse en las páginas de *El fin de las pequeñas historias* de Eduardo Grüner (2002) y *Las ilusiones del posmodernismo* de Terry Eagleton (1998), dos estudios críticos insoslayables sobre los estudios culturales, los análisis poscoloniales y las versiones posmodernas de la teoría social y política de nuestros tiempos.

brevemente la intención que impulsa a esta propuesta. Se trata de ir reconstruyendo al Marx que fue capaz de dudar de todo, que no concibió en modo alguno un comunismo nivelador de talentos y pobre en necesidades, que despreció todo dogmatismo al punto de afirmarse como "no marxista", que nunca abandonó como principio la valoración de las luchas entre las clases sociales. Indudablemente, concluye Fernández Buey, para quienes siguen padeciendo –los esclavos, los proletarios, los humillados– "Marx sigue tan vigente como Shakespeare para los amantes de la literatura".

Como cierre de esta primera parte del libro, el texto de Edgardo Lander, profesor de la Universidad Central de Venezuela, nos permite incursionar en las tensiones y desafíos de una trilogía con imbricaciones nada sencillas. En "Marxismo, eurocentrismo y colonialismo", Lander orienta su crítica contra el metarrelato colonial/eurocéntrico común a las diferentes vertientes del pensamiento dogmático, que ha sido históricamente hegemónico *sobre* y *desde* América Latina. La tensión entre fuentes teóricas propias o etnocéntricas, el lugar de la burguesía nacional en las lucha antiimperialistas, la invisibilización del "Otro" cultural, las pautas de modernización y desarrollo, la construcción del sujeto político y social de cambio, el economicismo y el esencialismo son algunos de los temas más controvertidos de los análisis respecto de las realidades latinoamericanas a los que alude Lander en este artículo. Efectivamente, el coctel es explosivo y, en conjunción con los artículos precedentes, constituye una prueba inapelable de por qué es necesario concebir a la ciencia como una iniciativa "colectiva, interpretativa y contextualizada" (Schuster, 1999).

Actualidad y renovación de los temas clásicos

La gran última narrativa de la historia es aquella que afirma que el capitalismo ha llegado para quedarse. En este sentido, el valor del materialismo histórico radica en su aporte de claves críticas tanto respecto de la lógica sistémica como de la historicidad que le es propia a este modo de producción (Meiksins Wood, 2000: 7). Es innegable que cierto marxismo acrítico sostuvo una concepción de la estructura económica tecnicista, cuyo más vergonsozo esquema resultó en la polémica metáfora de la estructura y la superestructura. Fueron corrientes dentro del mismo marxismo las que apostaron a una concepción mecanicista y unilineal de la historia según la cual las sociedades pasaban por una serie de etapas civilizatorias preestablecidas. Finalmente, fueron los acólitos de este marxismo quienes identificaron en los principios y leyes capitalistas el tamiz aplicable universalmente a toda formación social, prescindiendo de toda especificidad coyuntural. De este tipo de interpretaciones se puede aprender mucho; sus argumentos son un

buen catálogo de aquello que no debiéramos repetir: las leyes universales transhistóricas, el determinismo tecnológico y el voluntarismo divorciado de toda condición material de existencia. Como no podía ser de otro modo, los artículos que conforman esta segunda parte aluden a estos equívocos y buscan propuestas superadoras de los mismos.

El artículo que abre la segunda parte de este libro corresponde a Daniel Bensaïd, profesor de la Universidad de París VIII Saint Denis. En "Una mirada a la historia y la lucha de clases", Bensaïd discute con el marxismo analítico en la figura de uno de sus más esclarecidos exponentes, Jon Elster. Al igual que otros autores, Elster encuentra en Marx una actitud teleológica y una teoría de la *Historia universal* unilineal y ascendente que Bensaïd nos invita a superar. Es cierto que, en tiempos de restauración, el mercado irradia toda su seducción mientras las luchas de clases se opacan en el devenir histórico. Sin embargo, la historia no puede ser jugada cual partida de suma cero, y comete un grave equívoco quien piensa que a un viejo modelo lo sucederá como destino inexorable otro que lo supere positivamente. De ahí la justeza de la fórmula "socialismo o barbarie". La dialéctica de los posibles, según Bensaïd la entiende, es también acumulativa, lo que lo mueve a propugnar una doble renuncia a la ilusión, a saber: aquella que sueña en retrospectiva y entiende que nada hubiera podido ser más que lo que es; y también la que imagina el cambio como producto gradual, y apuesta incesantemente a la reforma permanente. Ambas se conectan con los dos espectros que, asegura Elster, atormentan a la revolución comunista. Se trata de los fantasmas de una revolución prematura o de una revolución conjurada. Sin embargo, ¿será posible una revolución *just in time*? Tal y como puntualiza Bensaïd, la necesidad histórica enuncia lo que debe y puede ser, no lo que será: "actualizando una posibilidad, la revolución es, por esencia, intempestiva y, en cierta medida, […] una imprudencia creadora".

La lucha de clases y los humanos conflictos por la supervivencia adquieren otro matiz en "Igualdad y capitalismo" de Alex Callinicos, profesor en King's College de Londres. Callinicos propone conectar al marxismo con las teorías de la justicia del liberalismo igualitario[5]. Estas teorías se han desarrollado particularmente durante el último cuarto del siglo XX, tiempo durante el cual han confluido con el crecimiento inexo-

5 Recomendamos muy especialmente la lectura de "Principios de justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara", trabajo seminal de Fernando Lizárraga que le valiera su doctorado con honores en la Universidad de Buenos Aires (2004). En este escrito de próxima publicación, Lizárraga, quien fuera alumno de este curso a distancia, propone un diálogo original y provocativo entre John Rawls y el marxismo latinoamericano guevarista. La preocupación por los ribetes sustantivos del problema académico no ignora y mucho menos prescinde de los elementos que hacen a la crudeza que sobradamente vemos reflejada en las imágenes cotidianas de nuestras sociedades.

rable de la pobreza y la desigualdad a escala planetaria. La paradoja no deja de ser notable. Sin embargo, en palabras de Callinicos, la aparente contradicción en los términos que supone la misma noción de liberalismo igualitario no impide reconocer la "deficiente" respuesta contraria a la especulación filosófica abstracta que existe en la tradición marxista. En este sentido, el marxismo es desafiado a superar aquella convicción que le hiciera creer que el estudio de temas normativos requiere del abandono de la teoría social explicativa y crítica (y viceversa). El legado igualitario que en sus aspiraciones instalaran las revoluciones burguesas triunfantes tiene por anclaje social la demanda vivencial de trabajadores, esclavos, mujeres, súbditos coloniales, negros, lesbianas, gays, y tantos otros que desde entonces luchan con el fin de construir una sociedad más justa. Callinicos sostiene que, si bien la temática de la igualdad es una preocupación que cobra vida en tiempos del capitalismo, en "tanto ideal solamente podrá realizarse más allá de sus fronteras".

En "Marxismo y religión: ¿opio del pueblo?", Michael Löwy, director de investigación del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS, Francia), retoma la tradicional creencia que hace de la religión un baluarte de la reacción y la quintaesencia de la alienación humana para inscribirla en el capitalismo contemporáneo. En su escrito, Löwy presenta una profusa lista de marxistas que en la línea fundada por Marx y Engels dieron cuenta del carácter dual del fenómeno religioso. Bajo ciertas condiciones históricas, la religión puede de hecho jugar un rol *dominante* en la vida de una sociedad, que no necesariamente se corresponde con la oposición entre revolución y contrarrevolución, progreso e involución, dominados y opresores. Los aportes de Löwy permiten evaluar dos dimensiones sumamente caras a la sensibilidad latinoamericana: por un lado, los componentes protestantes y puritanos del culto al dinero, y su correlato con la creciente ampliación de la brecha entre ricos y pobres; por otro, la inesperada irrupción de la teología de la liberación con la consecuente afluencia de creyentes y clérigos que apostaron sus vidas y sus recursos materiales y espirituales por la causa de los que menos tienen en la lucha por una nueva y mejor sociedad.

Adolfo Sánchez Vázquez, profesor emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México, nos propone reflexionar sobre el "inmoralismo" de Marx. El problema de pensar una ética de inspiración marxiana, como bien señala el autor de "Ética y marxismo", es la doble y asimétrica significación de dos dimensiones inseparables de la cuestión: la explicativa y la normativa. A pesar de la asistematicidad de la obra marxiana al respecto, ningún marxista negaría que Marx concibe a la moral como objeto de conocimiento en el marco de su concepción de la historia y la sociedad. Su aporte es prescriptivo en al menos tres planos significativos: la crítica del capitalismo, el proyecto de nueva sociedad y la práctica política revolucionaria, siendo este último aspecto

el que presenta las aristas más ríspidas. Si Marx fuera sólo y ante todo un descubridor, y el marxismo sólo una ciencia, no habría razón de ser para una moral normativa. Ante un panorama tan restrictivo, el desasosiego no tardaría en llegar. Sin embargo, por fortuna, Sánchez Vázquez nos ofrece un Marx diferente al reivindicado por los pragmáticos, el academicismo objetivista o el determinismo vulgar. Gracias a su pluma, el filósofo viste los ropajes de quien se atreve a la imbricada tarea de interpretar y transformar el mundo. Su conclusión es contundente. Claro que hay un lugar para la moral en el marxismo, pero siempre que se tenga el valor de encararlo como "filosofía de la praxis", lo cual implica el compromiso con una crítica de lo existente, un proyecto alternativo de emancipación, un conocimiento de la realidad y, fundamentalmente, con una vocación práctica transformadora (Sánchez Vázquez, 2003).

En honor a su maestro, María Rosa Palazón Mayoral, docente de la Universidad Nacional Autónoma de México, nos invita a recorrer en su artículo algunas de las argumentaciones más significativas del pensador hispano-mexicano sobre la praxis revolucionaria. En "La filosofía de la praxis según Adolfo Sánchez Vázquez", Palazón deshoja las tesis marxianas sobre Feuerbach con los lentes de su educador y, en el transcurso de este movimiento, irá develando el corazón mismo de la convicción emancipadora que subyace coincidentemente en Marx y Sánchez Vázquez. Evidentemente, sería completamente ingenuo creer que el cambio se logra sólo a fuerza de práctica: de ser así, sólo tendríamos que ser obstinadamente constantes y repetir una y otra vez los mismos hechos, hasta que a la realidad le ganáramos por cansancio. Retomar el concepto de praxis remite a una crítica teórica que incluye fines y tácticas. De esta manera, la actividad práctica revela las funciones mentales de síntesis y previsión que la componen. El materialismo ingenuo y el idealismo solipsista han sido desarmados. Si bien los resultados de la praxis revolucionaria son impredecibles, hombres y mujeres tienen en su poder la esperanza de luchar por la llegada de lo deseable y posible. El mensaje con que concluye Palazón Mayoral la lectura marxiana de Sánchez Vázquez no es en absoluto desdeñable: en tiempos de nihilismos "no se puede vivir sin metas, sueños, ilusiones, ideales" (Sánchez Vázquez, 2003: 543-544). Sencillamente, la utopía está de "regreso" en el sitial del que de hecho nunca –no importa cuán obstinadamente lo hayan afirmado sus detractores– se ha movido.

Nuevos temas de reflexión en el capitalismo contemporáneo

Mucho daño ha hecho el pensamiento dogmático que ha convertido al marxismo en un cuerpo teórico acabado y autosuficiente, con respuestas inequívocas para todo tiempo y lugar. Tal tipo de actitud parece más

propia de los libros de autoayuda que de la tradición de pensamiento vivo que Marx contribuyó a fundar. Las luchas en torno a las contradicciones de clase no pueden ser adecuadamente comprendidas en su trayectoria y su complejidad si se analizan divorciadas de los problemas de género y opción sexual, ecológico-medioambientales y nacionalistas –étnicos, raciales y religiosos–, que marcan nuestros tiempos. No se trata de hacerle decir a Marx aquello que no podría haber pensado en su contexto biográfico[6]. Se trata de dialogar con él, si se quiere con cierto dejo de irreverencia[7], para formularle preguntas que cuestionen sus presupuestos y pongan en marcha los engranajes del espíritu crítico propio de su filosofía de la praxis.

En correlato con lo anterior, el primero de los artículos de este tercer apartado se relaciona con el flanco más débil del marxismo clásico: la explotación de la mujer. En "Hacia una teoría de las relaciones de género", Frigga Haug, profesora e investigadora en el Institut für Kritische Theorie, Alemania, brinda una aguda crítica de la economía política marxista de los géneros. Partiendo de algunas observaciones de Marx y Engels a las que considera sumamente "imprecisas", propone una relectura sintomática deudora del método althusseriano que recurrirá también a sendas contribuciones de Antonio Gramsci y Nicos Poulantzas para dar debida cuenta de la trascendencia y complejidad del tópico en cuestión. El problema detenta como uno de sus costados más espinosos la dirección secuencial de las luchas emancipatorias que tradicionalmente privilegian la divisa libertaria de los trabajadores, resignando la liberación de las mujeres, en el mejor de los casos, a un muy secundario último puesto. Esta, según la perspectiva de Haug, es

---

6 Sumamente interesante es el capítulo sobre el *Manifiesto Comunista* incluido en *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, de Atilio A. Boron (2000). Se trata de una lectura contemporánea de este notable panfleto de Marx, cuidadosa a la hora de no incurrir en afirmaciones anacrónicas y, al mismo tiempo, celosa en lo que hace a rescatar y destacar las certeras advertencias que en este escrito se vierten de cara a este nuevo siglo.

7 Bajo el personaje ficcional de Annette Devereux, Sheila Rowbotham le escribe al autor del *Manifiesto Comunista* haciendo gala de un exquisito desparpajo. En "Dear Dr. Marx: A Letter from a Socialist Feminist", Rowbotham se dirige a su "Querido Dr. Marx" en los siguientes términos: "Hubiera leído el artículo –en referencia al *Manifiesto Comunista*– que escribió con el Sr. Engels si no hubiera estado corriendo de las barricadas a las oficinas del *Voix des Femmes* y de allí a la asociación de mujeres […] Pauline Roland, Desirée Véret, Suzanne Voilquin y Claire Démar, por sólo mencionar unas pocas, nos han mostrado que las mujeres deben buscar por sí mismas su emancipación. De estas mujeres fuertes y de Flora Tristán, aprendimos que la mujer que no se pertenece a sí misma no se pertenece en lo absoluto. Sin embargo, no hemos olvidado que nuestra causa estaba conectada con la de la clase obrera. Me sorprende no encontrar mención en su *Manifiesto* de la propuesta de Flora Tristán y su señalamiento acerca de la imposibilidad de realizar la emancipación de los varones trabajadores mientras que las mujeres permanezcan oprimidas en la familia" (Rowbotham, 1998).

una secuela esperable propia de las posturas que optan por hacer caso omiso respecto de la fuerza de las relaciones de género en la determinación de la forma específica de las relaciones sociales en su conjunto. La escritora concluye que las relaciones de género son relaciones de producción, y una cabal comprensión de este hecho permitirá finalmente invalidar la tendencia convencional a pensarlas puramente como relaciones entre hombres y mujeres.

"¿Existe un marxismo ecológico?", se pregunta Elmar Altvater, catedrático de la Universidad Libre de Berlín. En este artículo, Altvater busca mostrar cómo la singular concepción de la naturaleza elaborada por Marx a partir de su crítica a la economía política permite una mejor comprensión de los problemas ecológicos actuales. La respuesta a su interrogante es, por lo tanto, afirmativa. Altvater propone una lectura que se inicia en un Marx consecuente con la Ilustración y que cree que el hombre construye su historia al transformar la sociedad, la naturaleza y a sí mismo. Sin embargo, muy pronto Marx irá perfilando una lectura mucho más compleja. En la observación de los ciclos de crisis desde los años cincuenta del siglo XIX, tendrá oportunidad de verificar las primeras dificultades ecosociales que anuncian que la naturaleza tiene sus propios límites y que sus recursos finitos pondrán algún día en jaque la producción capitalista tal como hoy la conocemos. El sistema energético fósil y la extrema desigualdad e injusticia imperantes en el sistema capitalista de principios del siglo XXI corroboran aquellos presagios. Contrariamente a las opiniones "calificadas" de ciertos ecologistas y algunos expertos del Banco Mundial que sólo identificaban en la pobreza la causa de los males ecoambientales, Altvater sostendrá que la colusión entre pobreza y riqueza es una de las principales causas de la destrucción ecológica.

También preocupado por los aspectos relativos a la implosión ecológica planetaria, Franz Hinkelammert, profesor del Departamento Ecuménico de Investigaciones de San José, Costa Rica, nos ofrece su artículo "La globalidad de la tierra y la estrategia de globalización". Según Hinkelammert, a la conquista imprudente y violatoria del ecosistema, se le ha sumado como última gran cruzada la eliminación de toda resistencia humana al statu quo. El mercado y la racionalidad científica medios-fines se sustentan en la invisibilización de los riesgos globales que ambos generan. Paradójicamente, se hace abstracción de la globalidad cada vez que se decide hacer todo aquello que se puede hacer: la energía nuclear, los avances en biogenética, la implosión de los sistemas hídricos y forestales, etc., penden sobre las conciencias de la humanidad. La conversación que Hinkelammert reconstruye entre el científico inglés y el gran inquisidor español Torquemada es a todas luces ilustrativa. ¿Es lícito torturar al hereje, a la naturaleza, a los hombres y mujeres que se resisten? La respuesta es sí, cualquiera sea el caso, si el tormento se justifica *en nombre de* la eficacia. Sin embargo, advierte Hinkelammert, la

relación entre tortura, eficacia y límite de lo soportable está establecida, aunque sólo la conozcamos *ex post*, cuando todos los límites ya han sido traspasados definitivamente. Las relaciones humanas han sido convulsionadas al extremo de eliminar toda neutralidad como opción posible. En otras palabras, concluye el autor, "podemos escoger entre responsabilidad e irresponsabilidad, pero no podemos salirnos de la disyuntiva".

El tema central de "Las ideas y la acción política en el cambio histórico" de Perry Anderson, de la Universidad de California, Los Ángeles, no podría ser más apasionante. Contrariamente a aquello que un materialismo ramplón y pedestre sostendría, las ideas y los valores se despliegan en la historia mostrando su vivacidad e incidencia concreta en los cambios sociohistóricos promovidos por los actores tanto de la izquierda como de la derecha. El itinerario propuesto por Anderson no pretende ser enciclopedista ni anecdótico; en cambio, tiene una significación que se proyecta a futuro. En los tres grandes casos de impacto ideológico moderno analizados, la Ilustración, el marxismo y el neoliberalismo, el autor encuentra la repetición de un mismo patrón. Los tres fueron sistemas de ideas con un alto grado de sofisticación, que se desarrollaron inicialmente en condiciones adversas y de aislamiento, y lograron una fuerza arrolladora como ideologías al producirse el estallido de una crisis objetiva de significación radical. La izquierda debe aprender de esta lección para enfrentar sin arrogancia pero con persistencia una ideología dominante que actualmente se sostiene sobre la autoafirmación del capitalismo como única forma de organización de la vida moderna y sobre la anulación de la soberanía nacional en nombre de la defensa de los derechos humanos universales (Anderson, 2004: 38). En el artículo que integra este libro, Anderson advierte que se requiere de un espíritu diferente, que sea capaz de pensar cáusticamente sin concesiones al conformismo ni a la devoción irreflexiva, porque "las ideas incapaces de conmocionar al mundo también son incapaces de sacudirlo".

Democracia e imperialismo en tiempos de globalización

Hay quienes afirman sin asomo de duda que no existen alternativas que desafíen la hegemonía del capital (capitalismo) y el triunfo del gobierno del pueblo (democracia). Para ellos, el futuro que se avizora es una repetición del presente, aunque con más opciones en aras de un pluralismo *bien entendido*. Este último es calificado como tal por el poder hegemónico de turno según este se sienta más o menos amenazado por las diversas y plurales demandas de sus gobernados. Quienes aún recuerdan los logros de la primavera keynesiana[8] y un capitalismo de posguerra

8 Durante los años dorados del capitalismo, como los denomina Eric Hobsbawm en su *Historia del siglo XX*, la existencia de un Estado de Bienestar o planificador coincide con

que prometía reconstruirse democrática e igualitariamente, corroboran a diario –no sin cierta cuota de melancolía y mucho desaliento– cómo seguimos alejándonos de la posibilidad de cumplir aquella vieja ilusión. Los escenarios de conflicto se multiplican en espacios locales, nacionales, internacionales y regionales, transformando al mundo "literalmente" en un globo a punto de estallar. Los diagnósticos que se escuchan con mayor fuerza y estridencia son aquellos que señalan como causa del problema a los excesos de las democracias.

El diagnóstico precedente, como lo señala Ellen Meiksins Wood, profesora de la Universidad de York (Toronto, Canadá), muestra una unión profundamente contra-intuitiva: la victoria del capital y el pueblo. En su artículo "Estado, democracia y globalización", la autora nos invita a dudar sobre el carácter evidente, natural y ecuménico de este encuentro, arrojando luz sobre los artilugios utilizados por el nuevo imperialismo norteamericano. Objeto de sucesivas redefiniciones, que Meiksins Wood recorre con detalle, la democracia es camuflada para que el capitalismo pueda tolerarla. Al costado del camino fueron arrojados sus aspectos más seductores: que los nacidos libres y pobres tengan injerencia efectiva en las relaciones de poder político-económicas es cosa del pasado. El pueblo es convocado a consumir, pero es reprimido cuando pretende subvertir. Periódicamente este arreglo marital de conveniencia unilateral hace síntoma y, contrariamente a las opiniones que anunciaron la defunción del Estado en la era global, el imperialismo y la presencia policíaca de los estados-nación con su correspondiente interdependencia asimétrica se hacen sentir en la avanzada represiva contra los pueblos.

En "Colonialismo interno (una redefinición)", Pablo González Casanova, profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México, da cuenta de esta categoría originalmente ligada a fenómenos de conquista,

---

un contexto de generalización de métodos de trabajo como el taylorismo y el fordismo, que conllevaron un importante incremento de la productividad. Dicho Estado de Bienestar permitió la acumulación de capital y la conformación de una norma de consumo de masas. Y, a manos de los gobiernos socialdemócratas, cobró fuerza con la instauración de una fórmula política de compromiso entre "el capital" y "el trabajo", siendo la propia estructura estatal el principal ente regulador del conflicto. En este trabajo, Hobsbawm articula la dimensión económico-tecnológica con los profundos cambios políticos y sociales que la sociedad de consumo de masas impuso no sólo en los países avanzados de occidente en el marco del afianzamiento de la hegemonía política y económica de Estados Unidos, sino también en los países tercermundistas crecientemente urbanizados. Los años setenta encontraron un mundo cualitativa y cuantitativamente distinto, habiendo mediado los cambios sociales referidos durante los años de bonanza. Revolución cultural y social mediante, las postrimerías del siglo XX trajeron consigo un creciente cuestionamiento y reclamo frente a las formas del Estado intervencionista. Las nuevas generaciones enfrentarán su primera experiencia traumática, y lo harán con la intensidad de quienes han sido criados en un modelo societal de abundancia (Hobsbawm, 1995).

en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. En primer lugar, hace falta precisar que el colonialismo interno se da en el terreno económico, político, social y cultural. En segundo lugar, debe el analista internarse en los derroteros de la evolución de dicho colonialismo a lo largo de la fundación y consolidación del Estado-nación y el capitalismo. Finalmente, es preciso establecer la existencia o ausencia de vínculos entre aquel y las alternativas emergentes, sistémicas y anti-sistémicas, en particular las que conciernen a "la resistencia" y "la construcción de autonomías" dentro del Estado-nación, con los movimientos y fuerzas nacionales e internacionales de la democracia, la liberación y el socialismo. Si, como afirmara Marx, "un país se enriquece a expensas de otro país", González Casanova intenta salvar la falencia propia de cierto marxismo en el que prevaleció el análisis de la dominación y explotación de los trabajadores por la burguesía frente al análisis de la dominación y explotación de unos países por otros[9], e incursionar en los terrenos que hacen la historia de esta categoría sensible y tan significativa para las luchas de los pueblos por su emancipación.

En correlato con este último aspecto, François Houtart, director del Centro Tricontinental de la Universidad de Lovaina-la-Nueva, Bélgica, optó por reflexionar sobre "Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico". El crecimiento de los niveles de desigualdad y polarización social, la intensificación de la protesta social y su criminalización y represión dan cuenta de los límites del capitalismo democrático. A las formas tradicionales –paros, huelgas de hambre, concentraciones– las protestas sociales incorporaron un repertorio de nuevas modalidades que incluyen encuentros como los Foros Sociales Mundiales (que recorrieron varios continentes), marchas prolongadas, cacerolazos, piquetes y bloqueos de rutas. Houtart apuesta a estudiar críticamente el accionar de estos nuevos sujetos contestatarios y su impacto en los procesos colectivos. Su objeto es fijar las condiciones de posibilidad para la constitución de un nuevo sujeto social capaz de una crítica interna a los fines de insti-

9 *De Marx al marxismo en América latina*, de Adolfo Sánchez Vázquez, y *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado*, de Néstor Kohan, son escritos insoslayables para quien pretenda discutir con solvencia los argumentos de aquellos que afirman que, en América Latina, Marx y Engels sólo han despertado un interés secundario propio de los fenómenos de raíz inmigratoria. El compromiso y la calidad humana del reconocido pensador hispano-mexicano y el apasionamiento y la pluma asertiva de Kohan son muestras inequívocas de un pensamiento latinoamericano marxista que pone en jaque al capitalismo al propugnar el análisis teórico y la praxis emancipatoria como aspectos inseparables de un cambio imprescindible en sociedades tan profundamente jerarquizadas e inequitativas como las existentes en la región.

tucionalizar los cambios deseados y asegurar una referencia permanente a los objetivos buscados. Esto requerirá de este sujeto histórico la capacidad nada desdeñable de captar los desafíos de la globalización e integrar a las víctimas del neoliberalismo globalizado.

El imperialismo es el tópico que atraviesa los artículos precedentes y que retoma John Bellamy Foster, co-editor de la *Monthly Review*, en su artículo titulado "El redescubrimiento del imperialismo". Foster comienza por señalar que durante casi todo el siglo XX el concepto de "imperialismo" fue considerado un término de mal gusto y, consecuentemente, eliminado de la agenda y los discursos de las más influyentes figuras políticas e intelectuales del *mainstream*. La guerra contra el terrorismo emprendida por la administración Bush ha sido, en buena medida, la promotora de la calurosa bienvenida brindada al imperialismo y el fervor imperialista desatado entre esa misma elite de intelectuales y dirigentes políticos norteamericanos. Despojado de toda filiación que lo asocie con el marxismo o la explotación, el imperialismo encarna la gran tarea civilizatoria del Imperio Norteamericano. Sin embargo, señala Foster, existen reglas para esta reapropiación de los conceptos de "imperio" e "imperialismo". Las motivaciones excepcionalmente benévolas deben ser enfatizadas, y es imperativo inscribir la justificación del dominio político y militar en el marco de la defensa de los derechos humanos y los principios democráticos. Finalmente, del imperialismo económico directamente no se habla. El redescubrimiento del imperialismo en el seno del *mainstream* sólo significa la naturalización de los intereses de las corporaciones y del Estado norteamericanos como prioritarios para el capitalismo global.

En "¿Un futuro para el socialismo?", Terry Eagleton, catedrático de la Universidad de Manchester, asume una postura mordazmente contestataria respecto del "sentido común" globalizado a fin de refrasear algunos eslóganes muy propios de nuestros días. Eagleton sostiene que existe poca evidencia sobre la tan mentada abulia ciudadana. Antes bien, la situación parece ser exactamente la opuesta: las personas están preocupadas por un número crecientemente importante de asuntos que las afectan como resultado de políticas que son lesivas con ellas. Los objetivos de la izquierda actual no parecen ser, según Eagleton, estrictamente revolucionarios, en tanto exigen como común denominador que todos los habitantes del planeta puedan comer, trabajar, ejercer su libertad y vivir dignamente. Que aspectos tan básicos de la vida cotidiana requieran ser demandados resulta un hecho factible sólo en tanto producto de una sociedad que se sostiene sobre el incremento de los excluidos *del* y *por* el sistema que pauta u estructura su organización. El capitalismo da muestras concluyentes de ser artífice plenamente autónomo de su destino. Por sí solo logra hacer desnaturalizar todo ciclo vital conocido y no necesita ayuda alguna para acometer su haraquiri.

Esta obra llega a su fin. Atilio A. Boron ofrece, a modo de cierre provisorio, ejes para la discusión del imperialismo en la historia reciente de América Latina. En su texto, "La cuestión del imperialismo" se cruza con la dependencia externa, la erosión de la soberanía nacional de los estados y el sometimiento sin precedentes de la región a los dictados de los centros que responden al dominio imperial. Las polémicas tesis desarrolladas por Michael Hardt y Antonio Negri en *Imperio* (2000) suscitan en Boron una serie de dudas acerca de su pertenencia, así como comentarios punzantes sobre la estructura del sistema imperialista mundial, las peculiaridades de la actual coyuntura latinoamericana y las alternativas que, con un grado razonable de realismo, podrían construir los nuevos movimientos sociales.

Esta introducción no ha pretendido en modo alguno resumir ni mucho menos reemplazar la riqueza y profundidad de los análisis y reflexiones contenidos en los textos presentados. Sólo ha sido concebida como invitación a compartir algunos de los interrogantes, desafíos y problemas que los hombres y mujeres de este siglo enfrentamos a diario. La humana mortalidad es, por excelencia, el principio antropológico igualitario que trasciende fronteras territoriales y temporales. En este estricto sentido, la muerte de Karl Marx, como la de todo ser mortal, era una muerte anunciada. Sin embargo, el adiós a Marx, a diferencia de las despedidas recibidas por la inmensa mayoría de los mortales, se renueva periódicamente una y otra vez. ¿Qué habrá hecho este mortal para procurarse una existencia inmortal? La respuesta presenta varias aristas y desde todas ellas no deja de ser paradójica: Marx ha bebido de las inequidades del capitalismo. Para sorpresa de unos pocos, el capitalismo sigue cobrándose vidas a escala planetaria. Y en ese proceso, hoy mucho más que en el siglo XIX, se convierte en el elixir de la eterna juventud que vivifica a Marx y su legado como uno de sus más agudos y fecundos críticos. El poeta no se equivocaba cuando afirmaba que la vida es sueño: en efecto, desde su aparición, el marxismo ha sido la sempiterna pesadilla de quienes todavía creen en las virtudes del capitalismo.

Bibliografía

Alexander, Jeffrey 1990 "La centralidad de los clásicos" en Giddens, Anthony; Turner, Jonathan et al. *La teoría social hoy* (Madrid: Alianza).

Anderson, Perry 2004 "El papel de las ideas en la construcción de alternativas" en Boron, Atilio A. *Nueva hegemonía mundial. Alternativas de cambio y movimientos sociales* (Buenos Aires: CLACSO).

Boron, Atilio A. 1999 "El marxismo y la filosofía política" en Boron, Atilio A. *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras* (Buenos Aires: CLACSO/Eudeba).

Boron, Atilio A. 2000 "El *Manifiesto Comunista* hoy: permanencias, obsolescencias, ausencias" en *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Callinicos, Alex 2000 *Equality* (Cambridge: Polity Press).

Eagleton, Terry 1998 *Las ilusiones del postmodernismo* (Buenos Aires: Paidós).

Fukuyama, Francis 1992 *El fin de la historia y el último hombre* (Buenos Aires: Planeta).

Grüner, Eduardo 2002 *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (Buenos Aires: Paidós).

Hardt, Michael y Negri, Antonio 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).

Hobsbawm, Eric J. 1995 *Historia del siglo XX* (Barcelona: Crítica).

Klimovsky, Gregorio 1995 *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología* (Buenos Aires: AZ Ediciones).

Kohan, Nestor 2003 *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado* (La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello).

Levy, Bettina 2005 "La dimensión política de la formulación weberiana sobre la acción: contingencia y racionalidad en la modernidad", mimeo.

Lizárraga, Fernando 2004 "Principios de justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara", mimeo.

Marx, Karl 1969 "Tesis sobre Feuerbach" en Marx, Karl y Engels, Friedrich *La ideología alemana* (Montevideo: Pueblos Unidos).

Marx, Karl 1986 *El Capital. Crítica de la Economía Política* (México: Fondo de Cultura Económica) Tomos I, II y III.

Meiksins Wood, Ellen 2000 (1995) *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico* (México DF: Siglo XXI).

Platón 2000a *Protágoras* (Madrid: Gredos) Tomo I.

Platón 2000b *República* (Madrid: Gredos) Tomo IV.

Polanyi, Karl 1992 *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico* (México: Fondo de Cultura Económica).

Rowbotham, Sheila 1998 "Dear Dr. Marx: A Letter from a Socialist Feminist" en *Socialist Register* (New York: The Merlin Press).

Sánchez Vázquez, Adolfo 1999 *De Marx al marxismo en América latina* (México DF: Itaca).

Sánchez Vázquez, Adolfo 2003 (1967) *Filosofía de la praxis* (México: Fondo de Cultura Económica).

Sánchez Vázquez, Adolfo 2004 *Por qué ser marxista hoy*, mimeo. En <http://www.sme.org.mx/revistalux/lux541/laboral-sindical/50a54.htm>, 2 de junio de 2006.

Schuster, Félix Gustavo 1999 "Los laberintos de la contextualización en ciencia" en Althabe, Gérard y Schuster, Félix Gustavo (comps.) *Antropología del presente* (Buenos Aires: Edicial).

Atilio A. Boron*

Clase inaugural

Por el necesario (y demorado) retorno al marxismo

Advertencia preliminar

Abordar un tema como el que aquí se desarrolla requiere de algunas pocas pero necesarias palabras iniciales. Al fin y al cabo, ¿cómo entender el significado de este regreso a una fuente tan fundamental e irreemplazable del pensamiento crítico como el marxismo? Si se habla de regreso, ¿por qué habrá sido que muchos se alejaron, y ahora retornan? Además, ¿se regresa a lo mismo, o a otra cosa? O, también, ¿de qué fue que nos alejamos? En fin, las preguntas podrían sucederse en una secuencia interminable, en donde se entrelazarían reflexiones que trascienden al campo meramente intelectual, o de la mal llamada "historia de las ideas" –mal llamada, porque las ideas no tienen una historia propia independiente de las condiciones sociales que les dieron origen y las sostienen a lo largo del tiempo–, para adentrarse en la historia contemporánea en sus múltiples dimensiones. El destino del marxismo como teoría crítica –o, parafraseando a Jean-Paul Sartre, como el necesario e imprescindible horizonte crítico de nuestro tiempo– no ha sido indiferente a los avatares de las revoluciones socialistas del siglo XX, ni a los auges y reflujos de las luchas populares durante sus convulsionados

* Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

años. Examinar lo ocurrido en toda su profundidad entrañaría, pues, una tarea que excede con creces los propósitos de esta breve introducción general. Baste por ahora con dejar sentada la importancia de esta íntima conexión entre ideas y proceso histórico. El lector encontrará una exploración detallada del asunto en el artículo de Perry Anderson incluido en este libro.

En todo caso, y más allá de estas consideraciones preliminares, estamos convencidos de que la supervivencia del marxismo como tradición intelectual y política se explica por dos factores principales que, sin ser los únicos, aparecen sin duda como los más importantes. En primer lugar, por la reiterada incapacidad del capitalismo para enfrentar y resolver los problemas y desafíos originados en su propio funcionamiento. En la medida en que el sistema prosiga condenando a segmentos crecientes de las sociedades contemporáneas a la explotación y todas las formas de opresión –con sus secuelas de pobreza, marginalidad y exclusión social–, y agrediendo sin pausa a la naturaleza mediante la brutal mercantilización del agua, el aire y la tierra, las condiciones de base que exigen una visión alternativa de la sociedad y una metodología práctica para poner fin a este orden de cosas seguirán estando presentes, todo lo cual no hace sino ratificar la renovada vigencia del marxismo. Esta es una de las razones que explica, al menos en parte, su permanente "actualidad." La otra es la inusual capacidad que este *corpus* teórico ha demostrado para enriquecerse en correspondencia con el desenvolvimiento histórico de las sociedades y de las luchas por la emancipación de los explotados y oprimidos por el sistema. Es debido a esto que el regreso a Marx supone, como punto de partida, la aceptación de un permanente "ir y venir" merced al cual las teorías y los conceptos de la tradición marxista son aplicados para interpretar y cambiar la realidad, y, simultáneamente, resignificados a la luz de la experiencia práctica de las luchas populares y de las estructuras y procesos que tienen lugar en el marco del capitalismo contemporáneo.

Habida cuenta de todo lo anterior, la reintroducción del marxismo en un programa de formación teórica y metodológica como el que CLACSO ofrece constituye una saludable novedad en las ciencias sociales latinoamericanas, dominadas durante más de treinta años por distintas vertientes del pensamiento conformista y escapista propio de un tiempo de derrotas, como ha sido el de finales del siglo XX. Nos referimos, claro está, al neoconservadurismo impuesto en la academia norteamericana –con sus teorías de la "elección racional", el individualismo metodológico, el falso rigor de la hipermatematización y la insuperable fragmentación del conocimiento propia del positivismo– y a las diversas expresiones del posmodernismo que, primero y principalmente en Europa, se afianzaron en el pensamiento filosófico y en las orientaciones teóricas generales de las ciencias sociales.

Ya en un texto juvenil –nos referimos a *La Sagrada Familia*– Marx y Engels decían que, cuando la filosofía renunciaba a toda pretensión crítica y transformadora, degeneraba en "la expresión abstracta y trascendente del estado de cosas existente" (Marx y Engels, 1958: 80). Pocas advertencias son más oportunas que esta a la hora de juzgar la situación de las ciencias sociales. Al abandonar toda crítica del orden social vigente, y al desentenderse de la necesidad de transformar el mundo, apartando sus ojos de la contemplación de la escandalosa injusticia que nos rodea, las formulaciones del *mainstream* de las ciencias sociales terminan convertidas en una subrepticia apología de la sociedad capitalista.

El marxismo como tradición teórico-práctica

En este contexto, un marxismo depurado de los vicios del dogmatismo y el sectarismo escolástico parece mejor dotado que nadie para impedir tan deplorable final. Queda claro, entonces, que el marxismo al que nos estamos refiriendo no se agota en los estrechos límites de la biografía de su fundador. Por extraordinaria que haya sido la labor fundacional de Marx, al riquísimo legado que nos dejara su obra debemos sumarle los aportes de quienes tras sus huellas –como Friedrich Engels, Vladimir I. Lenin, Rosa Luxemburgo, León Trotsky, Nicolai Bujarin, Gyorg Lukács, Antonio Gramsci, entre tantos otros– lo fueron desarrollando en un proceso inacabado que llega hasta nuestros días.

Retornar al marxismo, entonces, es regresar a un determinado espacio después de haber acumulado experiencias, triunfos y derrotas; y, a veces, en algunos casos afortunados, regresar con el beneficio de una fecunda y enriquecedora asimilación de las enseñanzas de la historia. Se llega de regreso, es cierto, pero quien vuelve ya no es el mismo, así como tampoco es el mismo el sitio al cual se retorna. Porque la obra de Marx y la tradición que se remite a su nombre no flotan impávidas por encima de la historia. El marxismo, en suma, es una tradición viviente que reanima su fuego en la incesante dialéctica entre el pasado y el presente. No se trata de un yacimiento arqueológico en donde descansa una teoría que sólo puede despertar la curiosidad de filólogos y profesores de filosofía. Eso puede valer para otros sistemas teóricos, desde la astronomía ptolemaica hasta la teoría de las mónadas de G. G. Leibniz. Pero, como metáfora, la imagen de un yacimiento (sitio donde se encuentran restos fósiles de animales, plantas o ideas) no podría ser más inapropiada a la hora de comprender la naturaleza del marxismo como teoría y como práctica social. Es que, lejos de ser un libro cerrado o un edificio concluido que encierra tras sus puertas todas las respuestas y toda la verdad, el marxismo es lo que Sheldon Wolin definiera como una "tradición de discurso", en la cual las preguntas son tan importantes como las respuestas (Wolin, 1993). Se entiende, por lo

tanto, que si no se recupera la teoría marxista –ese corpus altamente dinámico, históricamente sensible, de interrogantes y certidumbres–, no habrá reconstrucción posible de la ciencia social. No obstante, la sola recuperación no basta. Si también debemos recurrir al psicoanálisis, o a los estudios culturales, o a la lingüística, o bien a la teoría de la complejidad, es una discusión que aún no está cerrada. Aquello que no deja lugar a dudas es la obsolescencia de la absurda pretensión del "marxismo soviético" de sintetizar en uno de aquellos patéticos manuales (¡"anti-marxistas" y "anti-leninistas" por excelencia!) las respuestas que el marxismo supuestamente ofrecía a la totalidad de los desafíos teóricos y prácticos del mundo actual, y que se desvaneció, sin dejar rastros, con la desintegración de la Unión Soviética. Imre Lakatos aporta una visión polémica sobre la teoría marxista al decir que la misma es un programa de investigación cuyo núcleo duro –digamos, por ejemplo, la plusvalía como el secreto de la explotación capitalista, la lucha de clases como motor de la historia, el carácter de clase del estado, la necesidad objetiva de la revolución, etcétera– es irrefutable, mientras que las "teorías laterales" o tangenciales que se articulan en torno al núcleo duro (como la teoría del partido, la de la conciencia refleja, la de la "aristocracia obrera", etcétera) pueden ser refutadas sin que el mismo se vea afectado. Decíamos que, más allá de su eficacia didáctica, esta imagen es altamente controversial, porque reducir al marxismo a un programa de investigación es empequeñecerlo gratuitamente y sin fundamento, dado que como teoría científica y como "guía para la acción" es mucho más que una simple agenda de investigación.

Es por eso que, independientemente de las críticas que merezca la formulación de Lakatos, parece oportuno recordar su razonamiento en momentos como el actual, cuando arrecian las descalificaciones hacia el marxismo como teoría de la sociedad, y se pretende demostrar su error a partir de la invalidación práctica de algunos de sus componentes más tangenciales, como por ejemplo la debilidad de la conciencia anticapitalista en las clases explotadas, o la bancarrota del modelo clásico del partido revolucionario.

Desde hace demasiado tiempo, se viene diciendo que una de las razones por las cuales las ciencias sociales no progresan en América Latina se debe a la debilidad de sus esfuerzos en materia de investigación empírica. El carácter fuertemente conservador de este argumento salta a la vista: sutilmente, se asegura que las teorías hegemónicas son correctas, y que lo que ocurre es que no hay suficientes investigaciones como para respaldarlas adecuadamente. Pero una simple ojeada a lo acontecido en nuestra región en los últimos veinte años comprueba, contrariamente a lo que dicta el saber convencional, la existencia de un impresionante cúmulo de investigaciones, estudios y monografías en donde se examinan –a veces con gran detalle– los más diversos aspectos

de nuestras sociedades. Sin embargo, por lo general, tan extraordinaria acumulación de información empírica no ha trascendido el plano de lo descriptivo, ni ha abierto las puertas a nuevas y más fecundas interpretaciones teóricas. La causa de todo esto es bien fácil de entender: las debilidades de una teoría no se resuelven con la acumulación de datos empíricos ni con la cuidadosa compilación de resultados de investigación[1]. Las fallas de la teoría sólo se resuelven concibiendo nuevas teorías, de diferentes niveles de complejidad y extensión, y proponiendo nuevos argumentos que enfoquen, desde otra perspectiva, la realidad que se pretende explicar y, eventualmente, transformar. Debemos, por esta razón, propiciar una renovación teórica, porque las falencias de los modelos tradicionales para explicar la prolongada y profunda crisis por la que atraviesa la región no se originan en la debilidad de su base empírica sino en las fallas de sus premisas teóricas fundamentales. Creemos, en consecuencia, que un marxismo racional y abierto puede contribuir decisivamente a superar esta situación, dotándonos de instrumentos idóneos para interpretar y cambiar el mundo. Sólo con el marxismo no lo lograremos, pero sin el marxismo tampoco.

La paradoja de Lukács

Ahora bien, si las anteriores no parecen ser razones suficientes, busquemos otro camino. Supongamos, a pesar de todo lo dicho, que un conjunto de recientes investigaciones hubiera refutado todas y cada una de las tesis de Karl Marx, tal y como lo conjeturaba Lukács en su brillante *Historia y conciencia de clase*. En tales circunstancias, un marxista "ortodoxo" podría aceptar tales hallazgos sin mayores problemas y abandonar sin más las tesis de Marx, sin que tal actitud cuestionara su identidad teórica ¿Cómo explicar semejante paradoja –conocida como "la paradoja de Lukács"? La respuesta que nos ofrece el teórico húngaro es la siguiente: el marxismo "ortodoxo" (expresión que él utiliza sin las comillas que a nosotros nos parece conveniente agregar) no supone la aceptación acrítica de los resultados de las investigaciones de Marx, ni la de tal o cual tesis de su obra, ni mucho menos la exégesis de un libro "sagrado" (aquí las comillas son de Lukács). Por el contrario, la ortodoxia marxista se refiere exclusivamente a la concepción epistemológica general de Marx, el materialismo dialéctico, y no a los resultados de una indagación en particular, guiada por la metodología que fuera. Para Lukács, esta concepción se expresa a través de numerosos y variados

1 Un excelente correctivo para la falacia positivista que afirma que las debilidades de la teoría se corrigen acumulando "datos" y evidencia empírica se encuentra en el excelente libro *Manual de metodología*, producto del curso dictado en el Campus Virtual de CLACSO por los profesores Ruth Sautu, Paula Boniolo, Pablo Dalle y Rodolfo Elbert (2005).

métodos que pueden ser desarrollados, expandidos, profundizados en consonancia con los grandes lineamientos epistemológicos esbozados por sus fundadores. A nuestro entender, de la argumentación precedente puede inferirse la posibilidad de pensar al marxismo como una propuesta que contiene dos componentes, separables e independientes: la teoría y el método. Sin embargo, como el propio Lukács lo demuestra con su propia obra, no hay tal escisión, sino, por el contrario, una estrecha unidad entre teoría y método. De donde se sigue que la refutación de las tesis centrales de la teoría difícilmente podría dejar intacta la concepción epistemológica y metodológica que le es propia; y que la demostración de la inadecuación de esta última afectaría gravemente la validez de la primera.

Hoy podemos decir que el capitalismo en tanto sistema altamente dinámico presenta mecanismos de explotación y, por ende, de extracción de plusvalía más complejos y diversificados que los existentes en tiempos de Marx y Engels. Pero, ¿significa todo esto que los capitalistas ya no compran más fuerza de trabajo (si bien de características bien diferentes a las de antaño, y mediante procesos no exactamente iguales)? O, si lo hacen, ¿pagan un precio distinto al que les dicta la reproducción de la misma, poniendo de este modo fin a la relación salarial examinada críticamente por Marx en *El Capital*? Además, ¿qué hace el capitalista cuando adquiere esa fuerza de trabajo? ¿Le retribuye al trabajador la totalidad de lo producido en su jornada laboral, o se queda con una parte? ¿Desaparece la explotación, o persiste bajo renovadas formas?

Si la teoría de la plusvalía fuese refutada, la construcción metodológica del marxismo se vería irreparablemente dañada; si se llegase a demostrar que el método dialéctico es un mero recurso retórico y no una estrategia válida de reconstrucción de lo real en el plano del pensamiento, las tesis centrales de la teoría marxista difícilmente podrían sobrevivir. Sin embargo, aún no ha ocurrido nada de esto. No podemos decir: ¡la explotación ha muerto! Antes bien, debemos trabajar duro en favor de un marxismo racional y abierto para interpretar y abarcar acabadamente la complejidad actual. En este sentido, el libro de Ralph Miliband (1997) constituye un aporte de una riqueza incalculable por la forma en que replantea las tesis centrales de la teoría marxista y por su apertura a la consideración de la nueva agenda que proponen tanto la crisis del capitalismo como los movimientos sociales y fuerzas políticas que luchan por su abolición.

El marxismo y la reconstrucción sobre nuevas bases de la herencia hegeliana

Quien desee examinar la validez del marxismo como instrumento de análisis y transformación del mundo contemporáneo, no puede pres-

cindir del examen del vínculo entre Hegel y Marx. Conviene, por eso mismo, comenzar retomando algunos planteos metodológicos de Marx no siempre debidamente recordados y, sin embargo, sumamente esclarecedores. En el epílogo a la segunda edición de *El Capital*, publicado en 1873, Marx alude explícitamente a su relación con Hegel y a su concepción del método dialéctico. En un pasaje de dicho texto, que citamos a continuación de manera abreviada, Marx afirma que su "método dialéctico no sólo difiere del de Hegel [...] sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real" (aclaremos, por las dudas, que la expresión "demiurgo" significa "principio activo del mundo"). Y prosigue Marx diciendo, para marcar sus diferencias:

> Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana. Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de *El Capital* los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta dieron en tratar a Hegel [...] como a un "perro muerto". Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor [¡nada menos que en ese capítulo!], con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística (Marx, 1975: 19-20).

Marx concluye este luminoso pasaje diciendo:

> En su forma mistificada la dialéctica estuvo en boga [...] porque parecía glorificar lo existente. En su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, *porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina*; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria (Marx, 1975: 19-20; las cursivas son nuestras).

Estas líneas permiten apreciar en toda su magnitud la importancia de la conexión Hegel-Marx y, aún más importante, la íntima relación entre teoría y método. Veamos esto con cierto detalle.

Las formas de la dialéctica

Marx nos dice que la dialéctica se presenta bajo dos formas. Una "mistificada", que marcha sobre su cabeza, y que concibe a la realidad como una proyección fantasmagórica de la Idea (así, con mayúsculas, como lo planteaba Hegel). La idea, mistificada, se convierte, en consecuencia, en "el demiurgo de lo real", el principio motor de toda la historia. Marx sostiene, empero, que hay otra forma de la dialéctica. Una forma racional, y bajo la cual marcha sobre sus pies. Se trata de la dialéctica que expresan las contradicciones sociales en sus diferentes planos: uno, más general, que contrapone el desarrollo de las fuerzas productivas con las relaciones sociales de producción; otro, más particular, configurado por el desenvolvimiento concreto de las luchas de clases. Bajo esta perspectiva, las ideas aparecen como la proyección –más o menos mediatizada, más o menos deformada– de las contradicciones sociales, que son las verdaderas hacedoras de la historia. No es que para el marxismo las ideas "no cuenten", como rutinariamente acusa el saber convencional de las ciencias sociales, sino que ellas "cuentan" en tanto son expresiones –rudimentarias o excelsas, fragmentarias o sistemáticas– de las contradicciones sociales.

Las premisas del método dialéctico

Este método propone reproducir, en el plano del intelecto, el desenvolvimiento que tiene lugar en el proceso histórico. Le cupo a Hegel el mérito de haber sido quien descubrió las formas generales de movimiento de la dialéctica. Sólo que, al plasmar sus hallazgos, lo que hizo fue cristalizar una visión mistificada y fetichizada de la dialéctica. Recuperada su "figura racional", como decía Marx, la dialéctica deja entonces de ser un inofensivo recurso retórico para devenir en "escándalo y abominación para la burguesía", y esto por muy fundadas razones:

Porque sostiene que el conflicto social es omnipresente

La dialéctica, en su "figura racional", plantea que la historia no es otra cosa que el interminable despliegue de las contradicciones sociales. Si en Hegel estas quedan encapsuladas en el plano de las ideas, en Marx el "hogar" de las mismas se sitúa en la sociedad civil. Allí tropezamos con las clases y sus irreconciliables antagonismos y las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Esta visión que nos ofrece la dialéctica cuestiona frontalmente tanto los fundamentos ideológicos del pensamiento medieval/feudal, con su axioma que postula la unidad y organicidad del cuerpo social, como los del pensamiento burgués que se construye a partir de la premisa de la armonía de intereses que se compensan en el ámbito del mercado y el

estado. En un caso tenemos la gran construcción de Tomás de Aquino, y en el otro la de Adam Smith. Más allá de sus diferencias, tanto uno como otro adhieren a una perspectiva (el orden natural del universo que culmina en la figura de Dios en el primero, la "mano invisible" en el segundo) que considera a las contradicciones y conflictos sociales como desajustes temporales y fricciones marginales, atribuibles a factores circunstanciales o ajenos a la lógica del sistema. Huelga aclarar que tales visiones terminan por ratificar el carácter "natural", eterno e inmutable del status quo.

Porque la lógica de la historia no es de identidad sino de contradicción

La historia no es una caprichosa y azarosa acumulación de acontecimientos sino que, más allá de sus rasgos idiosincrásicos y sus ocasionales desvíos, existe un sentido discernible para el observador que concentre su mirada en las corrientes profundas del proceso. Desde esta perspectiva, la historia es siempre historia de un modo de producción, verdad elementalísima negada por el pensamiento burgués que asimila la historia a la crónica de acontecimientos. La historia contemporánea tiene un sentido fuertemente condicionado por las necesidades y contradicciones generadas por la acumulación capitalista. Un corolario de lo anterior es que la lógica que preside su movimiento no es de identidad, sino de contradicción. Lo que es, a su vez, no es; es también su contrario, y contiene en su seno su propia negación. "Lo concreto es lo concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso", dice Marx, en línea con esta tesis, en su *Introducción de 1857* (1974: 58). Esa unidad de lo diverso expresa el carácter inevitablemente contradictorio de todo lo social, negado sistemáticamente por todas las variantes del pensamiento burgués. Concebir a la historia desde la perspectiva de la lógica de la identidad, como lo hace la ideología dominante, significa asumir, muchas veces sin percatarse de ello, que aquella se mueve merced al influjo de cambios acumulativos constituidos, a su vez, por una sucesión de pequeños incrementos cuantitativos que, en su conjunto, motorizan la evolución del sistema. Desde esa perspectiva, resueltamente lineal y evolucionista, no hay lugar para discontinuidades, quiebres o rupturas. El proceso histórico es visto, bajo esta luz, como una gradual acumulación de sucesos o, a lo sumo, como una secuencia ordenada de etapas. Para esta visión, profundamente conservadora, la revolución es sólo concebible como una aberrante patología que, por causas exógenas –la acción de agentes perversos empecinados en subvertir "el orden natural del universo"–, vendría a interrumpir el curso "normal" de la historia. En el pensamiento marxista, en cambio, el proceso histórico está precisamente impulsado por la incesante dinámica que generan las contradicciones y los conflictos sociales; y las revoluciones sociales, lejos de ser extravíos

del buen sendero de la historia, no son sino los grandes hitos que, al definir el provisorio resultado de los antagonismos sociales, marcan los momentos fundantes de su derrotero. Claro está que, llegados a este punto, es preciso recordar la diversidad de las contradicciones y antagonismos que se generan en las sociedades capitalistas y, por eso mismo, la gran variedad de los sujetos que los encarnan.

Porque al consagrar la provisoriedad e historicidad de todo lo existente, es socialmente corrosiva y radical

Resultan evidentes, a esta altura de la argumentación, las razones por las que una metodología como la dialéctica provoca un profundo rechazo en las filas de la burguesía y sus representantes ideológicos. Y también en quienes, sin serlo, coinciden con aquellos en condenar inapelablemente el valor de la metodología dialéctica para el análisis de la realidad social. Esto se percibe claramente como uno de los rasgos distintivos de la corriente mal llamada "post-marxista", mejor caracterizada como "ex marxista", y que incluye a figuras como Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Régis Debray, Ludolfo Paramio y los inefables Michael Hardt y Antonio Negri (que en *Imperio* se solazan burdamente en una crítica vulgar y superficial a la dialéctica), que terminan produciendo discursos teóricos que, sin excepción, acaban respaldando las tesis fundamentales del pensamiento de la derecha. Tal es el caso de la famosa "radicalización de la democracia" de Laclau y Mouffe (1987) cuando estos autores plantean, en *Hegemonía y estrategia socialista*, radicalizar nada menos que la democracia burguesa, como si esta tuviese una maleabilidad infinita que le permitiera trascender sus límites de clase[2]. Es también el caso de la utilísima y oportunísima (para la derecha, por supuesto) "nueva teorización" sobre el imperialismo desarrollada por Hardt y Negri en un libro, *Imperio*, que no por casualidad ha sido jubilosamente recibido por los mandarines imperiales como una brillante contribución al estudio del capitalismo contemporáneo[3]. El

---

2 Respecto del carácter fuertemente conservador de algunas teorizaciones, como las de Laclau y Mouffe, supuestamente interesadas en "superar" los vicios del marxismo, remitimos al lector a nuestro *Tras el búho de Minerva* (Boron, 2000: 73-102). Partiendo de una crítica a ciertos pasajes, sin duda polémicos, de la obra de Marx, estos autores culminan su travesía de forma asaz paradojal: adhiriendo a una concepción de la democracia análoga a la producida por el saber convencional de la academia norteamericana. Pagan cara su ardiente impaciencia por llegar a la tierra prometida del "post-marxismo": al disociar por completo su reflexión sobre la vida política de las condiciones materiales sobre las cuales aquella se sustenta, retroceden un par de siglos, más exactamente a la era "pre-marxista".

3 En efecto, nunca había ocurrido que una teoría sobre el imperialismo, presuntamente crítica del mismo, fuese acogida con tanto entusiasmo por los principales intelectuales orgánicos del imperio y sus representantes políticos. Por supuesto, esto no ocurrió a comienzos del siglo pasado, cuando vieron la luz las obras clásicas de Lenin, Luxemburgo,

nexo subterráneo que unifica a estos representantes del pensamiento convencional, pese a que ellos piensen lo contrario, es su común rechazo de la dialéctica, la misma que, "en su figura racional", provoca las más furiosas reacciones de las clases dominantes y sus epígonos. ¿Por qué? Porque, como argumentaba Marx, junto con "la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina" (Marx, 1974: 93). Es decir, la dialéctica proclama la inevitable historicidad de todo lo social y, al hacerlo, condena a las instituciones y prácticas sociales fundamentales de la sociedad burguesa a su irremisible desaparición, algo que el pensamiento imperialista de la decadencia, tanto en su vertiente neoconservadora como en su linaje "ex marxista", considera totalmente inadmisible. La metodología dialéctica es pues irreconciliable con la aspiración capitalista de "eternizar" su sociedad y sus instituciones, de hacerlas aparecer, como diría Francis Fukuyama, como "el fin de la historia" (1997). Bajo su luz, la propiedad privada de los medios de producción, el capitalismo democrático y la relación salarial, tanto como el carácter mercantil de toda la vida social, aparecen como lo que realmente son: fenómenos históricos y, por ende, pasajeros, que pueden y deben ser trascendidos por la acción de las clases y capas subalternas. Las contradicciones que se agitan en su seno provocarán, tarde o temprano, su ocaso definitivo. Por eso, como recordaba Marx, "la dialéctica es, por esencia, crítica y revolucionaria". Y, por eso mismo, en las ciencias sociales dominadas por las concepciones filosóficas propias de la burguesía –el economicismo, el nihilismo posmoderno, etcétera– la batalla en contra de la epistemología dialéctica es una lucha sin cuartel y sin concesión alguna. No hay otra concepción que contenga premisas semejantes, y que cuestione tan radical e intransigentemente el orden social existente. Por eso mismo podemos concluir, sin temor a exagerar, que sin pensamiento dialéctico no hay pensamiento crítico. Sin un planteamiento que obligue permanentemente a identificar las contradicciones y tensiones de un sistema, y que haga de esta operación el principio metodológico fundamental de cualquier análisis social, no hay posibilidades de alimentar el pensamiento crítico.

Bujarin y tantos otros. Y menos aún cuando aparecieron, ya en la segunda mitad del siglo XX, importantes aportes sobre el tema escritos, entre otros, por Samir Amin, Arghiri Emmanuel, Ernest Mandel y, más recientemente, Immanuel Wallerstein; para no citar el "ninguneo" sistemático a que fueran sometidas las teorizaciones desarrolladas en América Latina por Pablo González Casanova, Agustín Cueva, Rui Mauro Marini y, en general, los teóricos de la dependencia. Sin duda, la tesis central del libro de Hardt y Negri, "hay imperio sin imperialismo", explica en buena medida la jubilosa recepción de su obra en las clases dominantes del imperio.

La falacia del determinismo economicista

Ya en los tiempos en que Marx hacía su aparición en el escenario político e intelectual europeo (segunda mitad del siglo XIX) se acusaba al materialismo histórico de pretender explicar la complejidad de la vida social por la reducción a los factores económicos. Con relación a esa objeción, conviene recordar lo expresado por Engels en una carta a Bloch de septiembre de 1890. El amigo de Marx sostenía en aquella carta que,

> según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* [tomar nota del énfasis puesto por Engels en eso de la "última instancia"] determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante [la cursiva también es de Engels] convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta y absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta –las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones […] las formas jurídicas […] las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas […]– ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma (Engels, 1966 a: 494).

Y poco más adelante, en esa misma carta, concluye:

> el que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones (Engels, 1966a: 494).

En otra carta, dirigida en esta ocasión a Schmidt pocas semanas más tarde, en octubre de 1890, Engels ratificaba lo dicho anteriormente y señalaba:

> De lo que adolecen todos estos señores [sus críticos, obviamente] es de falta de dialéctica. No ven más que causas aquí y efectos allí. Que esto es una abstracción vacía, que en el mundo real estas antítesis polares metafísicas no existen más que en momentos de crisis y que la gran trayectoria de las cosas discurre toda ella bajo formas de acciones y reacciones –aunque de fuerzas muy desiguales, la más fuerte, más primaria y más decisiva de las cuales es el movimiento económico–, que aquí no hay nada absoluto y todo es relativo, es cosa que ellos no ven; para ellos, no ha existido Hegel (Engels, 1966b: 501).

No obstante, sus críticos persistieron en denunciar el "determinismo económico" que, según ellos, caracterizaba irremediablemente al materialismo histórico. En el célebre "Prólogo" a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, de 1859, leemos:

> Tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de "sociedad civil", y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política (Marx, 1974b: 76).

Primer comentario: pese a que hoy nos parezca extraño, antes de la verdadera revolución copernicana llevada a cabo por Marx en las ciencias sociales y las humanidades, las "relaciones jurídicas y las formas de Estado," para no hablar de la cultura y la ideología, eran de hecho comprendidas como producto de la evolución general del espíritu humano, y sin conexión alguna con las luchas sociales y las condiciones materiales de vida de las sociedades. Es cierto que, como hace tiempo lo observara Jacques Barzun, luego de Marx las ciencias sociales jamás volverán a ser lo mismo. Pero, en momentos en que Marx y Engels daban a conocer sus ideas, el "sentido común" de su tiempo, construido sobre las premisas silenciosas del pensamiento burgués, era irreductiblemente antagónico a sus concepciones, y requería, por lo tanto, la aclaración aquí señalada.

Prosigamos. Marx explícitamente dice que todo aquello que se subsume bajo el nombre de "superestructura" hunde sus raíces en las condiciones materiales de existencia de los hombres. Esto quiere decir que todo ese conjunto de elementos, desde la ideología, la filosofía y la religión, hasta la política y el derecho, remiten a una base material sobre la cual inevitablemente deben apoyarse. Si el derecho romano afirma taxativamente la propiedad privada, y el derecho chino, como lo observara Max Weber en *Economía y sociedad*, le asigna apenas un carácter precario y circunstancial, esto no se debe a otra cosa que al vigoroso desarrollo de prácticas de apropiación privada existentes desde los tiempos de la república en el caso de Roma, y a la extraordinaria fortaleza que la propiedad comunal exhibía en la China de los albores del siglo XX.

Pero Marx de ninguna manera decía que el complejísimo universo de la superestructura era un simple reflejo de las condiciones materiales de existencia de una sociedad. Por eso prosigue, en la cita que estamos analizando, diciendo:

> el conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio [Uberbau] jurídico y político y a la que corresponden determina-

> das formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [“*bedingen*”, en alemán] el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia (Marx, 1974b: 77).

Una muestra harto significativa de la ligereza con que a menudo se fundamenta la acusación de “determinismo economicista” la provee, por ejemplo, la reproducción de la extensa cita de Marx que acabamos de plantear, y que se reproduce en uno de los textos de Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* –así como en numerosos trabajos de otros autores dedicados a examinar este tema– donde este autor alega literalmente que “el modelo base/superestructura afirma que la base no sólo limita sino que *determina* la superestructura, del mismo modo que los movimientos de una mano determinan los de su sombra en una pared” (Laclau, 1993: 128). Veamos un poco: este pasaje de Marx fue tomado de una traducción al español de un texto originalmente escrito en alemán, y a partir del cual se “certificaría” científicamente el carácter determinista del marxismo, con las pruebas que ofrecería la utilización de un verbo, *bedingen*, torpemente traducido –por razones varias y acerca de las cuales es preferible no abundar– como “determinar”. Sin embargo, de acuerdo con el Diccionario Langenscheidts Alemán-Español, el verbo *bedingen* tiene un significado muy preciso: “condicionar”, aun cuando admite también otras acepciones como “requerir”, “presuponer” e “implicar”. La palabra *bestimmen*, en cambio, es un verbo cuya traducción exacta es “determinar”, “decidir” o “disponer”. Lo cierto es que en el famoso pasaje del “Prólogo”, Marx utilizó el primer vocablo, *bedingen*, y no el segundo, pese a lo cual la crítica tradicional al supuesto “reduccionismo economicista” de Marx ha insistido en subrayar la afinidad del pensamiento teórico de Marx con una palabra, “determinar,” que este prefirió omitir utilizando otra, “condicionar”, en su lugar. Habida cuenta de la destreza con que Marx se expresaba y escribía en su lengua materna, y del cuidado que ponía en el manejo de sus términos, la sustitución de un vocablo por el otro difícilmente podría ser considerada como una inocente travesura del traductor o como un desinteresado desliz de los críticos de su teoría.

Para no extender demasiado esta discusión, digamos en resumen que, tal como lo vimos más arriba, Marx empleó la palabra “condicionar” y no “determinar”. Por lo tanto, no estamos aquí en presencia de una discusión hermenéutica acerca de la “interpretación” correcta de lo que Marx realmente dijo, sino de algo mucho más elemental: la tergiversación de lo que fuera explícitamente escrito por Marx; la resistencia a admitir que utilizó la palabra “condicionar” en vez de “determinar”, y que esta opción terminológica no fue un mero descuido ni un capricho, sino producto de

una elección teóricamente fundada. Sea por ignorancia o por un arraigado prejuicio, lo cierto es que la flagrante deformación de lo que Marx dejó prolijamente escrito en buen alemán ha potenciado los gruesos errores interpretativos de una legión de críticos de la teoría marxista.

Concluimos, entonces, con una nueva cita del libro de Lukács, en este caso extraída de su capítulo dedicado al marxismo de Rosa Luxemburgo. Allí el teórico húngaro, con razón, afirma:

> no es la primacía de los motivos económicos en la explicación histórica lo que constituye la diferencia decisiva entre el marxismo y el pensamiento burgués, sino el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, la penetrante supremacía del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel y brillantemente lo transformó en los cimientos de una nueva ciencia (Lukács, 1971: 27).

Esta primacía del principio de la totalidad es tanto más relevante si se recuerda la fragmentación y reificación de las relaciones sociales características del pensamiento burgués. El fetichismo propio de la sociedad capitalista tiene como resultado, en el plano teórico, la construcción de un conjunto de "saberes disciplinarios" como la economía, la sociología, la ciencia política, la antropología cultural y social, que pretenden dar cuenta, en su espléndido aislamiento, de la supuesta separación y fragmentación que existe, en la sociedad burguesa, entre la vida económica, la sociedad, la política y la cultura, concebidas como esferas separadas y distintas de la vida social, cada una reclamando un saber propio y específico, e independiente de los demás. En contra de esta operación, sostiene Lukács, "la dialéctica afirma la unidad concreta del todo", lo cual no significa, sin embargo, hacer *tabula rasa* con sus componentes o reducir "sus varios elementos a una uniformidad indiferenciada, a la identidad" (Lukács, 1971). Lukács está en lo cierto cuando afirma que los determinantes sociales y los elementos en operación en cualquier formación social concreta son muchos, pero la independencia y autonomía que aparentan tener es una ilusión, puesto que todos se encuentran dialécticamente relacionados entre sí. De ahí que nuestro autor concluya que tales elementos "sólo pueden ser adecuadamente pensados como los aspectos dinámicos y dialécticos de un todo igualmente dinámico y dialéctico" (Kosik, 1967: 25-67).

Tres aportes centrales del marxismo

Quisiéramos concluir indicando los tres aportes fundamentales del marxismo al estudio de la sociedad. En primer lugar, la importancia decisiva que Marx le asigna al estudio de la totalidad social, por contraposición a la esterilidad de las visiones fragmentadoras y reificadoras de las relaciones sociales, características del pensamiento burgués tanto en su versión

convencional como en sus corrientes "científicas", como la sociología, la economía, la ciencia política y el disperso campo de las ciencias sociales en general. Contra tales enfoques cabe recordar, como lo hiciéramos más arriba, que el método de análisis de Marx planteado en su famosa *Introducción de 1857* sostiene que "lo concreto es lo concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones", por lo tanto, unidad de lo diverso. No se trata, en consecuencia, de posar los ojos sobre la totalidad al precio de suprimir o negar la existencia de "lo diverso". Esta totalidad indiferenciada daría lugar a lo que un filósofo como Karel Kosik apropiadamente describía como una "totalidad abstracta", un todo formal carente de contenido y privado de toda eficacia heurística. De lo que se trata, en cambio, es de *hallar los términos exactos de la relación de los elementos múltiples y diversos que constituyen la totalidad social entre sí y con el todo del cual forman parte*. Sólo de este modo será posible reconstruir, en el pensamiento, la totalidad concreta que existe en la realidad.

A la visión marxista de la totalidad, sumamos un segundo aporte: *una construcción teórica que recupera la complejidad e historicidad de lo social*. Ante un clima de época proclive a exitismos burgueses de todo tipo –sus proclamaciones del fin de la historia y el triunfo de la economía de mercado y la democracia liberal, sin ir más lejos–, conviene tomar debida nota de las críticas del materialismo histórico a la tradición positivista en las ciencias sociales, que hoy reaparecen, bajo un nuevo ropaje, como orientaciones supuestamente innovadoras del pensamiento científico de avanzada. En efecto, nos referimos, entre otras, a las críticas marxianas a la linealidad de la lógica positivista, a la simplificación de los análisis tradicionales que reducían la enorme complejidad de las formaciones sociales a unas pocas variables cuantitativamente definidas y mensuradas, y a la insensata pretensión empirista de un observador completamente separado del objeto de estudio. Como muy bien se observa en el *Informe Gulbenkian*, coordinado por Immanuel Wallerstein (1996), las nuevas tendencias imperantes han subrayado la no-linealidad sobre la linealidad, la complejidad sobre la simplificación, la imposibilidad de remover al observador del proceso de medición, y la superioridad de las interpretaciones cualitativas sobre la pseudo-precisión de los análisis cuantitativos. En base a lo dicho anteriormente, debería celebrarse también la favorable recepción que ha tenido la insistencia de Ilya Prigogine, uno de los redactores del mencionado informe, en señalar el carácter abierto y no predeterminado de la historia. Su reclamo es un útil recordatorio para los dogmáticos de distinto signo: tanto para los que desde una postura "supuestamente marxista" –en realidad anti-marxista y no dialéctica– creen en la inexorabilidad de la revolución y el advenimiento del socialismo, como para los que con el mismo empecinamiento celebran "el fin de la historia" y el triunfo de los mercados y la democracia liberal.

Según el marxismo, la historia implica la sucesiva constitución de coyunturas. Claro que, a diferencia de lo que proponen los posmodernos, estas no son el producto de la ilimitada capacidad de combinación "contingente" que tienen los infinitos fragmentos de lo real. Existe una relación dialéctica y no mecánica entre agentes sociales, estructura y coyuntura: el carácter y las posibilidades de esta última se encuentran condicionados por ciertos límites histórico-estructurales que posibilitan la apertura de ciertas oportunidades, a la vez que clausuran otras. Marx sintetizó su visión no determinista del proceso histórico cuando pronosticó que, en algún momento de su devenir, las sociedades capitalistas deberían enfrentarse al dilema de hierro por sí mismas engendrado: "socialismo o barbarie". No hay lugar en su teoría para "fatalidades históricas" o "necesidades ineluctables" portadoras del socialismo con independencia de la voluntad y la eficacia de las iniciativas de los hombres y mujeres que constituyen una sociedad.

Finalmente, *la relación entre la teoría y la praxis* ocupa un tercer lugar clave en la recuperación de la vitalidad que el marxismo puede insuflar a las languidecientes ciencias sociales. No desconocemos aquello que Perry Anderson denominara "el marxismo occidental", caracterizado precisamente por "el divorcio estructural entre este marxismo y la práctica política". Este divorcio entre teoría y práctica, y entre reflexión teórica e insurgencia popular, cuya integración fuera tan importante en el marxismo clásico, tuvo consecuencias que nos resultan demasiado familiares en nuestro tiempo. El golpe decisivo para volver a reconstituir el nexo teoría-praxis sólo podrá aportarlo la contribución de un marxismo ya recuperado de su extravío "occidental", y reencontrado con lo mejor de su gran tradición teórica.

Las causas de la deserción de los intelectuales del campo de la crítica y la revolución son muchas, y no pueden ser exploradas en su complejidad en los límites de un artículo. En todo caso, digamos que dos de los factores más importantes que la explican se relacionan con la formidable hegemonía ideológico-política del neoliberalismo y el afianzamiento de la "sensibilidad posmoderna". Ante los estragos hechos por ambas ideologías, debemos recordar, cuantas veces sea necesario, que Marx no estaba interesado en develar los más recónditos secretos del régimen capitalista por mera curiosidad intelectual, sino que se sentía urgido por la necesidad de trascenderlo, habida cuenta de su radical imposibilidad de construir, dentro de sus estructuras, un mundo más justo, humano y sostenible. Y esta imposibilidad es aún más patente e inflexible hoy, a comienzos del siglo XXI, que a finales del XIX. De ahí que la reintroducción del marxismo en el debate filosófico-político contemporáneo –así como en la agenda de los grandes movimientos sociales y fuerzas políticas de nuestro tiempo– sea una de las tareas más urgentes y productivas de la hora.

Bibliografía

Boron, Atilio A. 2000 *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Boron, Atilio A. 2002 *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri* (Buenos Aires: CLACSO).

Engels, Friedrich 1966a "Carta a J. Bloch, 21-22 de septiembre de 1890" en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Obras Escogidas en dos tomos* (Moscú: Editorial Progreso) Tomo II.

Engels, Friedrich 1966b "Carta a K. Schmidt, 27 de octubre de 1890" en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Obras Escogidas en dos tomos* (Moscú: Editorial Progreso) Tomo II.

Fukuyama, Francis 1997 *El fin de la historia y el último hombre* (Buenos Aires: Paidós).

Hardt, Michael y Negri, Antonio 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).

Kosik, Karel 1967 *Dialéctica de lo concreto* (México: Grijalbo).

Laclau, Ernesto 1993 *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Buenos Aires: Paidós).

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal 1987 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Madrid: Siglo XXI).

Lukács, Gyorg 1971 *History and Class Consciousness* (Cambridge: MIT Press).

Marx, Karl 1974 "Del epílogo a la segunda edición de El Capital" en *Introducción general a la crítica de la economía política/1857 y otros escritos sobre problemas metodológicos* (Córdoba: Pasado y Presente).

Marx, Karl 1975 *El Capital* (México: Siglo XXI) Tomo I.

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1958 *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (México: Grijalbo).

Miliband, Ralph 1997 *Socialismo para una época de escépticos* (México: Siglo XXI).

Sautu, Ruth; Boniolo, Paula; Dalle, Pablo y Elbert, Rodolfo 2005 *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología* (Buenos Aires: CLACSO).

Wallerstein, Immanuel 1996 *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences* (California: Stanford University).

Wolin, Sheldon S. 1993 (1960) *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (Buenos Aires: Amorrortu).

Javier Amadeo*

Mapeando el marxismo

En la ciencia no hay calzadas reales,
y quien aspire a remontar sus luminosas cumbres,
tiene que estar dispuesto a escalar la montaña
por senderos escabrosos

Prólogo de 1872 a la edición francesa de *El Capital*
Karl Marx

COMO AFIRMA Perry Anderson (1988), lo característico del tipo de crítica representada por el marxismo es que incluye una concepción autocrítica; el marxismo es una teoría de la historia que, a la vez, pretende ofrecer una historia de la teoría. Desde el principio, en sus estatutos, se inscribió un marxismo del marxismo: Marx y Engels definieron las condiciones de sus descubrimientos intelectuales como la aparición de determinadas contradicciones de clase de la sociedad capitalista; no simplemente como un "estado ideal de cosas", sino como algo originado por el "movimiento real de las cosas". Así, el marxismo, como teoría crítica que aspira a proporcionar una inteligibilidad reflexiva de su propio desarrollo, otorga prioridad, en principio, a las explicaciones extrínsecas de sus éxitos, fracasos o estancamientos. Sin embargo, nunca se trata de una primacía absoluta o exclusiva, que no haría más que eximir a la teoría de sus responsabilidades fundamentales. Al contrario, la necesidad de una historia interna complementaria de la teoría, que mida su vitalidad en cuanto programa de investigación guiado por la búsqueda de la verdad, es lo que separa al marxismo de cualquier variante del pragma-

* Licenciado en Ciencia Política, Universidad de Buenos Aires. Doctor en Ciencia Política, Universidad de San Pablo. Editor académico del Programa de Publicaciones en Portugués de CLACSO.

tismo o el relativismo. Guiados por estas referencias que nos proporciona Anderson, intentaremos realizar un breve análisis de la trayectoria del marxismo, haciendo referencia a la relación entre la historia interna de la teoría y la historia política de su desarrollo externo.

La experiencia histórica: de la tradición clásica al marxismo occidental

La tradición clásica del marxismo se formó a partir de Marx y Engels, fundadores del materialismo histórico, y de la generación que los sucedió, tanto desde el punto de vista cronológico, como de la producción intelectual. Los miembros de la generación posterior a Marx y Engels –Labriola, Mehring, Kautsky, Plejánov–, provenientes de regiones orientales y meridionales de Europa, estuvieron íntimamente vinculados a la vida política e ideológica de los partidos obreros de sus países, y su obra fue una especie de continuación de los trabajos de Engels, que buscaban sistematizar el marxismo histórico como teoría general del hombre y la naturaleza para dar al movimiento obrero una visión amplia y coherente del mundo que había que transformar. La siguiente generación, más numerosa que la anterior, llegó a su madurez en un ambiente más tenso que sus predecesores, y confirmó un cambio que comenzaba a percibirse: el desplazamiento del eje geográfico de la cultura marxista clásica hacia Europa oriental y central. Todos los miembros de esta generación –formada, entre otros, por Lenin, Luxemburgo, Hilferding, Trotsky, Bauer, Preobrazhenski, Bujarin– desempeñaron un papel destacado en la dirección de los partidos obreros de sus respectivos países. El desarrollo temático del marxismo de esta época se dirigió hacia dos problemáticas centrales: la necesidad de explicaciones y análisis de las evidentes transformaciones del modo de producción capitalista que habían sido desarrolladas por el capital monopolista y el imperialismo[1]; y el surgimiento de una teoría política marxista basada directamente en la lucha de masas del proletariado, e integrada en la organización de los partidos[2]; la fuerza central de estos desarrollos se vinculaba, sin duda, con las enormes energías revolucionarias de las masas rusas. Si el triunfo de la Revolución Rusa había trasladado el centro de gravedad internacional de la erudición histórica del marxismo a Rusia, la muerte de Lenin, y la consolidación de un estrato burocrático privilegiado, destruyó la unidad revolucionaria entre teoría y práctica que la revolución

---

1 Kautsky, *La cuestión agraria*; Hilferding, *El capital financiero*; Lenin, *El desarrollo capitalista en Rusia*; Luxemburgo, *La acumulación de capital*.

2 El gran teórico en este aspecto fue Lenin: *¿Qué hacer?*; *Las lecciones del levantamiento de Moscú*; *Un paso adelante, dos pasos atrás*; *Dos tácticas de la socialdemocracia*; *El derecho de las naciones a su autodeterminación*.

de octubre había logrado. Toda labor teórica seria cesó, y el país más avanzado desde el punto de vista intelectual se convirtió rápidamente en un páramo.

Con el estallido de la Segunda Guerra Mundial, el panorama del mundo sufrió una profunda transformación. La Unión Soviética, comandada por Stalin, aseguró la liberación de Europa del dominio alemán y, al mismo tiempo, estableció regímenes comunistas en los países del este europeo. En Francia e Italia, el papel de los partidos comunistas en la resistencia los convirtió en las organizaciones más importantes de la clase obrera de sus países; en tanto, en Alemania, la ocupación americana eliminó la tradición comunista anterior. En los siguientes 30 años, se produjo un período de prosperidad económica como nunca antes había conocido el capitalismo, junto con la consolidación de sistemas parlamentarios que, por primera vez, tornaron al capitalismo estable en el mundo industrial europeo y americano. En tanto, en los países bajo tutela de la Unión Soviética se produjeron crisis y ajustes después de la muerte de Stalin, pero sin modificaciones fundamentales en su funcionamiento. Fue en este contexto económico en el que la teoría marxista produjo un cambio profundo, dando origen a lo que se ha dado en llamar "marxismo occidental". Esta tradición se estructuró a partir de los trabajos de una serie de destacados intelectuales provenientes de las regiones occidentales de Europa: Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Marcuse, Horkheimer, Adorno, Della Volpe, Colletti, Lefebvre, Sartre y Althusser.

Como afirma Anderson (1987), una serie de rasgos característicos definen y delimitan al "marxismo occidental" como una tradición integrada. La fundamental es el progresivo y lento distanciamiento entre este marxismo y la práctica política. La unidad orgánica entre práctica y teoría, característica de la generación clásica de marxistas, quienes desempeñaron una función intelectual orgánica y política dentro de sus respectivos partidos, iba a perderse poco a poco en el medio siglo posterior a la Primera Guerra Mundial[3].

Entre mediados de la década del veinte y los levantamientos del '68, el *marxismo occidental* se desarrolló de manera vigorosa, pero lejos de toda práctica política de masas. Este divorcio se vinculaba con el período histórico que se correspondió con el auge de este marxismo; el destino del marxismo en Europa fue el resultado de la ausencia de grandes levantamientos revolucionarios después de 1920, con la excepción de la periferia cultural –Yugoslavia, Grecia, España y Portugal. A esto se sumó

3 Excepcionales en este sentido fueron los casos de Lukács, Korsch y Gramsci, cuya labor teórica sólo puede ser comprendida en relación con sus compromisos políticos. Los tres fueron destacados dirigentes políticos de sus respectivos partidos, y además participantes y organizadores de levantamientos revolucionarios de masas.

la estalinización de los partidos herederos de la Revolución Rusa, que contribuyó a hacer imposible una renovación genuina de la teoría en un marco de ausencia de levantamientos de masas. Así, la característica del *marxismo occidental*, como afirma Anderson (1987), es que constituye un producto de la derrota. El fracaso de la revolución socialista fuera de Rusia, a su vez consecuencia y causa del derrotero de la Revolución Rusa, fue el trasfondo común a toda la tradición teórica de este período. Una de las consecuencias centrales de este proceso fue un silencio profundo del marxismo occidental en algunos de los campos más importantes para la tradición previa al marxismo: el examen de las leyes económicas del movimiento del capitalismo, y el análisis de las formas políticas del estado burgués, y de la estrategia política para superarlo[4]. El progresivo abandono de las estructuras económicas o políticas como puntos de interés fue acompañado por un cambio básico en todo el centro de gravedad del marxismo europeo, el cual se desplazó hacia la filosofía.

Una consecuencia adicional fue el desplazamiento gradual de los lugares de producción del discurso marxista de los partidos socialistas y comunistas y de los sindicatos obreros hacia las universidades y los institutos de investigación. El cambio inaugurado con la Escuela de Frankfurt a finales de 1920 y principios de 1930 se transformó en una tendencia dominante en el período de la Guerra Fría. Este cambio de terreno en la institucionalización del marxismo se reflejó en un cambio de enfoque. Los determinantes externos que impulsaron el desplazamiento de los principales focos de la teoría marxista de la economía y la política hacia la filosofía, y su traslado de los partidos a las universidades, se inscribían en la propia historia política del período. Este cambio, sin embargo, se complementaba con otro elemento importante, en este caso interno a la propia teoría: la revelación tardía de los más importantes trabajos tempranos de Marx –en especial los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844. A pesar de que fueron publicados por primera vez en 1932, fue en la posguerra cuando se hicieron sentir dentro del marxismo los efectos del descubrimiento de estas obras del pensamiento de Marx.

Así, el marxismo occidental en su conjunto invertía, paradójicamente, la trayectoria del desarrollo del propio Marx. Mientras que el fundador del materialismo histórico se había desplazado progresivamente de la filosofía a la política, y luego a la economía, como terreno central de su pensamiento, los sucesores de la tradición que surgieron después de 1920 volvieron las espaldas cada vez más a la economía y la política para pasar a la filosofía, abandonando el compromiso con lo que había sido la gran preocupación del Marx maduro. En este período

4 Gramsci, nuevamente, constituye una excepción en este campo.

se evidenció un enorme interés del marxismo por discernir las reglas de la investigación social descubiertas por Marx, pero enterradas en las particularidades circunstanciales de su obra. El resultado fue que una notable proporción de la producción teórica del marxismo se centró en un debate sobre el método –Korsch, Sartre, Adorno, Althusser, Marcuse, Della Volpe, Lukács y Colletti produjeron grandes síntesis, enfocados esencialmente en problemas de cognición[5]. Un elemento adicional, en el orden del discurso, fue que el lenguaje en que estaban escritas las obras adquirió un carácter cada vez más especializado. Otra de las características del marxismo occidental fue que, más allá de las cuestiones de método, se concentró en el estudio de la cultura, en un sentido amplio[6]. Las sucesivas innovaciones en temas sustantivos dentro del marxismo occidental reflejaban, de hecho, problemas reales que la historia había planteado. Basta recordar los análisis de Gramsci sobre la hegemonía; las preocupaciones de la Escuela de Frankfurt sobre los desdoblamientos de la razón instrumental; Marcuse y su análisis de la sexualidad; las obras de Althusser sobre la ideología; y el tratamiento de Sartre sobre la escasez. Un rasgo fundamental común y latente en todos estos análisis era el pesimismo de las conclusiones.

Se puede resumir, esquemáticamente, el conjunto de características que definen el *marxismo occidental*, de la siguiente manera. Nacido luego del fracaso de las revoluciones proletarias en las zonas avanzadas del capitalismo europeo después de la Revolución Rusa, se desarrolló en una creciente escisión entre teoría y práctica política, que fue ampliada por la burocratización de la URSS. Así, el divorcio estructural entre la teoría y la práctica, inherente a las condiciones políticas de la época, impidió una labor político-intelectual unitaria del tipo que definía al marxismo clásico. El resultado fue el traslado de la producción teórica a las universidades, lejos de la vida del proletariado, y un desplazamiento de la teoría desde la economía y la política a la filosofía; esta especialización fue acompañada por una creciente complejidad en el lenguaje. A su vez, la producción teórica marxista buscó inspiración en los sistemas de pensamiento contemporáneo no marxistas, respecto de los cuales se desarrolló en forma compleja y contradictoria. Al mismo tiempo, la concentración de los teóricos marxistas en el ámbito de la filosofía, junto con el descubrimiento de los primeros escritos de

---

5 Korsch, *Marxismo y filosofía*; Sartre, *Cuestiones de método* y *Crítica de la razón dialéctica*; Adorno, *Dialéctica negativa*; Althusser, *Para leer El Capital* y *La revolución teórica de Marx*; Marcuse, *Razón y revolución*; Della Volpe, *La lógica como ciencia positiva*; Lukács, *Historia y conciencia de clase* y *El asalto a la razón*; Colleti, *Hegel y el marxismo*.

6 Gramsci, *Los cuadernos de la cárcel*; Lukács, *Teoría del romance* y *Estética*; Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*; Della Volpe, *Crítica del gusto*; Sartre *¿Qué es la literatura?* y *Flaubert*; Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*.

Marx, llevó a una búsqueda general retrospectiva de los antecesores filosóficos, y a una reinterpretación del materialismo histórico a la luz de ellos. Los resultados fueron múltiples: hubo un marcado predominio de la labor epistemológica, enfocada esencialmente en problemas de método; el principal campo en que se aplicó el método fue la estética, o la cultura en un sentido más amplio; las principales producciones teóricas que desarrollaron nuevos temas ausentes del marxismo clásico revelaron un persistente pesimismo. Lo determinante de esta tradición fue su formación a partir de la derrota, las largas décadas de retroceso y estancamiento que atravesó la clase obrera occidental después de 1920. Pero, pese a todo, los principales pensadores permanecieron inmunes al reformismo. No obstante su lejanía de las masas, ninguno capituló ante el capitalismo triunfante como antes lo habían hecho teóricos de la II Internacional. Además, la experiencia histórica que su obra articuló fue también, en muchos aspectos críticos, la más avanzada del mundo, ya que abarcaba las formas superiores de la economía capitalista, los más viejos proletariados industriales y las más largas tradiciones intelectuales del socialismo. Mucho de la riqueza y la complejidad de este historial se inscribió en el marxismo occidental, así como en sus campos de elección. El resultado fue que este marxismo alcanzó una sutileza mayor que la de cualquier fase anterior del materialismo histórico (Anderson, 1987).

El marxismo continental

Como afirma Tosel (2001a), la historia posterior a 1968 es extremadamente compleja. Si el marxismo-leninismo continuó profundizando su crisis irreversible, algunas grandes operaciones de reconstrucción teórica testimoniaban una vitalidad contradictoria del pensamiento marxista: entre 1968 y 1977, se desarrollan las últimas tentativas de renovación inscriptas dentro de la corriente de la III Internacional o en sus márgenes. Se trató de propuestas de reforma intelectual, moral y política, formuladas por teóricos ligados a los partidos comunistas. La obra de los grandes comunistas filósofos heréticos conoció su último brillo. Lukács (1885-1971) escribe su última gran obra *Ontología del ser social* (1971-1973). Ernest Bloch (1885-1977) publica *Atheismus im Christentum* (1968) y *Experimentum Mundi* (1975). En Italia, se publica la edición original de *Los cuadernos de la cárcel* (1975) de Antonio Gramsci (1891-1937), que permite evaluar de manera más interesante la filosofía de la praxis, al diferenciarla de la interpretación de Palmiro Togliatti. En Francia, Louis Althusser (1918-1990) continúa haciendo de la polémica sobre una nueva expansión, y sobre las formas de la ciencia materialista de la historia, un elemento fundamental de la última discusión filosófico-política internacional centrada en el marxismo, *Filosofía*

y filosofía espontánea de los sabios y *Elementos de autocrítica* (1974). La sombra proyectada por el '68 colocó a la orden del día las perspectivas de superación de la vieja ortodoxia y la búsqueda de una salida a la izquierda del estalinismo, y también colocó en cuestión la posibilidad de un reformismo revolucionario que centraba su estrategia de poder en una democratización radical. Sin embargo, estas esperanzas se vieron prontamente frustradas (Tosel, 2001a).

Hacia fines de la década del setenta, el marxismo continental conoció un proceso de desagregación abierta, o encubierta, ligada a la marginación (en el caso de Francia y España), la transformación social-liberal (Italia), o la implosión (Europa del Este) de los partidos comunistas. La retracción del marxismo continental se vinculaba a la evolución política del movimiento comunista.

Como afirma Anderson (1988), el marxismo occidental había estado marcado por una relación contradictoria respecto de la Unión Soviética. A pesar del proceso de estalinización que se desencadenó en la URSS luego de la década del treinta, las esperanzas de construir un orden social superior al capitalismo continuaron siendo parte del movimiento comunista internacional. De allí la distancia permanentemente crítica de la tradición del marxismo occidental con respecto a la URSS. Entre 1954 y 1960, la sociedad soviética vivió un período de cambios, se liberalizó la vida cultural, se adoptaron reformas económicas y se proclamó una nueva política externa. Sin embargo, los fracasos de los últimos años de Kruschev llevaron a un proceso de reacción encarnado por el conservadurismo brezhnevista. El último intento de reforma en los países del Este fue la Primavera de Praga. Este proyecto de construir una democracia de los trabajadores, en un país con fuertes tradiciones parlamentarias de preguerra y una cultura parecida a la de los países occidentales, fue sofocado por los tanques soviéticos. La invasión de Varsovia en 1968 clausuró las últimas esperanzas de desestalinización del bloque soviético. En este contexto, una nueva fuerza atrajo interés en el movimiento comunista, la Revolución Cultural China, que llegó a parecer una forma superior de ruptura con la herencia institucionalizada de la industrialización y burocratización estalinista. La Revolución Cultural proclamó como meta la superación de la división entre trabajo manual e intelectual, y entre campo y ciudad. Todo esto debía realizarse a través de la administración popular directa. Sin embargo, la dirección de la experiencia maoísta resultó muy diferente de las promesas proclamadas. Ya a comienzos de la década del setenta, se hizo evidente el significado de la Revolución Cultural: la represión de millones de personas, el estancamiento económico y el oscurantismo ideológico, simbolizado en el culto a Mao. El repudio a la Revolución Cultural, luego de la muerte del líder chino, abrió el camino para una nueva política en un sentido mucho más liberal y pragmático. La frustración respecto de

la experiencia china, que iba a ser central en el desarrollo del marxismo occidental, iba a producir un efecto de división intelectual similar al del advenimiento del eurocomunismo.

La experiencia eurocomunista partió también de la crítica de la experiencia soviética, y su verdadera génesis fue la invasión de Checoslovaquia. La alternativa eurocomunista hizo hincapié en la necesidad de preservar las libertades políticas, y en la defensa de un orden político que mantuviera las instituciones parlamentarias y repudiara la ruptura violenta del orden capitalista. Lo que buscaba era, en otras palabras, una vía pacífica, gradual y constitucional, situada en las antípodas del modelo de la revolución de octubre. La adopción del eurocomunismo por parte de las direcciones de los partidos comunistas puede considerarse como una aceptación tardía de la preocupación heterodoxa por la democracia socialista en que se había basado desde el principio gran parte de la tradición del marxismo occidental. Otro factor decisivo para la adhesión general al eurocomunismo fue la situación política del sur de Europa. A mediados de la década del setenta, la región parecía estar preparada para un cambio profundo en el orden social. En Francia, la derecha cayó en el descrédito después de 20 años de gobierno ininterrumpido. En Italia, la corrupción y la incompetencia de la Democracia Cristiana habían dado lugar al surgimiento de una situación pre-revolucionaria, con una izquierda extremadamente fuerte, hegemonizada por el Partido Comunista. La situación en Portugal también era ampliamente favorable al movimiento comunista. Sin embargo, las expectativas colocadas en el eurocomunismo se vieron rápidamente frustradas. Los grandes partidos comunistas del continente fueron derrotados en sus aspiraciones políticas. El Partido Comunista Italiano se desgastó en la búsqueda de una alianza con la Democracia Cristiana, defraudando a sus seguidores y sin conseguir llegar al gobierno. El Partido Comunista Francés rompió su alianza con la socialdemocracia cuando todavía era una organización fuerte, precipitando su fracaso en 1978, y volviendo más tarde al gobierno, pero debilitado y derrotado. Por su parte, el Partido Comunista Portugués, que había rechazado el eurocomunismo, intentó sin éxito tomar el poder mediante un golpe burocrático y, con ello, terminó con la revolución portuguesa. Así, el período de alza abierto en 1968 fue definitivamente cerrado en Europa en 1976, y la cuestión del comunismo en Europa occidental fue enteramente resuelta con la derrota de la revolución portuguesa y el declinio del PCI después de las elecciones de 1976 en Italia. Esta serie de fracasos fue un golpe demoledor para aquellos que habían vislumbrado una nueva era del movimiento obrero en la desaparición del viejo orden del sur. Fue en este punto donde la llamada "crisis del marxismo" tuvo su origen y significado. Lo que la desencadenó fue una doble decepción: la primera se produjo ante el desenvolvimiento de la alternativa China; la segunda, ante el

devenir de la situación en Europa occidental. Cada una de estas alternativas se había presentado como una nueva solución histórica, capaz de superar los dilemas de la experiencia soviética. Sin embargo, resultaron incapaces de resolver los problemas políticos del momento. La decepción crucial estuvo marcada por la transformación del eurocomunismo en una versión de segunda clase de la socialdemocracia. Esto afectó las perspectivas del socialismo en aquellos países avanzados que parecían ofrecer las mayores oportunidades para un progreso del proletariado en occidente. En este punto se puede ver por qué la "crisis del marxismo" fue un fenómeno esencialmente latino: porque fue en Francia, Italia y España donde la apuesta por el eurocomunismo era más fuerte y, por lo tanto, donde su fracaso generó un golpe más duro. En este contexto, el marxismo perdió de manera rápida su relativa hegemonía. Muchos filósofos e intelectuales abjuraron con gran estruendo, o se distanciaron discretamente en función de su propia ética (Anderson, 1988).

Bajo el efecto de esta desaparición espectacular, sin embargo, se mantuvo una investigación libre y plural, aunque perdió uno de sus trazos fundamentales: su relación con las fuerzas políticas y los actores sociales que la modernización capitalista había transformado violentamente. Pero la desaparición del intelectual del partido, el eclipse del intelectual consciente y crítico, no constituyó un episodio del fin de la historia. Marx continuó siendo objeto de investigación y de tentativas de renovación con el objetivo de reformular una teoría crítica a la altura de la época, si bien diferente de las operaciones de reconstrucción surgidas de las grandes herejías del comunismo del período anterior. Más que al fin del marxismo, asistimos a un florecimiento disperso de varios marxismos. El surgimiento de varios marxismos se debió a la propia dinámica del capitalismo mundial y a la aparición de nuevas contradicciones.

Francia: althusserianismo, deconstrucción y renacimiento

Durante las tres décadas posteriores a la liberación, Francia llegó a disfrutar de una primacía cosmopolítica en el universo marxista. El declive de esta tradición no fue, como hemos visto, un asunto meramente nacional.

Como afirma Anderson (1988), el tema central del debate francés durante los años cuarenta y cincuenta pasaba por entender la naturaleza de las relaciones entre estructura y sujeto en la sociedad y en la historia. La influencia filosófica más importante del período era el existencialismo, cuyas raíces se encontraban en Kojève, Husserl y Heidegger, con su ontología acentuada del sujeto. A pesar de sus orígenes, el existencialismo francés se alineaba con la izquierda y, en un momento en que Francia se debatía en turbulentas luchas de clase, intentaba conciliarse con la realidad estructural del partido comunista. El resultado fue un intento de replantaer las relaciones entre sujeto y estructura como una

especie de síntesis entre marxismo y existencialismo, propuesto por Sartre, de Beauvoir, Merleau-Ponty. Los debates fueron de una calidad e intensidad poco común, constituyendo uno de los episodios más ricos de la historia intelectual de la posguerra. La culminación de este debate fue la publicación de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, cuyo tema eran las interacciones entre praxis y proceso histórico, entre individuos y grupos, y entre grupos y lo práctico-inerte, en una historia desencadenada por la escasez. En *Cuestiones de método* –publicado como prefacio a la *Crítica*– Sartre se refiere esencialmente a los instrumentos teóricos necesarios para comprender el significado total de la vida del individuo, concebido como "universal singular". En la *Crítica* intenta ofrecer una exposición filosófica de las "estructuras formales elementales" de cualquier historia posible, o una teoría de los mecanismos generales de construcción y subversión de todos los grupos sociales.

La historia en sí misma, la "totalización diacrónica" de todas estas "multiplicidades prácticas y de todas sus luchas", debía ser el objeto de un segundo volumen. El horizonte era comprender la verdad de la humanidad como un todo –que tenía una continuidad epistemológica con la verdad de una persona. El proyecto buscaba elaborar una historia global cuyo fin sería una comprensión totalizadora del significado de la época contemporánea, un proyecto por cierto monumental. Sin embargo, el segundo volumen escrito por Sartre fue abandonado, quedando inconcluso. En este acto de desistimiento, y en el silencio subsiguiente, se decidió gran parte del destino de la izquierda francesa y del marxismo. Doce años después, Sartre terminó su carrera con un monumental estudio sobre Flaubert, que parecía anunciar la vuelta al proyecto biográfico, mucho más modesto, esbozado en *Cuestiones de método*.

Entretanto, todo el terreno de respuesta teórica había quedado vacío. En 1962, Lévi-Strauss publica *El pensamiento salvaje*, duro ataque contra la *Crítica de la razón dialéctica*, que contenía una antropología completamente alternativa, y concluía con un ataque directo al historicismo de Sartre, en nombre de las propiedades invariables de la mente humana y de la igual dignidad de todas las sociedades humanas. De esta forma, echaba por tierra las pretensiones de la razón dialéctica y de la diacronía histórica construidas por Sartre, reduciéndolas a una mitología de lo civilizado contrapuesto al pensamiento salvaje. "El fin último de las ciencias humanas no es construir el hombre sino disolverlo" (*El pensamiento salvaje*). Cuando en 1965 apareció la réplica marxista, esta no fue un repudio sino una confirmación de la propuesta estructuralista.

En *Para leer El Capital* (1967) y *La revolución teórica de Marx* (1985), Althusser incorpora al marxismo la crítica de Lévi-Strauss a la historia y el humanismo, reinterpretado ahora como un anti-humanismo teórico para el que la diacronía no era más que un "desarro-

llo de las formas" del conocimiento sincrónico. La innovación teórica que provocó Althusser ejerció gran influencia en la formación de una nueva generación de jóvenes marxistas, desplazando a corrientes teóricas anteriores como Sartre, pero también Lefebvre y Goldmann, entre otros. Althusser, retomando la visión de Lévi-Strauss, intentó resolver la compleja relación entre estructura y sujeto, haciendo de este último un mero efecto ilusorio de las estructuras ideológicas. El Mayo Francés, sin embargo, colocaría al marxismo althusseriano en una difícil encrucijada: cómo explicar la irrupción espectacular de estudiantes, obreros y otros sujetos colectivos. Althusser era el candidato para responder teóricamente a la explosión política de la lucha de clases. Si bien con dificultades para explicar el cambio, la elaboración de Althusser al menos contaba con una teoría de la contradicción y la sobredeterminación y, por tanto, del tipo de "unidad de ruptura" que podía dar origen a una situación revolucionaria en una sociedad dividida en clases. Sin embargo, el resultado fue otro. Althusser intentó ajustar su teoría concediendo un espacio al papel de las masas que, según reconocía, "hacían la historia", aunque "los hombres y mujeres" no la hicieran. Sin embargo, la dirección general de la obra althusseriana no fue reproblematizada. La introducción del problema del sujeto histórico en la maquinaria de la causalidad estructural, iniciada en *Para leer El Capital*, no condujo a una reelaboración teórica de los fundamentos del marxismo althusseriano, sino a la incoherencia. La consecuencia de esto fue la desaparición progresiva del marxismo althusseriano como corriente teórica de importancia a mediados de la década del setenta (Anderson, 1988).

A lo largo de esa década, París fue finalmente normalizada después del levantamiento del Mayo Francés, y muchos de los miembros más estridentes de la generación del '68, de Kristeva a Glucksmann, pasaron a la ultraderecha de los *nouveaux philosophes*. Fue entonces cuando las voces de Lyotard, Derrida, Foucault, Baudrillard, Deleuze y Guattari pasaron a dominar la vida intelectual francesa, y decretaron la "muerte del sujeto" y el "fin de lo social".

De todas formas, algunos debates sobre el humanismo continuaron por un cierto tiempo, y dieron lugar a interesantes investigaciones, como las de Lucien Sève en *Marxisme et théorie de la personnalité*. La propia crítica del estructuralismo como ideología de la eternidad, de una historia que deviene inmóvil, colocó la cuestión de la historicidad en su singularidad, sin recurrir a improbables leyes de la historia, y evidenció la importancia de las formas como lógicas materiales (Lucien Sève, *Structuralisme et dialectique*). Sin embargo, la estructura finalista y las garantías del final comunista mantuvieron de manera dogmática las fecundas intuiciones de la pluralidad de las dialécticas. Desde otras instancias, más sensibles a los impasses del marxismo, se buscó una recuperación francesa de la filosofía de la praxis; en un momento pa-

radojal de la crítica althusseriana, Gramsci alcanzó cierta importancia en Francia para pensar un análisis hegemónico en las condiciones del capitalismo moderno en su fase fordista (ver los trabajos de Jacques Texier, Christine Buci-Glucksmann y André Tosel en *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*). Desde otras instancias reconstructivas, fuertemente teóricas, se intentaron análisis más profundos, que buscaban ampliar el conocimiento de la sociedad, pero sin lograr salir de un cierto aislamiento, a pesar de su vitalidad. Tal es el caso de Henri Lefebvre, quien al analizar las formas concretas de la modernidad capitalista (*Le droit à la ville* y *La production de l'espace*) indicó, dentro del modo de producción estatal, los mayores obstáculos a la emancipación, y mostró la debilidad del marxismo al intentar resolver el problema (*De l'État*) (Tosel, 2001a).

Dentro de la retirada del marxismo francés, se debe señalar la importancia del trabajo de Georges Labica que logró llevar por buen camino la difícil tarea del *Dictionnaire critique du marxism* (1982), en colaboración con G. Bensussan, que permitió la manifestación de una pluralidad de marxismos.

En este período de deslegitimación violenta del marxismo, se mantuvo un marxismo subterráneo post-althusseriano que, a pesar de no tener relación orgánica con la práctica y la organización, pudo desenvolverse en dos sentidos: a través del descubrimiento continuo de la complejidad de una obra inacabada; y mediante la continuación de una cierta productividad teórica. En el primer sentido, se destaca la importante contribución de Jacques Bidet en *Que faire du capital? Matériaux pour une refondation*, que es un análisis crítico y una reinterpretación general de la obra marxista: verificando ciertas interpretaciones althusserianas, Bidet muestra cómo la dialéctica hegeliana es, a la vez, obstáculo y oportunidad del método de exposición de la crítica marxista, y propone una reexamen de todas las categorías del sistema –valor, fuerza de trabajo, clases, salario, producción, ideología, economía–, evidenciando que las aporías de la concepción del valor-trabajo no pueden tener resolución sino por medio de una lectura indisociablemente socio-política, que obligue a pensar una economía efectivamente política del trabajo vivo. En el segundo sentido, está la elaboración original de Étienne Balibar que, después de intentar dilucidar los conceptos fundamentales del materialismo histórico en su contribución a *Lire Le Capital*, recolocó en la discusión las categorías centrales sobre la temática de la subsunción real, y orientó su producción a resaltar la permanencia de la lucha de clases ("Plus-value et classes sociales" en *Cinq études du matérialisme historique*). Balibar abandonó de hecho, en esos años, un constructivismo dogmático para practicar una suerte de experimentalismo teorético de estilo aporético y problematizar las incertidumbres de la teoría marxista del estado, el partido y la ideología ("État, Parti,

idéologie" en *Marx et sa critique de la politique*). A partir de esta lectura de Marx, y después de haber asimilado las tesis del sistema-mundo de Wallerstein, Balibar muestra cómo la lucha de clases se relaciona con la gestión internacional de la fuerza de trabajo; cómo ella está doblemente subordinada por la producción de identidades imaginarias nacionales y étnicas; cómo el potencial de resistencia de las clases obreras está actualmente amenazado de ser transformado y alterado por las formas nacionales y raciales; y, finalmente, cómo nacionalismo y racismo se implican el uno con el otro (Balibar y Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*). También fueron de importancia los trabajos de Nicos Poulantzas, quien, a partir de una concepción sumamente abstracta, buscó fijar las líneas generales de una teoría estructural de la práctica política (*Pouvoir politique e classes sociales*), y repensar las funciones del estado desde una concepción relacional del poder (*L'État, le pouvoir, le socialisme*) (Tosel, 2001a).

Durante la década del noventa, se produce un retorno del marxismo a la cultura francesa. Marx se transforma en, por lo menos, un clásico del pensamiento. Las revisiones se multiplican. Sin duda, uno de los trabajos más activos en la recuperación del legado de Marx fue el de *Actuel Marx* que, bajo la dirección de Jacques Bidet y Jacques Texier, organizó y publicó importantes coloquios[7]. Texier continuó, también, con sus estudios sobre Gramsci, Marx y Engels (*Les innovations d'Engels, 1885, 1891, 1895* y *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*). Por su parte, Bidet, en su obra *Théorie de la modernité* (1990), se propone integrar el aporte de Marx en el contexto más amplio de la filosofía política y de las teorías sociales modernas. Para Bidet, lo propio de la modernidad es que la dominación se articula de modo específico con una forma de contractualidad que no puede dejar de afirmar sus exigencias. Se propone así establecer la existencia de un piso meta-estructural común, la "modernidad", a partir del cual se puedan pensar las condiciones de constitución de sistemas opuestos polarmente, y las del pasaje de uno a otro al interior de las condiciones límite del mundo moderno. A este enfoque de la modernidad corresponde una definición de la "libertad de los modernos" que supera los límites liberales. Su proyecto consiste en llevar a sus últimas consecuencias el elemento democrático de la tradición liberal, reformulando, bajo una forma más radical, el proyecto socialista de Marx.

Toda una serie de trabajos teóricos y académicos demuestran el retorno del marxismo al centro de la vida intelectual francesa. Los trabajos de Étienne Balibar proponen una práctica experimental que le

7 El primero de los coloquios fue organizado en la Sorbonne en 1990 bajo el título "¿Fin del comunismo? ¿Actualidad del marxismo?".

permite retomar un Marx rico en tensiones aporéticas y productivas (*La philosophie de Marx*), y articular un análisis de los fenómenos de identidades y una reapropiación del derecho natural revolucionario, pero sin fundarlo en un neocontractualismo social-liberal (*Les frontières de la démocratie*). Estos proyectos de reconstrucción se fundan en base a las teorías de la acción, consideradas, a la vez, como un análisis crítico y fecundo de Marx, e impulsan como contrapartida una crítica marxista de esas teorías (por ejemplo, André Tosel, *L'esprit de scission*). La cuestión ética reaparece en las obras de Lucien Sève (*Pour une critique de la raison bioéthique*) e Yvon Quiniou (*Figures de la déraison politique*). Se manifiesta también en la renovación, en el estudio de Marx, de la problemática utópica, con los trabajos de Michel Vadée (*Marx penseur du possible*), Daniel Bensaïd (*Marx l'intempestif. Grandeur et misères d'une aventure critique [XIX-XXe siècle]*) y Miguel Abensour, quien explora la interrogación de Marx por lo político y la voluntad práctica de la emancipación (*La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*). En el mismo sentido se dirige la defensa de Marx por Jacques Derrida (*Spectres de Marx*), que prevé el provenir de un "espíritu" del marxismo irreductible a la necesaria deconstrucción de la metafísica occidental, y pleno de un nuevo internacionalismo (Tosel, 2001a).

La crisis de la filosofía de la praxis en Italia

La vigorosa tradición del marxismo italiano, de gran originalidad y fuertemente vinculado a las luchas sociales, se remontaba a fines del siglo XIX. Labriola, filósofo de origen hegeliano, adhirió al marxismo en 1890, y su influencia fue fundamental para el desarrollo posterior del marxismo. La obra de Labriola fue heredada y continuada por Mondolfo, otro filósofo de origen hegeliano, de gran importancia para la generación de Gramsci.

Luego de la experiencia fascista, se publican por primera vez los escritos producidos por Gramsci durante su confinamiento. La presencia de esta herencia marxista nativa, que culminó en la gran obra emprendida por Gramsci, ayudó a inmunizar al marxismo italiano de lo peor del estalinismo soviético. Pero, por otro lado, la canonización póstuma de Gramsci sirvió, paradójicamente, para esterilizar la propia vitalidad de la tradición italiana. La figura de Gramsci fue convertida en un ícono oficial, mientras sus escritos eran olvidados. Como resultado, la principal tendencia teórica que se desarrolló dentro del marxismo después de la Segunda Guerra Mundial fue una reacción contra la ascendencia filosófica representada por Labriola y Gramsci.

El fundador de la nueva escuela fue Galvano Della Volpe, filósofo afiliado al PCI en 1944. La influencia de Della Volpe fue escasa durante gran parte de su vida, hasta después de la década del sesenta. En

este período, los temas filosóficos de la escuela empezaron a adquirir resonancia entre miembros más jóvenes. En particular, se podía interpretar que la insistencia filosófica en la importancia de la "abstracción científica determinada", característica de la obra de Della Volpe, implicaba la necesidad de un análisis de la sociedad italiana en términos de las categorías "puras" del capitalismo desarrollado, con unos objetivos políticos correspondientemente "avanzados" a ser perseguidos por la clase obrera. Esto estaba en oposición a la ortodoxia del PCI, que subrayaba el carácter atrasado e híbrido de la sociedad italiana, lo cual exigía reivindicaciones más limitadas, de tipo "democrático" más que socialistas. Della Volpe y su escuela fueron resueltamente anti-hegelianos, negativos en su evaluación de la filosofía de Hegel, y positivos en su afirmación de que el pensamiento de Marx representó una ruptura completa con Hegel (ver *Logica come scienza positiva*). Colletti, discípulo de Della Volpe, escribió el principal ataque contra el hegelianismo en *Hegel e il marxismo*, obra concebida como una demostración de que Hegel era un filósofo cristiano intuitivo cuyo propósito teórico era la aniquilación de la realidad objetiva y la devaluación del intelecto, al servicio de la religión, y que por tanto estaba en las antípodas de Marx (Anderson, 1987).

El caso de Italia, en las décadas del setenta y ochenta, es singular; país del más importante y liberal partido comunista europeo, rico en una tradición marxista propia y fuerte, la de la filosofía de la praxis, conoció una disolución rápida de esa tradición. La estrategia proclamada de construcción contrahegemónica se transformó, poco a poco, en una simple política democrática de alianzas electorales. El historicismo, más togliatiano que gramsciano, entró en una crisis irreversible. Hasta ese momento, este había conseguido articular la perspectiva general, abstracta, de una transformación del modo de producción capitalista y la determinación de una política de reformas en el supuesto de alcanzar ese fin, así como brindar su confirmación en el movimiento real, es decir, en la fuerza del partido y la realidad de las masas. Si este historicismo evitó que el marxismo italiano conociera el Diamat soviético, y durante largo tiempo evitó la reverencia a las leyes históricas generales, la previsión de las condiciones de posibilidad del deslocamiento revolucionario hegemónico acabó por diluirse en una táctica sin otra perspectiva que el mantenimiento de un vínculo con el campo socialista, justificando la idea de una estratégica dupla.

Las subsiguientes investigaciones de inspiración gramsciana estuvieron guiadas por una actualización cada vez más democrática-liberal. Fueron de importancia las obras de especialistas cuyo trabajo fue fundamental para la edición de los *Quaderni*, por aclarar la estructura interna y el movimiento del pensamiento de Gramsci (Gerratana, especialmente; Baladoni; Francioni; Lo Piparo; Paggi y Vacca, entre otros).

Otras investigaciones también se centraron en el análisis de los textos de juventud de Marx, y en los manuscritos de 1861-1863. Pero, de hecho, la filosofía de la praxis perdió el vínculo con el programa de análisis que le brindara especificidad, y este fue tendencialmente reconducido por las incertezas respecto de sus orígenes, en otras filosofías anteriores a Gramsci.

A esta dilución corresponde la desaparición de otra vía alternativa que existía en estos años, la elaboración de Galvano Della Volpe. La apelación metodológica dellavolpiana, al pensar el galileismo moral de Marx –autor de una teoría científica humeana-kantiana de la abstracción determinada–, termina por abandonar la dialéctica hegeliana-marxiana por considerarla una pura especulación metafísica, incapaz de pensar la lógica determinada del objeto determinado. Ciertos continuadores de la obra de Della Volpe siguen trabajando, pero el cientificismo de este fue traducido al lenguaje del empirismo de Popper, y retorna en polémica anti-Marx. Ejemplar en este sentido es la parábola de Lucio Colletti. Su obra marxista se concentra en Hegel y el marxismo: recusando la dialéctica hegeliana entre entendimiento analítico y razón dialéctica, sostiene la universalidad del método científico por medio de la hipótesis experimental. Marx fundó una sociología que explicita las leyes del sistema capitalista, al vincularlas a la generalización del trabajo abstracto y la reificación que esta implica. La teoría tiene como horizonte la lucha contra la realización de esa abstracción, contra esa alienación-reificación. La liberación debe desembocar sobre otra legalidad. Pero, rápidamente, Colletti rechaza la cientificidad de esta sociología basada en la teoría del valor trabajo, y separa crítica romántica de alienación y análisis objetivo. Particularmente, el autor discute la teoría de la contradicción dialéctica, que él reemplaza por la oposición real. Las cosas se aceleran, y la teoría del valor trabajo es rechazada a partir del problema clásico de la transformación de valores en precios. Así, partiendo de un marxismo anti-revisionista y científico, Colletti sale por etapas del marxismo para alinearse con la epistemología defendida por Popper y las opciones políticas a favor de una ingeniería social para reformar la sociedad (*Intervista filosofica-politica; Tra marxismo e no*, y *Tramonto dell'ideologia*) (Tosel, 2001a).

El marxismo italiano se encontró, a mediados de la década del setenta, en un debate que ponía el acento en una serie de cuestiones de teoría política, mostrando las debilidades del historicismo y el carácter híbrido de una teoría política suspendida entre la afirmación de la democracia parlamentaria y la crítica de los impasses de esta última. Norberto Bobbio puso en cuestión, a través de diversas intervenciones, una serie de temas clave para la problemática marxista. Las tesis de Bobbio eran las siguientes: en primer lugar, no existía una teoría política marxista, sino una crítica de la política que nunca había respondido a la

cuestión de precisar las funciones sociales que el estado socialista debía asumir. La respuesta histórica dada por la experiencia soviética era la de un despotismo centralizado que implicaba un retroceso de las libertades civiles; la teoría marxista fetichizada por la teoría del partido no innovó en la invención de mecanismos democráticos de poder. En segundo lugar, la vía nacional al socialismo y la temática de la democracia progresiva del PCI conjugaron bien el respeto al pluralismo político y la situación constitucional, pero, al mantener la referencia a una democracia soviética, plantearon un interrogante sobre el mantenimiento de las instituciones liberales una vez conquistado el poder. Por último, los teóricos marxistas, con la excepción de Gramsci, no contribuyeron con la teorización de las dificultades de la democracia moderna, ni plantearon cuestiones relevantes (*Il Marxismo e lo Stato*). El marxismo italiano no pudo responder de manera creativa a estas cuestiones, y terminó por concluir, junto con la dirección del partido, que sólo una teoría política iusnaturalista liberal-social podía inspirar la acción de un partido de masas que fue reducido, por una evolución sociológica, a funcionar como los partidos de opinión, centrados en reformas democráticas consistentes en mejorar las condiciones de vida de los más necesitados. En síntesis, el marxismo italiano diluyó en gran parte su influencia al metamorfosearse con el social-liberalismo y aceptar el liberalismo de teóricos de la justicia al estilo de Rawls, sin siquiera conservar el sentido de las aporías planteadas por Bobbio. Ejemplo de esta evolución es el camino de Salvatore Veca, durante mucho tiempo director de la Fundación Feltrinelli, quien, partiendo de una defensa de la cientificidad de Marx, en un estilo dellavolpiano (*Saggio sul programma scientifico di Marx*), se transforma en el introductor de Rawls y del liberalismo de izquierda (*La società giusta*; *Una filosofia pubblica*), desarrollando una crítica de Marx fundada en la denuncia de la ausencia de una verdadera teoría de la justicia (Tosel, 2001a).

A pesar de esta desagregación espectacular del marxismo italiano, no se puede dejar de reconocer la importancia de trabajos como los de Domenico Losurdo, cuyos análisis de las formas políticas liberales actuales enriquecieron la contracorriente del pensamiento liberal occidental (*Democrazia o Bonapartismo*). Este historiador de la filosofía, con sus estudios consagrados a Kant, Hegel, Marx, y a la historia de la libertad en la filosofía alemana clásica del siglo XIX, ofrece una contrahistoria de la tradición liberal, y muestra que, lejos de coincidir con la historia de la libertad, la tradición liberal definió los derechos del hombre como aquellos del propietario privado, negando la universalidad del concepto del hombre que supuestamente afirmaba. La historia de los derechos del hombre se entrecruza con la historia de la lucha de clases y de masas, inspirada en una tendencia dominante de la modernidad, el humanismo civil o republicanismo plebeyo, cuya inspiración se puede

rastrear hasta Rousseau, Hegel y Marx. La resistencia historiográfica jugó también el rol de una base teórica para el relanzamiento de esta tendencia y de este marxismo, invitándolo a realizar su autocrítica. En otros trabajos, Losurdo analiza la coyuntura política italiana, y establece un vínculo entre el liberalismo federalista y el post-fascismo (*La Seconda Repubblica. Liberismo, federalismo, postfascismo*). En *Marx e il bilancio storico del Novecento*, se presenta un balance histórico-teórico del comunismo y del marxismo en nuestro siglo, reivindicando el contenido emancipador inicialmente existente en la revolución de octubre, y procediendo al mismo tiempo a la crítica de los elementos de la utopía abstracta en Marx en lo concerniente al estado.

En los últimos años, ha proliferado en el marxismo italiano un esfuerzo de renovación. Con base en la obra historiográfica crítica de Losurdo, y en la escuela marxista de la historia del pensamiento, se desarrollaron tentativas de reconstrucción sistemática, dos de ellas particularmente importantes. La primera es la de Giuseppe Prestipino que reformula después de varios años una reconstrucción de la teoría de los modos de producción pensados en términos de bloques lógico-históricos: en toda sociedad humana se presupone la existencia de un patrimonio antropológico-histórico constituido por una serie de sistemas: productivo, social, cultural e institucional. Estos sistemas se pueden combinar en el curso de la historia en estructuras diferentes, o en función del sistema dominante en el modelo teórico de una formación dada. La tesis de una dominancia invariable de la base productiva sobre la superestructura cultural es propia de un bloque de la primera modernidad. En la actualidad, están en competencia el bloque moderno y el posmoderno. El primero, dominado por el elemento cultural bajo la forma de una racionalización omnicomprensiva. El bloque posmoderno estaría dominado por la institución pública, en el estado más elevado del sistema ético-jurídico supra-estatal y supra-nacional, que tendría por tarea guiar hegemónicamente los otros elementos (*Da Gramsci a Marx. Il blocco logico-storico*; *Per una antropologia filosofica*; *Modelli di strutture storiche. Il primato etico nel postmoderno*). La segunda tentativa de reconstrucción sistemática es la de Constanzo Preve que, partiendo de un programa de reformulación sistemática de la filosofía marxista sobre la base luckacsiana de la ontología del ser social, integrando la temática de la utopía ética y centrándose sobre la temática de una ciencia althusseriana del modo de producción (*Il filo di Arianna*), se confronta con las dificultades de un cierto eclecticismo. Sus últimas investigaciones lo hacen renunciar al programa de una ontología de ser social, y redefinir una filosofía comunista, criticando las nociones de clase-sujeto, paradigma del trabajo y necesidades, en una confrontación con los teóricos de la posmodernidad (*Il tempo della ricerca. Saggio sul moderno, il post-moderno e la fine della storia*) (Tosel, 2001a).

La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt

Desde sus inicios en 1924, el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt buscó un modelo de organización del trabajo científico que, partiendo del concepto de "filosofía social" (*Sozialphilosophie*), intentara elaborar una teoría del conjunto de la sociedad mediante la integración de las investigaciones multidisciplinarias (economía, sociología y filosofía), de forma tal de explicar las nuevas condiciones de reproducción del capitalismo: su capacidad de superar las crisis y las nuevas formas de la ideología y la cultura.

La evolución del programa de investigaciones del Instituto se relacionó con una serie de cambios en las experiencias históricas del conflictivo período: el análisis de la situación en la Unión Soviética a partir de la consolidación del estalinismo, la derrota del movimiento obrero en la República de Weimar, y el ascenso del nazismo. Estos sucesos llevaron a la teoría crítica a reformular la compresión que tenía de sí misma, redefiniendo las relaciones entre teoría y práctica, y entre teoría y sujeto revolucionario. También fue reconceptualizada la relación entre teoría crítica y marxismo[8].

Esta reformulación de la relación entre teoría y praxis, a la luz de la derrota de la clase trabajadora en Alemania y del terror estalinista, ya puede ser rastreada en el ensayo de Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, de 1937. En este trabajo, el autor enfatiza el posible conflicto de la teoría de la sociedad, con un propósito emancipatorio, y la conciencia empírica de la clase social que sería el agente de la transformación emancipatoria. La relación entre el teórico y las fuerzas sociales de transformación sería conflictiva por naturaleza. Horkheimer percibe que la economía es la causa fundamental de la infelicidad humana. Sin embargo, también se da cuenta de que la teoría de las crisis económicas ya no es suficiente para analizar las contradicciones del período de entreguerras; y, como la transformación histórica tiene una dimensión cultural, los fenómenos de crisis no son experimentados sólo como disfuncionalidades económicas, también lo son como crisis *vividas*. Horkheimer intenta resolver teóricamente una serie de tensiones que aparecen. Por un lado, reconoce que no sólo no hay convergencia entre el punto de vista del teórico y el de los movimientos emancipatorios, sino que, más bien, se constata una distancia cada vez mayor. Por otro lado, el autor alemán se aferra firmemente a la crítica de la economía política como modelo de investigación, e insiste en las influencias emancipatorias inherentes a este tipo de crítica. Este equilibrio sus-

8 Para un análisis de la evolución de pensamiento del Instituto entre comienzos de la década del treinta y mediados de la década siguiente, ver el excelente trabajo de Seyla Benhabib (1999).

tentado por Horkheimer en su ensayo de 1937 fue perturbado por el estallido de la Segunda Guerra Mundial, momento a partir del cual se produce un cuestionamiento profundo del modelo marxista. El paso del modelo de la "teoría crítica" hacia la "crítica de la razón instrumental" se produjo cuando esta división creciente entre teoría y práctica llevó a un cuestionamiento de la propia crítica de la economía política. La transformación de la naturaleza del capitalismo entre las dos guerras, y las consecuencias de esto para la crítica marxista de la economía política, fueron el punto central en el desarrollo analítico de la Escuela de Frankfurt (Benhabib, 1999).

Las funciones del mercado fueron transformadas por el capitalismo de estado. La estatización creciente de la sociedad y las nuevas funciones del estado crearon estructuras institucionales que requerían nuevas categorías de análisis. La crítica marxista de la economía política fue también una crítica de la formación social capitalista como un todo. En la fase del capitalismo liberal, era posible una crítica de la formación social a través de la crítica de la economía política, porque las relaciones sociales de producción definían el elemento institucional fundamental del capitalismo liberal, al legitimar un cierto patrón de distribución de riqueza, poder y autoridad; y, a su vez, porque las relaciones de intercambio en el mercado capitalista daban legitimidad normativa a esa sociedad, en la medida en que los diferenciales resultantes de poder y privilegio sociales eran vistos como consecuencias de las actividades de individuos que negociaban libremente. Con la desaparición del mercado autónomo, la crítica de la economía política ya no podía servir de base para una crítica de la nueva formación social. Dicho de otra manera, una teoría crítica del capitalismo de estado no puede ser una crítica de la economía política del capitalismo de estado. Con la desaparición del mercado autónomo en un sistema de controles estatales directos, la distribución de la riqueza, el poder y la autoridad se politizan. Esa distribución ya no es más consecuencia de las leyes del mercado, sino de directrices políticas. Para analizar la estructura social del capitalismo no se necesita una economía política, sino una sociología política. Con la politización del mercado, los ideales normativos y las bases ideológicas del capitalismo liberal se transformaron. Las normas de legitimación del capitalismo de estado precisaban ser nuevamente analizadas. Con la decadencia del mercado autónomo, la "legalidad" también declinó; el liberalismo se transformó en autoritarismo político y, eventualmente, en totalitarismo.

El núcleo de lo que será conocido como "la teoría social crítica de la Escuela de Frankfurt" será el análisis de la transformación del capitalismo liberal del siglo XIX en democracias de masas, y también en sociedades totalitarias del tipo fascista y nazi. El texto en que el nuevo paradigma de la teoría crítica es mejor desarrollado es *Dialéctica de la*

Ilustración (1944). En este texto, Adorno y Horkheimer afirman que la promesa iluminista de liberar al hombre de la tutela a que él mismo se expone no puede ser cumplida a través de la razón, que es un mero instrumento de autopreservación. La historia de Odiseo[9] revela la marca oscura en la constitución de la subjetividad occidental: el miedo que yo tengo de "otro" –identificado con la naturaleza– fue superado, en el decurso de la civilización, por la dominación del otro. Así, como el otro no es completamente extraño, la dominación de la naturaleza sólo puede significar autodominación. Sin embargo, como mostraba la regresión civilizatoria manifiesta en la barbarie del nacional-socialismo, la razón occidental no había conseguido superar el temor original que la humanidad experimentaba con respecto al otro –el judío es el otro, el extraño, humano y no humano al mismo tiempo. El interés en la historia subterránea de la civilización occidental, que el cuerpo del texto desvenda, es el principio metodológico que nortea la historia de la razón occidental. La historia de Odiseo y la del holocausto, el mito que es el Iluminismo y el Iluminismo que se transforma en mitología, son los marcos de la historia occidental: la génesis de la civilización y su transformación en barbarie. Adorno y Horkheimer rastrean la irracionalidad y el racionalismo cultural hasta sus orígenes, es decir, hasta el *principio de identidad*, que es la estructura profunda de la razón occidental. La estructura aporética de una teoría crítica de la sociedad, tal como concebida por los autores, se torna evidente. Si la promesa del Iluminismo y de la racionalidad cultural revela apenas la culminación de la lógica identificatoria constitutiva de la razón, la teoría de la dialéctica del Iluminismo, hecha con los instrumentos de esa misma razón, perpetúa la propia estructura de dominación que condena. La crítica del Iluminismo cae en la misma aporía que el propio Iluminismo. Así, la consecuencia más amplia del proyecto de crítica del Iluminismo es la propia transformación del concepto de crítica. La transformación de la crítica de la economía política en crítica de la razón instrumental marca un cambio en el objeto de la crítica, así como en su lógica. Los tres aspectos de la crítica son puestos en cuestión: crítica inmanente, crítica desfetichizada y crítica como diagnóstico de la crisis. La crítica inmanente se transforma en dialéctica negativa; la crítica desfetichizada se torna crítica de la cultura, y el diagnóstico de la crisis es convertido en una filosofía retrospectiva de la historia, con propósitos utópicos (Benhabib, 1999)[10].

---

9 Ver "Odiseo y el mito del iluminismo" en Adorno y Horkheimer (1987).

10 La obra posterior de Adorno, hasta su *Dialéctica negativa*, puede entenderse como una elaboración de las tesis básicas de *Dialéctica de la Ilustración*. Adorno transforma la crítica inmanente en diálectica negativa, precisamente para minar la identidad especulativa entre concepto y objeto, esencia y apariencia, posibilidad y necesidad, postulada por Hegel. La dialéctica es una interminable transformación de los conceptos en sus opuestos, de aquello

En suma, para Adorno y Horkheimer la sujeción al mundo tal como aparece no es más una ilusión real que puede ser superada por el comportamiento crítico y la acción transformadora: es una sujeción sin alternativas, porque la racionalidad propia de la teoría crítica no encuentra bases concretas en la realidad social del capitalismo administrado, dado que ya no son discernibles las tendencias reales de la emancipación. Así, el propio proyecto crítico se encuentra en una aporía: si la razón instrumental es la única racionalidad del capitalismo administrado, entonces ¿cómo es posible la crítica a la racionalidad instrumental? Adorno y Horkheimer asumen esa aporía, diciendo que ella es, en el capitalismo administrado, la condición de una crítica cuya posibilidad se tornó extremadamente precaria (Nobre, 2003).

Habermas fue quien, luego de Adorno y Horkheimer, dio su forma concreta al proyecto de continuación crítica de la Escuela de Frankfurt. La teoría de Habermas significó, por un lado, un retorno al programa original de una teoría crítica de la sociedad. Por otro lado, mediante su recepción de la filosofía analítica del lenguaje, la sociología funcionalista y la teoría weberiana del proceso de racionalización, Habermas hizo valer distinciones categoriales, tanto frente a la primera teoría crítica, como a la tradición marxista en conjunto, por medio de las cuales quedó abierto para la teoría crítica un modo de escapar del callejón sin salida del negativismo dialéctico, sin necesidad de retornar al positivismo pseudo-dialéctico.

Para Habermas, apoyar conscientemente la posibilidad de la crítica en una aporía –como en el caso de Adorno y Horkheimer– significa poner en riesgo el propio proyecto crítico. Esto fragiliza tanto la posibilidad de un comportamiento crítico en relación con el conocimiento, como la orientación para la emancipación. Habermas propone un diagnóstico divergente en relación con aquel presentado en la *Dialéctica del Iluminismo*. En este sentido, para Habermas se trata de constatar que el enfrentamiento de las tareas clásicas que la propia teoría crítica se

---

que es en lo que podría ser pero no es. El próposito de Adorno es mostrar la superficialidad de aquello que es; mostrar que el objeto desafía su concepto y que el concepto está condenado al fracaso en su búsqueda de la esencia. Adorno debilita los propios presupuestos conceptuales de la crítica inmanente que practica. La dialéctica negativa se convierte en una dialéctica de la negatividad pura, de la contestación de lo real. El discurso de la negatividad rechaza aquello que Marx era capaz de presuponer: que la comprensión de la necesidad de lo que es también llevaría a la comprensión de lo que podía ser, y que lo que podía ser era algo por lo que valía la pena luchar. La dialéctica negativa, en contraste, niega que haya una lógica emancipatoria que sea inmanente a lo real. A pesar de que la crítica de la economía política no sirve de modelo, todavía hay normas y valores que tienen un contenido emancipatorio; estos tienen que ser buscados en las promesas utópicas no cumplidas de la cultura, el arte y la filosofía –como es el caso de Adorno–, o en las estructuras profundas de la subjetividad humana que se rebelan contra la sociedad opresora –por tomar el caso de Marcuse (Benhabib, 1999).

planteó desde sus orígenes requería una ampliación de sus temas y la búsqueda de un nuevo paradigma explicativo. Ya que, si los parámetros originales de la teoría crítica llevaban a que fuese puesta en riesgo la propia posibilidad de la crítica de la emancipación, son esos parámetros los que tienen que ser revisados, so pena de perder exactamente esa tradición de pensamiento. Para Habermas, son las propias formulaciones originales de Marx las que tienen que ser abandonadas. Y eso no porque pretenda echar mano de la crítica sino porque, para él, los conceptos originales de la teoría crítica no son lo suficientemente críticos frente a la realidad, porque ignoran aspectos decisivos de las relaciones sociales.

En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas pretende reconstituir la unidad de la razón disociada por la modernidad. Para ello, parte del diagnóstico según el cual la racionalidad instrumental es una racionalidad trunca. La modernización hizo triunfar la racionalidad del entendimiento de la ciencia y la técnica, uno de los aspectos de la razón del siglo XVIII. Para Horkheimer, la racionalidad industrial encarnaba esta razón trunca. Pero la *Teoría de la acción comunicativa* no comparte las consecuencias de *Dialéctica del Iluminismo*. Para escapar de las aporías de esta obra, Habermas formula un nuevo concepto de racionalidad. Para el autor, la "racionalidad instrumental", que es identificada por Adorno y Horkheimer como la racionalidad dominante y, por ello, objeto por excelencia de la crítica, puede ser controlada. Para resolver este problema, Habermas formula una teoría de la racionalidad doble, una racionalidad instrumental y una racionalidad comunicativa (ver Habermas, 2003). Así, pretende demostrar que la evolución de las formas de racionalidad lleva a una diferenciación progresiva de la razón humana en dos tipos de racionalidad, inmanentes a las formas de acción humana. La acción instrumental, en que el agente calcula los mejores medios para alcanzar determinados fines, está orientada por el éxito. En contraste con este tipo de racionalidad, surge la racionalidad propia de la acción comunicativa, aquella orientada al entendimiento y no a la manipulación de objetos y personas con vistas a la reproducción material de la vida. La distinción de Habermas entre "sistema" y "mundo de la vida" deriva de la necesidad de un concepto de racionalidad complejo, en que la racionalidad instrumental pasa a estar limitada, de modo de no anular las estructuras comunicativas profundas presentes en las relaciones sociales. El objetivo de Habermas es mostrar las vertientes del proyecto moderno que no fueron continuadas; explorar las interrupciones, discontinuidades y potencialidades que permanecen ocultas. Frente a las aporías que surgen en el análisis del Iluminismo, existe una alternativa todavía inexplorada del proyecto moderno (Nobre, 2003).

A la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, la sucede hoy la tercera, compuesta por los alumnos de Habermas (Axel Honneth), Schmidt (Matthias Lutz-Bachmann, Gunzelin Schmid Noerr) y We-

llmer (Martin Seel), quienes hicieron sus primeras armas en los debates de la década del ochenta.

Axel Honneth, tal vez el miembro más importante de la teoría crítica de esta generación, fue asistente de Habermas en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Frankfurt, lo sucedió en su puesto en la Universidad, y luego se transformó en director del Instituto de Investigaciones Sociales. Honneth continuó con el trabajo de Habermas, desde una posición crítica. Así como Habermas presentó su teoría como una solución a las aporías de los trabajos de Adorno y Horkheimer, Honneth intenta demostrar que la solución habermasiana plantea nuevos problemas que precisan ser resueltos filosóficamente. Uno de los elementos centrales de la crítica a Habermas es lo que Honneth llama déficit sociológico; déficit que queda demostrado en la distinción dual, cargada de ambigüedades, entre sistema y mundo de la vida, y en el entendimiento habermasiano de la intersubjetividad comunicativa, que no es estructurada por la lucha y el conflicto social. Esta distinción buscó garantizar tanto la posibilidad de una limitación de la razón instrumental como la perspectiva de la acción emancipatoria, intentando escapar a las aporías que enfrentaron Adorno y Horkheimer. Así, Habermas justificó también la necesidad de la racionalidad instrumental como elemento de coordinación de la acción, indispensable para la reproducción material de la sociedad. Para ello fue obligado, según Honneth, a neutralizar normativamente el sistema, de modo de tornarlo contrario a la lógica comunicativa. Con esto, se volvió incapaz de pensar cómo el propio sistema y su lógica instrumental son resultado de conflictos permanentes, capaces de moldearlo conforme a las correlaciones de fuerzas sociales. Si concuerda con Habermas en la necesidad de construir una teoría crítica sobre bases intersubjetivas, se distancia de él al defender la tesis de que la base de la interacción social es el conflicto, y su gramática, la lucha por el reconocimiento. Honneth coloca el conflicto social como objeto central de la teoría crítica, y busca extraer de este conflicto los criterios normativos de su teoría (Nobre, 2003).

El pensamiento de Wellmer debe entenderse como originado en el giro que la obra de Habermas imprime a la tradición crítica frankfurtiana. Tiene como marco, en cierto modo, la *Teoría de la acción comunicativa,* pero Wellmer es también discípulo de Adorno, y la obra de este es un punto de referencia esencial. Frente a la idea de Habermas de una reconciliación de la modernidad consigo misma, Wellmer desarrolla una imagen distinta, influenciado por el pensamiento de Adorno, Wittgenstein y Heidegger, y proyecta la imagen de una modernidad no sólo no reconciliada consigo misma, sino de una "modernidad irreconciliable" –como aparece en el subtítulo del libro.

> La dialéctica del desgarramiento y reconciliación, en cuya perspectiva normativa la tradición hegeliano-marxiana de pensamiento crítico en-

> focó desde un principio el desenvolvimiento de la modernidad, ya no puede resolverse mediante la utopía basada en la idea de una reconciliación radical que la modernidad hubiese de proyectar desde sí misma [...] una idea de libertad racional en el mundo moderno sólo es posible sobre la idea de una constante liberación o producción de desgarramientos y disociaciones [...] esto constituye la irrebasable negatividad de las sociedades modernas: las tentativas de rebasar esa negatividad en una forma existente o futura de libertad comunal sólo es posible al precio de la destrucción de la libertad individual y comunal (Wellmer, 1996).

Para Wellmer esta modernidad como proyecto inacabado significa el final de la utopía, entendida como consumación del *telos* de la historia, pero este final debe entenderse, también, como principio de autorreflexión de la modernidad, de una nueva comprensión y liberación de los impulsos radicales del espíritu moderno, en su fase post-metafísica.

La Escuela de Budapest

Toda una serie de obras intentaron imponer a la ortodoxia agotada del marxismo-leninismo una crítica de sus presupuestos, y contestar su pretensión de ser la verdad única. Entre estas obras, se destacan particularmente las de Lukács, y luego las de sus discípulos, quienes intentaron sentar las bases teóricas de un relanzamiento democrático del socialismo real.

Historia y conciencia de clase es, sin duda, uno de los eventos más importantes en la historia del marxismo, y un texto fundador de toda una corriente de pensamiento al interior del marxismo occidental[11].

Lukács redescubre la idea de que una construcción social, el mercado, se presenta frente a los sujetos como una necesidad natural, que impone una forma a sus vida que ellos no son capaces de resistir. En *Historia y conciencia de clase*, recuperando las nociones de Marx de alienación y fetichismo de la mercancía, Lukács denomina a este proceso "reificación", la transformación de una institución o ideología creada por el hombre en una fuerza que controla a los seres humanos. A partir de esta sensación de debilidad, crecen la deferencia a la jerarquía, la aceptación de la burocracia, la ilusión en la religión, que otros relatos de la conciencia obrera ya habían señalado. Sin embargo, en las manos de Lukács, estos elementos reciben un fundamento real en la experiencia diaria de los trabajadores bajo el capitalismo (Rees, 2000).

Como afirma Anderson (1987), Lukács colocó a Hegel en una posición dominante en la prehistoria del pensamiento marxista. La infuencia

---

11 Para un análisis del pensamiento de Lukács, ver Arato y Breines (1986), Löwy (1998), Rees (2000) y Žižek (2000).

de Hegel fue más allá de una mera atribución genealógica; dos de las tesis básicas de *Historia y conciencia de clase* provenían del pensamiento hegeliano: la idea del proletariado como el "sujeto-objeto idéntico de la historia", cuya conciencia de clase superaba el problema de la relatividad social del conocimiento; y la tendencia a concebir la "alienación" como una objetivación externa de la objetividad humana, cuya reapropiación sería un retorno a una prístina subjetividad interior, lo que le permitiría a Lukács identificar el logro por parte de la clase obrera de una verdadera conciencia de sí misma, con la realización de una revolución socialista.

Reexaminando su propio proyecto teórico de *Historia y conciencia de clase* (1923), el último Lukács critica el weberianismo particular de su juventud izquierdista, un weberianismo romántico, centrado en la denuncia de la racionalización-alienación capitalista. El pensador húngaro renuncia a la dialéctica sujeto-objeto encarnada en la conciencia de clase del proletariado, y deja de lado su exaltación de la subjetividad revolucionaria de una clase capaz de poner fin a la acción abstracta de la mercancía y de superar la racionalización capitalista, identificada con un mecanismo socioeconómico identificado, a su vez, con la reificación. Obsesionado por los fracasos de la burocracia socialista en su intento por realizar el contenido democrático radical de esta conciencia de clase, Lukács propone una reconstrucción ontológica de la teoría, cuya meta sería constituir una ética materialista-dialéctica que normara la acción democrática del estado comunista.

Para el Lukács de la *Ontología*, la obra de Marx contiene un fundamento ontológico que le permite ser una alternativa tanto a la ontología especulativa, como a la neopositivista. El ser social constituye un nivel de la objetividad. El hecho esencial de este ser social es el trabajo que, a la vez, presupone y fija los otros niveles de la objetividad. La crítica lukacsiana se dirige tanto hacia el capitalismo como hacia el socialismo; el modo de producción capitalista produce extrañaciones específicas a partir de la coacción que produce la búsqueda de plusvalía relativa; la sociedad socialista, por su parte, reposa sobre objetivaciones específicas que impiden la realización de una praxis que articule objetivación de las capacidades de trabajo y conexión de las formas del ser social en sus diversos niveles. Lukács critica el economicismo del materialismo histórico estalinista retornando a Marx y utilizando, de manera crítica, las categorías hegelianas o "determinaciones reflexivas" que constituyen la praxis humana como autorrealización de las capacidades humanas en la unidad de la apropiación de la naturaleza y la objetivación en las relaciones sociales. Así, la lucha contra la manipulación ontológica radical articula la crítica del capitalismo extendido a la esfera de reproducción de la subjetividad y el combate contra las formas degeneradas del socialismo, confiando todavía en la capacidad de autorreforma del partido-estado (Tosel, 2001b).

Alumnos, discípulos y colegas del viejo Lukács en Hungría continuaron con interés el proyecto teórico de su maestro. Ágnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus e István Mészáros, críticos del régimen comunista, fueron, en diferentes períodos, desplazados de la Universidad de Budapest. Estos filósofos, que siguieron caminos diferentes, tenían en común la voluntad de participar en aquello que debía ser una crítica, o autocrítica, de la ortodoxia marxista, y un intento de reformarla. Como afirma Tosel (2001b), su reflexión se divide en dos períodos: el primero se caracteriza por la búsqueda de una reforma del marxismo en torno a una antropología social integrada por varios aspectos del liberalismo político; en el segundo período se produce un elogio más abierto del liberalismo que los conduce, con la excepción de Mészáros, fuera del marxismo.

En un primer momento, la búsqueda filosófica pasa por explorar la perspectiva de una ontología del ser social contra la ortodoxia marxista-leninista, repensando el aporte marxista desde una crítica del orden socio-político dominado por un partido-estado inmovilizado en su pretensión de ejercer un rol dirigente, e incapaz de realizar un análisis de la realidad social y política que lo determinan. El camino originalmente elegido consistió en una inflexión antropológica de perspectiva lukacsiana, centrada en la noción de necesidades radicales de los individuos, que se manifiestan en la vida cotidiana. Con la *Teoría de las necesidades en Marx*, cuyo objetivo es elaborar una antropología crítica que considere la esencia humana mutable, Heller inaugura una serie de trabajos sobre la filosofía contemporánea que se distancia de la ontología lukacsiana, vista como demasiado dominada por un paradigma de la producción incapaz de integrar la diversidad de la poiesis-praxis humana, manteniendo la importancia de la vida cotidiana como el lugar donde se realizan las empresas humanas (Tosel, 2001b). Para Heller, la vida cotidiana posee una universalidad extensiva; constituye la mediación objetivo-ontológica entre la simple reproducción espontánea de la existencia física y las formas más altas de la genericidad, porque en ella, de forma ininterrumpida, las constelaciones de las tendencias apropiadas de la realidad social, la particularidad y la genericidad actúan en su interrelación inmediatamente dinámica (ver Heller, 1994). Las obras posteriores a *Sociología de la vida cotidiana*; *Instinto, agresividad y carácter*, y *Una teoría de la historia* continúan manteniendo la importancia de la vida cotidiana como el lugar donde se realizan las empresas humanas. György Márkus, por su parte, en *Language and Production*, realiza la crítica más mordaz del paradigma de la producción, retomando el giro lingüístico en la filosofía, ya problematizado por Habermas y la hermenéutica. El autor muestra cómo el giro lingüístico cobra su incontestable pertinencia a partir de una idealización de las virtudes de la discusión y el consenso. El paradigma de la producción propuesto por Marx deja al descubierto

la construcción de la forma comunista, pues esta radicaliza la producción al separar todas las formas de dominación.

Los teóricos de la Escuela de Budapest, en sus análisis de las sociedades socialistas, critican el materialismo histórico ortodoxo por su incapacidad para comprender la realidad de dichas sociedades. Heller, Márkus y Fehér publicaron *Dictatorship over needs*, obra que puede ser considerada como el punto culminante de la crítica de las sociedades socialistas irremediablemente bloqueadas. El socialismo real sería irreformable, contrariamente a lo que pensaba Lukács. La supresión del mercado había coincidido con la supresión de la autonomía de la sociedad civil en favor del estado, y el plan de producción y distribución, considerado por la ortodoxia marxista-leninista como el fundamento económico del socialismo, era orgánicamente incompatible con el pluralismo, la democracia y las libertades. El reemplazo de la propiedad privada por la propiedad del estado sólo podía desembocar en la dictadura sobre las necesidades, que es la nueva antropología de las sociedades socialistas. Los productores son así sometidos por los mecanismos de esta dictadura a una nueva clase, la burocracia del partido. Esta crítica retoma algunos de los elementos de la crítica liberal, y una conclusión natural lleva a la defensa del mercado y de la espontaneidad de la sociedad civil. Sin embargo, no hay que olvidar que, para Heller, la exigencia de una democratización radical constituye la otra lógica activa de la modernidad, y que está a la orden del día el imperativo categórico-utópico de satisfacer, prioritariamente, las necesidades de los más pobres en todos los países (Tosel, 2001b).

El segundo período de estos pensadores abre un capítulo del post-marxismo. Ágnes Heller elabora una obra múltiple y original, próxima a Habermas, centrada en la urgencia de elaborar una teoría de la modernidad. El intento teórico buscaba confrontar la tradición marxista con la experiencia comunista histórica, insistiendo en el carácter central del individuo, y reformulando el concepto de praxis, definido como una actividad social orientada a un propósito, en la cual el hombre realiza las potencialidades de su ser social, que es ser fin en sí mismo. Estas potencialidades se realizarían en una unidad compleja de tres dimensiones: la creación de un mundo específicamente humano, la constitución de la libertad por la lucha y la conexión con la naturaleza humanizada. Después de *The power of the shame. Essays on rationality*, y hasta *A theory of modernity*, Ágnes Heller elabora una teoría de la racionalidad fundada en la distinción de tres esferas de objetivación: la objetivación en sí como a priori de la experiencia humana (lenguaje común, objetos producidos para el uso humano); la objetivación para sí, traducción antropológica del espíritu absoluto hegeliano (religión, arte, ciencia, filosofía); la objetivación en sí y para sí (sistema de instituciones políticas y económicas) (Tosel, 2001b).

István Mészáros, el otro gran pensador de la escuela, rechaza precisamente este alejamiento de la instancia específicamente marxista respecto de la crítica de la economía política, en provecho de una teoría normativa de las lógicas axiológicas de la modernidad. Habiendo sido el primero en disentir, es el único que mantuvo un vínculo directo con Lukács y Marx. Mészáros está más interesado en explorar un marxismo de la tercera época que en una vía post-marxista. Para el pensador húngaro, el primer marxismo es el del Lukács de *Historia y conciencia de clase*, que exploró la tensión trágica entre las perspectivas universales de socialismo y los límites inmediatos de la actualidad histórica (el fracaso de la revolución en occidente, el socialismo en un solo país). El segundo marxismo es el marxismo-leninismo, con sus disidencias (Bloch, Gramsci, el segundo Lukács). Este marxismo reposa sobre la forma de partido-estado que bloquea la auto-actividad materialmente fundada de los trabajadores; critica el capitalismo sin ir más allá del imperio del capital. El marxismo de la tercera época busca entender la forma del proceso por el cual el capitalismo, como forma más reciente de producción del capital, deviene integración global y lleva a su límite el capital como modo de control, regulando la totalidad de las relaciones sociales (Tosel, 2001b).

Mészáros muestra que el socialismo soviético reposó en una nueva forma de personificación del capital. Por personificación se debe comprender una forma de imposición de los imperativos objetivos como comandos sobre el sujeto real de la producción. El capital es un sistema sin sujeto que incluye una personificación de los sujetos, llamado a traducir los imperativos en dirección práctica, bajo pena de exclusión. El capital se personifica en la fuerza de trabajo, destinado a entrar en una relación contractual de dependencia económica regulada políticamente. La Unión Soviética realizó una nueva forma de personificación del capital como modo de lograr su objetivo político de negación del capitalismo: esta nueva personificación inventó un tipo de control, donde el objetivo era la tasación forzada de la extracción de plus-producto por parte del partido, que se justificaba en nombre de superar a los países capitalistas. La implosión del sistema soviético sólo puede ser entendida como parte esencial de una crisis sistémica. Pues la solución soviética surgió como medio de superar, en su propio ambiente, una gran crisis capitalista, mediante la institución de un modo *post-capitalista* de producción e intercambio, vía la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Pero la solución soviética no fue capaz de erradicar al capital del sistema post-capitalista de reproducción sociometabólica. Así, continuó siendo operacional solamente hasta que la necesidad de avanzar *beyond capital* surgió como desafío fundamental en el orden global del período. Es por eso que el fin del experimento post-capitalista soviético fue inevitable (ver Mészáros, 2003; 2004).

Para Mészáros, la característica fundamental de nuestra época, en contraste con las fases anteriores del desarrollo capitalista, es que vivimos en las peligrosas condiciones de la "crisis estructural del sistema de capital como un todo" (Mészáros, 2004). En otras palabras, la crisis sistémica que sufrimos es particularmente grave; no puede ser medida por los patrones de las crisis pasadas. La época de "crisis estructural" del sistema del capital, a diferencia de crisis coyunturales del capitalismo antes enfrentadas, y más fácilmente superadas, trae consigo las consecuencias más radicales para nuestro presente y futuro. Así, la crisis estructural del capitalismo es la condición negativa de una renovación del marxismo. El marxismo tiene, a partir de esta crisis estructural, una nueva justificación histórica, un objeto para sus análisis y la ocasión para una autocrítica radical que es, al mismo tiempo, la crítica del orden capitalista. Existe también el terreno para pensar en una alternativa global necesaria y en un nuevo sujeto de la emancipación; la emergencia de nuevos movimientos sociales y nuevas prácticas parece mostrar el camino para superar los impases monstruosos de la organización del partido-estado. Allí se juega la posibilidad de establecer un nuevo vínculo entre teoría y práctica en la búsqueda de construir otro mundo posible.

El marxismo anglosajón

Hasta la década del sesenta, el marxismo ocupaba un lugar marginal en la cultura intelectual anglosajona. Una de las preocupaciones principales de algunos autores marxistas era el desfasaje que existía entre el marxismo continental –representado por Adorno, Horkheimer, Marcuse, Lukács, Korsch, Gramsci, Della Volpe, Colletti, Sartre y Althusser– y el subdesarrollo del marxismo británico. Durante las décadas del sesenta y setenta, se produjo una intensa discusión sobre las causas de la falta de una tradición revolucionaria dentro de la cultura inglesa. El debate sobre la situación inglesa se produjo, entre otros, en una serie de trabajos de Perry Anderson (1964; 1968) y Edward Thompson (1978). Anderson argumentaba que Inglaterra era la sociedad más conservadora de Europa, y su cultura tenía la imagen de aquella: mediocre e inerte. El capitalismo inglés se había desarrollado de una forma anómala, y la aristocracia parcialmente modernizada había conseguido mantener su hegemonía sobre la burguesía y el proletariado; este último, por su parte, tampoco había logrado hegemonizar las luchas de las clases subalternas. La cultura inglesa se había organizado sin un análisis totalizante de la sociedad y sin una crítica marxista revolucionaria. La estructura social inglesa –especialmente la ausencia de un movimiento revolucionario de la clase obrera– era la explicación de este desarrollo anómalo. Esta interpretación, sin embargo, fue objeto de una fuerte crítica por parte de Thompson (Callinicos, 2001).

A partir de este período, se produjo un cambio dramático en la influencia del marxismo. El centro de producción intelectual del pensamiento marxista se trasladó al mundo anglosajón. La región más atrasada de Europa desde el punto de vista intelectual se transformó en el centro más importante del pensamiento de izquierda. Una de las principales causas fue política. La crisis del movimiento comunista desencadenada en 1956 por la crisis húngara y el XX Congreso del PCUS creó un espacio político para una izquierda independiente respecto del Partido Laborista, así como del comunismo oficial. La *New Left Review* fue uno de los productos intelectuales de esta nueva izquierda, cuya base se posicionaba considerablemente a favor de toda una serie de movimientos –por el desarme nuclear, contra el apartheid en Sudáfrica, a favor de la lucha del pueblo vietnamita– que a fines de la década del sesenta se inscribían en una atmósfera general de contestación. Esto resultó en un creciente interés por el marxismo y, también, en una creciente producción intelectual.

Desde el punto de vista intelectual, la hegemonía del mundo angloparlante en el materialismo histórico fue consecuencia del ascenso de la historiografía marxista dentro del pensamiento socialista. El dominio de los especialistas anglófonos en esta área había sido importante desde la década del cincuenta; el marxismo como fuerza intelectual era, prácticamente, sinónimo de trabajo de historiadores. Este ascenso se produjo a partir de la influencia ejercida por un grupo de jóvenes historiadores comunistas de finales de la década del cuarenta y principios del cincuenta, quienes con el tiempo transformaron las interpretaciones aceptadas del pasado inglés y europeo: Christopher Hill, Eric Hobsbawm, E. P. Thompson, George Rudé, Geoffrey de Ste. Croix, entre otros. Varios venían publicando desde el inicio de los años sesenta, pero la consolidación de su obra colectiva como un canon de peso se desarrolló verdaderamente durante los años setenta, década en que se publicó una serie de obras clave para la historiografía marxista. La generación del sesenta ofreció una gran parte de los lectores de las grandes obras de madurez de los historiadores marxistas (*The Making of the English Working Class* y *Whigs and Hunters* de Edward P. Thompson; *The World Turned Upside Down* de Christopher Hill, y la trilogía de Eric Hobsbawm sobre el largo siglo XIX). Una de las consecuencias importantes de estos trabajos fue su rol de modelo para los jóvenes intelectuales radicales que por entonces ingresaban a las instituciones universitarias (Anderson, 1988; Callinicos, 2001).

En la ebullición intelectual que siguió, una de las principales cuestiones se refirió al tipo de marxismo que estaría mejor adaptado a las necesidades tanto de los militantes políticos como de los intelectuales socialistas. En Gran Bretaña, el debate se enfocó alrededor de la relectura althusseriana del marxismo. La *New Left Review* y su editora

Verso publicaron traducciones de los escritos de Althusser (1967; 1970) y de sus colaboradores; al mismo tiempo que toda una serie de autores marxistas franceses e italianos, y de diferentes escuelas de pensamiento del marxismo occidental, presentaron sus obras al público inglés: estructuralismo, formalismo y psicoanálisis[12]. La recepción de Althusser debe ser colocada en el contexto más general de la recepción del estructuralismo y del post-estructuralismo francés. En Gran Bretaña, los *cultural studies* habían sido lanzados por intelectuales de la nueva izquierda como Raymond Williams y Stuart Hall. Sin embargo, esta recepción del marxismo occidental no fue unánime. Thompson denunció la importación irreflexiva de los modelos continentales en nombre de una tradición radical inglesa que se remontaba a las revoluciones democráticas de los siglos XVII y XVIII. En un artículo, Thompson (1978) lanza un ataque frontal contra el marxismo althusseriano, al que le reprochaba intentar deducir la práctica y el sujeto de la historia a partir de la teoría. Anderson, por su parte, fue el principal responsable de la importación de ese marxismo europeo, detestado por Thompson, a fin de remediar las insuficiencias de la tradición marxista autóctona. Entretanto, con la publicación de *The poverty of theory*, la posición de Anderson devino más ambigua. En *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1976), el autor opone el marxismo occidental, representado por Adorno, Horkheimer, Gramsci, Lukács, Althusser y Della Volpe –interesado en temas filosóficos, ideológicos y estéticos, y distante de la práctica–, al marxismo clásico, la tradición de Marx, Engels, Lenin, Trotsky, donde los análisis históricos, políticos y económicos estaban orgánicamente ligados a la acción concreta en el seno del movimiento obrero (Anderson, 1987). La respuesta de Anderson (1980) a *The poverty of theory* fue una defensa razonada de la contribución de Althusser y de la adhesión a un enfoque más materialista, representado en el plano filosófico por G. Cohen (*Karl Marx's Theory of History: A Defence*), y en el plano político por el movimiento trotskista. La evolución de Anderson reflejaba la relevancia relativa del trotskismo en la cultura de la izquierda angosajona. Los escritos publicados por Isaac Deutscher y su vida en el exilio en Inglaterra fueron importantes en la formación de la nueva izquierda británica, y su trilogía de Trotsky contribuyó a aumentar el prestigio intelectual del trotskismo. Ernest Mandel –importante dirigente de esa corriente política– participó de manera activa en los debates que atravesaron a la izquierda en el mundo angloparlante, y sus escritos fueron rápidamente traducidos al inglés. Fueron principalmente Deutscher y Mandel quienes influenciaron a Anderson y al equipo de

12 Para un balance de la experiencia intelectual de la *New Left Review*, ver Anderson (2000).

la *New Left Review*, aunque hubo también otros signos de la vitalidad del movimiento trotskista (Callinicos, 2001).

Como afirma Anderson (1988), a comienzos de los años setenta era notable el contraste entre el auge intelectual del marxismo anglosajón y la reacción que se abatía sobre Francia después de que los nuevos filósofos procedentes de la generación del '68 adhirieran al maoísmo o al neoliberalismo. Sin embargo, a fines de la década del setenta y comienzos de los años ochenta, se produce en el mundo anglosajón el surgimiento del neoliberalismo, con la llegada al poder de Margaret Thatcher en Inglaterra y Ronald Reagan en Estados Unidos. El advenimiento de Thatcher y Reagan se tradujo en una amplia ofensiva contra los movimientos obreros en los dos países, que no se cuenta sólo por las grandes derrotas (como la de los mineros ingleses en 1984 y 1985) sino que también estuvo en el origen del conjunto de políticas neoliberales que se impusieron en los años noventa como modelo para el capitalismo en su conjunto.

Por sí solos, esos reveses eran suficientes para crear un clima de pesimismo y duda en el seno de la izquierda intelectual, pero los problemas específicamente teóricos también contribuyeron con este clima. Mientras que, en la cumbre de la radicalización de fines de los años sesenta y comienzos de los setenta, la adopción del estructuralismo francés y del que se llamaría más tarde post-estructuralismo había contribuido al renacimiento del marxismo, a fines de los años setenta se la podía considerar como uno de los mayores desafíos al marxismo. Los trabajos de Foucault fueron particularmente importantes en este sentido, en tanto dieron una base filosófica a la idea de que todas las formas de marxismo presentaban límites insuperables.

Es en esta coyuntura poco favorable de los años ochenta que aparece por primera vez una forma de pensamiento que amerita el nombre de corriente teórica marxista específicamente anglosajona, el marxismo analítico. La obra *Karl Marx's Theory of History. A defence*, de G. A. Cohen, puede ser considerada el acta de fundación del marxismo analítico. En esta obra, Cohen –canadiense, miembro del Partido Comunista de Québec, pero formado en Oxford en las técnicas de la filosofía del lenguaje– busca dilucidar las tesis del materialismo histórico a partir de las técnicas de la filosofía analítica. Los marxistas, hasta ese momento, se habían dividido entre una serie de campos filosóficos, los hegelianos y los althusserianos fundamentalmente, y coincidían en el hecho de que la filosofía analítica, enseñada en las principales universidades anglosajonas, era a la vez políticamente conservadora y estrechamente provincial. Por otro lado, el rechazo del marxismo por parte de la filosofía analítica había sido total. Cohen, por su parte, consideró posible utilizar las técnicas de la filosofía del lenguaje para comprender y formular de forma clara las tesis esenciales del materialismo histórico y apreciar

su validez. Las tesis de Cohen se oponían frontalmente a aquellas sostenidas por los marxistas, y rechazaban especialmente la idea de que existía una diferencia fundamental de método entre la teoría marxista y las ciencias sociales burguesas tradicionales. Para Cohen, las tesis de Marx sobre el capitalismo, la historia, las clases sociales y la revolución debían ser comprendidas por los mismos métodos que toda otra forma de teoría social, una idea exactamente contraria a la sostenida, por ejemplo, por Lukács[13] (Bertram, 2001).

En su *Karl Marx's Theory of History*, Cohen defiende, frente a la crítica filosófica, una interpretación tradicional del materialismo histórico, fundada en el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Cohen busca elaborar un tipo de explicación funcional que le permita afirmar que las relaciones de producción existen a causa de su tendencia a desarrollar las fuerzas productivas, y que la superestructura tiende a estabilizar estas relaciones.

La reconstrucción del materialismo histórico se organiza a partir de dos tesis: la tesis del desarrollo y la tesis de la primacía. La tesis del desarrollo sostiene que las fuerzas productivas materiales tienen una tendencia a desarrollarse a lo largo del tiempo. La tesis de la primacía afirma que las características de las relaciones de producción se explican por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, y no a la inversa. Cohen también afirma que las características de las instituciones jurídicas y políticas deben ser explicadas por la naturaleza de las relaciones de producción. Si a la tesis del desarrollo y a la tesis de la primacía le sumamos la idea de que a los diferentes niveles sucesivos de desarrollo de las fuerzas productivas corresponden funcionalmente diferentes formas sociales, obtenemos una interpretación marxista clásica de la historia. Cohen no ignora que esta representación tradicional de la historia, por varias razones irresistibles, ha caído en desuso. Para solucionar este problema, propone una lectura de la teoría marxista de la historia a partir de una explicación funcional. La lectura funcional sostiene que las características de las relaciones sociales de producción son de naturaleza tal que permiten a las fuerzas productivas desarrollarse. Al invocar una explicación funcional, Cohen desencadena en el seno del marxismo analítico el primer gran debate[14]. En una serie de artículos, Elster declara que si el marxismo reposa sobre una explicación funcional, no lo hace en la sostenida por Cohen.

En el corazón de la crítica de Jon Elster a Cohen concerniente a su uso de la explicación funcional se encuentra un programa de ofensiva

---

13 Ver "¿Qué es el marxismo ortodoxo?" en Lukács (1984).

14 Hay una serie de volúmenes que reproducen los debates en el seno del marxismo analítico: Carver y Thomas (1995), Marcus (1996), Mayer (1991) y Roemer (1986).

sobre el terreno de la filosofía de las ciencias sociales. Elster recomienda, en particular, la utilización del método de elección racional y de las herramientas de la teoría de los juegos[15]. Sus trabajos permanecen en el nivel metodológico. En *Making Sense of Marx*, Elster analiza de forma sistemática los principios del marxismo de elección racional. Las dos tesis fundantes del individualismo metodológico son: 1) las estructuras sociales son consecuencia involuntaria de acciones individuales; 2) los agentes humanos poseen una racionalidad instrumental o, en otros términos, ellos eligen los medios más eficaces para alcanzar sus fines. La primera de las tesis se vincula a la ofensiva ideológica desencadenada contra el marxismo por Popper y Hayek; la segunda generaliza uno de los postulados más importantes de la economía neoclásica (Callinicos, 2001; Bertram, 2001).

Entre los marxistas analíticos que aplicaron estos métodos a los problemas clásicos del marxismo, John Roemer ha sido uno de los más destacados. En uno de sus primeros trabajos, *Analytical Foundation of Marxian Economic Theory*, propuso una lectura neo-ricardiana y altamente matematizada de la teoría económica de Marx. Este desarrollo continuó en su obra *A General Theory of Exploitation and Class*, que ilustra el proyecto analítico en su conjunto, intentando fundar las representaciones marxistas de los macro-fenómenos sociales, como las clases, a partir de los micro-motivos individuales (Roemer, 1982).

Ciertos marxistas analíticos, como John Roemer y Philippe Van Parijs, participaron de una serie de debates que intentaban desarrollar la tradición marxista de la economía política para explicar las razones del fin de la era de oro del capitalismo. A partir de viejas controversias sobre la transformación de valores en precios de producción, y sobre la caída tendencial de la tasa de ganancia, economistas de izquierda como Piero Sraffa afirmaron que la teoría del valor trabajo no permitía determinar la evolución de los precios y constituía un obstáculo para la comprensión de las economías capitalistas. Sobre la base de esta preocupación, Roemer fue un poco más lejos y adhirió a las tesis neoclá-

15 Uno de los aspectos más criticados del marxismo analítico es exactamente su posición a favor del individualismo metodológico y los modelos de interacción social de actores racionales. Según esta tesis, todas las prácticas sociales y todas las instituciones son, en principio, explicables por el comportamiento de los individuos. El modelo de actores racionales utiliza la teoría económica para modelizar el comportamiento de los individuos en función de sus deseos e intereses. El individualismo metodológico se opone así al estructuralismo y al holismo. Los pensadores marxistas críticos de la vertiente analítica señalan que los análisis en términos de elección racional toman como dadas las circunstancias que suscitan la elección y deliberación, y que estas mismas características estructurales son las que el marxismo tiene por tarea explicar. En otras palabras, el marxismo analítico considera como dado aquello que necesita ser explicado. Ellen Meiksins Wood (1989) insiste particularmente en este punto.

sicas. En *A General Theory of Exploitation and Class* (1982), Roemer se esfuerza por desvincular a la teoría marxista de la explotación de la teoría del valor trabajo, y reformula la primera utilizando la teoría del equilibrio general y la teoría de los juegos (Callinicos, 2001). Una gran parte de la obra está consagrada a demostrar que los conceptos de clase y explotación pueden ser derivados de modelos neoclásicos relativamente estándar. Roemer comienza por hacer suya la idea marxista clásica de la explotación, según la cual la existencia de plustrabajo indica si existe explotación o no. Él demuestra, entre otras cosas, la proposición herética desde un punto de vista marxista, según la cual en una economía donde todos los agentes trabajen por sí mismos, e interactuando sólo para cambiar productos en el mercado, habrá explotación si los productores partieron de dotaciones de trabajos desiguales. Uno de los resultados interesantes de *A General Theory of Exploitation and Class* es el principio de correspondencia entre las nociones de clase y de explotación; esto demuestra que la situación de explotado y la situación de clase están ligadas. Cualesquiera que sean las objeciones que se le puedan hacer, la reinterpretación de Roemer de la teoría marxista de las clases y de la explotación continúa siendo uno de los aportes nuevos y fecundos del marxismo analítico.

Una tercera corriente de pensamiento en el seno del marxismo analítico (encarnada por Robert Brenner y Erik Olin Wright) mantiene relaciones más ambiguas con el marxismo de elección racional; Wright y Brenner, por ejemplo, se oponen al individualismo metodológico (Callinicos, 2001).

En su ensayo "Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe", Brenner (1995) sostiene que el capitalismo puede ser mejor comprendido como proviniendo de una consecuencia involuntaria de la lucha de clases en el feudalismo. Resumiendo el proceso, Brenner (1977) sostiene que el paso de una "economía tradicional" hacia una economía relativamente autosuficiente de desarrollo económico era previsible, dada la emergencia de una disposición específica de relaciones sociales de propiedad en el campo. El resultado dependió del precedente suceso de un doble proceso de desarrollo de clases y de conflicto de clases; por un lado, la supresión de la servidumbre y, por otro, el ahogamiento de la emergencia de la pequeña propiedad campesina. La interpretación de Brenner sobre el origen del capitalismo europeo enfatiza el rol de los agentes, insistiendo en la lucha de clases entre señores y campesinos en el campo a fines de la edad media; así, la acción de los individuos dependería de las reglas de la reproducción (ver Brenner, 1977). Esta relectura de Brenner dio lugar, por un lado, a lo que se dio en llamar el debate Brenner (ver Alson y Philpin, 1995) y, por otro lado, al surgimiento del "marxismo político". El marxismo político, en el que se inscribe –además de Robert

Brenner– Ellen Meiksins Wood, tiene dos características distintivas: en primer lugar, rechaza el modelo marxista clásico de cambio histórico, como fue esbozado en el prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política*; en segundo lugar, el marxismo político sostiene que la primacía explicativa en la historia debe estar de acuerdo con los cambios en las relaciones de producción[16].

Por su parte, siguiendo la línea de investigación propuesta por Roemer, Erik Olin Wright (1985) propone un análisis de corte transversal de la estructura de clases de las sociedades modernas fundada sobre los diferentes tipos de dotaciones (fuerza de trabajo, propiedad del capital, calificaciones técnicas, etc.) que posibilitan diversas coaliciones de agentes potenciales. El análisis de Wright presenta la ventaja de tratar, desde un abordaje nuevo y más riguroso, el problema de la posición de clase contradictoria, que ya había sido abordado desde una perspectiva metodológica althusseriana. Si los intereses tanto de Roemer como de Wright se dirigen a problemas específicamente marxistas, su método y sus soluciones parecen profundamente ajenos al marxismo. El análisis de Roemer, aplicado a la sociología, parece estar más en línea con un análisis weberiano, en la medida en que coloca en escena diferentes grupos que explotan sus recursos particulares en el mercado, en lugar de llevar a cabo una aproximación propiamente marxista, fundada sobre el conflicto en torno a la explotación y el plusvalor. Si Cohen y Roemer contribuyeron con aportes interesantes y originales, se puede mencionar también en este grupo a Adam Przeworski (1990), quien representa la tentativa de fundar una sociología política a partir del marxismo analítico. Sus trabajos problematizan el dilema que los partidos socialistas enfrentan cuando tienen que buscar el poder en democracias parlamentarias. Przeworski sostiene que la búsqueda racional de una mayoría electoral conduce a los partidos socialistas a minimizar la importancia de la noción de clase, en tanto eje de la organización política, y que esto a su vez tiene como efecto la alienación de su base electoral (Bertram, 2001).

Después de las contribuciones originales e innovadoras de Cohen, Roemer y Przeworski, el marxismo analítico perdió poco a poco su coherencia y su unidad en tanto escuela; y esto a pesar de los interesantes trabajos que sus principales miembros continuaron produciendo. Por ejemplo, podemos mencionar el caso de Cohen quien, después de *Karl Marx's Theory of History*, elaboró numerosos artículos dirigidos a la crítica de la obra de Rawls. El primero, *History, Labour and Freedom*,

---

16 Según Meiksins Wood, el marxismo político intenta combinar las críticas que Thompson dirigió a la utilización grosera de la metáfora base-estructura con la tentativa de Brenner que busca, al contrario, exponer el desarrollo capitalista en un cuadro no teleológico de la historia (Wood, 1999). Para un análisis del marxismo político ver Blackledge (2001).

representa una continuación de su obra anterior –*Karl Marx's Theory of History*–, y una respuesta a las críticas que ese libro había suscitado. Su segundo trabajo, *Self-ownership, Freedom and Equality*, es un libro de filosofía política normativa que ataca esencialmente los trabajos del filósofo libertariano americano Robert Nozick[17]. En la visión de Callinicos (2001), dada la heterogeneidad del marxismo analítico, se generó un punto sin salida, que no permitió proponer una interpretación específicamente marxista del mundo. En cierta medida, esto fue el resultado de las propias contradicciones internas del marxismo de elección racional.

El marxismo en Estados Unidos

Innegablemente, los marxistas anglófonos han producido las mayores obras durante las últimas dos décadas. Se puede citar el gran clásico de G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (1981), que es la obra de un historiador de la misma generación de Hill y Hobsbawm, pero formado en otro medio intelectual y político: los estudios clásicos de Oxford y el Partido Laborista, respectivamente. Los historiados más jóvenes también han producido obras importantes –por ejemplo, *The London Hanged*, de Peter Linebaugh (1991); *Merchants and Revolutions*, de Brenner (1993), y *Byzantium in the Seventh Century*, de John Haldon (1997). Brenner también ha contribuido al análisis del capitalismo contemporáneo (Brenner, 2002; 2004). De una manera similar, Wright produjo una nueva obra continuando su controvertido estudio sobre las clases sociales en los países occidentales. Estas obras más conocidas representan sólo la punta del iceberg: en particular en Estados Unidos, muchos marxistas universitarios simplemente han ignorado los renunciamientos espectaculares de los últimos veinte años, y han continuado trabajando en los diversos dominios de la filosofía, la economía política, la sociología y la historia (Callinicos, 2001).

La gran ola de radicalización que se produjo en Estados Unidos hacia fines de los años sesenta y principios de los setenta tuvo como efecto colocar en el vasto sistema universitario a gran cantidad de profesores que participaron en los movimientos de esas décadas. Esto explica, en parte, el avance en el seno de las universidades de temas como el racismo, el sexismo y la homofobia. El sistema universitario ha posibilitado que intelectuales marxistas pudieran desarrollar sus investigaciones apoyándose en una gran variedad de paradigmas teóricos.

De una cierta manera, se asiste a una repetición del fenómeno que se dio con la emergencia de grandes personalidades del pensamiento

17 Para un análisis crítico de las discusiones en torno de los principios y modelos igualitarios, ver el artículo de Alex Callinicos en este volumen.

marxista como Edward Thompson, Cristopher Hill, Eric Hobsbawm y Paul Sweezy, pero con una diferencia: el centro de gravedad se trasladó al otro lado del Atlántico. Tres de los cinco principales nombres del marxismo analítico –Roemer, Brenner y Wright– son americanos; Cohen es canadiense, establecido en Oxford, y Elster es noruego y trabaja en Estados Unidos. En el caso de Inglaterra, se puede citar al teórico de la literatura Terry Eagleton, quien en los últimos treinta años no cesó de escribir textos importantes inspirados en autores tan diversos como Althusser, Derrida, Trotsky y Benjamin (Eagleton, 1993; 1998). Pero los marxistas británicos que son conocidos en el exterior escriben cada vez más para un público situado principalmente en los campus americanos, y con una tendencia a ir a trabajar en ellos. El símbolo de este cambio es la presencia en la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA) de Perry Anderson, uno de los intelectuales que más contribuyeron a la reconstrucción del marxismo inglés. Este fenómeno se inscribe en el cuadro de una redistribución general del poder intelectual en el seno de las universidades occidentales. Por ejemplo, es fácil constatar que en la era de Davidson, Rawls, Dworkin, Kripke y Dennett, Estados Unidos pasó a adquirir una posición dominante dentro de la filosofía analítica. El hecho de que la teoría marxista haya seguido el mismo movimiento es un síntoma de su integración a la vida universitaria (Callinicos, 2001).

Un caso interesante es el de Fredric Jameson, quien ha ganado reconocimiento gracias a sus ensayos sobre el posmodernismo (Jameson, 1984)[18]. El marxismo de Jameson es sin duda de una gran originalidad. En sus trabajos, el autor intenta reconciliar a Althusser y Lukács al analizar los lapsus, censuras y no dichos que caracterizan los discursos ideológicos. El proyecto intelectual de Jameson se dirige en un sentido opuesto al de los principales debates sobre el posmodernismo, que privilegian la fragmentación y la incertidumbre. Jameson propone una interpretación totalizante del arte posmoderno como la forma cultural que adopta una nueva era del capitalismo mundial. Sin embargo, sus análisis socio-históricos son recuperados en tanto tentativas de descripción de las características de la cultura contemporánea por tradiciones universitarias que están en las antípodas del materialismo de Jameson y de su anticapitalismo radical.

De una cierta manera, se puede aplicar al marxismo contemporáneo de lengua inglesa el mismo diagnóstico de Anderson sobre el marxismo occidental: se trataría de un idealismo que se refugia en las universidades para huir de la hostilidad del mundo exterior.

---

18 Para un análisis de la obra de Jameson sobre el posmodernismo ver Anderson (1998).

El marxismo de la teología de la liberación[19]

La teología de la liberación puede ser comprendida como la articulación entre un conjunto de escritos[20] producidos a partir de la década del setenta y un amplio movimiento social que hizo su aparición en los años sesenta. Este movimiento comprendía a sectores de la iglesia, movimientos religiosos laicos y comunidades eclesiásticas de base.

La teología de la liberación es una teología concreta e histórica. Como teología concreta, se inserta en la sociedad de América Latina, y es a partir de esta situación histórica concreta que desarrolla su teología. Sus análisis concretos están vinculados de manera estrecha con las teorías de las ciencias sociales. No puede deducir sus análisis concretos de sus posiciones teológicas, pero, a su vez, sus posiciones teológicas no pueden ser independientes de sus análisis concretos. En tanto teología, antecede a la praxis; pero al anteceder a la praxis constituye un conjunto de creencias vacías: la existencia de Dios, su carácter triádico, la redención, etcétera. Al ser profesadas como actos de una fe independiente de su inserción histórica y concreta, dichas creencias no son más que abstracciones vacías que componen un dogma sin contenido. El problema de la teología de la liberación no es negar dichas creencias, sino preguntar por su significado concreto. Por lo tanto, la pregunta no es si Dios existe, sino dónde está presente y cómo actúa. El punto de partida de la teología de la liberación es la pregunta por el lugar concreto e histórico en el cual Dios se revela. La teología de la liberación nace de la respuesta que ella misma da a esta pregunta. Esta respuesta se da por medio de lo que estos teólogos llaman "la opción por los pobres". Esta opción por el pobre es la opción por Dios, pero asimismo es una opción de los seres humanos en tanto ellos persigan la búsqueda de la liberación. La liberación, por lo tanto, es la liberación del pobre. Dios no dice qué hay que hacer. Su voluntad es liberar al pobre, pero el camino de la liberación debe ser encontrado (Hinkelammert, 1995).

---

19 Un análisis del marxismo en América Latina escaparía a las posibilidades de este trabajo, sin embargo consideramos fundamental la incorporación de una perspectiva latinoamericana en este mapeo del marxismo, por esa razón decidimos incorporar un breve análisis de la teología de la liberación, una de las corrientes teóricas más importantes de nuestro continente, pero que sin duda no agota los aportes latinoamericanos. Para un anásis del marxismo latinoamericano ver Löwy (1999). Basamos esta sección en el interesante artículo de Michel Löwy (2001). Para un análisis de la relación del marxismo con la religión, ver el artículo de Michael Löwy en este mismo volumen. Ver también el excelente trabajo de Franz Hinkelammert (1995).

20 Entre los principales autores podemos mencionar a Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuria, Leonardo y Clodovis Boff, Hugo Assman, Franz Hinkelammert y Enrique Dussel, entre muchos otros.

El descubrimiento del marxismo por los cristianos progresistas y por la teología de la liberación no fue un proceso puramente intelectual o universitario. Su punto de partida fue un hecho social incontrovertible, una realidad masiva y brutal en América Latina: *la pobreza*. Un número de creyentes eligió el marxismo porque este parecía ofrecer la explicación más sistemática, coherente y global de las causas de la pobreza; y para luchar eficazmente contra la pobreza, era necesario comprender sus causas.

El interés que los teólogos de la liberación han manifestado por el marxismo es más amplio que aquel referido a los conceptos analíticos del marxismo; concierne igualmente a los valores del marxismo, sus opiniones ético-políticas, su opción por una praxis transformadora del mundo y por la anticipación de una utopía futura.

Los recursos marxistas en los que se han inspirado los teólogos de la liberación son variados. Enrique Dussel, por ejemplo, es sin duda quien posee el conocimiento más profundo de la obra de Marx, sobre la que ha publicado una serie de obras de enorme erudición y originalidad (Dussel, 1985; 1988). También existen referencias directas a Marx en las obras de Gutiérrez, los hermanos Boff y Assmann. Otra referencia importante de la teología de la liberación la constituyen las obras de Bloch, Althusser, Marcuse, Lukács, Lefebvre y Mandel. Otras referencias importantes, tal vez más que las europeas, son las influencias latinoamericanas: el pensamiento de José Carlos Mariátegui; la teoría de la dependencia, de Andre Gunder Frank, Theotonio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso y también Aníbal Quijano, por citar sólo algunos.

Las categorías marxistas fueron innovadas y reformuladas por la teología de la liberación a la luz de su cultura religiosa, así como de su experiencia social. Estas innovaciones le dieron al pensamiento marxista nuevas inflexiones, perspectivas inéditas y aportes originales, por ejemplo en la reformulación del concepto de pobre. La preocupación por los pobres ha sido una tradición milenaria de la iglesia, retomando las raíces evangélicas del cristianismo. Los teólogos latinoamericanos representan una continuidad con esta tradición, que les sirve constantemente de referencia e inspiración. Pero hay una diferencia radical que los separa de esta tradición: para la teología de la liberación, los pobres no son esencialmente objeto de caridad, sino objeto de su propia liberación. La ayuda paternalista da lugar a una actitud solidaria con la lucha de los pobres por su propia liberación. Es aquí que se opera la unión con un concepto fundamental del marxismo, a saber: "la liberación de los trabajadores será obra de los propios trabajadores". Este cambio es posiblemente la novedad política más importante, y la más rica en consecuencias, aportada por los teólogos de la liberación al conjunto de la doctrina social de la iglesia. Traerá también las consecuencias más importantes en el campo de la praxis social.

La sustitución de la categoría proletariado por la de pobre, en parte, se relacionaba con las características estructurales de la situación latinoamericana, donde tanto en las ciudades como en el campo existía una enorme masa de desempleados, semi-desempleados, trabajadores estacionales, vendedores ambulantes, marginales, prostitutas –todos excluidos del sistema de producción formal. Otro aspecto distintivo del marxismo de la teología de la liberación es la crítica moral del capitalismo. El cristianismo de la liberación manifiesta un anticapitalismo más radical, intransigente y categórico –lleno de repulsión moral– que la mayoría de los partidos comunistas del continente, que creen en las virtudes progresistas de la burguesía industrial y en el rol histórico "anti-feudal" del desarrollo capitalista.

La crítica del sistema de dominación económica y social existente en América Latina como forma de idolatría será esbozada, por primera vez, en una colección de textos del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de San José de Costa Rica, publicada con el título *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* (1980). En su introducción se afirma una ruptura decisiva con la tradición conservadora y retrógrada de la iglesia, que después de siglos presenta al ateísmo –cuya forma moderna es el marxismo– como el archienemigo del cristianismo[21].

Para los teólogos de la liberación, el problema no es la disyuntiva entre teísmo o ateísmo; es decir, no parten de una metafísica abstracta, sino de la disyuntiva entre idolatría y Dios de la vida, donde el criterio es dado por la vida y la muerte. Este criterio de la vida y la muerte se encuentra con el de la opción por el pobre, ahora con una nueva dimensión. El pobre no es únicamente pobre, es asimismo víctima. A partir del análisis de la idolatría y de su víctima, la teología de la liberación analiza los procesos de victimización. La teología oficial es afrontada como una teología de la sacrificialidad, del Dios que quiere sacrificios. La teología de la liberación desarrolla una fuerte crítica de la sacrificialidad teológica, a partir del análisis de la sacrificialidad del sistema económico y social impuesto en América Latina. Se descubre toda una historia de la sacrificialidad de la propia conquista de América, y de las tempranas reacciones en apoyo de los indígenas. Gustavo Gutiérrez retoma la discusión sobre la teología de la conquista, y recupera la figura de Bartolomé de Las Casas como un antepasado clave de la teología de la liberación (Hinkelammert, 1995).

Para Löwy (2001), los elementos en común entre el marxismo y la teología de la liberación son el *ethos* moral, la revuelta profética, la indignación humanista contra la idolatría del mercado, y –tal vez lo

21 Ver Assman y Hinkelammert (1989).

más importante– la solidaridad con las víctimas. La crítica del fetichismo de la mercancía es para Marx una crítica de la alienación capitalista desde el punto de vista del proletariado y las clases explotadas. Para la teología de la liberación, se trata del combate entre un Dios verdadero de la vida y los falsos ídolos de la muerte. Pero ambos se posicionan a favor del trabajo vivo contra la reificación, y a favor de la vida de los pobres y los oprimidos contra el poder alienado de las cosas. Sobre todo, marxistas y cristianos comprometidos luchan por la emancipación social de los explotados.

A modo de conclusión

Como afirmamos al comienzo de este artículo, la necesidad de una historia interna de la teoría es fundamental para el marxismo a fin de medir la vitalidad de su programa de investigación. Sin embargo, las condiciones de los descubrimientos intelectuales del marxismo son, fundamentalmente, resultado de la aparición de determinadas contradicciones de la sociedad capitalista, es decir, del movimiento real de las cosas.

Así, la crisis abierta por la mundialización neoliberal, y por sus consecuencias económicas, políticas sociales e ideológicas, constituye –como afirma Mészáros (2004)– la condición negativa para una renovación del marxismo. El marxismo tiene, a partir de esta crisis estructural, una nueva justificación histórica, un objeto para sus análisis, y una ocasión para una autocrítica radical que es, al mismo tiempo, la crítica del orden capitalista. Existe, además, la posibilidad para pensar en una alternativa global a la barbarie capitalista, y para establecer un nuevo vínculo entre teoría y práctica en la búsqueda de construir otro mundo posible.

La desaparición de la Unión Soviética y de los países del socialismo real no implicó el fin del marxismo. Bajo el efecto de esta desaparición espectacular, se mantuvo una investigación libre y plural. Marx continuó siendo objeto de investigación y de tentativas de renovación. Más que al fin del marxismo, asistimos a un renacimiento disperso de varios marxismos. Este resurgimiento se debe a la propia dinámica del capitalismo mundial y a la aparición de nuevas contradicciones. El testimonio de este renacimiento lo constituyen los importantes trabajos de una serie de investigadores que continúan dando muestras de la vitalidad del pensamiento marxista. La historiografía británica marxista ha alcanzado a un público mundial –nunca antes visto– con la publicación de la *Era de los extremos*, de Eric Hobsbawm, la más influyente interpretación intelectual del siglo XX. Herederos de esta tradición historiográfica son, entre otros, los trabajos de Perry Anderson. En el campo de la economía, asistimos a importantes desarrollos: los análisis del sistema mundial capitalista realizados por Samir Amin, Immanuel Wallerstein y Andre Gunder Frank; las investigaciones sobre la lógica

de la mundialización llevadas adelante por François Chesnais e Isaac Joshua; y los análisis del desarrollo del capitalismo desde de la Segunda Guerra Mundial realizados por Robert Brenner. Las contribuciones para una crítica de la ecología política, de autores como John Bellamy Foster, Enrique Leff, Martin O'Connor y Elmar Altvater, han sido de gran importancia para el desarrollo del marxismo.

La exploración de un "materialismo histórico-geográfico" –que profundiza las pistas abiertas por Henry Lefebvre sobre la producción del espacio– ha llevado a David Harvey a explorar los procesos de acumulación a nivel internacional, dando lugar a un debate fundamental para nuestra época sobre el nuevo imperialismo; debate en el cual los trabajos de Giovanni Arrighi, Leo Panitch y Sam Gindin, entre otros, han sido centrales.

Los estudios culturales, ilustrados especialmente por los trabajos de Fredric Jameson sobre la posmodernidad –tal vez el mejor análisis cultural de nuestra época–, Terry Eagleton en el campo de la literatura, y Aijaz Ahmad en la crítica de la cultura desde la periferia del capitalismo, abren nuevas perspectivas a la crítica de las representaciones, las ideologías y las formas estéticas. Los estudios feministas, por su parte, relanzan la reflexión sobre las relaciones entre clases sociales, pertenencias de género e identidades comunitarias.

La crítica de la filosofía política encontró un nuevo aliento en los ensayos de Domenico Losurdo y Ellen Meiksins Wood sobre el liberalismo, los trabajos de Jacques Texier y Miguel Abensour sobre el lugar de la política en el pensamiento de Marx, y las elaboraciones de la filosofía política anglosajona, con los trabajos de Roemer, Geras y Cohen y las obras de Callinicos, que muestran la vitalidad del marxismo militante.

Otros importantes desarrollos están constituidos por trabajos marxológicos como los de Daniel Bensaïd, Enrique Dussel, Eustache Kouvélakis y Jacques Bidet; la relectura crítica de grandes figuras como Georg Lukács o Walter Bejamin; las interrogaciones de juristas sobre las metamorfosis e incertidumbres del derecho; las controversias sobre el papel de la ciencia y de la técnica, y sobre su control democrático; y la interpretación original del psicoanálisis lacaniano por Slavoj Žižek.

Como afirma Daniel Bensaïd (1999), este florecimiento del pensamiento marxista es el resultado de una investigación rigurosa, alejada de las modas académicas, y muestra hasta qué punto los *espectros* de Marx inquietan nuestro presente. Sería erróneo oponer una imaginaria edad de oro del marxismo de los años sesenta a la esterilidad de los marxismos contemporáneos, a pesar de que los ochenta fueron años relativamente desérticos. El nuevo siglo promete ser un período de creatividad para esta tradición teórica. El trabajo molecular de la teoría, menos visible que ayer, no tiene probablemente el beneficio de contar con nuevos pensadores, de notoriedad comparable a la de sus

antecesores. También adolece de la falta de diálogo estratégico con un proyecto político capaz de unir y combinar las energías –un problema central que el marxismo deberá resolver si quiere volver a convertirse en una filosofía de la praxis. Probablemente, sin embargo, el marxismo del siglo XXI será más denso, más colectivo, más libre, y estará pleno de nuevas promesas en el período que comienza.

Para terminar, nos gustaría recuperar el análisis que realizaba Sartre sobre el marxismo hace algunas décadas, pero que continúa teniendo la misma vigencia que entonces. En *Cuestiones de método*, el filósofo francés afirmaba que una filosofía seguirá siendo eficaz mientras viva la praxis que la engendró y que la sustenta. Cuando exista, para todos, un margen de libertad real más allá de la producción de la vida, el marxismo desaparecerá y su lugar será ocupado por una filosofía de la libertad. Pero estamos desprovistos de cualquier medio, de cualquier instrumento intelectual o de cualquier experiencia concreta que nos permitan concebir esa libertad o esa filosofía. Por esas razones, *el marxismo continúa siendo la filosofía insuperable de nuestro tiempo, porque las circunstancias que lo engendraron todavía no fueron superadas*.

Bibliografía

Abensour, Miguel 1998 *A democracia contra o Estado. Marx e o momento maquiaveliano* (Belo Horizonte: Editora da UFMG).

Adorno, Theodor W. 1975 (1966) *Dialéctica negativa* (Madrid: Taurus).

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max 1987 (1944) *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires: Sudamericana).

Ahmad, Aijaz 2002 *Linhagens do presente* (São Paulo: Boitempo).

Alson, T. H. y Philpin, C. H. E. 1995 (1985) *The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe* (Cambridge: Cambridge University Press).

Althusser, Louis 1967a (1965) *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI).

Althusser, Louis 1967b "Contradiction and Overdetermination" en *New Left Review*, Nº 41, January-February.

Althusser, Louis 1970 "Philosophy as a Revolutionary Weapon (interview)" en *New Left Review*, Nº 64, November-December.

Althusser, Louis y Balibar, Étienne 1985 (1967) *Para leer El Capital* (México: Siglo XXI).

Anderson, Perry 1964 "Origins of the Present Crisis" en *New Left Review*, N° 23, January-February.

Anderson, Perry 1968 "Components of the National Culture" en *New Left Review,* N° 50, July-August.

Anderson, Perry 1980 *Arguments within English Marxism* (London: Verso).

Anderson, Perry 1987 (1976) *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (México: Siglo XXI).

Anderson, Perry 1988 *Tras las huellas del materialismo histórico* (México: Siglo XXI).

Anderson, Perry 1998 *The Origins of Posmodernity* (London/New York: Verso).

Anderson, Perry 2000 "Renewals" en *New Left Review*, Nº 1, January-February.

Arato, Andrew y Breines, Paul 1986 *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental* (México: Fondo de Cultura Económica).

Assman, Hugo e Hinkelammert, Franz J. 1989 *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia* (São Paulo: Vozes).

Benhabib, Seyla 1999 "A crítica da razão instrumental" en Žižek, Slavoj *Um mapa da ideologia* (Rio de Janeiro: Contraponto).

Bensaïd, Daniel 1999 *Marx, o intempestivo* (São Paulo: Civilização Brasileira).

Bertram, Christopher 2001 "Le marxisme analytique" en Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

Bidet, Jacques 1993 (1990) *Teoría de la modernidad* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto/ Letra Buena).

Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache 2001 *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

Blackledge, Paul 2001 "Le marxisme politique" en Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

Boron, Atilio A. *Imperio & Imperialismo* (Buenos Aires: CLACSO).

Brenner, Robert 1977 "The Origins of the Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism" en *New Left Review*, Nº 104.

Brenner, Robert 1995 "Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe" en Alson, T. H. y Philpin, C. H. E. *The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe* (Cambridge: Cambridge University Press).

Brenner, Robert 2002 *O boom e a bolha* (São Paulo: Record).

Brenner, Robert 2004 *The Economics of Global Turbulence* (London: Verso).

Callinicos, Alex 2001 "Oú va le marxism anglo-saxon" en Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache 2001 *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

Carver, Terrell y Thomas, Paul 1995 *Rational Choice Marxism* (Basingstoke: McMillan).

Cohen, Gerald A. 1978 *Karl Marx's Theory of History. A Defence* (Oxford: Clarendon).

Cohen, Gerald A. 1989 *History, Labour and Freedom* (Oxford: Oxford University Press).

Cohen, Gerald A. 1995 *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press).

Dussel, Enrique 1985 *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (México: Siglo XXI).

Dussel, Enrique 1988 *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (México: Siglo XXI).

Eagleton, Terry 1993 *Una introducción a la teoría literaria* (Madrid: Fondo de Cultura Económica).

Eagleton, Terry 1998 *Las ilusiones del posmodernismo* (Buenos Aires: Paidós).

Elster, Jon 1985 *Making Sense of Marx. Studies in Marxism and Social Theory* (New York: Cambridge University Press).

Geras, Norman 1985 "The controversy about Marx and Justice" en *New Left Review*, Nº 150, March-April.

Grüner, Eduardo 2002 *El fin de las pequeñas historias* (Buenos Aires: Paidós).

Guimarães, Juarez 1999 *Democracia e marxismo: crítica à razão liberal* (São Paulo: Xamã).

Habermas, Jürgen 1989 (1985) *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus).

Habermas, Jürgen 2003 (1981) *Teoría de la acción comunicativa* (Barcelona: Taurus) Vol. I y II.

Heller, Ágnes 1994 (1974) *Sociología de la vida cotidiana* (Barcelona: Península).

Heller, Ágnes 1998 (1973) *Teoría de las necesidades en Marx* (Barcelona: Península).

Heller, Ágnes 1999 *Crítica de la Ilustración* (Barcelona: Península).

Hinkelammert, Franz J. 1977 *Las armas ideológicas de la muerte* (San José: DEI).

Hinkelammert, Franz J. 1995 "La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado" en Hinkelammert, Franz J. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (San José: DEI).

Hinkelammert, Franz J. 2000a (1984) *Crítica a la razón utópica* (San José: DEI).

Hinkelammert, Franz J. 2000b (1990) *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (San José: DEI).

Honneth, Axel 2003 *Luta por reconocimiento. A gramática moral dos conflitos sociais* (São Paulo: Editora 34).

Jameson, Fredric 1984 "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism" en *New Left Review*, N°146, July-August.

Losurdo, Domenico 1998 *Hegel, Marx e a tradição liberal. Liberdade, igualdade, Estado* (São Paulo: UNESP).

Losurdo, Domenico 2004 *Democracia ou bonapartismo* (São Paulo: UFRJ/ UNESP).

Löwy, Michael (org.) 1999 *O marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo).

Löwy, Michael 1998 *A evolução política de Lukács: 1909-1929* (São Paulo: Cortez Editora).

Löwy, Michael 2001 "Le marxisme de la théologie de la libération" en Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

Lukács, Georg 1984 "¿Qué es el marxismo ortodoxo?" en *Historia y conciencia de clase* (Buenos Aires: Sarpe).

Lukács, Georg 2000 *A Defense of History and Class Consciousness. Tailism and the Dialectic* (London/New York: Verso).

Marcus, Robert 1996 *Analytical Marxism: A Critique* (London: Verso).

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1979 *Sobre el colonialismo* (Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente).

Mayer, Tom 1991 *Analytical Marxism* (Thousand Oaks: Sage).

Mészáros, István 2002 *Para além do capital* (São Paulo: Boitempo).

Mészáros, István 2003 *O século XXI. Socialismo ou barbárie* (São Paulo: Boitempo).

Mészáros, István 2004 (1989) *O poder da ideologia* (São Paulo: Boitempo).

Nobre, Marcos 2003 "Apresentação" en Honneth, Axel *Luta por reconocimiento. A gramática moral dos confitos socias* (São Paulo: Editora 34).

Przeworski, Adam 1990 *Capitalismo y socialdemocracia* (México: Alianza).

Raulet, Gérard 2001 "La théorie critique de 'l'École de Francfort'. Du néo-marxisme au 'post-marxisme'" en Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache 2001 *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

Rees, John 2000 "Introduction" en Lukács, Georg *A Defense of History and Class Consciousness. Tailism and the Dialectic* (London/New York: Verso).

Roemer, John E. 1982 *A General Theory of Exploitation and Class* (Cambridge-Mass/London: Harvard University Press).

Roemer, John E. 1986 *Analytical Marxism* (Cambridge: Cambridge University Press).

Roemer, John E. 1989 *Analytical Foundation of Marxian Economic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).

Sartre, Jean Paul 2002 (1960) *Crítica da razão dialética* (São Paulo: DP&A).

Texier, Jacques 1995 "Les innovations d'Engels, 1885, 1891, 1895", en *Actuel Marx*, París, Nº 17, primer semestre.

Texier, Jacques 2005 *Revolução e democracia em Marx e Engels* (Rio de Janeiro: UFRJ).

Thompson, E. P. 1978 "The peculiarities of the English" en *The Poverty of Theory and Other Essays* (London: Merlin Press).

Tosel, André 2001a "Devenir du marxisme: de la fin du marxisme-léninisme aux mille marxismes, France-Italie 1975-1995", en Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

Tosel, André 2001b "Le dernier Lukács et l'ecole de Budapest" en Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

Vadée, Michel 1992 *Marx, penseur du possible* (Paris: Meritiens Linck-Sieic).

Wellmer, Albrecht 1996 *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* (Madrid: Frónesis).

Wood, Ellen Meiksins 1989 "Rational Choice Marxism: Is the Game Worth the Candle?" en *New Left Review*, Nº 177.

Wood, Ellen Meiksins 1995 *Democracia contra capitalismo* (São Paulo: Boitempo).

Wood, Ellen Meiksins 1999 *The Origin of Capitalism* (New York: Monthly Review Press).

Wright, Erik Olin 1985 *Classes* (London: Verso).

Žižek, Slavoj 2000 "Georg Lukács as the Philosopher of Leninism" en Lukács, Georg *A Defense of History and Class Consciousness. Tailism and the Dialectic* (London/New York: Verso).

Parte Uno

Sobre la teoría y su relación con la praxis

Eduardo Grüner*

Lecturas culpables

Marx(ismos) y la praxis del conocimiento

Puesto que no hay lecturas inocentes,
empecemos por confesar de qué lecturas
somos culpables
Louis Althusser

LA FRASE DE Althusser que preside este texto es –para decirlo con una expresión cara a ese filósofo francés– *sintomática*: revela un problema consustancial a algo que pudiera llamarse una *teoría del conocimiento* (o una "gnoseología", o una "epistemología"), que también podríamos llamar "marxista" (una denominación a su vez problemática, puesto que son ya incontables *los* "marxismos" que han visto la luz –y muchas sombras– desde el propio Marx hasta aquí). Ese problema es de muy difícil, si no imposible, solución, pero su enunciado es relativamente simple: no hay lectura inocente; es decir, *toda* interpretación del mundo, toda forma de conocimiento de lo real, está indefectiblemente *situada* por el posicionamiento de clase, la perspectiva político-ideológica, los intereses materiales, los condicionamientos culturales o la subjetividad (consciente o inconsciente) del "intérprete".

Esta constatación es ya la de Marx, y hasta cierto punto –aunque desde perspectivas bien diferentes entre sí y a la del propio Marx– había sido también la de los *philosophes* materialistas del siglo XVIII, y lo será en las primeras "sociologías del saber" del siglo XX, a partir de Max

* Vicedecano y Profesor Titular de Teoría Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA), y Profesor Titular de Antropología del Arte, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Scheler o Karl Mannheim, y lo seguirá siendo en las fenomenologías "sociológicas" del conocimiento al estilo de Alfred Schutz o Harold Garfinkel. En Marx es una constatación inseparable de su concepción (habría que decir, mejor, *concepciones*, ya que son múltiples y cambiantes) de la *ideología*, ya sea que se la entienda, un tanto esquemáticamente, como "falsa conciencia" de la realidad, ya como (en la sofisticada versión althusseriana, atravesada por la lectura lacaniana de Freud) *conciencia "verdadera" de una realidad "falsa"*, una aparentemente escandalosa paradoja sobre la que tendremos que volver.

Pero, sea como sea, si es verdad que toda "lectura" del complejo universo de lo real es "culpable" de ser una lectura en *situación*, ¿no significa esto que *no puede* haber una lectura "objetiva", "científica", "universal" de los fenómenos de la realidad (y muy en particular de la realidad social e histórica, tan constitutivamente atravesada por aquellos intereses y posicionamientos), y que nuestro conocimiento, en consecuencia, está necesariamente condenado al relativismo, al particularismo, al subjetivismo más radical?

Para colmo, a partir de los llamados "giro lingüístico", "giro hermenéutico", "giro estético-cultural", etc., del siglo XX (si bien es un debate casi tan antiguo como la cultura occidental misma: pueden ya encontrarse sus premisas en el *Cratilo* de Platón, por ejemplo, y su continuación en las polémicas entre "realistas" y "nominalistas" en la Edad Media; pero, por supuesto, es en el siglo XX cuando se vuelve *dominante* en tanto debate sobre los fundamentos de una filosofía de la cultura), nos hemos tenido que acostumbrar –aunque a algunos todavía les cueste ceder a ella– a la idea de que los sujetos llamados "humanos" se distinguen de cualquier otra especie, aun las más "avanzadas" del reino animal, por el hecho de que *no tienen* un vínculo directo e inmediato con la realidad, sino que su relación con el mundo está "mediatizada" por un complejísimo aparato de *competencia lingüística* (el concepto es de Noam Chomsky) y "simbólica" en general; de tal modo que, incluso si desde un punto de vista irreductiblemente materialista creemos en la *existencia autónoma* de lo real respecto de nuestras representaciones –convicción que, como veremos, instaura una diferencia radical con las epistemologías "posmodernas"–, *nuestra* "realidad" humana no puede menos que ser una *construcción* de nuestra (mayor o menor) competencia lingüístico-simbólica. Se sea "constructivista" o "de-constructivista", la premisa es inapelable: la "realidad" del ser humano es, en una medida decisiva, la *producción* de un aparato simbólico que, desde ya, no es en modo alguno "individual" (no se trata de ningún "subjetivismo" a ultranza), sino el resultado de un complejo proceso cultural, social e histórico. Como ya lo habían sospechado el propio Max Weber y la escuela del interaccionismo simbólico, y como lo ha mostrado un extraordinariamente sutil filósofo y lingüista marxista

(Mikhail Bakhtin), el *lenguaje* –y, por extensión, todo el campo humano de lo simbólico-representacional– es un espacio *dialógico*, vale decir, producido en la *interacción social* (incluso conflictiva), y no en la soledad de las "conciencias" individuales. Y esta nueva constatación, sin ninguna duda, es un enorme avance sobre las ingenuidades empiristas, positivistas o materialistas vulgares. Pero que nos vuelve a colocar en el centro de nuestra cuestión: ¿el conocimiento *objetivo* de la realidad es imposible? ¿Marx mismo, en su oposición al idealismo, cayó en la trampa del positivismo, de un "objetivismo" tan ingenuo como el de los materialistas vulgares?

Y bien, no: aunque los problemas que se presentan aquí son innumerablemente más complejos de lo que podremos abarcar en esta exposición, sostendremos, aunque fuera algo esquemáticamente (para una mayor profundización no quedará más remedio que remitir a la bibliografía), que *sí hay* en Marx –y desde luego en muchos de los "marxistas occidentales" posteriores– elementos suficientes *a partir de los cuales* desplegar un abanico de hipótesis de trabajo, nuevamente, no para *resolver* definitivamente, pero sí para plantear en sus justos términos, esa problemática. Eso sí, con dos condiciones:

1] *A partir de las cuales*, acabamos de subrayar: es inútil, además de dañino, pretender encontrar *ya acabados* de una vez para siempre esos elementos en el propio Marx; semejante pretensión sólo puede conducir, en el mejor de los casos, a la pereza intelectual y, en el peor, a la más crasa rigidez dogmática;

2] para comprender la verdadera importancia –y la *lógica* de funcionamiento– de esos elementos, es necesario desplazar lo que podríamos llamar un discurso "binario" (y profundamente "ideológico" en el mal sentido del término), que piensa la cuestión del conocimiento sobre el eje de los "pares de oposición" mutuamente excluyentes (ejemplo: sujeto/objeto; material/simbólico; pensamiento/acción; individuo/sociedad; estructura/historia, etc.): más bien se trataría de pensar en cada caso la *tensión dialéctica*, el *conflicto* entre esos "polos", que sólo pueden ser percibidos como tales polos precisamente *porque* la relación entre ellos es la que los constituye, la que les asigna su lugar.

Teniendo en cuenta estas dos premisas básicas, podemos empezar a abordar la cuestión.

Un criterio fundante: la *praxis*

"Hasta ahora los filósofos se han limitado a interpretar el mundo; de lo que se trata ahora es de transformarlo". La famosísima Tesis XI sobre Feuerbach puede tomarse, entre otras cosas, como un enunciado

de epistemología radical, o como un ultracondensado "discurso del método" de Marx. Demasiado a menudo, por desgracia, ha sido leído unilateralmente, en el espíritu de un materialismo vulgar o un hiperactivismo más o menos espontaneísta que desecha todo trabajo "filosófico" de *interpretación* (vale decir, al menos en un cierto sentido del que ya hablaremos, de producción de conocimiento) a favor de la pura "transformación" social y política. No hace falta enfatizar cuán alejada de las intenciones de Marx –uno de los hombres más cultos y más teóricamente sofisticados de la modernidad occidental– puede estar esta suerte de anti-intelectualismo estrecho. Pero lo que aquí nos importa es otra cosa. En verdad, Marx está diciendo en su tesis algo infinitamente más radical, más profundo, incluso más "escandaloso" que la tontería de abandonar la "interpretación del mundo"; está diciendo que:

1] la transformación del mundo es la *condición* de una interpretación correcta y "objetiva", y

2] viceversa, dada esta condición, la interpretación *es ya*, en cierta forma, una transformación de la realidad, que implica, en un sentido amplio pero estricto, un *acto político*, y no meramente "teórico".

No otra cosa es lo que encierra el concepto de *praxis* (que Marx toma, por supuesto, de los antiguos griegos). La *praxis* no es simplemente, como suele decirse, la "unidad" de la teoría y la práctica: dicho así, esto supondría que "teoría" y "práctica" son dos entidades originarias y autónomas, preexistentes, que luego la *praxis* (inspirada por el genio de Marx, por ejemplo) vendría a "juntar" de alguna manera y con ciertos propósitos. Pero su lógica es exactamente la inversa: es porque *ya siempre* hay *praxis* –porque la acción es la condición del conocimiento y viceversa, porque ambos polos están constitutivamente co-implicados– que podemos diferenciar distintos "momentos" (lógicos, y no cronológicos ni ontológicos), con su propia especificidad y "autonomía relativa", pero ambos *al interior* de un mismo movimiento. Y este movimiento es el movimiento (la más de las veces "inconsciente") de la *realidad* (social e histórica) misma, no el movimiento ni del puro *pensamiento* "teórico" (aunque fuera en la cabeza de un Marx), ni de la pura acción "práctica" (aunque fuera la de los más radicales "transformadores del mundo").

Lo que Marx hace –esa es su "genialidad"– es sencillamente *mostrar* que ese es el movimiento de la realidad, y *denunciar* que cierto pensamiento hegemónico (la "ideología dominante", si se quiere simplificar) tiende a *ocultar* esa unidad profunda, a mantener *separados* los "momentos", promoviendo una "división del trabajo social" ("manual" *versus* "intelectual", para decirlo rápido), con el objetivo de legitimar el universo teórico de la pura "interpretación" como patrimonio del Amo,

y el universo práctico de la pura "acción" como patrimonio del Esclavo, ya que la clase dominante *sabe perfectamente* –aunque quizá no siempre lo sepa conscientemente– que ni la pura abstracción de la teoría, ni el puro "activismo" de la práctica, tienen realmente *consecuencias materiales* sobre el estado de cosas del mundo. O, en otras palabras, que no producen verdadero *conocimiento* de la realidad, en el sentido de Marx. Nunca mejor ilustrada esta tesis que en la famosa alegoría que construyen Adorno y Horkheimer, en su *Dialéctica de la Ilustración*, a propósito del episodio de las Sirenas en la *Odisea* de Homero: el astuto y racionalizador capitán Ulises –metafóricamente, el Burgués–, atado al mástil de su barco, puede *escuchar* ("interpretar") el canto de las sirenas, pero no puede *actuar*; los afanosos marineros –metafóricamente, el Proletariado–, con sus oídos tapados por la cera que Ulises les ha administrado, pueden *actuar*, remar el barco, pero no pueden *escuchar*. Ninguno de los dos puede realmente *conocer* esa fascinante música: Ulises no *quiere* hacerlo –quiere simplemente *recibirla*, gozar pasivamente de ella–, los marineros no *pueden* hacerlo –ocupados, "alienados" en su tarea práctica, ni siquiera se enteran de su existencia.

Ahora bien: esta tesis de Marx es, desde ya, y como dijimos, un enunciado político-ideológico revolucionario. Pero es, al mismo tiempo (obedeciendo a la propia lógica de la *praxis*), un enunciado *filosófico-epistemológico* de la máxima trascendencia. Lo es en el sentido en el que Marx habla de una *realización* de la filosofía, es decir, en un triple sentido: 1) es su *culminación*; 2) es su fusión con la *realidad* material; 3) es su (paradójica) *disolución*, al menos en su forma tradicional, "clásica", que en su época –y en la propia biografía intelectual del primer Marx– no es otra que la de la (riquísima y complejísima) tradición idealista alemana que va –para sólo mencionar los nombres más paradigmáticos– de Kant a Hegel, pasando por Fichte y Schelling.

Se trata, por supuesto, de autores complejísimos y muy diferentes entre sí, que en modo alguno pueden ponerse "en la misma bolsa", como se dice vulgarmente. Tampoco tienen todos el mismo significado en aquella biografía intelectual de Marx: sin duda, el pensador (¿deberíamos decir: el "pensador-actor"?) de Tréveris "aprendió" de Hegel mucho más que de los otros, pero ese "aprendizaje" se *realizó* plenamente –en el sentido antes definido– sólo cuando Marx, por así decir, *fusionó* a Hegel con la *realidad material* (social–histórica) que a la parte de "activista" que había en él le importaba transformar. Pero, en todo caso, lo que todos esos gigantes de la filosofía occidental tienen en común, más allá de (pero vinculado con) su "idealismo", es su imposibilidad de *superar* (también en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana) esa escisión entre "teoría" y "práctica", o, dicho más "filosóficamente", la separación radical entre sujeto y objeto. Y si decimos "más allá de" (aunque, en el caso particular de los alemanes, vinculada con) su idealismo, es

porque en verdad esa "impotencia" no hace más que recoger, condensar y llevar a sus últimas consecuencias *toda* la tradición dominante –con muy pocas excepciones, como serían los casos de un Maquiavelo o un Giambattista Vico y, en otro sentido, de un Spinoza– de la filosofía y la teoría del conocimiento occidental y moderna, al menos a partir del Renacimiento. Y ello *incluye* no solamente al "idealismo", sino también (y tal vez especialmente) al empirismo, al materialismo unilateral, y luego al positivismo.

En efecto, la "división del trabajo" propia del modo de producción capitalista (la "fragmentación de las esferas de la experiencia" a la que se refería Max Weber, que estaba lejos de ser marxista o "antiburgués", pero muy cerca de ser uno de los intelectuales más lúcidos de la modernidad) *impone necesariamente* esa separación. Y no es, por supuesto, que antes del capitalismo ella no existiera: sólo que ahora resulta mucho más evidente, y más dramáticamente *percibida*, ya que ningún ecumenismo teológico resulta por sí mismo suficiente para ocultarla bajo el manto piadoso de la voluntad de Dios.

La paradoja es que esa separación se profundiza y se hace, como decíamos, más evidente y dramática precisamente *porque* la nueva era "burguesa" necesita promover un *conocimiento* más acabado, preciso y "objetivo" de la realidad. Al contrario de lo que sucedía en el modo de producción feudal, por ejemplo, la ciencia y su aplicación a la técnica son ahora una *fuerza productiva* decisiva para el ciclo productivo (y reproductivo) del sistema. Para lograr ese mejor conocimiento de la "maquinaria" del Universo –ya a partir del siglo XVII, con Descartes, Leibniz y muchos otros, se impone esta sugestiva metáfora "mecánica"– es que se torna imprescindible la distinción entre el sujeto *cognoscente* y el objeto *conocido* (o, en todo caso, el objeto *a conocer*, es decir, a *construir*). El impulso –otra vez, necesario para la lógica del funcionamiento productivo de la "maquinaria" capitalista– de una *dominación de la naturaleza*, ese impulso hacia lo que Weber llamará la *racionalidad formal*, o la Escuela de Frankfurt denominará la *racionalidad instrumental*, requerirá que el sujeto *dominante* se separe del objeto *dominado*. Que el individuo, por lo tanto, se separe de la naturaleza, dé un paso atrás para *observarla*, para *estudiarla*. Y no solamente de la naturaleza: una vez instaurada y transformada en dominante esta lógica, *toda* la nueva "realidad" –no importa cuán fragmentada aparezca en la experiencia de los sujetos particulares– quedará sujeta a la escisión. También la realidad social, la política, la cultural: es en esta época que puede aparecer la idea *liberal* de un "individuo" separado de (cuando no enfrentado a) la comunidad social o el Estado, cuando en las épocas pre-modernas los sujetos eran un componente *indisoluble* de la comunidad política, de la *ecclesia*, del *socius*, llámese *polis*, o *Ciudad de Dios*, o lo que corresponda a cada momento.

Es también en esta época que puede aparecer en el arte, por citar un ejemplo ilustrativo, la *perspectiva*, ese "descubrimiento técnico" de la pintura renacentista que permite retratar al individuo en *primer plano*, separado de/dominando a su entorno. Es en esta época que, en la literatura, puede aparecer –y ser un tema central de ese nuevo género literario de la modernidad que se llama "novela"– la *subjetividad individual*, con todos los desgarramientos y conflictos que le produce, precisamente, su separación, su aislamiento, su "enajenación" de la naturaleza y de la comunidad humana. (Y, a propósito de estos ejemplos, vale la pena recordar que para Marx –al igual que para todo el idealismo alemán a partir de Kant y los románticos– el Arte es *también* una forma de conocimiento, como lo demuestran sus permanentes referencias, que no son meramente decorativas o ejemplificadoras, a Homero y los trágicos griegos, a Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, Schiller, Heine, Defoe, etcétera). Es en esta época, para decirlo todo, que puede (y debe) *inventarse* la noción misma de "individuo", como una entidad *distinta* del resto del universo, y cuya misión es *conocer* y *dominar* ese universo.

Por supuesto que, repitamos, esta separación epistemológica (no "real") entre el sujeto y el objeto es necesaria para una concepción del conocimiento que pasa por la dominación de la naturaleza –y, *a fortiori*, de los miembros de las clases subalternas. Y no es cuestión de negar que, aun teniendo en cuenta los *límites* que la división del trabajo en el capitalismo impone a la expansión del conocimiento, el movimiento del *saber* en la modernidad tiene un gran valor: no sólo por lo que ha significado, en la historia de la cultura, como frente de combate contra el oscurantismo y la superstición, sino porque ese movimiento (insistamos: aún descontando la ficticia escisión sujeto/objeto) es lo que ha hecho *posible* la ciencia moderna, tal como la conocemos.

Pero no es cuestión de negar, tampoco, que esa posibilidad misma de la ciencia moderna es la contrapartida ("dialéctica", por así decir) de la lógica –más aún: de la concreta *praxis*– de la dominación: las *dos* cosas son verdaderas y, bajo las estructuras de una sociedad de clases desigualitaria, están necesariamente en conflicto. Cuando ese conflicto no se resuelve (y mientras las estructuras de dominación permanezcan en su lugar, el conflicto *no puede* resolverse), aquel "oscurantismo" no puede nunca ser definitivamente eliminado, y retorna indefectiblemente, *incluso* encastrado en las nuevas formas del conocimiento científico. De allí la lúcida advertencia de Adorno y Horkheimer, en el mismo texto que ya hemos citado, a propósito de que la *misma* Razón cuyo objetivo era disipar las nieblas de los mitos oscurantistas corre el peligro de transformarse en un mito igualmente tenebroso (y, en cierto sentido, en el más peligroso de todos, puesto que *aparenta* ser otra cosa).

El problema de la "inversión" de la dialéctica hegeliana

Ahora bien: se trata de un conflicto que, ciertamente, no se les escapaba a los honestos filósofos del idealismo alemán: nuevamente, de Kant a Hegel hay una aguda *percepción* del profundo problema (no sólo epistemológico, sino antropológico e incluso "metafísico") que le presenta a la realidad humana, histórica, la separación sujeto/objeto. Incluso, en un cierto sentido al menos, puede decirse que tanto la *Crítica de la razón pura* de Kant como la *Lógica* de Hegel son intentos monumentales de resolver esta cuestión. Y ya sabemos cuál puede ser la razón, para Marx, del carácter parcialmente *fallido* de estos monumentos de la filosofía moderna: su *idealismo*. En efecto: para estos grandes idealistas el conflicto pertenece al puro y abstracto plano del *pensamiento*, mientras que para Marx encuentra su "base material" en el plano de la *realidad* social e histórica, y por lo tanto no puede ser "superado" por ninguna *Aufhebung* que no provenga de la *praxis*, de una transformación *conjunta* de la realidad y el pensamiento.

Esto no significa *de ninguna manera* que para Marx los conflictos del "pensamiento" sean un mero "reflejo" de los de la "realidad" –como sí han querido entenderlo muchos "marxistas" que, en este registro, quedan presos del materialismo más vulgar y ramplón–: ello equivaldría, precisamente, a liquidar el concepto mismo de *praxis*. Justamente, entre muchas cosas que Marx rescata del idealismo alemán, un lugar central está ocupado por la gran importancia que ese idealismo alemán –y en particular Hegel– le otorga a una *subjetividad activa*, que no se resigna a simplemente *registrar* los datos inmediatos de los sentidos (como es el caso del empirismo o del "sensualismo" materialista vulgar), sino que *opera* sobre ellos para transformarlos. Esa operación es la que está de alguna manera "escondida" en la celebérrima consigna de Hegel, tan frecuentemente malentendida, que reza: "Todo lo real es racional, y todo lo racional es real": vale decir, lo *real* no consiste simplemente en la percepción acrítica de lo *actualmente existente*, sino en las potencialidades de su *desarrollo futuro*, que la Razón "subjetiva" es capaz de sacar a luz.

Ese es el momento de la *negatividad crítica* en la dialéctica hegeliana: el de la *negación* de lo "real" tal como se presenta en su brutal inmediatez, y a favor de la *producción* del pensamiento de lo "nuevo", de aquello que lo real oculta en su seno, y que puede ser *mediatizado* (arrancado de su "inmediatez") por la Razón. O sea, para abreviar, a favor de la Historia –que, en una concepción semejante, no recubre únicamente la dimensión del *pasado*, sino, sobre todo, la del *futuro*. Repitamos: esa "negatividad crítica" se opone a la aceptación pasiva de lo "realmente existente", a un empirismo crudo que no casualmente –porque el lenguaje es sabio– adoptará, en su forma "reactiva" (y reac-

cionaria) contra esta concepción críticamente *negativa*, el nombre de *positivismo*. Y, en este sentido, la "teoría del conocimiento" implícita en la dialéctica hegeliana bien merece calificarse de potencialmente *revolucionaria*. Pero la *actualización* de esa "potencia" choca, otra vez, con los límites de su idealismo: la "revolución" hegeliana se limita al plano del *pensamiento* puro, ya que parte de la premisa de que es él (bajo la forma de la Idea, del Espíritu Absoluto) el verdadero, si no único, protagonista de la Historia. Lo "real" que el pensamiento activo puede contribuir a transformar es ya algo producido por el propio pensamiento, bajo la forma "objetiva" del Espíritu. Y es por este límite que, paradójicamente, el monumental sistema filosófico e *histórico* de Hegel, yendo incluso contra sus propias premisas, queda "congelado" en el Estado Ético, encarnación del Espíritu en la historia terrestre, y transposición "espiritualizada" del muy real Estado Prusiano de 1830.

Hacía falta, pues, que viniera un Marx a introducir el ya discutido criterio de la *praxis* material (social e histórica) para extraer de ese núcleo potencial todas sus posibilidades no realizadas. Ello significaba rescatar al "método" dialéctico hegeliano *tanto* como al materialismo vulgar del doble *impasse* en el que estaban encerrados: pura Idea sin auténtica materialidad sociohistórica de un lado, pura Materia inerte sin movimiento de la subjetividad crítica del otro. La *praxis* era el "tercero excluido" entre estos dos polos, que ahora viene a *totalizar* (ya tendremos ocasión de discutir esta noción que le debemos a Sartre) esas perspectivas truncas.

La operación realizada por Marx ha pasado a la historia bajo la famosa rúbrica de la *inversión* de Hegel –rúbrica sin duda autorizada por la no menos famosa expresión de Marx acerca de la necesidad de "poner la dialéctica sobre sus pies". Pero aquí hay que ser extremadamente cuidadosos. El enunciado de Marx es, ante todo, una *metáfora*, solidaria de aquella otra según la cual los "retrasados" alemanes, incapaces de llevar a cabo *en la realidad* la revolución burguesa que los franceses habían hecho en su propia materialidad histórica de 1789, la habían "realizado" *en la cabeza* de sus filósofos, y muy especialmente en la de Hegel. Pero si esta metáfora es tomada con excesiva literalidad, corremos el riesgo de no percibir la enorme profundidad y *radicalidad* de la operación, que no consiste en una mera "síntesis" (en el sentido vulgarizado del término), en una "tercera vía" o una componenda ecléctica entre la dialéctica idealista y el materialismo vulgar, sino en *otra cosa*, radicalmente diferente: introducir la *praxis* en la dialéctica no es "dar vuelta" a Hegel en una relación de simetría invertida, sino desplazar completamente la cuestión, "patear el tablero", como se suele decir, para cambiar directamente las reglas del juego.

Es cierto que Althusser sin duda exagera al hablar de su célebre "ruptura epistemológica" (de Marx con Hegel) como de un *corte*

tajante y absoluto a partir del cual tenemos *otro* (el "maduro") Marx, que ya nada tendría que ver con su antiguo maestro; después de todo –y se podría mostrar que *la propia* teoría althusseriana avala esta consideración–, la "ruptura" sería por definición imposible sin la previa existencia del sistema hegeliano: en cierto sentido, se puede decir que el mentado "corte" es *interior* a la dialéctica, como un *pliegue* de la misma sobre sí misma. Pero, por otro lado –y allí tiene razón Althusser, con las prevenciones expuestas–, también es verdad que ese "pliegue" desarticula todo el sistema y lo "rearma" en un sentido muy distinto. Por una sencilla razón: cambiar el objeto de la dialéctica –poner la *praxis* material en lugar de la Idea, para simplificar– es cambiar toda la *estructura* del sistema, ya que sería, precisamente, *anti-dialéctico* pretender que el "método" dialéctico fuera una suerte de pura forma o de cáscara vacía que pudiera aplicarse a *cualquier* objeto (y, en este sentido, un poco provocativamente, se podría decir que Marx, estrictamente hablando, es *más hegeliano que Hegel*, ya que su operación "descongela" a la propia dialéctica hegeliana, retirando el obstáculo idealista tanto como el del materialismo vulgar). No se trata, pues, de una simple "inversión" del objeto o de la relación causa/efecto –donde ahora la Idea fuera una *consecuencia* de la Materia, como quisieran los materialistas vulgares– sino también del "método" en su conjunto, para pasar a *otro* sistema de "causalidad", cuyo fundamento, reiteremos, es la *praxis*.

En una palabra, y para resumir este nudo de cuestiones: Marx intenta resolver, mediante la introducción de la *praxis* de la historia material como criterio básico del "complejo" conocimiento transformador/transformación conocedora, el falso (o, mejor: "ideológico") dilema entre la Idea sin materia y la Materia sin idea. Pero, por supuesto, esta constatación está todavía lejos de resolver –o siquiera de plantear adecuadamente– todos *nuestros* problemas para determinar la posibilidad de llegar a una verdad "objetiva" que tiene esta nueva teoría del conocimiento. Tendremos a continuación que desplegar al menos algunas de estas cuestiones.

De la "conciencia de clase" a la "contingencia"

Más arriba hemos insistido sobre el modo en que Marx rescata del idealismo alemán (y muy especialmente de Hegel) el rol de una *subjetividad* activa y crítica en la *praxis* de la transformación/conocimiento. Pero, ¿de qué clase de sujeto se trata cuando hablamos de esta "subjetividad"? ¿*Quién* ocupa, en esta "revolución teórica", el lugar del Espíritu "autocognoscente" hegeliano? Un marxista respondería, inmediatamente y sin vacilar: el proletariado, esa *clase universal* de la que habla Marx. No es una mala respuesta, en la medida en que al menos arroja una primera pista sobre el *carácter* general de este sujeto: no se trata de una subjetividad *individual* sino *colectiva*. Marx se desmarca aquí de la perspectiva

estrictamente "individualista" que ve al sujeto como una mónada encerrada en sí misma de la que hablábamos antes. Bien, pero ¿por qué precisamente el *proletariado* –y no, por ejemplo, la fracción intelectual más teóricamente avanzada o ilustrada de la burguesía o pequeña burguesía (a la que, por otra parte, pertenecía el propio Marx, y la inmensa mayoría de los filósofos y pensadores modernos, incluyendo a los más "revolucionarios")? ¿Acaso no sabemos, por el mismo Marx, que en virtud de su propia explotación el proletariado es una clase "alienada", "enajenada", y en consecuencia incapacitada para acceder por sí misma al Saber universal? Y, para ponernos un poco más "filosóficos": ¿por qué, en virtud de qué privilegio especial, tendría una *parte* de la sociedad la capacidad "innata" de acceder al *todo* del conocimiento? ¿Cómo es que, siendo una categoría *particular*, puede el proletariado ser la clase *universal*?

Estas preguntas son lo suficientemente complejas y provocativas como para que avancemos con cuidado en un terreno harto resbaladizo. Primera cuestión: es necesario diferenciar, analíticamente, al proletariado como *categoría teórica* del proletariado como *realidad sociológica*, como colectivo humano "realmente existente". En el primer caso, se define (lo define Marx, clásicamente) como aquella "clase" de hombres y mujeres desposeídos de todo medio de producción, y tan sólo propietarios de su fuerza de trabajo, esa *mercancía* que están obligados a vender al capitalista, a fin de producir, en consecuencia, una cuota de plusvalía para dicho capitalista, etc., etcétera. En el segundo, se trata de una realidad empírica extraordinariamente compleja y cambiante, con un alto grado de determinaciones concretas que varían de sociedad en sociedad, articulándose con igualmente variables condiciones socioeconómicas, políticas, culturales y aun psicológicas. La diferencia entre ambos registros es homóloga a la que hace el mismo Marx entre un *modo de producción* y una *formación económico-social*. El modo de producción, así como el proletariado en tanto categoría, son abstracciones del pensamiento; la formación económico-social, así como cada proletariado particular, son realidades histórico-concretas. No es, por supuesto, que no haya una *relación* entre la abstracción intelectual y el objeto histórico: son, por así decir, mutuamente incluyentes, "coextensivos", pero en diferentes registros de lo real. La confusión entre ambas formas no podría menos que conducir a los más aberrantes equívocos. (Como se comprenderá, no vamos a meternos aquí en la bizantina discusión sobre si el proletariado sigue existiendo, en nuestro "capitalismo tardío" y "globalizado", tal como lo pensó Marx, o si hay que redefinirlo totalmente o incluso decirle "adiós" como han hecho algunos; ya se verá que, a los efectos de lo que nos interesa ahora, ese debate es ocioso).

Ahora bien: referirse al proletariado como *clase universal* es referirse a la primera de estas dos formas, como debería resultar obvio: mal podría hablarse de una universalidad, digamos, *existencial* o empírica,

mucho menos de una "equivalencia", entre el proletariado de Londres o Copenhagen y el de Addis Abebba o Bogotá. Se trata de determinar el *lugar estructural* que el proletariado ocupa en la *configuración lógica* del modo de producción capitalista.

Ese lugar, para decirlo rápidamente, es el de la *producción* del mundo de las mercancías, que es *el* mundo de la "realidad" capitalista. O, mejor dicho (y aquí seguiremos de cerca el célebre análisis de Marx en el capítulo I de *El Capital*): el mundo de las mercancías –el de su existencia acabada como objetos de circulación y consumo– es el mundo *inmediatamente visible* del capitalismo, pero él no es *todo* lo que hay: él es solamente el *resultado* de un proceso previo que, en su forma esencial, permanece "invisible a los ojos". A saber: el *proceso de producción* propiamente dicho que hizo posible la existencia del mundo visible. Para hacer otra comparación simple: lo que se ve es la obra que se representa sobre el escenario, pero esa pieza teatral no existiría si no hubiera habido todo un complejo proceso previo (la escritura del texto, el diseño de la escenografía y el vestuario, la "puesta en escena", la dirección y marcación de los actores, los ensayos, etc.), esa esfera de las *relaciones de producción* de la que habla Marx, que es donde verdaderamente se han producido las condiciones de existencia del capitalismo "visible" (empezando por la plusvalía, que sólo será *realizada* en la esfera de la circulación: pero no es allí donde ha sido *generada*).

Vale decir: la totalidad de lo real *visible* sólo puede *aparecer* como tal totalidad precisamente porque está *incompleta*, porque deja "fuera de la escena" aquel "trabajo" que le da su existencia. El *conocimiento* de la totalidad implicaría, pues, la *restitución* al "Todo" de esa "Parte" que es, como decíamos, inmediatamente no-visible. Pero, precisamente, como esa parte *no es* perceptible por los sentidos, sólo puede ser repuesta por mediación de la Razón (de la misma manera, digamos, en que Copérnico o Galileo tuvieron que acudir a la Razón, al cálculo matemático, para demostrar la *verdad* cosmológica contra la falsa *evidencia empírica* de que el sol "sale" por el este y se "pone" por el oeste). Esto es precisamente lo que significa la enigmática frase de Althusser que citábamos al comienzo: es la *realidad* la que es "falsa", no en el sentido de que sea falso lo que vemos (el sol *efectivamente* "sale" por el este, el capitalismo *efectivamente* contiene las esferas de circulación y consumo), sino en el sentido de que eso que vemos es solo una *parte* de la realidad –es un *efecto*, pero no la causa en sí misma, del proceso completo en que consiste la realidad. Nuestros sentidos no nos "engañan", pero no son *suficientes*.

Pero, si nos quedáramos simplemente con esto, estaríamos de vuelta en el lugar en que habíamos dejado a Hegel: el de una "Razón" autosuficiente y plenamente autónoma, capaz *por sí misma* de "despejar", en el puro plano de las ideas, los enigmas del mundo. Nuevamente,

para entender la *especificidad* del conocimiento razonante en la teoría de Marx, hay que reintroducir el criterio de la *praxis*. Sólo la actividad *transformadora*, en un sentido muy amplio del término, puede generar el tipo de *razonamiento* que sea capaz de captar la relación de *tensión* o de *conflicto* no resuelto entre la (falsa) totalidad *aparente* presentada por el capitalismo y el (invisible a los ojos) *proceso de producción* de lo real. Sólo esa actividad transformadora, que *incluye* a la "subjetividad crítica", puede realizar el proceso de *totalización* de lo real.

Ahora bien, ¿quién, qué colectivo social de los existentes en el capitalismo, realiza, por definición, esa actividad transformadora, ese *trabajo* productor de lo "nuevo", que puede postularse como modelo "universal" de un conocimiento basado en la *praxis*? El proletariado, obviamente. Él es quien está directamente vinculado, de manera protagónica, al *proceso de producción* de lo real, y quien, por lo tanto, está en condiciones de acceder a un *potencial* conocimiento del Todo. Pero, atención: otra vez, estamos hablando aquí del proletariado en tanto *categoría teórica*. El proletariado "realmente existente", ya lo sabemos, está alienado, enajenado, preso de la escisión sujeto/objeto, etcétera. Es –para retomar una terminología que Marx hereda también de Hegel– una clase *en sí*, pero no aún *para sí*. De manera que, cuando hablamos del "proletariado" como sujeto de la *praxis* transformadora/conocedora, estamos hablando no de un colectivo empírico, sino de una *clase*, que es (como su nombre lo indica) una *construcción* teórica. El "proletariado" real transforma el mundo, *hace*, sin "saber" que lo hace. Por su parte, el "intelectual crítico" –incluso uno como Marx– "sabe" lo que el proletariado *hace*, pero no puede ocupar su lugar como sujeto de la transformación: a lo sumo puede, metafóricamente dicho, *imitar* en su cabeza el trabajo de transformación que el proletariado realiza sobre la materia ("imitar", en el sentido aristotélico de la *mimesis*: reproducir la lógica del trabajo de la "naturaleza", que según Aristóteles es lo que hace el artista; pero, por supuesto, la obra de arte *no es*, no puede confundirse con, la naturaleza).

Esto es de gran importancia que quede claro, en primer lugar por razones políticas, ya que la supresión de la *diferencia* entre la *praxis* del proletariado y el "saber" intelectual ha producido las deformaciones de un vanguardismo "sustituista" que en su momento dio a parar en el estalinismo y similares. En una palabra: el "intelectual crítico" tiene, sin duda, el rol importante de *anticipar* en el plano de las ideas el pasaje del *en sí* al *para sí*, ubicándose en el *punto de vista* del "proletariado" (que es, justamente, el de la *praxis*), y esa es su diferencia radical con el intelectual "burgués", donde "burgués" se refiere asimismo no necesariamente a una *pertenencia empírica* a dicha clase social –aunque sea la más probable– sino a la *posición* "burguesa" frente al conocimiento, de la que enseguida hablaremos.

Pero antes es necesario aclarar una cosa fundamental, so riesgo de caer en excesivo reduccionismo o incluso "sectarismo": el "intelectual crítico" no necesita indispensablemente ser *consciente* de que está realizando ese trabajo *mimético* que reproduce la lógica de la *praxis*; por supuesto, es preferible que lo sea, pero lo que realmente importa es lo que *hace* desde el punto de vista intelectual. Como solía decir Marx, los hombres deben ser juzgados por lo que hacen antes que por lo que piensan de sí mismos: ello vale tanto para los autoproclamados "intelectuales críticos" que inconscientemente asumen, en su propia práctica intelectual, el "punto de vista" de la "burguesía", como viceversa. Asimismo, nada de esto significa, por supuesto, que el intelectual "burgués" no pueda producir conocimientos *auténticos*: sólo –aunque no es poco– significa que esos conocimientos serán un *momento*, y no la "totalidad", de un conocimiento "totalizador" de lo real. Y aquí es imprescindible adelantar sucintamente una cuestión que nos volverá a ocupar más adelante: *totalizador* no significa, en modo alguno, *totalizante*. No se trata de la ilusión hiper-erudita de saberlo *todo* sobre los "contenidos" de la realidad (aspiración utópica si las hay), sino del establecimiento de una lógica –basada en la praxis– de *producción de los mecanismos de saber*.

De esta manera, hemos procurado establecer, aunque fuera esquemáticamente, la *diferencia específica* (asentada siempre sobre el criterio de la *praxis*) del método de Marx respecto del de Hegel y de la teoría del conocimiento "burguesa" en general. Debe quedar claro, una vez más, que esta última *no es* "burguesa" por su origen *empírico* de clase (en ese sentido, también lo era Marx), sino por su *posición* "objetiva" frente al conocimiento. Esperamos haber aclarado también que lo que el "intelectual crítico" puede hacer es tan sólo (aunque es muy importante) *anticipar* el pasaje del *en sí* al *para sí* (el pasaje de la *existencia* a la *"conciencia"* de clase, aunque luego deberemos discutir esta última noción), pasaje que no puede "sustituir", sino que el proletariado deberá realizar por medio de su propia *praxis* colectiva y autónoma. Y, finalmente, que es el proletariado quien, por medio de esa *praxis* y gracias a ella, está *potencialmente* en condiciones de acceder a ese conocimiento "universal", aunque no pueda *actualmente* hacerlo; pero ello, por supuesto, no es una condena *in aeternum*, sino que es una *situación* histórico-concreta. A lo sumo, en la más pesimista de las hipótesis, se podrá pensar que ese conocimiento "totalizador" no es posible; pero, *si fuera* posible, sólo lo sería de esta manera, al menos en la hipótesis (bastante *menos* pesimista, por cierto) de Marx. Y, en todo caso, la hipótesis pesimista –como puede ser, por ejemplo, el caso de la Escuela de Frankfurt y, particularmente, de Adorno, quien con plena conciencia de su formulación paradójica habla de un "marxismo sin proletariado"– parte de la base de que esta es la única posibilidad: de allí su enérgica polémica

con toda forma de *positivismo*, para el cual (aun en sus variantes más sofisticadas) la "realidad" sólo *es lo que es*, y no lo que *puede ser* cuando es sometida al "juicio" de la *praxis*, mediatizada y anticipada por la Razón crítica. Y finalmente, antes de proseguir, aclaremos también (aunque luego tendremos que abundar sobre el tema) que el hecho de que el "intelectual crítico" no pueda sustituir la *praxis* del "proletario" no significa que su trabajo de interpretación de lo real –ese *momento* relativamente autónomo del conocimiento crítico– no pueda *producir* conocimiento por sí mismo.

Un autor marxista que ha visto agudamente la cuestión es el Lukács de *Historia y conciencia de clase*. ¿Por qué –se pregunta Lukács esencialmente– no es capaz el "burgués" de acceder a este plano "totalizador" de conocimiento? Nótese que la pregunta es por qué no *puede*, y no por qué no *quiere*. Aquí es donde hay que reintroducir el problema, nada sencillo, de la *ideología* que obstaculiza ese acceso a lo "universal". Ideología que, por definición, es "inconsciente". No se trata de ninguna conspiración, ni de ningún planificado engaño. Se trata, nuevamente, de la *posición* de clase, del "punto de vista" condicionado no tanto por una *pertenencia* a la clase "burguesa" y sus concepciones del mundo, sino por una *identificación* (no necesariamente "interesada") con ellas. Dicho "punto de vista" es, por así decir, *impersonal*: está determinado "en última instancia" por la propia *estructura lógica* del funcionamiento de la sociedad capitalista y el tipo de conocimiento que ella implica, y que, como hemos visto, es necesariamente *fragmentado*: el "burgués" no *necesita* saber nada sobre la *praxis*, en el sentido amplio que aquí venimos tratando. Más aún: necesita *no* saber sobre ella, *des-conocerla* (que no es lo mismo que "ignorarla"), puesto que tomar plena "conciencia" del proceso de producción en sentido genérico (es decir, en definitiva, de la *Historia*, que, como dijimos, es ante todo el movimiento, "informado" por el pasado, de la transformación hacia el *futuro*) lo obligaría a admitir, en rigor de honestidad intelectual, que esa transformación indetenible y la producción de conocimiento basado en ella pueden eventualmente barrer con su propio lugar de "clase dominante", lo cual resulta subjetivamente intolerable y objetivamente disfuncional al sistema, de allí que no *pueda* saber nada con ello (como dice irónicamente Marx, la burguesía siempre supo perfectamente que había habido Historia... hasta que llegó ella).

Por lo tanto, en el razonamiento de Lukács la "cultura burguesa" se sitúa frente al mundo en una posición *estática* y *contemplativa* (lo que más tarde Marcuse llamará una cultura *afirmativa* de lo real): en posición, como si dijéramos, *consumidora* y no *productora* de lo real. En el fondo, lo que la "burguesía", para poder sostener con convicción su lugar de clase dominante, no *puede* saber, es cómo es que lo "real" ha *llegado* a ser lo que es (dicho más "técnicamente" desde el capítulo

I de *El Capital*, lo que la "burguesía" no puede saber es qué cosa es... la plusvalía; pero aquí, entonces, podemos apreciar toda la dimensión filosófica que tiene el descubrimiento por Marx de ese *síntoma* –como lo llama Lacan– del capitalismo).

De allí extrae Lukács su crítica al núcleo de la teoría del conocimiento de Kant, el "padre fundador" de la gran tradición idealista alemana. Como se recordará –sin duda tendremos que simplificar en exceso en aras de la brevedad–, en esa teoría los *a priori* del entendimiento (categorías "innatas" como las de tiempo y espacio, por ejemplo) hacen que el Sujeto Trascendental kantiano (el "Hombre" abstracto como tal, sin determinación histórico-concreta alguna) sea perfectamente capaz de conocer todos los *fenómenos* del Universo, pero no de conocer por qué *hay* fenómenos, cuál es su origen último, cuál es el *noumeno* o "cosa en sí" que ha producido la existencia de lo real, y que en sí mismo permanece estrictamente "incognoscible", es un *límite* absoluto para el entendimiento. Y bien, Lukács, sin duda de manera provocativamente reductora pero no por ello menos gráfica, responde sencillamente: la "cosa en sí" es... el capitalismo. Por supuesto que el "burgués" –que no es ningún Sujeto "Trascendental" sino un sujeto *histórico*, condicionado por la situación igualmente histórica de la posición que ocupa en la estructura de dominación– *no puede* conocer acabadamente esa "cosa en sí" porque, como ya hemos visto, eso significaría, al menos como posibilidad, el cuestionamiento de su propia "particularidad" histórica, que él prefiere creer que es "universal", y por lo tanto eterna.

Ahora bien: lo que vale para el "burgués", ¿no vale también para el "proletario", al menos mientras dure su alienación? Por supuesto que sí. Pero con esta diferencia decisiva, que ya hemos mencionado: al estar *directamente* (aunque también "inconscientemente", por así decir) vinculado a la *praxis,* el "proletario" no puede *no* percibir (aunque puede momentáneamente "des-conocer") que el mundo de lo real es el resultado de un *proceso de producción*, y no de una enigmática "cosa en sí". Es su "posición de sujeto" (sujeto efecto de un proceso histórico, y no "trascendental") lo que –potencial y tendencialmente– le permitirá –al contrario de lo que ocurre con el "burgués"– salir de esa alienación. ¿Cómo? *Haciéndose*, a sí mismo, "proletario".

Aquí es donde hay que reintroducir la dialéctica del *en sí/para sí* con el objeto de explicar una aparente paradoja. El proletario, dice Lukács, en tanto su situación histórico-concreta lo reduce a pura *fuerza de trabajo* –es decir, a "mercancía"– empieza por vivirse a sí mismo como objeto (como un puro "en-sí"), y tiene que *transformarse* en sujeto (en "para-sí"). Vale decir que, en la misma medida y por el mismo movimiento de la *praxis* por la que el "proletario" conoce la materia que está transformando, se conoce *a sí mismo*, aplicando el criterio de que sólo *la transformación* (de la materia/de sí mismo) permite acceder al

verdadero conocimiento; mientras que el "burgués", que se ha vivido *siempre ya* como "sujeto diferenciado" del mundo de lo real (como "individuo"), *no puede transformarse* en ninguna otra cosa que lo que ya es. Irónicamente –si aceptamos lo que hemos dicho a propósito de que la historia es fundamentalmente impulso hacia el futuro– se podría decir que el "burgués" tiene razón cuando dice que la historia "se terminó". Sólo que habría que especificar: es *su* historia la que se terminó, puesto que ya no puede ir hacia ningún futuro.

Además –dicho sea de paso– este razonamiento demuestra que Marx (al menos en esta lectura lukacsiana) es un pensador mucho más radical que los así llamados "post-estructuralistas" contemporáneos. En efecto, estos le critican al marxismo un "reduccionismo de clase" según el cual el "sujeto proletario" sería una suerte de *esencia ontológica* preconstituida, definida por su lugar estructural en las relaciones de producción. Y, sin duda, tienen razón respecto de muchos de *los* marxismos economicistas o "trascendentalistas" que han proliferado. Pero se equivocan de medio a medio respecto del propio Marx. Si el "proletario" empieza por *estar* constituido como objeto (en-sí), y luego tiene que constituirse a sí mismo como sujeto (para-sí) en un *proceso de (auto)producción* que sólo puede estar "completo" en el momento del "comunismo" –vale decir, de la "sociedad sin clases", donde por lo tanto la "subjetividad diferencial" del "proletario" se *disuelve* como tal–, ¿no está claro entonces que el "proletario" *nunca* es un sujeto "pleno", sino un sujeto que está *siempre* en proceso inacabado ("in-finito") de constitución, satisfaciendo así las más rigurosas normas del anti-esencialismo post-estructuralista? No es que este debate importe mucho, pero valía la pena una referencia marginal para despejar ciertos (a veces interesados) equívocos.

De la misma manera, la lógica de la *mediación* de la que hablábamos hace un rato (y de la cual el paso del en-sí al para-sí es un nuevo ejemplo) no es necesariamente opuesta a la *articulación por la "contingencia"*, como tiende a sostenerlo a veces Laclau, entre otros. El secreto allí es la noción althusseriana de *sobredeterminación* (que el propio Laclau cita elogiosamente), extraída del psicoanálisis de Freud, y según la cual un elemento no predeterminado de la situación (política, social, histórica) puede aparecer "inesperadamente" para *articular* el proceso de mediación "totalizadora". Pero esto tan sólo significa: a) que ese elemento "contingente" podría *no* aparecer; b) que, cuando *sí* aparece, *no es* porque una "necesidad previa" lo ha hecho aparecer: su emergencia puede ser perfectamente casual; c) que la *articulación específica* producida por ese elemento, y sus resultados futuros, no pueden preverse matemáticamente: la articulación abre un campo múltiple (aunque no ilimitado) de posibilidades.

Pero no se trata de un juego de puro *azar* ("contingencia", en este sentido, quiere decir simplemente que no estamos hablando de un

férreo principio de la naturaleza como, digamos, la ley de gravedad: lo cual, si estamos refiriéndonos al campo de la *praxis* humana, es una perogrullada): el elemento "contingente" que logra articular una "totalización" puede no aparecer, pero, cuando aparece, no es *cualquiera*, ni se "engancha" de *cualquier* manera en la articulación. *Existen* leyes "tendenciales" de la historia –bastante más "totalizadoras" que el largo de la nariz de Cleopatra– que, por así decir, *convocan* ciertas "contingencias" y no otras, más allá de que ellas aparezcan o no. Que a Newton le cayera una manzana en la cabeza cuando estaba tomando su siesta es, por supuesto, una contingencia que podría no haber sucedido. Pero que Newton asociara ese hecho con una serie de leyes físicas que le hicieron descubrir el principio de la gravedad de los cuerpos no es una ocurrencia casual: las leyes físicas existen *independientemente* de que ese día y a esa hora cayera la manzana. Que Lenin encontrara un tren blindado que lo condujera de vuelta a Rusia para ponerse al frente de la revolución es una contingencia. Sin duda, se puede suponer que el desarrollo de la revolución hubiera sido distinto si Lenin no hubiera llegado, pero las "leyes" (mucho más "tendenciales" que las de Newton, lo admitimos) de la situación política que condujo a la revolución no dependían del viaje de Lenin. En una palabra: la lógica de la "mediación" no es que se oponga a la "contingencia", sino que puede haber una *lógica de la mediación de la contingencia*. Precisamente por eso el marxismo (el de Marx, para empezar) *no es* un determinismo: porque –al contrario de lo que ocurre en la dialéctica *idealista* de Hegel– no hay una Totalidad determinada de antemano por el Concepto, sino que la *materialidad* de los hechos históricos puede articular diferentes (pero no cualquiera) procesos de mediación totalizadora.

De la "hermenéutica de la sospecha" a la interpretación crítica

Habiendo admitido que el "modelo" marxista para la producción de conocimiento es el de la *praxis* del "proletario", procedamos ahora a describir cómo es el *funcionamiento lógico* de ese modelo transpuesto a la praxis específica del "intelectual crítico". El trasfondo "filosófico" de esa lógica es lo que Paul Ricoeur, célebremente, ha llamado la "hermenéutica de la sospecha" (Ricoeur, al igual que Foucault, Althusser, Roland Barthes y otros, colocan bajo esa rúbrica a "intelectuales críticos" paradigmáticos como Marx, Freud o Nietzsche). Vale decir: la actitud bajo la cual –como hemos explicado más arriba– yo sospecho que la "totalidad" de lo real no es lo que puedo percibir de ella a simple vista, y que las *explicaciones* sobre lo real siempre pueden ser sometidas a una nueva interrogación, ya que ellas no "caen por su propio peso" (como la manzana de Newton), sino que son *construcciones* histórico-

concretas que están consciente o inconscientemente *sobredeterminadas* por la ideología, los intereses de los grupos de poder (y también, cómo no, la identificación "alienada" de los grupos oprimidos con la ideología dominante), etcétera. Una de las funciones objetivas centrales de esas explicaciones "naturalizadas" es la de construir *consenso* (esencial para la "hegemonía", en sentido gramsciano) en torno a, en el límite de, la estructura misma de lo real. La tarea del "intelectual crítico" es, por lo tanto, *desmontar* esas construcciones para demostrar que nada tienen de "naturales", sino que ellas son parciales y "contingentes", en el sentido antes aludido.

Ello supone, por otra parte, una cierta teoría de lo *simbólico*. Ya hemos dicho que el ser humano se relaciona con (y organiza) su realidad a través de la mediación simbólica (empezando por el propio lenguaje). Pero se pueden tener –simplificando mucho– dos grandes teorías de lo simbólico (y, por lo tanto, de la interpretación de la realidad):

1] Yo puedo pensar que el símbolo –en el sentido más amplio posible del término– es un "velo", una "máscara", un "disfraz" que oculta u obstaculiza la visión prístina de una Verdad "esencial", "originaria", "natural", eterna e inconmovible, llámese la Palabra de Dios, la "cosa en sí" kantiana, o lo que se quiera. En este caso, la interpretación consistirá simplemente –y no es que sea un proceso simple, por cierto– en *retirar* el velo ocultador para *develar* (valga la expresión) ese "objeto" originario que se me ocultaba. La Verdad se impondrá entonces con toda su "fuerza de Ley", y nada podré hacer para cuestionarla. A este estilo de interpretación (característico, por ejemplo, de la hermenéutica bíblica tradicional) lo llamaremos *interpretación pasiva*, ya que a lo que ella conduce no es a la *producción* de un nuevo conocimiento, sino a la restauración de una "realidad" que en verdad siempre "estuvo allí", sólo que *deformada* por la máscara simbólica.

2] Yo puedo pensar (como lo hacen Marx, Freud o Nietzsche, por sólo citar esos paradigmas modernos) que *no hay* tal Verdad eterna y originaria, sino que lo que aparece como un "objeto natural" es el producto de un *proceso de producción* o, para nuestro caso, de una *construcción* simbólica e histórico-concreta. Detrás del "símbolo", por lo tanto, no encontraré el objeto puro y duro sino *otro* "símbolo", y luego otro y otro indefinidamente. No es que *no haya* "objetos" (se trata de una perspectiva materialista), sino que esos objetos han sido utilizados como "contingencias" para la construcción de configuraciones simbólicas que sirven para explicar *de una cierta manera* el mundo de lo real. Son, en una palabra, el resultado de una *praxis*, y no esencias eternas. La "interpretación", en este caso, consiste en *interrogar críticamente* esas

> construcciones simbólicas para mostrar –incluso para *producir*– sus *vacíos*, sus "agujeros de sentido" (puesto que no son Verdades eternas, nunca están plenamente completas, no pueden, al revés de la "teología", explicarlo *todo*), y entonces construir, *producir*, un sentido nuevo sobre esos "blancos" o ausencias. Por supuesto que ese nuevo sentido podrá a su vez ser sometido a interrogación, precisamente porque el conocimiento así construido es una "verdad" *histórica*, y no "natural" (y eso vale también para el marxismo, que no es una verdad eterna, sino la que corresponde a determinadas condiciones históricas: principalmente, la existencia del modo de producción capitalista, del cual el marxismo es su *conocimiento crítico*). A este estilo de interpretación, entonces, lo llamaremos *interpretación activa*, ya que en ella no se trata de *restaurar* un objeto que preexistía a la interpretación, sino de *producirlo* como objeto de la *praxis* del conocimiento/transformación (como ya hemos dicho, el marxismo *produce* el "objeto" modo de producción capitalista mediante el mismo movimiento que pugna por *transformarlo*: otra vez, estamos en el núcleo de la Tesis XI sobre Feuerbach).

Como dice Foucault gráficamente, si este "método" es como lo hemos descripto, toda interpretación (crítica y activa) es *no* una interpretación de la "realidad" (en el sentido vulgar, no dialéctico, del término), sino una *interpretación de una interpretación*: los "objetos" de la realidad que se presentan a nuestra conciencia *son ya* producto de "interpretaciones" históricas. Por ejemplo: Freud (o cualquier psicoanalista) *no interpreta* el sueño del paciente (¿cómo podría el psicoanalista tener acceso a un sueño ajeno?, ¿dónde podría "verlo"?): lo que interpreta es el *relato* que el paciente hace de su sueño, relato que ya constituye una cierta "interpretación" previa. De la misma manera, Marx *no interpreta* a la "sociedad burguesa": lo que Marx interpreta es *la interpretación "burguesa" de la sociedad* (por eso el subtítulo de *El Capital* es *Crítica de la Economía Política*), es decir, la *construcción simbólica* (y por supuesto, ideológica) que la "burguesía" ha producido sobre su propia *praxis*. ¿Y cuál es el resorte, la *palanca* última de esta interpretación crítica? Ya lo hemos adelantado: la *interrogación* de la supuesta "Verdad eterna" en tanto ella es "sospechada" de ser a su vez una construcción histórico-ideológica.

Lo cual significa que Marx no viene, digamos, de Marte, con una teoría completamente distinta y ajena a la de (en este caso) la economía "burguesa", y se limita a patear fuera del tablero una interpretación y reemplazarla por otra. Eso sería un mero acto de fuerza, y no una *praxis* crítico-hermenéutica. Lo que hace Marx es empezar por *aceptar* el "texto" de la economía burguesa como verdad *parcial*, y luego interrogar sus "silencios" o sus inconsistencias. Por ejemplo: Marx *no dice* que la

teoría del valor (esa teoría que no inventa Marx, sino que ya está en Smith o Ricardo) sea falsa: al contrario, justamente *porque* es "verdadera" –en el sentido ya dicho de que corresponde a una cierta condición histórica–, la interroga hasta las últimas consecuencias (le pregunta, por ejemplo, de dónde sale la ganancia del capitalista, cómo es posible el proceso de acumulación/reproducción del capital) y descubre que *no puede* responder satisfactoriamente a *todas* las preguntas que las propias premisas de la teoría despiertan. Construyendo sobre esos "vacíos" de la economía clásica es que Marx produce su propia teoría, su propia *interpretación crítica* del capitalismo, basada en el descubrimiento de, entre otras cosas, la *plusvalía*. Lo que Marx hace es pues lo que Althusser llama una *lectura sintomática* del "texto" de la economía burguesa clásica: con una lógica de lectura semejante a la del psicoanálisis (que es, por supuesto, de donde Althusser extrae la expresión "sintomática"), Marx interpreta, por así decir, los *lapsus*, los "actos fallidos", las inconsistencias de la economía clásica, y es esa propia *praxis* hermenéutica la que arroja como resultado una nueva teoría más acabadamente explicativa del funcionamiento del capitalismo.

Pero, atención: cuando decimos que Marx interpreta el "texto" (en un sentido metafórico muy amplio del término) de la economía clásica, *no estamos* en modo alguno cayendo en esas concepciones "textualistas" más o menos posmodernas que pretenden que *toda* la realidad es una suerte de textualidad sin "lado de afuera", e infinitamente "deconstruible". En el límite, esta concepción conduce a una nueva y sofisticada forma de idealismo que pone todo el peso de la interpretación en una *subjetividad* crítica trabajando sobre un mundo puramente "ficcional", sin referentes materiales. Esta posición, que ya sería discutible aunque tolerable en el campo de, por ejemplo, la teoría literaria y estética, es a nuestro juicio indefendible en el de las estructuras y procesos sociales e históricos. Por supuesto, la interpretación crítica es también, y ante todo, una operación intelectual y teórica, con un importante grado de autonomía ("relativa"), pero los objetos de su lectura sintomática –sobre los que en seguida diremos algo más– no pueden ser considerados, ni siquiera de manera metafórica, como exclusivamente "ficcionales". No se nos oculta que en el pasaje a la *escritura* (incluida la más compleja "teorización") del análisis de esos objetos hay siempre una cuota, de peso variable según los casos, de "ficcionalidad": las hipótesis mismas de las cuales se parte son, en un sentido lato, "ficciones" teóricas, y además las estructuras retóricas, estilísticas e incluso sintácticas de la exposición de una teoría comparten muchos de sus rasgos más básicos con las obras de ficción. Pero la diferencia fundamental es que una obra de ficción, aun la más "realista" de las novelas, parte de la construcción de un "escenario" de enunciación *imaginario*, mientras que el tratado teórico debe empezar por *suponer*, al menos, una materialidad "inde-

pendiente" sobre la cual ha operado lo simbólico en general, y las "interpretaciones" que se están sometiendo a lectura crítica en particular, más allá de que –como decíamos más arriba– ningún "objeto último y originario" sea realmente alcanzable (justamente porque ha sido sometido *desde siempre* a las *transformaciones* de la interpretación).

Precisamente, una tarea central de la "lectura sintomática" (y de la crítica ideológica) consiste en discriminar, hasta donde sea posible, las relaciones *entre* realidad y ficción en las teorías. Esto es lo que marca asimismo el *límite* de la interpretación: de otra manera, *cualquier* interpretación, no importa cuán arbitraria o caprichosa, sería igualmente legítima. Desde ya que esto no es así para Marx: todo lo que hemos dicho hasta acá apunta a mostrar que *sí hay* interpretaciones *mejores* que otras, más "totalizadoras", en el sentido de que permiten *reconstruir* con mayor precisión el funcionamiento de una "realidad" (para nuestro caso, la de las estructuras del capitalismo), descartando las interpretaciones consciente o inconscientemente "falseadas", interesadas, ideológicas, etcétera.

Todo esto tiene consecuencias de la máxima importancia. Para empezar, la lectura *sintomática* –tal como Althusser la identifica en Marx– constituye en sí misma un método de producción de conocimiento, en la medida en que descubre una particular *lógica* de la *praxis* interpretativa. Llevado a su extremo, esto significa que aun cuando se descubriera (como algunos vienen intentando hacerlo desde hace mucho) que no hay tal cosa como la "ley del valor" o la "plusvalía" –cuyo análisis por parte de Marx es, como vimos, el paradigma de lectura sintomática–, dicha lógica seguiría siendo la más eficaz para interpretar críticamente la realidad y sus "textos" según el modelo de la *praxis*.

Pero aquí podría interponerse una objeción: ¿no habíamos dicho, en nuestra discusión de la diferencia de Marx con Hegel, que un cambio de "objeto" conducía indefectiblemente a una transformación en el "método"? Sin duda, pero lo que sucede es que hay diferentes niveles de *definición* del "objeto": el análisis de un objeto "particular" (por ejemplo, la plusvalía) permite, por así decir, el descubrimiento de un "objeto" conceptual más abarcador (por caso, la noción de que es restituyendo la contradicción entre el particular-concreto "plusvalía generada por la fuerza de trabajo" y el universal-abstracto "equivalencia general" que se descubrirá el "secreto" escamoteado de la lógica del capitalismo) que conduce a la formulación de una hipótesis universal-concreta (por ejemplo, que aquello que aparece como una "Totalidad" ideológica extrae su eficacia de la operación que escamotea el "particular" que le permite funcionar pero que es *irreductible* a la "Totalidad", de tal manera que es denunciando esa operación como la interpretación crítica puede *producir* nuevo conocimiento sobre la realidad). Pero entonces, al final de este recorrido insoslayable, es este último universal-concreto el que se ha transformado en el verdadero *objeto* de la interpretación, en

el sentido de que a partir de él puede construirse una *posición* crítico-hermenéutica para leer "sintomáticamente" la realidad.

Y el hecho (sobre el que se nos permitirá insistir) de que el modelo de esta metodología sea la *praxis* social-histórica del "proletariado" tiene una segunda consecuencia decisiva –que excede, como estricta *lógica* del conocimiento, a la existencia o no de un proletariado "empírico"–: se trata de un método que, más allá de que sea "aplicado" por el intelectual crítico *individual*, tiene un sustrato social-histórico, "colectivo", mediatizado por aquella *praxis*. Y aun así, la interpretación crítica "individual" es sólo un *momento* del proceso de conocimiento/transformación del mundo. Pocas veces se ha puesto el acento, que nosotros sepamos, en que una semejanza *lógica* fundamental entre el marxismo y el psicoanálisis es el hecho evidente de que ambos son modos de producción de conocimiento en los que la acción transformadora se realiza siempre en la interacción con un "Otro" (el proletariado para Marx, el paciente para el psicoanalista). Pero incluso sin necesidad de apelar a esta comparación, recuérdese la idea gramsciana de que los hombres, potencialmente, son *todos* "filósofos": es la reorganización de su "sentido común" por la *praxis* –y no la inculcación exterior de una teoría, por mejor que sea– la que "actualizará" esa potencia.

Todo lo que acabamos de decir debería entonces permitir una lectura más ajustada de ese ensayo "metodológico" del marxismo por excelencia que es la famosa *Introducción de 1857* a los *Grundrisse*. En efecto, en el apartado titulado "El método de la economía política", dice claramente Marx:

> Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples; de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto sino una rica *totalidad* con múltiples determinaciones y relaciones [...] Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, *unidad de lo diverso*. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la *reproducción* de lo concreto por el camino del pensamiento (Marx: 1976, parte I, parágrafo 3).

Bien: obsérvese, en primer lugar, que Marx termina el párrafo anterior hablando de una *re-producción* de lo concreto en el proceso del pensamiento: sin ninguna duda, está aludiendo a la manera por la cual la interpretación crítica *re-produce* (vuelve a producir, en otro plano) la *praxis* social-histórica, que es su modelo. El *resultado* de ese proceso es una "síntesis de múltiples determinaciones", una "unidad de lo diverso": pero no se trata de una síntesis *puramente* "abstracta", en el sentido de que esté vacía de "particulares-concretos"; es una *abstracción* (puesto que no es el "objeto" mismo en tanto único y singular), pero que *conserva* las determinaciones particulares del objeto, que entran en *tensión* con la "universalidad" del concepto. Además, ha superado el "caos" de las representaciones/intuiciones iniciales (pura acumulación de "particulares concretos" sin organización ni sentido), tanto como el mero "universal-abstracto" (puro pensamiento genérico sin determinaciones concretas).

Finalmente, debemos llamar la atención sobre el hecho de que Marx no se priva de utilizar el concepto de *totalidad*. Esto es de capital importancia hoy, en la discusión con los "post-estructuralistas" y/o "posmodernos" (pero también, en el mismo lado de la barricada, por así decir, con ciertas formas de los estudios culturales, poscoloniales, multiculturalistas y aun del feminismo) que recusan de lleno y sin matices esa noción, confundiéndola con el "esencialismo" e incluso con el "totalitarismo" o el "fundamentalismo" de un pensamiento de lo Absoluto. Desgraciadamente, en esta recusación suele caerse en un relativismo extremo o en un "particularismo" que es, en el fondo, una forma más elaborada de ese "caos" de representaciones puramente singulares y yuxtapuestas sin jerarquías, lo cual suele ser tanto teórica como políticamente ineficaz (cuando no directamente dañino para la propia causa que se pretende defender).

Pero la "totalidad" marxista no puede en modo alguno confundirse con aquella caricatura, que más bien corresponde a la *falsa* totalidad adorniana, vale decir, una abstracción vacía, un "equivalente general" que esconde la determinación particular-concreta que mostraría la contradicción, el *conflicto interno* a la supuesta "totalidad". De lo que habla Marx es precisamente de *esta* "totalidad" abierta, y por lo tanto siempre provisoria, que es una totalidad *pensada* (más aún: inevitable para pensar) que *re-produce* ese conflicto, esa tensión, entre su "abstracción" y sus determinaciones concretas. El proceso de conocimiento que arroja como *resultado* esa "totalidad" es el que varias veces hemos apuntado bajo el concepto de *totalización*. Es ahora oportuno, pues, abordarlo de lleno.

La "totalización" y el método progresivo/regresivo

El término, ya lo dijimos, proviene de Sartre (quien lo expone en sus "Cuestiones de método", incluido como introducción a la *Crítica de la razón dialéctica*) y, aunque fue acuñado a fines de la década del cincuenta

en un contexto cultural muy diferente al nuestro, se ha vuelto hoy nuevamente actual, justamente por su importancia en el debate con corrientes como el post-estructuralismo y el "deconstructivismo". En su momento, el debate más fuerte que sostenía Sartre era contra el estalinismo y/o el marxismo vulgar de la *diamat*, que incurrían en una polarización (o, con frecuencia, una combinación) entre, por un lado, recetas abstractas, ellas sí "esencialistas" y "totalizantes", y, por otro, un empirismo o neopositivismo antidialéctico, en ambos casos con consecuencias nefastas para la *praxis* del conocimiento/transformación de la realidad. (No puede ser azaroso, en efecto, que Sartre escriba sus "Cuestiones de método" poco tiempo después de la invasión soviética a Hungría, contrapartida político-militar de esa nefasta combinación "filosófica"). Contra eso, Sartre opone un "existencialismo" marxista que pugna por *conservar* las particularidades (y aun las singularidades irrepetibles) concretas de los sujetos de carne y hueso, pero sin perder la capacidad de articulación y diálogo conflictivo entre lo abstracto y lo concreto, que es inherente al propio proceso de producción de conocimiento.

Su método ha pasado a la historia con el nombre de *progresivo/regresivo* –lo que ya da una pauta, desde la propia denominación, de una postura que rechaza el evolucionismo vulgar aplicado al proceso de conocimiento. La base filosófica de su teoría del conocimiento es inequívoca: lo que hace una filosofía es "dar expresión al movimiento general de la sociedad". Es decir: el modelo de la producción de conocimiento es la *praxis* social-histórica. Y esta es, entre otras cosas, una cierta forma en que "la clase en ascenso adquiere conciencia de sí". En la primera fase del capitalismo, la burguesía de comerciantes, juristas y banqueros alcanzó cierta percepción de sí misma en el cartesianismo; un siglo después, en la fase de protoindustrialización, la burguesía de fabricantes, técnicos y hombres de ciencia se descubre "oscuramente" en el Sujeto Trascendental kantiano.

Ahora bien: este "dar expresión al movimiento de la sociedad", esta "conciencia de sí" de las nuevas clases, *no es* un mero reflejo "especular". Por un lado, para ser verdaderamente "filosófico", el proceso de conocimiento debe presentarse como *totalización* de todo el saber contemporáneo. Por el otro, esa acumulación de saber no es un *objeto inerte*, pasivo: nacida del movimiento de la *praxis*, "es movimiento en sí mismo, y muerde en el futuro [...] toda filosofía es práctica, inclusive la que parece ser más puramente contemplativa […] una filosofía mantiene su eficacia sólo mientras tiene vida la *praxis* que la produjo". Cuando el movimiento filosófico se interrumpe, es porque su "crisis filosófica" está expresando (de manera compleja y mediatizada, claro está) una crisis de la *praxis* social-histórica: como dice, entre nosotros, León Rozitchner, "cuando la sociedad no sabe qué hacer, la filosofía no sabe qué pensar" (Sartre, 1995). En este sentido preciso, el pensamiento marxis-

ta se encuentra "en estado de crisis"; como decíamos, esto, fechado en 1957, vuelve a cobrar actualidad hoy: sólo que Sartre no extrae de esa evidencia la conclusión de que el marxismo debe ser *abandonado*; fiel a su propia premisa, mientras la *praxis* social-histórica que le ha dado lugar continúe actuando (es decir, mientras existan el capitalismo y sus contradicciones, y por lo tanto la necesidad de su *crítica*), el marxismo seguirá siendo "el horizonte insuperable de nuestra época".

Hasta aquí, Sartre parece mantenerse (con su estilo particular, desde luego) en la línea de la "superación" (la *Aufhebung*) de Hegel por Marx, incorporando –generalmente de manera implícita– las contribuciones del Lukács de *Historia y conciencia de clase* (con quien, de todos modos, sostiene una dura polémica a propósito del existencialismo). Pero la diferencia específica sartreana está en la incorporación, dentro del marxismo, del "momento" existencialista que proviene de la etapa de *El ser y la nada*. Allí donde Lukács había producido un debate *inclusivo* con Hegel, Sartre hace lo propio con Kierkegaard: "Para Hegel el Significante […] es el movimiento del Espíritu, el Significado es el hombre vivo y su objetivación; para Kierkegaard, el hombre vivo es el Significante: él mismo produce las significaciones, y ninguna significación le alcanza desde afuera" (Sartre, 1995). El "humanismo" sartreano –en nítida oposición al universalismo abstracto hegeliano tanto como al objetivismo elemental del positivismo, pero también del marxismo vulgar, y quizá al estructuralismo que ya empieza a asomar– significa sencillamente que "el dolor, la necesidad y el sufrimiento son realidades humanas *brutales* que no pueden ser superadas o cambiadas solamente por el *conocer*". Las ideas, por sí solas, no pueden transformar la realidad. Sartre no niega aquel carácter de *anticipación* que las ideas pueden tener –y del cual hablábamos más arriba–, siempre que se inscriban en el modelo de una *praxis* transformadora, y en la perspectiva de la lucha contra la *alienación*, vale decir, en términos filosóficos generales, la separación entre sujeto y objeto. Pero, al igual que Marx, subraya la prioridad de la *praxis* con respecto al pensamiento "puro". Y, a semejanza de Kierkegaard, sostiene que la *praxis* no puede ser reducida a un conocimiento abstracto: debe ser *vivida* y *producida*. No se trata de desechar completamente a Hegel, sino de "dialectizarlo" también a él: como a Hegel, le preocupa la *objetividad* de lo "real" y de la historia, pero afirmando al mismo tiempo la *singularidad concreta* de la experiencia humana.

Esta dialéctica es la que cree poder encontrar en el marxismo (el de Marx). Pero entonces, ¿por qué la necesidad del existencialismo (el de Sartre)? Ya lo hemos adelantado, indirectamente. El marxismo está atravesando una crisis: está, como si dijéramos, detenido, *congelado*: "Luego de haber liquidado todas nuestras categorías burguesas de pensamiento y transformado todas nuestras ideas, el marxismo nos deja bruscamente en la estacada, incapaz de satisfacer nuestra nece-

sidad de entender el mundo desde la *situación particular* en que nos encontramos ubicados" (como decíamos, la crítica apunta al marxismo "estalinista" de su época; pero es lo suficientemente general y profunda como para que hoy, nuevamente, nos sintamos concernidos por ella, sobre todo después de la caída de los socialismos "realmente existentes") (Sartre, 1995). El marxismo "dominante" ya no encara *totalidades vivas* ("síntesis de múltiples determinaciones concretas"), como lo hacía Marx, sino "entidades fijas" –*singularidades generales*, las llama Sartre, parafraseando el *universal-singular* de Kierkegaard. Las "unidades formales" de estas nociones abstractas parecen entonces quedar dotadas de poderes reales (el marxismo "congelado" es, en este sentido, una expresión objetivamente cómplice de la alienación, en la cual lo "real" aparece no como producto de la *praxis*, sino como teniendo un peso propio, autónomo y exterior a la acción humana: más tarde, en *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre llamará a esto lo *práctico-inerte*). Así, el marxismo deviene una "totalidad" cerrada, un conocimiento *muerto*; el marxismo *vivo*, en cambio, es, repitamos, abierto: su "modo de producción de conocimiento" es un movimiento *regulador*, con sus "objetos" en permanente cambio y redefinición.

¿Cuál es la estructura y la lógica de ese movimiento? Para explicarlo, debemos retomar lo que empezamos a decir sobre el método *progresivo/regresivo* (Sartre se inspira aquí, parcialmente, en Henri Lefebvre, quien ya desde principios de la década del cincuenta venía intentando, en los *Cahiers de sociologie*, una articulación entre sociología e historia en una perspectiva marxista). Al estudiar, por ejemplo, la realidad compleja de un grupo (o una clase) social –Lefebvre se refiere concretamente al campesinado francés– hay, en primer lugar, una *complejidad horizontal* que remite al grupo humano, con sus técnicas productivas específicas, su relación con esas técnicas, y la estructura social correspondiente, que a su vez condiciona el comportamiento del grupo, que a su vez también depende de los otros grupos nacionales e internacionales, etcétera; por otro lado, hay una *complejidad vertical* que es histórica: la coexistencia "desigual y combinada", en el "mundo" específico en estudio (el rural, en este caso), de formaciones provenientes de distintas épocas y duraciones, de sus transformaciones actuales aunque manteniendo inercias del pasado, etcétera. Ambas "complejidades" conforman una "totalidad" compleja y abierta, con acciones y reacciones entre ellas. El método para estudiar esa "totalidad" –según lo delinea Sartre, reelaborando a Lefebvre– es un proceso en tres "momentos" (lógicos):

a] una fase de descripción "fenomenológica", de observación sobre la base de la experiencia y de una teoría (o una serie articulada de hipótesis) general;

b] un momento "analítico-regresivo", que retorna sobre la historia del grupo en cuestión para definir, fechar y periodizar las etapas y transformaciones de esa historia;

c] un momento "progresivo-sintético", que sigue siendo histórico-genético, pero que *vuelve* del pasado al presente en un intento por *re-definir* este último de manera más determinada y compleja que en la fase inicial, formulando además hipótesis tendenciales para el desarrollo futuro.

Queda así completado el movimiento *progresivo/regresivo*. Pero, por supuesto, se trata de una "completud" provisoria, ya que la historia del grupo continúa (salvo, se dirá, completa extinción del mismo; pero, en verdad, ni siquiera así: tomemos, por ejemplo, una sociedad "extinguida" culturalmente por conquista o colonización; su historia, aunque radicalmente transformada, continuará en subterráneo conflicto con la historia de los conquistadores, y por lo tanto el método progresivo/regresivo deberá reconstruirla desde su "originalidad" previa, para dar cuenta de toda la concreta complejidad de su presente).

Los tres "momentos" que acabamos de describir conforman la secuencia que Sartre, célebremente, llama *totalización/destotalización/retotalización*. Su movimiento lógico, como habrá observado el lector, es notoriamente semejante al defendido por Marx en la *Introducción de 1857* a los *Grundrisse* (si bien ahora se le incorpora el componente "existencialista", sobre el que todavía tendremos algo para decir). Lo que sucede es que, como hemos visto, ese movimiento ha quedado *congelado* por el triunfo de un "marxismo" vulgar, antidialéctico, a la vez idealista y positivista. En este marxismo, dice Sartre, "el análisis se encuentra reducido a una simple ceremonia […] consiste en eliminar detalles, en introducir forzadamente significación en ciertos acontecimientos y en desnaturalizar los hechos a fin de extraer, como sustancia de ellos, nociones falseadamente sintéticas, inmutables y fetichizadas. Los conceptos abiertos del marxismo se encuentran ahora cerrados, ya no son claves, esquemas interpretativos, sino que aparecen como un conocimiento *ya totalizado*. En lugar de buscar el todo por medio de las partes, y enriquecer de ese modo la especificidad de las partes mediante el examen de sus significaciones polivalentes, que es el principio heurístico, encontramos la *liquidación de la particularidad*" (Sartre, 1995).

Aquí es donde el "existencialismo", otra vez, puede ser útil para una imprescindible *renovación* de ese marxismo anquilosado, y para retomar (aplicando al propio marxismo el método progresivo/regresivo) la riquísima complejidad de su historia, que incluye el permanente *diálogo* (no importa cuán conflictivo) con la totalidad del saber de una época. La "síntesis" (la *Aufhebung*) del conocimiento no puede ser concebida como una "totalidad acabada": sólo puede ser pensada en el interior de

una *totalización* siempre en curso, en movimiento, que se homologa al modelo de la *praxis* social-histórica: que, en cierto modo, *es* esa *praxis* social-histórica construyendo sus "verdades" en su propio movimiento. *La verdad deviene*, dice Sartre: es una totalización que incesantemente se (des/re)totaliza a sí misma. Los hechos particulares deben ser rescatados en toda su singularidad compleja, pero ello no significa que tengan en sí mismos un sentido completo: no son verdaderos ni falsos, salvo "en la medida en que se encuentran relacionados, por la mediación de diferentes *totalidades parciales*, con la *totalización-en-progreso*".

La renuncia a este movimiento complejo (que en buena medida se explica por el propio anquilosamiento de la *praxis* social-histórica de los "socialismos reales") constituye para Sartre el talón de Aquiles de la teoría del conocimiento del marxismo vulgar. Pero no es que no puedan encontrarse algunos gérmenes –que luego se desarrollaron hasta hacerse dominantes, por razones históricas– en los propios clásicos. Sartre tiene el inusitado coraje (que es el de todo "heterodoxo" que *verdaderamente* quiere rescatar lo mejor de la tradición de la cual proviene) de no callar sobre lo que ve como los puntos débiles, aun dentro del propio pensamiento originario. Cuando, por ejemplo, Marx escribe que "la concepción materialista del mundo significa simplemente la concepción de la naturaleza tal como *es*, sin ningún aditamento externo", está equivocado, puesto que ello supone un punto de vista "exterior", tributario de la alienación del sujeto respecto del objeto, y nada tiene este enunciado que ver con la lógica que podemos identificar en la *Introducción de 1857* a los *Grundrisse* o en el primer capítulo de *El Capital*. Por su parte, cuando Lenin escribe que "la conciencia es sólo el reflejo del ser y, en el mejor de los casos, un reflejo sólo aproximadamente exacto", también parecería –como el Marx de la cita anterior– eliminar toda *praxis* de la subjetividad crítica en aras de lo "práctico-inerte". Esto constituye una "desviación" positivista del espíritu profundo del marxismo (que, por supuesto, tanto Marx como Lenin siguen fielmente en su propia acción histórica). Positivista e *idealista*, lo cual no es en absoluto contradictorio. Como dice Sartre:

> Se puede caer en el idealismo, no sólo por la disolución de la realidad en la subjetividad, sino por la *negación* de la subjetividad real en nombre de la objetividad. La verdad es que la subjetividad no es todo ni nada: es un momento del proceso objetivo (el de la *interiorización de la exterioridad*), y este momento se elimina perpetuamente a sí mismo, y renace perpetuamente (Sartre, 1995).

Esta última afirmación es extraordinariamente importante: la *Aufhebung* dialéctica de la oposición sujeto/objeto en la *praxis* del conocimiento/transformación de lo real *no es* una "disolución" de la subjetividad en la objetividad, ni viceversa. Es una *tensión creadora* que participa

plenamente del proceso de *producción* de conocimiento en la secuencia totalización/destotalización/retotalización. De la misma manera, en ese proceso, el momento "destotalizador" de recuperación de la *particularidad* concreta y compleja del "objeto" no se "disuelve" completamente en el concepto de la "retotalización", sino que arroja, como si dijéramos, un *resto* inasimilable por el concepto que, precisamente, servirá de punto de apoyo para reiniciar el movimiento. Y, ya que estamos, vale la pena indicar que ese momento "destotalizador" sartreano, pese a las similitudes superficiales, nada tiene que ver con la "deconstrucción" post-estructuralista (al menos en su versión más vulgarizada), que en todo caso *se queda* en ese momento, y termina, como ya lo hemos sugerido antes, reduciendo la "totalidad compleja" a un conjunto caótico de particularidades que pierden en el camino su diálogo conflictivo, tensionado, con la fase de (re)totalización. Es decir, finalmente, pierde el movimiento de la Historia.

De la dialéctica negativa al inconsciente político

Vale la pena también apuntar, aquí, la similitud de este razonamiento con el de Adorno en su *Dialéctica negativa*, cuando combate lo que él llama *pensamiento "identitario"*, vale decir, esa forma de pensamiento que subsume totalmente la particularidad en la generalidad, lo concreto en lo abstracto; en definitiva, el objeto en el concepto "totalizado". Vale decir, citando de memoria sus propias palabras, *la tiranía de lo abstracto sobre lo concreto*. Tampoco para él se trata, en esta "tiranía", de un mero "error" epistemológico, sino de esa ya mencionada *racionalidad instrumental* que es la que corresponde a la lógica –y a la *praxis*– de funcionamiento y reproducción de la modernidad tecnocrática (cuyo paradigma es el capitalismo, pero que se expresa también en el "socialismo" burocrático). El núcleo de esa "tiranía" es, nuevamente, la *positividad* de una "dialéctica" que acentúa el momento de la *afirmación* "superadora" del conflicto entre el particular y el universal (la *Aufhebung*), ocultando que para el propio Hegel –no importa cuáles fueran sus "inconsistencias" posteriores–, y ya desde por lo menos la *Fenomenología del espíritu*, el momento verdaderamente *crítico* de la dialéctica es el de la *negación/negatividad*. Y por lo tanto ocultando, para colmo, que al interior mismo de la *Aufhebung* esa negatividad del conflicto está *conservada*, si bien "mediatizada" por el concepto, y no "superada" (en el sentido vulgar de una disolución o un "dejar atrás" el conflicto). La consecuencia que extrae Adorno es inequívoca: la dialéctica, para serlo verdaderamente, debe ser *negativa*. Es decir: debe quedar tensamente "en suspenso" (la expresión es tomada por Adorno de Walter Benjamin) en el momento *negativo-crítico* del conflicto, desestimando y denunciando la ilusión ideológica (la "instrumentalidad" de una Razón tiránica que intenta disolver lo con-

creto en lo abstracto) de una *falsa totalidad* que, mediante la operación "identitaria" que subsume el objeto en el concepto, pretende presentar la imagen de una realidad "reconciliada", disimulando sus fracturas, sus injusticias, sus desgarramientos, su condición de "campo de batalla".

Estamos, cómo no verlo, ante un estilo de pensamiento que bien podríamos llamar *trágico*, en el sentido extenso de que en la tragedia, precisamente, *no hay* "reconciliación", *no hay* "resolución" final del conflicto: lo propiamente trágico es que esa tensión entre los polos no tenga posibilidad de "superación"; la *mediación* conceptual, lejos de "reconciliar" a los polos conflictivos, los proyecta como si dijéramos a los *extremos* de la *Aufhebung*, en una "constelación" de opuestos en tensión. En eso consiste, justamente, la Historia: en una permanente re-polarización y "retotalización" (*no* "totalidad": el "Todo", en aquel sentido de una realidad acabada y reconciliada consigo misma, es para Adorno lo *no-verdadero* por excelencia) de constelaciones conflictivas que *nunca* alcanzan una plena reconciliación. Y en esto consiste, asimismo, el verdadero proceso de conocimiento crítico: en la *producción* de una "conciencia" de lo real como estructuralmente conflictivo, contra la función central de la ideología instrumentalista dominante, que es la de hacerlo aparecer como reconciliado y armónico. Muchas veces se ha dicho que el pensamiento de Marx, precisamente, participa de esta *imago* de reconciliación y armonía, si bien proyectada al futuro, al "fin de la historia" en el "comunismo" (recientemente Hayden White, por ejemplo, ha calificado este presunto estilo de pensamiento marxiano como *dramático*, en contraposición al pensamiento *trágico* de, pongamos, un Nietzsche). No estamos de acuerdo. Para empezar, las imágenes que en alguna –muy escasa– ocasión dibuja Marx de lo que *podría* ser el futuro "comunismo" son significativamente difusas y metafóricas: Marx no se tenía a sí mismo por un profeta (recuérdese su indisimulado fastidio hacia los discursos "utópicos"), sino por un crítico revolucionario y "científico" de la realidad. A lo sumo, lo que podía prever como "reconciliación" en el futuro "comunismo" –basándose en esa crítica científica– estaba vinculada a la desaparición de *un* motivo de conflicto (es cierto que central y constitutivo de la propia estructura lógica del capitalismo): el planteado por la propiedad privada de los medios de producción y todas sus complejas derivaciones político-ideológicas. Pero de ninguna manera puede confundirse esto con la profecía de un "nuevo mundo feliz" en el que desaparecieran mágicamente los conflictos entre los hombres: al contrario, se podría decir que sólo entonces estaríamos en condiciones de conocer exhaustivamente los *verdaderos* conflictos humanos, que no estarían atravesados o determinados "en última instancia" por la estructura socioeconómica. Pero, a decir verdad, todo esto es pura especulación. Lo que los pensadores heterodoxos y críticos –es el caso que ahora estamos tratando de Adorno– recuperan

de Marx (aunque no sólo de él, claro está) es justamente, como no nos cansaremos de repetir, esa *negatividad crítica* para el análisis de la realidad socioeconómica, política, cultural. Otra vez, entonces, la producción de saber crítico es aquí inseparable, por un lado, de la *praxis*, y, por el otro –que en verdad es el mismo, abordado por otro costado–, de la *historia* y del *arte*. Dejemos por el momento esta última "entrada" por el lado de lo estético, y preguntémonos por la cuestión de la historia.

Entendida a la manera "adorniana" (que es, en rigor, la manera "benjaminiana": fue de Walter Benjamin que Adorno retomó la inspiración), la historia es, como diría el propio Benjamin, la historia de los *vencidos* –la otra historia, la de los *vencedores*, es la que encierra la idea de "progreso". Esa historia no es lineal ni evolutiva: es intermitente, subterránea, discontinua, espasmódica. Solo cada tanto –por ejemplo, en los momentos de "crisis de hegemonía", como diría Gramsci, o desde luego de crisis abiertamente revolucionaria, o más generalmente de catástrofe social y cultural– esa historia emerge a la superficie, y entones *toda* la historia se ve convulsionada y redefinida. Mientras tanto, permanece soterrada, transcurre "fuera de la escena", pero no por ello inmóvil y sin consecuencias: al contrario, es en su propio nivel el "determinante en última instancia" de lo que ocurre en la superficie, es el *inconsciente político* (en seguida volveremos sobre este concepto) de la *imago* de "progreso" de los vencedores, sobre la cual insistentemente *retorna desde lo reprimido* para poner en cuestión la *falsa totalidad* con cuya imagen se presenta la historia de los vencedores. "Inconsciente"/"imago"/"retorno de lo reprimido": es indudable el origen freudiano de estos conceptos, y sin duda uno de los hallazgos teórico-críticos centrales de Benjamin y Adorno (y de la Escuela de Frankfurt en su conjunto) es el del paralelismo, o por lo menos la homología, que puede encontrarse, aunque en campos tan distintos, entre los *modos de producción de conocimiento* de Marx y Freud. Respecto de la cuestión particular que estamos tratando ahora, esa homología puede sintetizarse en los siguientes puntos:

a] La "historia de los vencidos" puede tomarse como una metáfora del inconsciente freudiano: al igual que ella, las formaciones del inconsciente (lapsus, actos "fallidos", olvidos, sueños, recuerdos "encubridores", "fantasmas", etcétera) *insisten* en aparecer sorpresivamente, desarticulando la "falsa totalidad" de las ideas "claras y distintas" del así llamado "sistema percepción/conciencia", y entrando en conflicto irresoluble con dicho sistema. Se trata de un obvio paralelismo con la *dialéctica negativa* adorniana, que pone de manifiesto el conflicto igualmente irresoluble entre el particular concreto y el universal abstracto de un "equivalente general" conceptual que pretende presentar el mundo de lo real como una estructura armónica, consistente, completa y reconciliada.

b] Aunque el "origen" del conflicto pueda fecharse en el pasado, la producción de su conocimiento necesariamente parte de (y se interesa en) sus efectos sobre el *presente*. El trabajo de reconstrucción "arqueológica" –ya fuera el que realiza el psicoanalista *junto con* su paciente, tanto como el "historiador materialista" al que alude Benjamin– no consiste –según lo enuncia célebremente el propio Benjamin en sus "Tesis de filosofía de la historia"– en la reconstrucción de los hechos "tal cual realmente ocurrieron", sino en la *producción* de sus efectos "tal como relampaguean en este instante de peligro". Lo que hace el "historiador materialista" no es (para continuar con la metáfora arqueológica) reconstruir el edificio del pasado, a partir de sus ruinas encontradas, en la exactitud que efectivamente tenía *en ese* pasado, sino precisamente al revés, *transformar en ruinas* la imagen que de él tenemos, para, sobre estas "ruinas", construir algo nuevo. Ese trabajo de "transformación en ruinas" presenta, asimismo, un obvio paralelo tanto con la *praxis* psicoanalítica como con la crítica de la ideología dominante, como también con la "insistencia" de una *praxis* social que por sí misma demuestra el *inacabamiento* del mundo de lo real, de la historia, de la constitución subjetiva, y por supuesto de la producción de conocimiento.

Como puede observarse, estos paralelismos heurísticos suponen una concepción del tiempo histórico muy alejada de los prejuicios evolucionistas, positivistas o "progresistas" dominantes desde el siglo XVIII y XIX. La historia no es lineal ni teleológica, sino que está "determinada" retroactivamente por las necesidades de una *praxis* del presente, que "retroactúa" sobre lo *práctico-inerte* de las *praxis* "congeladas" del pasado. El presente, de esa manera, *condensa* y *desplaza* ("condensación" y "desplazamiento", como se sabe, son las dos operaciones básicas de la lógica del inconsciente según Freud) diferentes "tiempos" históricos que conviven conflictivamente bajo la dominación de uno de ellos, como en la célebre teoría marxista del *desarrollo desigual y combinado*.

Ahora bien: estos elementos de "paralelismo" (o de analogía/homología, si se prefiere) son los que le han permitido a Fredric Jameson hablar de un *inconsciente político* actuando "por debajo" de la historia, de las relaciones sociales, de la cultura en general. "Político" en el sentido amplio pero estricto y *fundante* de que, en una sociedad dividida en clases donde lo real es *conformado* por las relaciones de dominación, por detrás de las estructuras y "totalidades" de la cultura se encontrará *siempre* –aunque, como hemos dicho, sólo intermitentemente ello emerja a la "conciencia"– la *dimensión conflictiva* de lo social-histórico, que es al mismo tiempo *producida* y *ocultada* por el "pensamiento identitario". En cierto sentido, la cultura dominante es una gigantesca empresa

de elaboración de lo que el propio Jameson llama *estrategias de contención* que impidan el pleno afloramiento del inconsciente político a la superficie. Y es indudable otro paralelismo que podríamos encontrar aquí, esta vez con, nuevamente, la noción gramsciana de *hegemonía*, que entre otras funciones tiene la de *organizar* las percepciones de lo real por parte de las grandes masas. A su vez, en el capitalismo tardío (y más aún en la así llamada "posmodernidad", que en la jerga jamesoniana es su lógica cultural), esta tarea queda asignada no solamente a los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE) de Althusser, sino, y con creciente importancia dado el proceso dominante de privatización globalizada, a la *industria cultural* de Adorno y Horkheimer, que no se limita a ser un fenómeno socioeconómico y cultural *parcial* de dicho capitalismo tardío: es, en cierto modo, su propia *lógica* de funcionamiento, en tanto subsunción plena de la particularidad concreta en la universalidad abstracta de un "equivalente general" (cuya matriz es el pleno fetichismo de la mercancía en la sociedad llamada "de consumo"). Esta lógica de funcionamiento proporciona el *modelo* mismo de un pensamiento que tiende inevitablemente a "naturalizar" la imagen de un mundo "esencialmente" reconciliado, donde las "particularidades" que parecerían desmentir esa imagen (digamos, para simplificar: la injusta distribución mundial de la riqueza y la dramática polarización social global, así como las guerras imperiales de todo tipo) aparecen como meras y efímeras *desviaciones* de un sistema que en sus estructuras básicas está "reconciliado", y no –para insistir con la jerga psicoanalítica– con lo que podríamos llamar *asaltos de lo real* que ha sido "forcluido" por el pensamiento identitario.

El conocimiento crítico basado en la *praxis*, tal como lo representan los "marxismos" complejos y abiertos de los que hemos venido hablando, es pues, en ese plano, un proceso de construcción de las condiciones que permitan hacer "visible" el *inconsciente político* de la cultura. Hemos insistido hasta el cansancio –y acabamos de hacerlo una vez más– en que esa construcción es en sí misma una *praxis*. Lo cual significa: una transformación de lo real que, sin embargo, parte de lo real mismo a transformar. Hemos dicho también que, por lo tanto, no se trata aquí de ninguna omnipotencia iluminista que llega *desde afuera* con una teoría perfectamente acabada a sustituir los "errores" de la ideología o del pensamiento identitario. Lo que hace el conocimiento crítico es *interrogar* las aparentes evidencias de ese pensamiento identitario (del "sentido común" en su acepción gramsciana) para reorientar la lógica bajo la cual dichas evidencias han sido históricamente construidas, en la dirección de una *re-totalización* (siempre provisoria) que empieza por poner al desnudo que se trata, precisamente, de una construcción histórica y no de un dato "natural". Para poner al desnudo (hacer el *strip-tease*, decía célebremente Sartre) el conflicto no resuelto

entre lo particular y lo universal, entre el objeto y el concepto. Para sustraerlo, en definitiva, a la "tiranía de lo abstracto". Es evidente –si nos atenemos a una "filosofía de la *praxis*"– que solamente la *acción colectiva* (teóricamente "informada") de los "vencidos" podrá llevar a sus últimas consecuencias esa transformación, puesto que el pensamiento identitario tampoco es él mismo una abstracción, sino que es la "teoría" de sus propias bases materiales. Pero el conocimiento crítico, incluso en sus aspectos más autónomamente "teóricos", es un *momento* indispensable de ese proceso. Como tal momento, sin embargo, y si pretendemos ser consecuentes con la "insubordinación de lo concreto" contra aquella "tiranía de lo abstracto", no puede estar sujeto a los "equivalentes generales" de un recetario universalmente aplicable, como con demasiada frecuencia (y con efectos que muchas veces pueden calificarse de trágicos) ha pretendido hacerlo la izquierda "clásica".

Conocimiento crítico e inconsciente político en/desde la periferia

Para finalizar: ¿es este *modo de producción de conocimiento*, representado por estos marxismos complejos, útil –o siquiera necesario– para la elaboración de una teoría crítica "periférica" en nuestras sociedades semi/neo/post-colonizadas? ¿Sirve como input de una *filosofía de la liberación* "periférica" como la postulada, entre otros, por Enrique Dussel? Durante mucho tiempo (y con renovados bríos en la última década y media, a partir de la emergencia de la llamada teoría poscolonial), han venido señalándose los "errores" de Marx y de muchos "marxismos" en el análisis de lo que más tarde diera en bautizarse como Tercer Mundo. El (comprensible y disculpable, pero no menos existente) "eurocentrismo" de Marx y Engels –este último llegó a hablar de los "pueblos sin historia", en una muy discutible recaída en lo peor del hegelianismo–, así como su "proletariadocentrismo" (también comprensible para la situación europea, pero difícilmente aplicable a la realidad latinoamericana, africana o asiática de entonces) y su "internacionalcentrismo" (consecuencia de los dos "centrismos" anteriores), les habrían limitado seriamente la perspectiva de un consecuente análisis y conocimiento crítico de las complejas realidades extraeuropeas, consecuencia de la colonización y la "periferización" de buena parte del mundo como efecto de la expansión protoburguesa –o netamente burguesa a partir del siglo XVIII.

Estos señalamientos no están *totalmente* descaminados, especialmente cuando se restringen a los famosos artículos de Marx en la década de 1850 a propósito de la colonización británica en la India –en los que ciertamente, haciendo gala de un cierto esquematismo evolucionista, exagera o malentiende los beneficios de una "traslación" del capitalismo desarrollado a una sociedad "atrasada"–, o más aún a los

breves y apresurados artículos periodísticos sobre América Latina –en los que hay que reconocer que demuestra una considerable ignorancia sobre sus procesos de descolonización y construcción nacional, llegando a tratar a Simón Bolívar de "aventurero" y otros dislates semejantes. Es cierto también que –al menos después de Lenin o Trotsky, provenientes ellos mismos de la periferia o semiperiferia sólo a medias "europea"– poco o nada tuvieron para decir los heterodoxos marxistas occidentales sobre la cuestión (al menos hasta pasada la primera mitad del siglo XX). Dos honrosísimas excepciones a esto son por supuesto los casos de Gramsci (que si bien no se refirió estrictamente al Tercer Mundo, estudió profundamente la situación periférica en sus célebres análisis de la "cuestión meridional") y Sartre (quien ya desde la década del cuarenta realizó implacables análisis del colonialismo francés en África: y curiosamente, según muchos de sus biógrafos, fue este compromiso con las luchas anticoloniales lo que terminó conduciéndolo a un marxismo al que antes sólo se había aproximado de manera tímida y lateral). Pero es verdad que, con excepciones escasas y más bien marginales, no se encontrarán textos importantes sobre el tema en Lukács, Bloch, Benjamin, Adorno, Horkheimer o Althusser.

Ahora bien, y para regresar a nuestra pregunta originaria: ¿bastan estos señalamientos para inducirnos a *desechar* por inoperantes las categorías –y mucho menos la *lógica* de pensamiento– que hemos venido analizando en las páginas anteriores? No lo creemos. En primer lugar, por razones históricas: más allá de las siempre posibles y pertinentes críticas parciales que se le pueden hacer, mucho –por no decir la enorme mayoría– del pensamiento crítico "periférico" del siglo XX que se propuso, justamente, pensar críticamente la condición colonial y "neocolonial" del otrora llamado Tercer Mundo, o bien se reivindicó directamente "marxista", o bien por lo menos acusó fuerte recibo de las categorías centrales del(de los) marxismo(s): de Mariátegui a la teoría de la dependencia, de Frantz Fanon a la teoría poscolonial, de Darcy Ribeiro a Samir Amin, de André Gunder Frank a la teología de la liberación, de Mella a Aijaz Ahmad, etcétera, etcétera (y habría que agregar, incluso, a ciertas teorías "primermundistas" de gran utilidad para el pensamiento crítico periférico, como por ejemplo la teoría del sistema-mundo de Wallerstein o las críticas al posmodernismo "globalizado" del ya citado Jameson), ninguno de ellos hubiera logrado su reconocida profundidad y complejidad de análisis sin el concurso central de ciertas categorías marxianas básicas.

Pero, más importante aún, se trata, nuevamente, de la *lógica* y el *método* de pensamiento. Esperamos que de todo lo anterior hayan quedado claros al menos los siguientes puntos:

1] La producción de conocimiento crítico parte del reconocimiento de un conflicto, de una *dialéctica negativa* (irresoluble en el puro plano

de las ideas) entre la *particularidad* y lo que aparece, o pretende postularse, como *totalidad*. La opción "binaria" entre particularismo y universalismo es falsa e ideológica: el *auténtico* "universalismo" crítico *es* el conflicto entre la parte y el todo, entre el particular concreto y el universal abstracto. Y es la *permanencia* de ese conflicto la que no permite que el universal se cierre sobre sí mismo.

2] Si eso es así, entonces es posible desnudar las "bases materiales" de lo que en principio estaría impidiendo la producción de conocimiento crítico de/en la periferia: a saber, el *triunfo* de la *falsa totalidad* colonial/neocolonial/imperialista. A partir de 1492 (por utilizar una fecha emblemática), *una* civilización (= particular concreto), la europea occidental, ha logrado, gracias a la eficacia técnico-material de su *racionalidad instrumental*, aparecer como *la* civilización, como sinónimo de la Razón y el Progreso como tales (= universal abstracto), ocultando (o *forcluyendo*, para retornar al lenguaje psicoanalítico) el conflicto con su propio particularismo. Es tarea del conocimiento crítico, como acabamos de decir, la de *producir*, para la conciencia, el saber sobre ese conflicto.

3] Pero esto significa, entonces, que, en rigor de verdad, esa civilización que llamamos el "Occidente moderno" es una (auto)*representación* de la "totalidad" constituida sobre la base de la *exclusión* de la totalidad de esa misma "periferia" que –a través de la conquista violenta y la colonización– hizo posible, *transformó*, a "Occidente" en la cultura dominante. Es también tarea del conocimiento crítico, entonces, restituir y *re-construir* el conflicto entre la "parte" y el "todo" de esa dialéctica de opresión/fagocitación/expulsión.

Estas son las *condiciones mínimas* de producción de un conocimiento crítico "periférico" capaz de combatir –desde nuestra propia *situación*, como diría Sartre– contra el "eurocentrismo" y la *colonialidad del saber* a la que ha aludido Aníbal Quijano, un fenómeno de larga data histórica pero que, lejos de disolverse, se ve en la actualidad *reforzado* con la mundialización capitalista (eufemísticamente llamada "globalización"): "reforzado", decimos, en el sentido de que aparece doblemente disfrazado en las apelaciones "políticamente correctas" del "multiculturalismo" y otros ideologemas de una supuesta coexistencia pacífica de los "particularismos" que –cuando son *celebrados* como índice del triunfo de una globalización "democrática"– no hacen más que desplazar la atención de la poderosa unidad subterránea del poder global, en otra (pero aún más sutil) típica operación de *pars pro toto* fetichizada. A esa "novedad" de la globalización (cuya lógica profunda de poder, sin embargo, está bien lejos de ser "novedosa") corresponde una imagen de la producción de conocimiento que hace de este, o bien una *universali-*

dad abstracta "desterritorializada" (= *la* Ciencia), o bien una completa "particularidad" no menos abstracta (= el "conocimiento local") a la cual no afectaría la dominación del "universal". Por supuesto, ambos extremos complementarios son igualmente falsos y fetichistas. Lo que se requiere es una construcción de conocimiento que denuncie, nuevamente, el *conflicto* inherente a lo que Walter Mignolo llama el *lugar geopolíticamente marcado* del conocimiento.

Pero, si hay un conflicto, entonces el conocimiento crítico debe tomar en cuenta a las *dos partes* de ese conflicto. Debe instalarse en el centro mismo de esa *tensión*, de ese "campo de batalla". Queremos decir: le haríamos un flaco favor a la "filosofía de la liberación" *renunciando* a lo mejor de esos modos de producción de conocimiento crítico producidos también desde *adentro* de la modernidad europea, y en primer lugar el/los marxismo/s. Ello podría equivaler, paradójicamente, a colocarnos precisamente en ese lugar de *exterioridad*, de "otredad" radical y absoluta en la que el pensamiento dominante (incluyendo, y quizá principalmente, a cierto pensamiento "progresista") quisiera enclaustrarnos, como una vuelta de tuerca más de la operación fetichista mediante la cual se nos excluye del ámbito de la producción de conocimiento (ya se sabe: aun para las ideologías "progresistas", la periferia es el espacio del sentimiento, del arte, de la expresión poética, y no el de la racionalidad crítico-científica). Por el contrario, es imprescindible *reapropiarse*, desde nuestra propia y conflictiva *situación*, de la *contestación epistemológica* que el marxismo ha sabido levantar contra los modos hegemónicos de producción del saber, desde luego "corrigiendo" todo lo que en él sea "corregible", pero no abdicando de antemano a *situarnos*, con nuestra propia mirada, en ese "horizonte" de nuestro tiempo.

El conocimiento crítico en "estado de emergencia"

En las últimas tres o cuatro décadas, en el ámbito académico de las sociedades centrales, múltiples formas de un "pensamiento crítico" no directamente (y a veces ni siquiera indirectamente) inspiradas en el marxismo, o bien separándose progresivamente de él, han emergido con el objetivo frecuentemente explícito de *sustituir* ese "modo de producción de conocimiento", sin por ello perder su posicionamiento crítico. Desde la "microfísica del poder" de un Foucault a la "rizomática de los flujos deseantes" de Deleuze/Guattari, desde el "deconstruccionismo" de Derrida a la "teoría de las multitudes" de Negri/Hardt o Paolo Virno, desde la "filosofía del acontecimiento" de Alain Badiou a la "democracia radical" post-marxista de Laclau/Mouffe –por sólo nombrar algunas de las más importantes "innovaciones" en la teoría crítica de las décadas recientes–, se ha buscado un reemplazo no-marxista, post-marxista o incluso anti-marxista de la teoría crítica. Y esta tendencia

ha encontrado fuerte eco, asimismo, en los estudios culturales no solamente provenientes de las academias "centrales", sino producidos en la propia periferia.

Sin duda este impulso obedece a razones ambiguas y hasta contradictorias: por un lado –para empezar por el aspecto "autocrítico" de la cuestión–, es un *síntoma* de cierta e innegable crisis alcanzada por el marxismo en el contexto de la llamada "posmodernidad"; crisis *teórica* (la ortodoxia ritualista de un marxismo sectario incapacitado para dar cuenta de las nuevas problemáticas planteadas en todos los planos por las transformaciones globales después de la segunda posguerra) tanto como *político-práctica* (la profunda debacle de los así llamados "socialismos reales" de Europa del Este, que ya empezó a evidenciarse hace medio siglo con el reexamen de las políticas tan brutales como ineficientes del estalinismo y su influencia negativa sobre las promesas emancipatorias del marxismo originario). Por otro lado, hay que reconocer que aquellas "novedades" teóricas, intentando no abandonar el impulso cuestionador de lo que en otra parte hemos llamado el *modernismo (auto)crítico* representado por Marx o Freud (y luego por figuras como Gramsci, Lukács, Bloch, la Escuela de Frankfurt en su conjunto, Sartre, Merleau-Ponty, Althusser, Jameson, etcétera), sí procuraron redefinir temas y métodos de investigación y análisis crítico que necesariamente habían quedado fuera del alcance de aquellos grandes "clásicos" del pensamiento crítico. Los múltiples "giros" (lingüístico, semiótico, hermenéutico, estético-cultural) producidos a todo lo largo del siglo XX, pero progresivamente protagónicos en la teoría a partir de los años sesenta y setenta, sin ninguna duda proyectaron al frente de la escena una serie de cuestiones (el lenguaje, la subjetividad, los "imaginarios", la "textualidad", los límites del "logocentrismo", las "nuevas" formas de identidad étnica y sexual, más tarde el "culturalismo", la "poscolonialidad", y así siguiendo) que los clásicos, insistimos, no podían haber tomado en cuenta en virtud de que son problemáticas emergidas y visibilizadas a partir de aquellas transformaciones relativamente muy recientes en la economía, la política, la sociedad y la cultura mundiales. En este sentido, se trata, en la mayoría de los casos que hemos citado y en muchos otros, de formas de pensamiento irrenunciables –al menos, repetimos, por los nuevos campos de interés que han abierto– para cualquier "intelectual crítico".

Sin embargo, es menester asimismo advertir sobre los riesgos que para ese mismo pensamiento crítico entraña el abandono irreflexivo del *modo de producción de conocimiento* marxiano. A lo largo de este ensayo hemos intentado mostrar que él va mucho *más allá* de un mero repertorio de "temas" epocales que obligarían a desechar el "método" junto con los "objetos" para cuyo conocimiento crítico dicho "método" habría sido creado. Para empezar, hemos reiterado hasta el cansan-

cio que una teoría del conocimiento basada en el criterio central de la *praxis*, como es la de Marx y sus heterogéneos sucesores, *no puede* ser asimilada a los parámetros positivistas de una distinción rígida entre "método" y "objeto". No estamos, en ella, ante la cuestión de unos "objetos" fijos y preexistentes a la espera del "método" que más adecuadamente permita estudiarlos (como la gravedad ante la ciencia newtoniana, digamos), sino que la *praxis* que fundamenta el "método" de Marx construye y *produce* sus propios "objetos", además de re-construir y reproducir los "objetos" que son producto de la praxis social-histórica en su compleja "totalización".

Por otra parte, esos "objetos" producidos por el modo de conocimiento marxista (el capitalismo, la explotación, la plusvalía, la lucha de clases, el imperialismo, por sólo enumerar los más genéricos), si bien es indudable que han sufrido transformaciones radicales desde los tiempos de Marx (incluso desde los de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo), están muy lejos de haber *desaparecido* como tales. Al contrario, en muchos sentidos se han *profundizado* a niveles inéditos, que el propio Marx y sus sucesores "clásicos" no podían tampoco haber previsto. Es por eso que, al menos en ese sentido, el marxismo continúa siendo –para citar otra vez a Sartre– "el horizonte inevitable de nuestro tiempo". Por supuesto: el horizonte se ha ampliado espectacularmente, y también se ha complejizado de manera apabullante. Incluso podríamos decir, insistiendo con la metáfora, que se ha *multiplicado*: tal vez ya no podamos tener *un solo* horizonte. Pero, precisamente, el "triunfo" global del capitalismo (que va estrechamente de la mano con su completo y ya más que evidente *fracaso* como sedicente proyecto "civilizatorio") ha hecho imperativa la necesidad de contar con una cada vez más consistente teoría del conocimiento *crítico* del sistema.

Es justamente esa *consistencia* la que se ha venido perdiendo, en beneficio de lo que en algún momento dio en llamarse "pensamiento débil": algo que, por más sofisticación filosófica con la cual pueda teorizarse, en última instancia representa una suerte de relativismo ecléctico que renuncia a adoptar posiciones firmes frente a la *materialidad* de los conflictos históricos que están en el núcleo mismo de toda forma de pensamiento, aunque por supuesto ninguna forma de pensamiento pueda *reducirse* exclusivamente a ellos. Pero no es ser reduccionista el constatar que, en muchos sentidos, la emergencia de este "pensamiento débil" –producida entre fines de los años setenta y principios de los ochenta– coincide con la crisis *simultánea* de los "socialismos reales" (así como de las experiencias de "nacionalismo burgués" en las sociedades ex coloniales) y del *capitalismo* "real", crisis esta última que resultó en una reconversión (técnico-económica, pero también político-ideológica) profundamente retrógrada y reaccionaria, resultando en una verdadera catástrofe para los impulsos transformadores y críticos del

período anterior (el que va del fin de la Segunda Guerra Mundial hasta principios de la década del setenta). En el plano de la teoría, el abandono del proyecto socialista tanto como del "tercermundismo" clásico resultó a su vez en una sustitución de los vínculos del "texto" con la "realidad" (no importa cuán compleja y mediatizada fuera esa relación) por la *pura* "textualidad" y el encierro de los intelectuales "críticos" en un espacio abstractamente académico-especulativo. Sobre esto hay que ser claros, aun a riesgo de parecer algo dogmáticos: como bien dice Aijaz Ahmad,

> una posición teórica que despacha la *historia material* como simple "gran relato" teleológico del modo-de-producción, la propia acción histórica como "mito de los orígenes", las naciones y estados como indefectiblemente coercitivos, las clases como meros "constructos discursivos" [...] una posición teórica semejante es, en el más preciso sentido de estas palabras, *represiva* y *burguesa*. Suprime las propias *condiciones de inteligibilidad* dentro de las cuales pueden ser teorizados los hechos fundamentales de nuestra época (Ahmad, 1992).

Como acabamos de decir, en modo alguno se pueden recusar los nuevos "objetos" producidos por el pensamiento crítico post-marxista. Las materialidades históricas, las naciones, los estados o las clases, como hemos visto, son *también*, qué duda cabe, "construcciones discursivas". Pero es necesario contar con una teoría de su *articulación* (y sus niveles de "sobredeterminación", para decirlo a la manera althusseriana) con las realidades persistentes que implican una continuidad en la *lógica* –no importa cuáles sean las discontinuidades en las *formas*– de la dominación, la explotación o la injusticia. Un poco excesivamente encandiladas por las "novedades" de la posmodernidad –un encandilamiento que en buena medida puede explicarse por la propia acción de la industria cultural y la pregnancia de la globalización cultural/comunicacional–, las teorías post-marxistas se han precipitado en el proverbial error de arrojar al niño junto con el agua sucia. Ello ha provocado la paradoja de que, en buena medida, las teorías críticas post-marxistas hayan terminado por repetir aquello que Lukács, socarronamente, le imputaba a Kant: han detenido su ansia de conocimiento ante las puertas de la *cosa en sí* del capitalismo. En efecto, una de las consecuencias del "abandono" del criterio de la *praxis* como central para el modo de producción de conocimiento crítico es su reemplazo por lo que podríamos llamar el criterio de la pura *lectura* de una "realidad" considerada –y no siempre metafóricamente– como mera "textualidad".

A riesgo de resultar tediosos, queremos que quede claro lo siguiente: de ninguna manera estamos recusando *per se* la idea de *lectura crítica* de los textos, ni siquiera la idea de que, *a un cierto nivel*, la "realidad" puede considerarse como constituida *también* por los "textos" (lingüísticos, visuales, massmediáticos o lo que fuere) bajo los cuales los

sujetos la perciben e interpretan: después de los hallazgos del psicoanálisis, la lingüística o la hermenéutica del siglo XX, semejante pretensión sería una necedad. Lo que sí estamos recusando es la idea (o mejor: el *ideologema*) de una "exclusividad textual" que niegue una *autonomía relativa de lo real* –sin la cual, por otra parte, la categoría misma de "texto" carecería de sentido, pues entonces, ¿de *qué cosa* se diferenciaría el "texto" para reclamar *su propia* "autonomía"?–, que en el límite recae en lo que antes hemos llamado una interpretación (o una "lectura") *pasiva* de la realidad en tanto *siempre ya* constituida. Paradójicamente, esto podría estar liquidando de cuajo los aspectos más auténticamente críticos del mismo "post-estructuralismo" que nos ha enseñado (después de Marx y Freud, desde ya) a "leer" la realidad, como hemos visto, en tanto *construcción histórica* y no en tanto "originariedad" inconmovible.

Sin embargo, hay señales de que esta tendencia podría estar empezando a revertirse, al calor de los acontecimientos mundiales de los últimos años, que han desnudado ya por completo los límites literalmente *mortales* de la *realidad* del presunto proyecto de la "civilización" del capital: ningún pensador crítico con un mínimo de lucidez y honestidad intelectual, "sea" o no marxista, puede ya abrigar duda alguna sobre el verdadero carácter de una "globalización" (una *mundialización de la ley del valor*, como la llama Samir Amin con mayor precisión teórica y política) que en muy poco tiempo más podría precipitar al mundo hacia una verdadera y final catástrofe social, cultural y ecológica, y que *ya* lo ha precipitado (sobre todo después de los disparatados atentados del 11-S) a un schmittiano estado de *guerra civil permanente* y de *estado de excepción y emergencia continuo*, donde tres cuartas partes de la humanidad al menos han sido reducidas a la situación de *rehenes* de la concentración económica-política-militar-tecnológica, así como de rehenes de las pinzas fatales de *dos* (y no uno) fundamentalismos genocidas. Donde todas las ilusiones de una democracia mundial "extensa" o de un "multiculturalismo" rigurosamente respetuoso, o incluso promotor, de las diferencias auténticas han estallado en mil pedazos bajo los impulsos militaristas, neofascistas o neorracistas emergidos como "solución" desesperada a la crisis mundializada del agotado proyecto capitalista. A todo lo cual podría agregarse, repitamos, una verdadera catástrofe ecológica –producto, en buena medida, de los abusos de la dominación instrumental de la naturaleza que la Escuela de Frankfurt ya denunciaba en sus primeras reflexiones– que a no muy largo plazo pone en peligro la mera supervivencia biológica de la especie. Una vez más, esta situación que bien puede volver a calificarse de *trágica* torna de la máxima *urgencia* (política, social, cultural, ética, y ya no simplemente "epistemológica") la reconstrucción de nuestros modos de producción de un saber crítico complejo, abierto y heterodoxo, pero firmemente comprometido.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. 1973 *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Barcelona: Grijalbo).

Adorno, Theodor W. 1984 *Dialéctica negativa* (Madrid: Taurus).

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max 1994 "Dialéctica de la Ilustración" en *Dialéctica del Iluminismo* (Madrid: Trotta).

Ahmad, Aijaz 1992 *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London: Verso).

Althusser, Louis 1969 "El objeto de *El Capital*" en *Para leer El Capital* (México: Siglo XXI).

Bakhtin, Mikhail 1986 *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (Madrid: Alianza).

Benjamin, Walter 1980 "Tesis de filosofía de la historia" en *Discursos interrumpidos* (Madrid: Taurus).

Benjamin, Walter 1986 *Origen del drama barroco alemán* (Madrid: Taurus).

Foucault, Michel 1995 *Nietzsche, Marx, Freud* (Buenos Aires: El cielo por asalto).

Grüner, Eduardo 2002 *El Fin de las Pequeñas Historias* (Buenos Aires: Paidós).

Jameson, Fredric 1993 "El inconsciente político" en *Documentos de cultura. Documentos de barbarie* (Madrid: Visor).

Jameson, Fredric 1997 *El giro cultural* (Buenos Aires: Manantial).

Lukács, Georgy 1974 *Historia y conciencia de clase* (México: Grijalbo) Tomo II.

Marx, Karl 1969 "Tesis sobre Feuerbach" en Marx, Karl y Friedrich Engels *La ideología alemana* (Montevideo: Pueblos Unidos).

Marx, Karl 1976 *Elementos fundamental para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI).

Marx, Karl 1986 *El Capital. Crítica de la economía política* (México: Fondo de Cultura Económica).

Mignolo, Walter 2001"Introducción" en Mignolo, Walter (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (Buenos Aires: Ediciones del Signo/Duke University).

Sartre, Jean Paul 1995 "Cuestiones de método" en *Crítica de la razón dialéctica* (Buenos Aires: Losada).

Marilena Chaui*

La historia en el pensamiento de Marx**

Desarrollo y devenir

Marx puede elaborar el concepto de *modo de producción* cuando demuestra que la distribución de los componentes del proceso de trabajo[1] determina la forma de la producción, es decir, que las relaciones de producción determinan las fuerzas productivas, y que la distribución, presupuesto del proceso productivo, es repuesta por este como un momento que le es inmanente. De esta manera, el *modo de producción* se define como la determinación de las fuerzas productivas por las relaciones de producción y por la capacidad del proceso productivo de reponer como un momento suyo, interno y necesario, aquello que inicialmente le era externo.

* Profesora Titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de São Paulo, con especialización en historia de la filosofía moderna, filosofía política y filosofía contemporánea.

** Traducción de Mariana Gainza. Revisión Javier Amadeo.

1 Según Marx, el proceso de trabajo posee tres componentes: el *trabajo*, actividad orientada hacia la superación de una necesidad, el *material* u *objeto de trabajo*, materia a ser trabajada, y los *instrumentos de trabajo* o medios de producción. Hay *proceso* porque los tres componentes son *momentos* de un todo, el trabajo.

Es el concepto de modo de producción el que permite comprender una distinción que opera en el tratamiento dado por Marx a la historia: la distinción entre *devenir* y *desarrollo*. El *devenir* es la sucesión temporal de los modos de producción, o el movimiento por el cual los presupuestos de un nuevo modo de producción son ciertas condiciones sociales que fueron establecidas por el modo de producción anterior, y serán repuestas por el nuevo modo. El *desarrollo* es el movimiento interno que un modo de producción realiza para reponer su presupuesto, transformándolo en algo dado; se refiere, por lo tanto, a una forma histórica particular o, más precisamente, es la historia particular de un modo de producción, cuyo desarrollo se dice completo cuando el sistema tiene la capacidad para reponer internamente y por entero su presupuesto. Una forma histórica se considera desarrollada cuando se ha vuelto capaz de transformar en un momento interior a sí misma aquello que inicialmente le era exterior (por provenir de una forma histórica anterior), es decir, cuando consigue realizar una *reflexión*, de tal manera que la exterioridad es negada como tal para ser puesta como interioridad en la nueva formación social.

El devenir temporal se refiere al surgimiento de las fuerzas productivas, por lo tanto, a los cambios en las relaciones de los hombres con la naturaleza, y puede ser pensado como lineal, sucesivo y continuo. El desarrollo inmanente de una forma histórica se refiere a la reflexión realizada por el modo de producción, es decir, al movimiento cíclico por el cual retoma su punto de partida para reponer sus presupuestos. Sin embargo, justamente por tratarse de una *reflexión* realizada por la forma histórica, el retorno al punto de partida lo modifica, de tal manera que el desarrollo no constituye un eterno retorno de lo mismo, sino que es dialéctico: actividad inmanente transformadora que niega la exterioridad del punto de partida al interiorizarlo para poder conservarse, e impone, al hacerlo, una nueva contradicción en el sistema.

La distinción entre devenir y desarrollo no significa que Marx no los haya pensado juntos. El devenir depende del desarrollo, o sea, de aquello que hace que la forma completa de un modo de producción pueda establecer los presupuestos del modo de producción siguiente: la forma completa termina su desarrollo cuando, al reponer completamente sus presupuestos, fija una nueva contradicción interna que ella no es capaz de resolver sin destruirse. Esa contradicción irresoluble es impuesta por la forma completa del modo de producción, y se convierte en un *presupuesto* en la forma social siguiente. El desarrollo completo revela la *finitud* de la forma histórica y la expone a la *infinitud* del devenir. En otras palabras, es imposible pensar el devenir sin el desarrollo y este sin aquel, pues la sucesión temporal de las formas históricas o de los modos de producción depende de la reflexión de cada una de ellas,

es decir, de su desarrollo completo[2]. El entrecruzamiento necesario del devenir y del desarrollo explica la afirmación: "lo nuevo nace de los escombros de lo viejo".

Formas precapitalistas y forma capitalista

En *Trabajo y Reflexión*, J. A. Giannotti (1983) acompaña la exposición hecha por Marx en los *Grundrisse* sobre las formas históricas precapitalistas y la forma capitalista, enfatizando que su principal lección radica en mostrar que no podemos encontrar una matriz única para lo social.

En la medida en que la producción presupone la distribución de los componentes del proceso de trabajo, se comprueba que un modo de producción presenta dos aspectos diferenciados: el aspecto activo del proceso, es decir, la división social del trabajo, y el aspecto pasivo, es decir, la forma de la propiedad, determinada por el modo de apropiación de uno de los componentes del proceso de trabajo. En los *Grundrisse***,** Marx denomina *situación histórica 1* a aquella en la cual la propiedad es la propiedad del *objeto de trabajo* o materia del trabajo. Esa situación histórica corresponde a las formaciones sociales más antiguas, donde la propiedad es la propiedad de la tierra, aunque varíe la manera en que esa propiedad se realiza (resultando de ahí la diferencia entre las formaciones sociales asiática, grecorromana y germánica). En la *situación histórica 2* la propiedad es la propiedad del *instrumento de trabajo*, tal como sucede, por ejemplo, en las corporaciones medievales, donde a pesar de que los artesanos no poseen la propiedad de la tierra –perteneciente a los señores feudales–, son propietarios de los instrumentos de trabajo en el interior del proceso de trabajo. En la *situación histórica 3*, la propiedad es la propiedad *del trabajo*, lo que significa que el trabajador es esclavo. Esas formas de la propiedad no son excluyentes, sino que pueden combinarse de diversas maneras; de ahí que lo fundamen-

---

2 Por ejemplo, no puede haber modo de producción capitalista si dos presupuestos no están realizados: el *trabajo libre*, esto es, una propiedad del trabajador que puede ser vendida por él, y la *separación* entre el trabajo y la propiedad de los medios de producción. Ahora bien, estos dos presupuestos del capitalismo fueron establecidos por el último ciclo del desarrollo del modo de producción feudal. El modo de producción capitalista –que surge, entonces, a partir de algo que no fue pautado por él, sino que es condición para que él venga a la existencia– incorpora tales presupuestos como su modo mismo de existencia, realizando un proceso por el cual los repone. Y, en cada ciclo de su desarrollo, esa reposición instaura contradicciones nuevas, hasta el momento en que se funda aquella contradicción que el sistema no tendrá condiciones o capacidad para interiorizar en su movimiento, y que será la que lo destruirá, a la vez que constituirá el presupuesto de un nuevo modo de producción, el comunismo. La fuerza de un modo de producción no deriva sólo de su capacidad económica para reponer sus presupuestos, sino también de su fuerza para mantener, entre los miembros de la formación social, el sentimiento de la naturalidad de esos presupuestos, hasta que las nuevas contradicciones destruyan tal sentimiento y exhiban la violencia histórica del sistema.

tal sea determinar cuál es la propiedad que, si bien coexistiendo con las otras, predomina y define la formación social, estableciendo los demás aspectos del proceso de trabajo y determinando las relaciones sociales. Las situaciones históricas 1, 2 y 3 constituyen lo que Marx llama *formas precapitalistas* de la economía.

Como observa Giannotti (1983), al presentarlas como situaciones históricas posibles, Marx deja entrever la imposibilidad objetiva de subordinar lo social a una única matriz, pues tal matriz presentará variaciones según cuál sea la forma de la propiedad de los componentes del proceso de trabajo. Es por este motivo que Giannotti considera que la presentación de las formas históricas posibles no es la presentación del devenir de los modos de producir (esto es, no se trata de la sucesión temporal de esas formas). El empleo del término "histórica" para hacer referencia a cada una de las situaciones tiene el significado amplio de señalar una oposición a lo natural: cada situación remite a los componentes del proceso de trabajo y, por consiguiente, a la diferencia entre lo propiamente humano y la naturaleza. Siendo así, la expresión *precapitalista* no es tomada en el sentido de antecedente del capitalismo, sino que "pre" significa, más bien, "todo lo que no es capitalista". Sin embargo, hay que admitir –afirma Giannotti– que Marx podría haber sustituido "precapitalista" por "no-capitalista", y, dado que no lo hizo, no podemos eximirlo de la responsabilidad teórica de haber dejado sin explicar el empleo de esa expresión ambigua.

¿Cuál es la diferencia entre precapitalista y capitalista, y cómo formula Marx el pasaje de una formación precapitalista a una capitalista?

Todo modo de producción, desde el punto de vista de su surgimiento, implica siempre el pasaje de lo natural a lo histórico y, por lo tanto, la separación entre naturaleza e historia, o la negación de la naturaleza por el proceso de trabajo. Sin embargo, observa Marx, si en las formas denominadas precapitalistas la naturaleza es el presupuesto –la ligazón del cuerpo de los hombres con la tierra como su "cuerpo inorgánico"–, en el caso del capitalismo el presupuesto es enteramente histórico –el trabajo libre y la separación del trabajador y los medios de producción. Además, una característica fundamental de las formas precapitalistas es el hecho de que en ellas el movimiento del desarrollo o de la reposición de los presupuestos nunca pueda ser completo, quedando siempre un excedente que el sistema no repone y que permanece como presupuesto. Hay un residuo de naturaleza que las formas precapitalistas nunca consiguen negar enteramente y transformar en historia. Por el contrario, la forma capitalista es la única que es histórica de punta a punta, no subsistiendo nada de natural en ella. Es por eso que en el modo de producción capitalista la ideología tiene una fuerza inmensa, pues su función es introducir lo natural en la historia, naturalizar lo que es histórico. En efecto, si todo es histórico, entonces todo depende

de la acción humana y de las circunstancias; eso quiere decir que la *contingencia* de ese modo de producción es un hecho definitivo, surgiendo así la posibilidad de destruirlo mediante la acción humana. Para impedir tal posibilidad, es preciso garantizar que los sujetos sociales se representen el modo de producción como necesario, racional, inmutable y universal, es decir, como natural.

Cuatro *disoluciones* son necesarias para que el modo de producción capitalista pueda surgir en el devenir temporal: primero, la disolución de la relación con la tierra como cuerpo inorgánico del trabajo, esto es, la disolución de la relación del sujeto con las condiciones naturales de la producción; segundo, la disolución de aquellas relaciones sociales y económicas en las que el trabajador era propietario de los instrumentos de trabajo; tercero, la disolución del fondo de consumo con el que la comunidad garantizaba la subsistencia del trabajador durante el proceso de trabajo; cuarto, la disolución de aquellas relaciones económicas en las que el trabajador, como esclavo o siervo, pertenecía a las condiciones de la producción. Ahora bien, cada una de estas disoluciones señala la desaparición de una de las formas precapitalistas, de suerte que la aparición temporal del modo de producción capitalista implica la disolución de *todas* las formas precapitalistas.

Sin embargo, es importante observar que, si seguimos con detenimiento la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *La ideología alemana*, la diferencia entre un modo de producción precapitalista y el modo de producción capitalista no se reduce a la presencia en el primero, y a la ausencia en el segundo, de un residuo de naturaleza en la historia, como nos sugieren algunos textos de los *Grundrisse***.** En aquellas dos obras, Marx afirma que el modo de producción de la vida material está siempre escindido por la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción o las formas de la propiedad, que determinan las operaciones de la producción, la distribución, el intercambio y el consumo. Las fuerzas productivas configuran el contenido de las relaciones de los hombres con la naturaleza y consigo mismos, es decir, el trabajo; en contrapartida, las relaciones sociales de producción configuran las formas del proceso productivo, es decir, la propiedad. En suma, el *contenido* del modo de producción es determinado por el trabajo, y la *forma* del modo de producción es determinada por la propiedad. Con la desaparición del comunismo primitivo, el equilibrio entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción cede su lugar a la contradicción, pues comienza a darse una lucha por la apropiación del excedente. En esa lucha, las fuerzas productivas se desarrollan al máximo y hacen estallar las relaciones sociales de producción. En esas dos obras de Marx, entonces, el desarrollo de la contradicción es el *desarrollo de la lucha de clases,* siendo tal desarrollo el que explica el devenir temporal de los modos de producción.

Desde esta perspectiva, podemos decir que el modo de producción capitalista, como cualquier otro modo de producción, surge históricamente cuando la contradicción y la lucha de clases del modo de producción anterior se despliegan plenamente.

Es este análisis histórico del devenir el que lleva a Marx a comenzar el *Manifiesto del Partido Comunista* con la afirmación de que la historia de las sociedades que existieron hasta nuestros días ha sido la historia de la lucha de clases. En otras palabras, el hilo que teje la historia –desde la perspectiva de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, La ideología alemana* y el *Manifiesto*– es el desarrollo de las fuerzas productivas; pero, resultando tal desarrollo contradictorio con las relaciones sociales de producción, el hilo de la historia es quebrado por la lucha de clases. En tanto ese hilo produce el movimiento inmanente o el desarrollo de una forma singular o de un modo de producción determinado, la ruptura del mismo por la lucha de clases engendra el devenir histórico de los modos de producción.

La diferencia entre esas obras y los *Grundrisse* en lo que se refiere a la descripción del proceso histórico indica que la concepción de la historia en Marx está lejos de ser cristalina, transparente y unívoca, suscitándose a partir de ello controversias y críticas.

Racionalismo determinista

En un ensayo titulado "El marxismo: balance provisorio", Castoriadis (1975) critica la teoría de la historia de Marx por no haber conseguido superar el racionalismo objetivo de Hegel y convertirse en otra filosofía de la historia más. La objeción central de Castoriadis a la *teoría* de la historia marxista es que no deja espacio para la acción consciente y autónoma de los hombres, meros instrumentos de una historia que, teniendo por motor a la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, se realiza a costa de ellos. En cuanto a la *filosofía* de la historia marxista, la objeción se vuelve contra el determinismo, que pierde de vista la historia como creación.

Para Marx, escribe Castoriadis, es en el análisis económico del capitalismo donde debe concentrarse el núcleo de la teoría de la historia, mostrando que esta es capaz de hacer coincidir su dialéctica con la dialéctica de lo real histórico, y que los fundamentos y la orientación de la revolución surgen del movimiento del propio real.

El eje del análisis económico marxista son las contradicciones del capitalismo, articuladas en torno a una contradicción central, aquella que se da entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción o la forma de la propiedad capitalista. Ahora bien, según Castoriadis, el análisis económico de Marx ya no podría ser mantenido, ni en sus premisas, ni en su método, ni en su estructura, pues su teoría

económica en tanto tal ignoraría la acción de las clases sociales y, por lo tanto, los efectos de las luchas de los trabajadores sobre el funcionamiento de la economía capitalista, así como los efectos de la organización de la clase capitalista para intentar dominar las tendencias "espontáneas" de la economía. El desconocimiento de tales efectos proviene de la misma teoría, en la cual el poder reificador del capitalismo es completo, transformando a los hombres en cosas y sometiéndolos a leyes económicas que no difieren de las leyes naturales, salvo por el hecho de que usan las acciones conscientes de los hombres como instrumento inconsciente de su realización. Sin duda, la reificación existe, pero no puede ser completa, pues, si lo fuese, el sistema se desmoronaría instantáneamente –la contradicción última del capitalismo radica en la doble necesidad que el sistema tiene, tanto de la actividad propiamente humana, como de someterla y reducirla a su mínima expresión.

Esas primeras consideraciones conducen a Castoriadis a enumerar los aspectos inaceptables de la teoría de la historia marxista: 1) no se puede dar a la economía el lugar central que Marx le daba, y no puede ser considerada autónoma, con leyes propias independientes de las otras relaciones sociales; 2) es preciso reformular la categoría de reificación y, junto con ella, toda la teoría de la historia de Marx; 3) no es verdad que, en cierto estadio del desarrollo, las fuerzas productivas dejen de desarrollarse por entrar en contradicción con las relaciones de producción existentes o las relaciones de propiedad –no se trata de una contradicción sino, en todo caso, una tensión que puede ser, y generalmente ha sido, resuelta por el sistema; 4) no se puede pasar de la afirmación de la determinación material de la existencia humana a la reducción de la producción o del trabajo a las fuerzas productivas y, por consiguiente, a la técnica (capaz, supuestamente, de un desarrollo autónomo), quedando reunidas las demás actividades humanas bajo la condición de "superestructuras"; 5) en la fase presente del capitalismo, el desarrollo de las fuerzas productivas o de la técnica no es autónomo, sino planificado, orientado y dirigido explícitamente para los fines que las clases dominantes determinan; no hay pasividad social, pues el desarrollo de la técnica no es el motor de la historia ni posee un significado unívoco y acabado; 6) no se pueden extender a todas las sociedades categorías que sólo tienen sentido en el capitalismo desarrollado, a menos que la teoría se sustente en el postulado oculto de una naturaleza humana inalterable cuya motivación predominante es económica; 7) es imposible negar que la conciencia humana siempre fue y es un agente transformador y creador, una *conciencia práctica*, una razón operante no reductible a una modificación del mundo material; es necesario, entonces, rechazar la "ideología marxista" o el "idealismo técnico", que pretende que las ideas técnicas hacen la historia, mientras que la conciencia humana permanece siempre engañada y presa de ilusiones.

Este conjunto de aspectos señala al núcleo de la teoría de la historia de Marx como portador de un determinismo económico según el cual, a pesar de las declaraciones del mismo Marx, la lucha de clases no es el motor de la historia, sino un eslabón de una cadena causal constituida en la infraestructura técnico-económica. Eso se debe al hecho de que las clases son simples instrumentos en los que se encarna la acción de las fuerzas productivas. Las clases son actores en el sentido teatral del término; son agentes inconscientes del proceso histórico, incluso cuando poseen una conciencia de clase, pues "no es la consciencia de los hombres la que determina su ser social, sino su ser social el que determina la consciencia". El conservadurismo de la clase en el poder y el carácter revolucionario de la clase ascendente están predeterminados por su respectiva situación en la producción, de forma tal que no hay lugar para la acción autónoma de las masas.

El fundamento de la teoría de la historia de Marx, de su concepción política y su programa revolucionario, es una filosofía de la historia racionalista. Dado que el racionalismo filosófico presupone y demuestra que la totalidad de la experiencia es exhaustivamente reductible a determinaciones racionales, la filosofía de la historia marxista ofrece de antemano la solución de los problemas que ella misma plantea**;** o, como diría Marx, los hombres sólo se proponen los problemas que pueden resolver. El marxismo, entonces, no supera la filosofía de la historia, sino que constituye apenas otra filosofía de la historia, incapaz de cuestionar la racionalidad del mundo (natural e histórico) por asumir la existencia previa de un mundo racional en contrucción paulatina.

El racionalismo de Marx no sería subjetivo (como el de Descartes o Kant), sino objetivo (como el de Hegel), un racionalismo para el cual lo real es racional y lo racional es real. La historia es racional en tres sentidos. El objeto de la historia pasada es racional por ser un objeto cuyo modelo es el de las ciencias naturales: ciertas fuerzas actuando sobre puntos de aplicación definidos producen los resultados predeterminados según un gran esquema causal que debe explicar la estática y la dinámica de la historia, tanto la constitución y el funcionamiento de cada sociedad, como el desequilibrio y la perturbación que deben conducir a una forma nueva. El objeto de la historia futura es igualmente racional y realizará la razón en un segundo sentido: no sólo como hecho (pasado), sino también como valor. La historia por venir será lo que ella debe ser, verá nacer una sociedad racional que encarnará las aspiraciones de la humanidad, y en la cual el hombre será finalmente humano (es decir, su existencia y su esencia coincidirán; su ser efectivo realizará su concepto). En fin, la historia es racional en un tercer sentido: el de la conexión del pasado con el futuro, o el pasaje del hecho al valor. Las leyes ciegas, casi naturales, abren el camino hacia una humanidad libre, emergiendo la libertad del seno de la pura necesidad; hay una razón

inmanente a las cosas que hará surgir una sociedad milagrosamente conforme con nuestra razón.

El racionalismo objetivista sólo puede ser un determinismo, pues afirmar que el pasado y el futuro son integralmente comprensibles es lo mismo que afirmar la existencia de una causalidad sin fallas. Pero eso es inaceptable. Es verdad que no podemos pensar la historia sin causalidad, y que es en la historia donde mejor comprendemos el sentido de la causalidad (en la historia, el punto de partida es una motivación que podemos comprender; por el contrario, no podemos comprender el encadenamiento causal de los fenómenos naturales, sino sólo constatarlo). Es verdad que existe lo causal en la vida social e histórica, pues hay que distinguir lo racional subjetivo –motivación, plan y proyecto– de lo racional objetivo –relaciones causales naturales y necesidades puramente lógicas, constantemente presentes en las relaciones históricas–; pero, además, hay que considerar también lo "causal bruto", que constatamos sin poder deducirlo de relaciones racionales subjetivas u objetivas –correlaciones de las que ignoramos los fundamentos, regularidades de comportamiento que permanecen como hechos puros. Sin embargo, no es posible integrar todas esas causalidades y todas esas racionalidades en un determinismo total del sistema, pues también existen instancias sociales caracterizadas por relaciones no causales. Lo *no causal* no es simplemente lo imprevisible, sino que es, sobre todo, lo *creador*, posición de un nuevo tipo de comportamiento, institución de una nueva regla social, invención de un objeto nuevo, algo que no puede ser deducido de las condiciones precedentes. "La historia no puede ser determinista porque es el campo de la *creación*" (Castoriadis, 1975: 61).

La filosofía de la historia marxista es incapaz de alcanzar el núcleo creador de la historia porque es incapaz de lidiar con las *significaciones históricas*.

Engels afirma que la historia es el campo de las acciones inconscientes y de los fines no deseados. Sin embargo, no percibe lo más importante, esto es, que esas acciones y esos fines se presentan como coherentes, dotados de significación, obedeciendo a una lógica que no es ni subjetiva (puesta por una conciencia) ni objetiva (como la que se da en la naturaleza), sino histórica. Así es como surge la significación *capitalismo*, un sistema inagotable de nuevas significaciones que, por medio de conexiones causales, confiere unidad a todas las manifestaciones de la sociedad capitalista, dando sentido a sus fenómenos constitutivos y excluyendo los fenómenos que no tienen sentido para esa sociedad. Esa significación global confiere a la sociedad la unidad de un *mundo* (instituye una cultura; ordena los comportamientos por medio de reglas jurídicas y morales conectadas profunda y misteriosamente con el modo de trabajo y de producción; determina la estructura familiar y la educación de los niños; define una estructura de la personalidad; instaura una

forma de la religión y de la sexualidad, una manera de comer, de bailar; etc.). Gracias a ella, todo lo que sucede en el sistema es producido en conformidad con el "espíritu del sistema", y tiende a reforzarlo incluso cuando se oponga a él; aunque, en el límite, tienda a derribarlo.

Ahora bien, desde el punto de vista de la causalidad, puede decirse que esa significación está, de alguna manera, dada de antemano, predeterminando y sobredeterminando los encadenamientos causales, actuando al servicio de una intención que no es de nadie. Así, todo el problema de la historia radica en esa significación, diversa de aquella que es vivida por los individuos en sus actos determinados, irreductible a la causalidad y, sin embargo, construyendo también un orden de encadenamientos: un orden diferente del causal, pero inextricablemente ligado a él. En otras palabras, la verdadera cuestión está en la diferencia y en la relación entre la significación vivida por los agentes históricos y la significación puesta por procesos causales desprovistos de aquella significación. Tal problema se encuentra en el origen de los mitos, de la tragedia y de la creencia en la Providencia. Y el marxismo no da cuenta de él porque procura reducir integralmente el nivel de las significaciones al nivel de las causas, a pesar de que, más que cualquier otra teoría, mantenga la idea de una significación de los acontecimientos y las fases históricas, afirme la lógica interna del proceso, y totalice las significaciones en una significación del conjunto de la historia (la producción necesaria del comunismo). De esta manera, concluye Castoriadis, al afirmar simultáneamente que todo debe ser aprehendido en términos causales, y que todo debe ser pensado en términos de significación –de suerte que el inmenso encadenamiento causal es también un encadenamiento de sentido–, Marx exacerba de tal forma los dos polos que resulta imposible pensar racionalmente el enigma de la historia.

Dos historias

En el ensayo "Marx: de una visión de la historia a otra", Claude Lefort (1978) examina las diferencias en el abordaje que Marx hace de la historia, comparando el *Manifiesto Comunista*, los *Grundrisse*, *El Capital* y *El XVIII Brumario*. Sin embargo, si en su interpretación enfatiza la diferencia entre esas obras, Lefort lo hace para resaltar mejor la identidad secreta que las recorre: en todas ellas se hallan presentes dos visiones opuestas de la historia, que entonces oscila entre la transformación y la repetición. Así, Marx se esforzaría, por un lado, por mostrar la historia como la producción de un sentido en el que se juega el destino de la humanidad, sin dejar al mismo tiempo de describir, por otro lado, las fuerzas movilizadas para desarmar los efectos de lo nuevo.

En el *Manifiesto*, la humanidad es una en el tiempo, y el hilo de la historia, aunque pueda romperse, no cesa de atarse una y otra vez,

asegurando la continuidad del drama aun cuando haya pausas o regresiones. La génesis de nuestra sociedad se da a partir del surgimiento de la burguesía, en un proceso de desarrollo de varias revoluciones. Sin embargo, se distingue de todas las otras formaciones históricas por la simplificación de los antagonismos sociales: la determinación económica de lo social se vuelve plenamente visible, y la sociedad se divide en dos clases que se enfrentan directamente. Esa simplificación es simultánea a la expansión del modo de producción capitalista a escala mundial, y a la interdependencia recíproca de todas las actividades en esa formación social. Nuestra sociedad también difiere de las otras por imprimir un nuevo ritmo a la historia: bajo la acción de los cambios económicos continuos, altera de manera constante todas las instituciones –"todo lo que es sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado se vuelve profano"–; conduce a la desaparición de las brumas místicas, tanto religiosas como políticas (lo sagrado se disuelve en el egoísmo y el interés; la política estatal se transforma en el comité administrador de los negocios de la burguesía); se libera del peso de las tradiciones y fuerza a los hombres a considerar, finalmente, el lugar que ocupan en el proceso histórico. Hay, en el *Manifiesto*, dos historias: la Gran Historia, de ritmo lento, y la Historia Acelerada de un mundo arrastrado por la innovación y la destrucción. La revolución da el sentido último de la aventura humana.

Sin embargo, Marx desmiente tal concepción de la historia y de la vida social. En los *Grundrisse*, el estudio de las formas precapitalistas muestra, no la continuidad, sino la oposición global entre ellas y el modo de producción nacido de la división entre capital y trabajo. El precapitalismo, escribe Lefort, es aprehendido desde el capitalismo como su *otro*, en tanto que el capitalismo no es considerado como la conclusión de un proceso histórico continuo comandado por una contradicción fundamental sino, al contrario, como la discontinuidad radical *de* y *en* la historia, "una mutación de la humanidad".

Solamente las condiciones de la formación del capitalismo pueden hacer surgir la figura del trabajador. De hecho, en las formas precapitalistas el trabajador propiamente dicho no existe: su condición es la de estar "ligado a la tierra", tanto en el contexto de la pequeña propiedad, como en el de la propiedad comunal; la tierra no es exterior al hombre, y él es el propietario de las condiciones objetivas de su trabajo. En oposición al capitalismo, en las formas precapitalistas el trabajo no se encuentra en el origen de la propiedad: esta no es el resultado de aquel, sino su condición. Así, es solamente en tanto que participan de la comunidad o de la propiedad común que los hombres trabajan. La comunidad tribal está en el origen de las tres formaciones precapitalistas complejas (la asiática, la antigua y la germánica o feudal), y la forma comunitaria es preservada más allá de las modificaciones que

cada una de ellas introduce. De esta manera, en las tres formaciones, el estatuto de propietario permanece condicionado por la comunidad (cuyos límites se mantienen fijos), aun cuando esta aparezca como una entidad trascendente (encarnada en el déspota asiático, en la figura del estado antiguo o en la asamblea de los barones feudales). El estudio del precapitalismo es el estudio de la eficacia permanente de esa forma: en las tres formaciones, la conservación del límite fijo de la comunidad garantiza la autoconservación y, al contrario, la pérdida de ese límite conduce a la destrucción. Esta, sin embargo, no proviene de una acción interna de la propia formación social, sino de accidentes externos (guerras, migraciones, urbanización, dispersión). El cambio proviene de afuera y no de una contradicción inmanente.

En verdad, lo que se observa en los *Grundrisse* es la presencia de dos esquemas de interpretación.

> Por un lado, Marx visualiza una historia evolutiva, por el otro, una historia repetitiva. La primera parece regida, en innumerables textos, por el desarrollo de las fuerzas productivas, el cual tropieza con los límites de las relaciones de producción y, al fin y al cabo, se disuelve. Sin embargo, incluso ya desde este punto de vista, la autonomía otorgada a ese factor –exactamente cuando está encargado de incluir la expansión demográfica– parece contradecir la idea clave de que la producción permanece subordinada a las condiciones socio-naturales, a la existencia de la comunidad mediadora de la relación con la tierra o, más precisamente, la idea de que los efectos de la producción son condicionados por la forma comunitaria (Lefort, 1978: 204).

La historia es *repetitiva* –la eficacia de la forma comunitaria hace que ella se repita en todas las formaciones precapitalistas y que permanezca indefinidamente si no es destruida por factores externos– y *evolutiva* –se da un pasaje de la forma precapitalista a la capitalista. Es por eso que Marx oscila en la búsqueda del factor de cambio: habla del desarrollo de las fuerzas productivas, pero tiene que reconocer que, aun cuando este desarrollo modifique la configuración de las relaciones sociales, no modifica la forma comunitaria; por eso recurre a otros factores, como la migración y la guerra, y alterna la afirmación de un tiempo endógeno y un tiempo exógeno.

Los dos esquemas interpretativos –repetición y evolución– servirán para distinguir entre las formaciones precapitalistas y el capitalismo, que representa la aparición inédita de un tipo de devenir social en el que se separan la existencia humana activa y las condiciones no orgánicas de la existencia. La exposición de las formas precapitalistas indica que la división social (hombre libre-esclavo, patricio-plebeyo, barón-siervo) no es regida por el mismo principio que comanda la división trabajo-capital: mientras que en el primer caso la división no implica

una separación entre el hombre y las condiciones orgánicas de su existencia, en el segundo caso sí la implica. Entonces, sostiene Lefort, entre el *Manifiesto* y los *Grundrisse* existe una diferencia que impide dar universalidad a la lucha de clases (o afirmar su continuidad), pues la figura histórica del trabajador es el resultado de una separación inexistente en las formaciones sociales precapitalistas.

En realidad, la idea de *separación* sólo tiene sentido en el capitalismo, y únicamente en él esta "instaura un principio de autotransformación de lo social" (Lefort, 1978: 206), o una infinitud inmanente que inaugura una historia revolucionaria, en oposición a la historia conservadora que caracteriza al precapitalismo. Según Marx, en efecto, justamente porque en las formaciones precapitalistas no existe la separación entre el cuerpo orgánico de los hombres y el cuerpo inorgánico de la tierra, la evolución es regida por la destrucción (lenta o rápida) del establecimiento humano como "índice de la contradicción ineluctable entre la relación de los hombres con su humanidad *finita*, anclada en una tierra que poseen y los posee, y con su humanidad *infinita*, excesiva en relación a toda determinación real, asociada al 'elemento ilimitado de la tierra' [...] El infinito se señala apenas en la negación inmediata de lo finito, lo ilimitado en la negación inmediata del límite" (Lefort, 1978: 206). La comunidad precapitalista es la *imagen de un cuerpo* que anula la exterioridad y, por eso mismo, el enigma de la historia se concentra en el momento de la desaparición de esa imagen, con el advenimiento de la forma capitalista o de la separación. Ahora bien, la interpretación de Lefort toma, a esta altura, una dirección precisa: busca la *permanencia* de esa imagen en ciertos textos de *El Capital,* donde actúa como eje de las descripciones económicas de Marx.

En el Libro I de *El Capital,* Marx presenta el desarrollo del modo de producción capitalista a partir de la desaparición de la forma comunitaria del trabajo, en un proceso que va desde el surgimiento de la cooperación, pasando por la manufactura, hasta llegar a la gran industria.

La cooperación presupone la figura del trabajador libre, vendedor de su fuerza de trabajo y separado de los medios de producción; requiere la movilización de cierta cantidad de capitales para explotar cierta cantidad de fuerza de trabajo, asociada a una cantidad de medios de producción. El efecto de esa asociación de factores es la eliminación de la diferencia cualitativa entre los trabajos individuales y la institución de un trabajo social medio, condición de la universalización del mercado. De esta manera, se disuelve definitivamente la forma comunitaria, que implicaba la dependencia y la ligazón de los trabajadores con sus medios de producción. La cooperación simple es la condición de posibilidad de la gran transformación que será introducida por la manufactura. Al analizarla, Marx deja de lado la cooperación y se concentra en la división social del trabajo, mostrando la irreversibilidad del proceso

histórico. La manufactura inicia el movimiento de descomposición del trabajo humano. En ella no se comprueba tan sólo la separación de los trabajadores respecto de los medios de producción, sino también la separación del trabajador respecto de sí mismo, una vez consumada su disolución en la figura del trabajador colectivo. Marx habla de "un organismo de producción cuyos miembros son los hombres". Se trata de un *cuerpo monstruoso o absurdo*, pues la manufactura se organiza en base al modelo de la constitución corporal del trabajador. Sin embargo, en virtud de esta descripción, la manufactura ya no aparece como una institución radicalmente nueva, que contendría en sí el principio de una revolución continuada. En varios textos, al contrario, no parece muy distante del modelo de las sociedades antiguas, en particular, operando como ellas, de modo tal que, a partir de un cierto grado de desarrollo, su único fin pasa a ser su propia conservación. Así, en el exacto momento en que Marx está a la búsqueda de una forma nueva, de una diferencia de forma en el plano económico e histórico, su análisis de la manufactura revela la "permanencia del fantasma del cuerpo" (Lefort, 1978: 213), de tal manera que una historia revolucionaria presenta la tendencia a la restauración de una estructura inmovilizada.

Esa permanencia fantasmática del cuerpo y la presencia de la repetición al interior de la innovación reaparecen en el análisis de la gran industria. En esta, el proceso de producción se torna autónomo; la modalidad que asume la división del trabajo obedece a las necesidades técnicas de la fabricación mecánica, según los saberes de las ciencias naturales, y sin tener en cuenta las aptitudes individuales. El principio subjetivo de la división del trabajo es sustituido por un principio objetivo: los oficios, que durante siglos fueron considerados misterios (operación secreta de los iniciados, recintos cerrados cuyos límites ningún profano podía atravesar, ocultamiento del fundamento material de la vida de los oficiales), ahora se tornan actividades transparentes, conocidas una por una y en sus conexiones, dirigidas por la ciencia moderna de la tecnología. En la manufactura, la producción todavía se adaptaba al trabajador, a su esquema corporal; en la gran industria, el trabajador debe acomodarse a las exigencias de la producción. Surge, en palabras de Marx, "un organismo de producción completamente objetivo o impersonal". Se pasa del trabajador colectivo a la reificación, y de ahí provienen las metáforas del *autómata* empleadas por Marx: "monstruo mecánico", "fuerza demoníaca", "danza febril y vertiginosa de sus órganos de operación"; ese autómata es el sujeto, y los trabajadores son meras prolongaciones suyas, "órganos conscientes anexados a sus órganos inconscientes".

No es únicamente en esos análisis que se hace presente el esquema de las dos historias. La sociedad burguesa es contradictoria: efectúa tanto la *interdependencia* de todas las actividades y la comunicación de todos

los agentes sociales, como la *exterioridad* recíproca de todas las actividades y la alienación de todos los agentes. La autonomía del orden de las relaciones puramente económicas se realiza junto con la separación de las esferas de lo político, lo jurídico, lo religioso, lo científico, lo pedagógico, lo estético. La sociedad burguesa disuelve todas las formas tradicionales de producción y representación pero, al mismo tiempo, por medio de la ideología, hace creer en la racionalidad y la universalidad, disimulando ante sí misma su propia historia. Así, la historia de la sociedad burguesa no se reduce al movimiento febril de la destrucción/creación: Marx descubre en ella "un principio de petrificación de lo social" (Lefort, 1978: 217) cuando señala los efectos de la autonomización de cada sector de la producción, del disfraz del presente por el pasado y del ocultamiento de lo real por la ideología. El capital no es una cosa, no es la suma de los medios de producción materiales y fabricados, sino "un sistema social de producción". Sin embargo, visto como cosa, se produce a sí mismo. Ese es el mundo invertido o "universo hechizado". El principio objetivo, la moderna tecnología, la impersonalidad de la producción, la desaparición de los misterios, son simultáneos a la aparición de un mundo fantasmático y misterioso. La reaparición de los fantasmas y los fetiches revela que *la repetición es el doble del progreso*, y nos da la clave de la enigmática diferencia entre el *Manifiesto* y *El XVIII Brumario*.

El *Manifiesto* narra la historia burguesa como epopeya; *El XVIII Brumario* como "danza macabra". El *Manifiesto* distingue a la sociedad capitalista de todas las otras por la simplificación de la división social y la transparencia de su determinación económica. *El XVIII Brumario* analiza la complejidad de los antagonismos sociales, el entrelazamiento de varias historias, cada una anclada en una clase social particular (el proletariado como clase en devenir e inmadura; la burguesía como clase escindida y opuesta a sí misma, con varias facciones adversarias; la pequeña burguesía como clase media o intermediaria; el campesinado como no-clase, verdadero soporte del poder bonapartista; el *lumpenproletariat* como no-clase o clase-basura; la burocracia y el ejército como clases parasitarias, pues, aunque sean instrumentos de la clase dominante, se vuelven independientes bajo el segundo Bonaparte e instituyen al estado por encima de la sociedad). Sin embargo, el primer capítulo de la obra, al introducir el tema de la farsa, destaca que las contradicciones son estériles, no producen *acontecimientos*, son fantasmagorías, "sombras que perdieron sus cuerpos". Esa historia inmóvil, sin embargo, se da de manera simultánea a otra, efectiva: la historia de la unificación de la burguesía como clase, la aparición política del proletariado y la escisión entre el estado y la sociedad civil. Como consecuencia, el último capítulo invierte aquello que había sido dicho en el primero: en lugar de la danza macabra fantasmática, el poder bonapartista aparece como un *producto imaginario* conjugador de diversos mitos. Y la revolución

está en curso, acumulando fuerzas de forma metódica para concentrar su poder de destrucción. El final aclara el comienzo: frente a lo nuevo, frente a un futuro creador, frente a tareas inéditas, los agentes invocan a los muertos y el pasado resurge imaginariamente, como una representación contra el vértigo de la mortalidad. El pasaje de la tragedia a la comedia con el que se inicia el libro es inherente a una sociedad que se formó desconociendo su propia realidad y que, en el momento en que el orden social es puesto en cuestión, necesita recurrir a la repetición. Para interrumpir la repetición es preciso un agente nuevo: el proletariado, que no saca su poesía del pasado sino del porvenir. La sociedad burguesa, en tanto tal, no puede engendrar verdaderos acontecimientos, sólo puede repetir. Por ello, su insignificancia histórica prepara la lógica de la contrarrevolución: la burguesía necesita de la *regresión* para mantener la dominación, ya que, de lo contrario, la oposición del proletariado ha de ser enfrentada; sin embargo, por no poder enfrentar la contradicción real, se orienta hacia el plano fantasmagórico. Y no sólo ella. Con excepción del proletariado inmaduro, todas las otras clases y no-clases operan en el registro imaginario o en la ilusión.

¿Por qué esa presencia tan poderosa de lo fantasmático en la economía, en las relaciones sociales, en la política, en la historia? ¿Por qué Marx fue tan sensible a la ilusión y lo imaginario? Porque, desligada de la tierra y de la forma comunitaria del trabajo y de la propiedad, la sociedad capitalista opera la total absorción de la naturaleza en lo histórico, dándose así el advenimiento de una sociedad sin cuerpo y sin sustancia. La descorporeización y la desustancialización, índices de una formación social que es histórica de punta a punta, afectan por entero lo social y lo histórico –"todo lo que es sólido se desvanece en el aire". Sin embargo, simultáneamente, la tendencia a la petrificación sustancializa y naturaliza lo social y lo histórico, transformándolos en entidades fantasmagóricas. No es casual que *El Capital* se inicie con el fetichismo de la mercancía y termine con la fantasmagoría de la fórmula triádica[3].

Sin embargo, Lefort se pregunta si la obra del propio Marx no sería expresión de esa dificultad; si la permanencia de la referencia al cuerpo en sus análisis económicos y políticos no sería el signo de que no permaneció inmune a ella; si la elaboración de dos concepciones de la historia irreconciliables no evidenciaría el peso de lo imaginario en su propio pensamiento; y, finalmente, si frente a la imagen "de ese ser

3 La fórmula triádica aparece en tres pares de relaciones que combinan las siguientes categorías económicas: tierra-renta, trabajo-salario y capital-ganancia, ocultando bajo la diferencia aparente el hecho de que no son otra cosa que el propio capital. Por eso son *fantasmas*: son trabajo materializado y están separadas porque fueron transformadas en valor total, pero la totalidad es invisible y no se ve que el capital hace aparecer como separadas e independientes las tres categorías económicas.

extraño, el proletariado, al mismo tiempo puramente social, puramente histórico y, en cierto sentido, fuera de la sociedad y fuera de la historia –clase que deja de ser clase porque es la destructora de todas las clases", no cabría indagar "si él es el destructor del imaginario social o el último producto de la imaginación de Marx" (Lefort, 1978: 223).

La presentación de la historia

Ruy Fausto (2002) usa el término *presentación* de la historia para indicar que no hay en Marx una *teoría* de la historia, ni una *filosofía* de la historia, sino *consideraciones* en torno a la historia. De acuerdo con Fausto, la teoría crítica del capitalismo o la crítica de la economía política es, desde el punto de vista lógico y no cronológico, anterior a la presentación de la historia. En tanto esa crítica constituye el núcleo del pensamiento de Marx, es de ella que surge una presentación de la historia a modo de un esquema para organizar la dispersión temporal de los modos de producción. De esta manera, sin referencias explícitas, el estudio de Ruy Fausto desarticula las perspectivas adoptadas por Castoriadis y Lefort, y las aporías señaladas por ambos.

La historia es un *presupuesto* del discurso marxiano: Marx habla de ella, pero no dice lo que ella es, pues el concepto de historia no es el objeto de la investigación. Justamente porque no hay ni teoría ni filosofía de la historia, Marx elabora tres modelos de exposición de la historia, que tienen en común ciertos meta-presupuestos (la distinción entre prehistoria e historia, y entre desarrollo y devenir) y los mismos presupuestos (propiedad, riqueza, libertad, igualdad y satisfacción). Aunque todos los presupuestos estén presentes en los tres modelos, solamente uno de ellos, en cada caso, es determinante. El *Manifiesto* y *La ideología alemana* conforman el modelo de la *historia de la libertad*, pues la historia es presentada a partir de la lucha de los explotados. El segundo modelo, presente en los *Grundrisse* y *El Capital*, es el de la *historia de la riqueza*, pues la historia es presentada a partir de este concepto. Finalmente, los *Manuscritos de 1844* constituyen el tercer modelo, el de la *historia de la satisfacción*. Como los meta-presupuestos y los presupuestos son los mismos en los tres casos, Marx puede presentar cada una de esas historias como un progreso o una conquista y, al mismo tiempo, mostrar cómo el modo de producción capitalista es, desde el punto de vista del desarrollo, una *regresión* respecto de esas historias (hay en él menos libertad y menos satisfacción) y, desde el punto de vista del devenir, un *progreso*, pues en él se dan los presupuestos de la sociedad comunista, en la cual la libertad, la riqueza y la satisfacción serán reales o concretas.

La presentación de la historia tiene dos dimensiones: la de la sucesión de los modos de producción y la de la distinción entre prehis-

toria e historia. Para entender estas dimensiones, Fausto resignifica la distinción entre devenir y desarrollo. El devenir es un movimiento con dos términos, un comienzo y un fin (nacimiento y muerte, aparición y desaparición). El desarrollo es enteramente lógico (aunque esa lógica transcurra en el tiempo): es la negación del sujeto cuando este atraviesa el interior de su otro, y la negación de la negación del sujeto cuando su otro se incorpora al sujeto. El desarrollo, entonces, es la lógica de la negación de la negación, movimiento por el cual aquello que era inesencial en una forma anterior se vuelve un presupuesto de la forma siguiente y, al ser impuesto, se torna esencial para ella. De ahí que el desarrollo, en vez de afirmar una continuidad temporal, afirme la discontinuidad, porque, cuando lo inesencial se torna esencial, se establece la diferencia intrínseca entre la forma anterior y la siguiente.

Además de esta distinción, Fausto propone otra entre *devenir* y *génesis*. La génesis corresponde, en cierto sentido, a aquello que los biólogos llaman ontogénesis, un proceso de pasaje de la potencia al acto, en el cual la forma anterior no desaparece, sino que actualiza sus potencialidades en la forma nueva. En la génesis, se da una conservación de las determinaciones anteriores en la forma nueva, sin ninguna intervención externa: es por un movimiento inmanente a la propia forma que ella da origen a la siguiente, esto es, actualiza algo que ya está en ella en potencia. Hay, por lo tanto, una inmanencia entre el comienzo y el fin del proceso. La forma final no destruye todo lo que vino antes, sino que determina lo indeterminado que la antecedió. Por otra parte, el devenir corresponde, en cierto sentido, a lo que los biólogos llaman filogénesis, el surgimiento de una especie nueva y la desaparición de una especie anterior. En el devenir hay desaparición, muerte de una forma con el nacimiento de la otra, y no se excluyen las interferencias externas. La originalidad de Marx ha sido la de lidiar simultáneamente con la *génesis* y el *devenir,* dando un aspecto contradictorio al discurso histórico. Esa contradicción, sin embargo, es dialéctica, pues la fuerza del discurso histórico de Marx está justamente en considerar la *reflexión* de una forma histórica a la vez como devenir y como génesis.

En los *Grundrisse* y en los textos históricos de *El Capital*, la génesis no coincide con el fin de una historia anterior (como ocurre en la *ontogénesis* biológica), y el devenir no implica la desaparición completa de las determinaciones anteriores (como ocurre en la *filogénesis* biológica). Dado que el devenir y la génesis operan simultánea y contradictoriamente, ninguno de ellos es enteramente interno ni externo. Por tal motivo, en estas dos obras el concepto de *presupuesto* tiene dos sentidos: por un lado, cuando se refiere a la génesis o cuando se encuentra en el interior de una génesis, Marx habla de la permanencia de restos o ruinas, dándose así una continuidad temporal; por el otro, cuando se refiere al devenir, Marx habla de la destrucción de la forma anterior y

del surgimiento de una nueva forma. El entrecruzamiento entre devenir y génesis permite decir, al mismo tiempo, que una forma nace en el interior de la otra cuando esta otra ya está resquebrajada, y que, al nacer la nueva forma, esta destruye completamente la anterior.

¿Ello no constituiría, en definitiva, una teoría o una filosofía de la historia? La respuesta es negativa: esa generalidad del proceso no es la unificación o la totalización de una diversidad dispersa. Si quisiéramos (a la manera del marxismo vulgar) unificar y totalizar la dispersión de las formas, y considerar que la determinación económica está presente del comienzo al fin de la historia, no entenderíamos el lenguaje de Marx en los *Grundrisse*, ni sus análisis del mundo antiguo y medieval. Por ejemplo, cuando habla de la propiedad en la antigüedad grecorromana, más allá de afirmar que tal propiedad era la propiedad común de la tierra, dice también que su finalidad no era la producción de riquezas, sino favorecer la creación de mejores ciudadanos. Esto significa que el contenido de la economía antigua no es económico. De la misma manera, no es casual que Marx se refiera al *modo de dominación asiático* y al *modo de dominación feudal*, y no al modo de producción asiático o feudal, ya que en tales formaciones no es lícito hablar de modo de *producción*. Esas observaciones indican que la distinción entre estructura económica y superestructura política, jurídica y cultural no es universalizable[4].

En efecto, en las llamadas formas precapitalistas, la producción tiene como finalidad producir valor de uso, mientras que en el capitalismo su finalidad es la valorización del valor. En las formas precapitalistas, justamente porque la finalidad de la producción es el valor de uso, no se puede separar lo económico de aquello que lo determina. Lo económico es determinado por lo religioso, lo político, el sistema de parentesco, etc., es decir, por todo aquello que en el capitalismo formará parte de la superestructura. En la forma precapitalista es imposible separar los contenidos de las categorías jurídicas y económicas, porque la propiedad de la tierra está ligada, o a la condición del soberano, o a la condición del ciudadano; esto es, la propiedad de la tierra es política y define una relación extraeconómica; en el modo de producción capitalista la condición de ciudadano y la de propietario están separadas, y la economía determina a la política. En la forma precapitalista, para obtener el excedente es preciso emplear mecanismos de represión, coerción, violencia física, vale decir, acciones extraeconómicas; en la forma capitalista, el excedente es retirado de manera directa del productor por vías exclusivamente económicas. Por lo tanto, en las formas

4 Al examinar los diversos aspectos no universalizables de las formas precapitalistas y capitalista, Fausto deja claro que no hay, como juzga Castoriadis, determinismo económico ni economicismo.

precapitalistas, las superestructuras forman parte necesariamente del modo de producción, mientras que en la forma capitalista la separación de la economía en relación con los otros dominios es fundamental; o sea, las superestructuras son precondiciones externas a la economía. En las formas precapitalistas, las relaciones de producción constituyen un presupuesto, pero, por ser la comunidad lo fundamental, son algo abstracto; en el modo de producción capitalista sucede exactamente lo contrario: la comunidad es abstracta y las relaciones de producción son lo fundamental y concreto. Eso significa, por lo tanto, que también la expresión *relaciones de producción* tiene un sentido completamente diferente en las formas precapitalistas y capitalista, o más bien, hablando con rigor, solamente en el capitalismo hay *relaciones de producción* (esa expresión no tiene sentido en el mundo antiguo y en el feudal).

Tampoco puede ser universalizada la relación entre *materia* y *forma*, que se refiere al progreso técnico o a lo que sucede con las fuerzas productivas. En las formas antiguas hay, evidentemente, empleo de la técnica, pero es reducido, aleatorio e intermitente. Y, sobre todo, la producción económica no exige la creación de nuevas técnicas, no impone la necesidad de nuevos saberes para el desarrollo de las fuerzas productivas; se da una especie de exterioridad entre la materia y la forma. Por el contrario, en el modo de producción capitalista la materia es impregnada por la forma: el capital (la forma) se apodera de todas las manifestaciones de la base material, imponiéndoles cambios incesantes y permanentes, con lo cual las técnicas y las condiciones de las fuerzas productivas no cesan de transformarse. El sistema impone constantemente el desequilibrio entre la materia y la forma para que esta pueda imponerse sobre la materia, pues esa es la condición del desarrollo del sistema; sin embargo, también es la condición de las crisis del sistema, crisis que son constitutivas del mismo.

La noción de *crisis* permite presentar otra diferencia entre las formas precapitalistas y el modo de producción capitalista. En los dos casos, la crisis es analizada por Marx a partir de la relación entre lo finito y lo infinito. Fausto parte de la diferencia entre *límite* y *barrera*, propuesta por Marx en algunos de sus textos. La noción de *límite* es empleada en sentido spinoziano (*omnis determinatio negatio est*, toda determinación es una negación)[5]: límite es aquello que configura en la propia cosa el ser que ella tiene; es su interior o su configuración interna, a partir de la cual establece su relación con el exterior. La *barrera* es

5 En la Parte I de la *Ética,* Spinoza define lo finito diciendo: "Es finita la cosa limitada por otra de la misma naturaleza". En una carta a uno de sus corresponsales, Spinoza explica la finitud como un límite que marca la diferencia entre una cosa y las demás, y usa la expresión que Hegel y Marx volverán célebre: *omnis determinatio negatio est*, toda determinación es negación.

aquello que, viniendo de afuera, se aproxima al límite, se apoya en él, y que, dependiendo de su fuerza, puede plegarse gradualmente hasta tornarse límite, vale decir, penetrar en el interior de la cosa y reconfigurarla. En la antigüedad, el sistema se define como finito, estando delimitado el punto más allá del cual este no puede avanzar sin destruirse: la autoconservación del sistema es su límite, traspasado el cual el sistema se pierde. De esta manera, en las formas antiguas *el límite se torna una barrera* que protege al sistema y que, si es traspuesta, lo destruye. El capitalismo, por el contrario, se define como infinito; en ese sentido, se puede decir que al comienzo no posee barreras externas, sino sólo límites internos o inmanentes; pues cuando el capital empieza a acumularse derriba todas las barreras externas que impiden su desarrollo, colocándolas en su propio interior o convirtiéndolas en límites internos. Sin embargo, como es infinito, el capital es la negación de cualquier límite, de manera que la interiorización de la barrera transformada en límite significa que *no hay más barreras ni límites*.

La finitud de las formas precapitalistas se expresa en el conjunto de sus límites: tienen el límite de la propiedad –no es de todos–, el límite de la libertad –es de uno solo en el despotismo oriental, y de algunos en Grecia y en Roma–, el límite de la igualdad –es de algunos y no de todos–, y el límite de la satisfacción –es para algunos y no para todos. La finitud significa que la forma está organizada de tal manera que no puede ir más allá de su límite, pues este la define de adentro para afuera; es su propio ser. Por lo tanto, sobrepasar el límite significa perder el ser, destruirse. La destrucción ocurre en el instante en que una barrera externa se adhiere al límite y va empujando la forma, procurando quebrarla. Para enfrentar la barrera externa, la forma intenta empujar el límite, ampliarlo; pero como la barrera se adhirió al límite, el esfuerzo para quebrar la barrera también quiebra el límite, y la forma es destruida[6]. En la forma capitalista, como en las otras, el límite es inmanente. Sin embargo, el capital tiene la peculiaridad de incorporar en su interior las barreras externas –succiona por entero la exterioridad. El capital es el infinito. La diferencia entre el modo de producción capitalista y las formas precapitalistas está en que, en él, después de interiorizadas las antiguas barreras, incorporadas como límites internos, nuevas barreras van a emerger como limitaciones derivadas de su desarrollo interno. En las formas precapitalistas las barreras son posteriores al límite y no pueden ser superadas, mientras que en la forma capitalista las barreras son interiores y pueden ser superadas, esto es, absorbidas por el límite. Pero en cada superación surgen nuevas barreras, de suerte que la

6 Se ve así cómo Fausto torna inteligible lo que a Lefort le parecía una aporía o una doble historia, esto es, la presencia de un tiempo endógeno y un tiempo exógeno.

muerte del sistema no proviene, como en las formas precapitalistas, del hecho de superar las barreras, sino de que él no puede superarlas sin producir otras. El capital es el mal infinito[7].

En las formas precapitalistas, la historia es la de la comunidad o la identidad, amenazada por la pérdida del límite interno y por la existencia de una barrera externa. La crisis de las formaciones precapitalistas es una crisis de su identidad. En el capitalismo, se da exactamente lo contrario: como él es la absorción de toda exterioridad, nada exterior puede destruir su realidad y esta *no es la identidad sino la contradicción*. El capitalismo se define por la imposibilidad de la identidad, porque su presupuesto incesantemente repuesto es la *separación*: separación de todos los momentos del proceso de trabajo, separación entre individuo y sociedad, separación entre estructura y superestructura, separación entre las esferas de la superestructura. Ese modo de producción es *el modo de la no identidad,* en el cual "todo lo que es sólido se desvanece en el aire". Las formas precapitalistas terminan cuando pierden la identidad; la forma capitalista terminará cuando una identidad aparezca, cuando la contradicción sea llevada a su punto extremo y el proceso de la negación de la negación, la revolución, ponga fin a la contradicción y establezca la identidad.

La distinción y el entrecruzamiento entre génesis, devenir y desarrollo permiten a Marx discutir las relaciones entre necesidad y contingencia, necesidad y libertad. La temporalidad interna de una forma histórica es obviamente necesaria, pues se trata del movimiento de la reflexión y constitución del sujeto. La temporalidad externa es contingente, pues depende de múltiples acontecimientos externos al sistema. Sin embargo, Marx considera los períodos de transición como necesarios. Eso significa que la temporalidad externa adquiere necesidad y que el tiempo interno se vuelve contingente. Vale decir: no existe ninguna garantía sobre cuál será la forma que irá a suceder a otra; no existe garantía de que sólo la necesidad interna del desarrollo será suficiente para alcanzar el devenir. La contingencia es afectada por la necesidad porque la forma que va a desaparecer ofrece los presupuestos necesarios para la forma siguiente; la desaparición es contingente, pero esa contingencia es necesaria porque la destrucción es el presupuesto de la forma siguiente. Sin embargo, la necesidad también es afectada por la

---

7 Fausto está afirmando, por eso, que este es, en términos hegelianos, el *mal infinito*, por el hecho de que impone enloquecidamente el desarrollo de las fuerzas productivas, porque es eso lo que valoriza el valor; sin embargo, ese desarrollo de las fuerzas productivas va minando con sus crisis el propio modo de producción. La crisis hace funcionar al sistema ya que le permite desarrollar aún más las fuerzas productivas; sin embargo, también la crisis es la prueba de que el sistema es *finito*, porque en cada gran crisis este precisa recuperarse, hecho que supone prácticamente comenzar de cero a fin de resolver el momento crítico. El sistema no es verdaderamente eterno, antes bien, es el *mal infinito* porque tiene dentro de sí la finitud: la crisis es la presencia de la barrera y la presencia del límite.

contingencia, porque la forma anterior desaparece contingentemente. La noción de transición no pretende establecer una continuidad etapista en la historia, sino que tiene la función de mostrar el cruce de lo necesario y lo contingente en cada pasaje de una forma a otra.

Los modelos de la presentación de la historia

En el *Manifiesto*, la cuestión central es la mera sucesión de lo que era hasta aquí, lo que es ahora y lo que será mañana, sin ningún movimiento dialéctico, gracias a la lucha de clases. En *La ideología alemana*, el núcleo es la división social del trabajo: no sólo la historia es narrada considerando a la división social del trabajo como su hecho inaugural, sino que también se describe la emergencia de la ideología a partir de la división del trabajo entre trabajo material e intelectual. En estas dos obras, la revolución significa el final de la existencia de las clases oprimidas; y, también en ambas, el capitalismo desarrolla las fuerzas productivas hasta que se tornan fuerzas destructivas que lo minan por dentro. En los dos textos, la revolución es un acto de fuerza que depende de ciertas condiciones objetivas generales que se dan en la sociedad burguesa y que llevan al proletariado a tomar conciencia de sí como clase explotada, pasando de ser clase *en sí* a ser clase *para sí* (pasaje que es el núcleo de la historicidad en ambas obras). En el *Manifiesto*, la revolución transforma al comunismo en el fin de la propiedad burguesa y el inicio del trabajo libre. En *La ideología alemana*, la revolución supone el comunismo como fin de la división del trabajo, y asegura la supresión del trabajo, por lo cual el trabajo que existirá en la sociedad comunista no será el trabajo libre, tal como aparece en el *Manifiesto*, sino una actividad creadora, expresión de la libertad en todos los campos de la existencia humana.

En *El Capital* y en los *Grundrisse* pueden identificarse dos discursos dialécticamente contradictorios: el discurso explicitado sobre el decurso de la historia, y aquel discurso *presupuesto* sobre el mismo. Ahora bien, los meta-presupuestos y los presupuestos serán efectivamente integrados en el esquema del buen infinito y el mal infinito. La libertad, la igualdad, la riqueza, la propiedad y la satisfacción son finitas o limitadas en la antigüedad, son universalizadas y negadas por la mala infinitud en el capitalismo, y se concretan en el comunismo, el buen infinito. La antigüedad es la posición de la finitud; el capitalismo, la negación de la finitud en el mal infinito; y el comunismo, la negación del mal infinito capitalista en el buen infinito comunista. En estas dos obras, a diferencia de *La ideología alemana*, la ideología deja de ser un contenido falso y sin sentido para transformarse en una verdad negativa.

Para marcar la diferencia entre la historia no dialéctica del *Manifiesto* y *La ideología alemana,* y la historia dialéctica de los *Grundrisse*

y *El Capital*, Fausto propone lo que llama un *silogismo dialéctico,* con el cual entenderemos la reflexión efectuada por la manufactura, y su diferencia respeto de la reflexión realizada por la gran industria.

En un silogismo hay tres proposiciones (dos premisas y una conclusión); los dos términos extremos se ligan por el término medio con el fin de obtener la conclusión. En la manufactura, el término medio es el instrumento, los términos extremos son el trabajador y la materia prima. El silogismo dialéctico de la manufactura es el siguiente: el instrumento actúa sobre la materia prima (primera premisa), pero el trabajador colectivo maneja el instrumento (segunda premisa); entonces, en verdad, el trabajador colectivo actúa sobre la materia prima; por lo tanto (conclusión), en la manufactura el sujeto es el trabajador colectivo, constituido por la mediación del instrumento. En la primera premisa el instrumento es el sujeto, en la conclusión el trabajador es el sujeto: es él y no el instrumento quien actúa sobre la materia prima. El silogismo de la gran industria es diferente porque, ahora, el término medio es el trabajador, los términos extremos son la materia prima y la máquina; y, en la conclusión, el sujeto es la máquina. La máquina actúa sobre la materia prima y el trabajador apenas vigila el trabajo de la máquina, protegiéndola de perturbaciones. En la gran industria, el trabajo vivo (la actividad del trabajador) es apropiado por el trabajo objetivado o muerto (la máquina), porque la relación del capital como valor que se apropia de la actividad de valorización es puesta en el capital fijo, que existe como maquinaria. El trabajador es formalmente el soporte del capital, y materialmente el apéndice del capital. En el pasaje de la manufactura a la gran industria, el cuerpo inorgánico del hombre se pierde formalmente y materialmente: si en la manufactura existe una comunidad de trabajadores parciales, eso ya no sucede en la gran industria, donde la comunidad es la comunidad de las máquinas. La subordinación real del trabajador al capital se da a través de la adecuación plena entre la forma y la materia, esto es, mediante la apropiación de la ciencia por el capital. La ciencia es, por lo tanto, el alma del capitalismo, al mismo tiempo que el trabajador pierde su alma; la ciencia también es el cuerpo inorgánico del capital, mientras que el trabajador se vuelve el cuerpo orgánico del capital. El trabajo muerto, que la ciencia trae con las máquinas, vampiriza el trabajo vivo. Si reunimos el silogismo de la manufactura y el de la gran industria, percibimos que el pasaje de la una a la otra significa la supresión definitiva de la figura del trabajador como sujeto, y, asimismo, obtenemos *el silogismo dialéctico general del capitalismo*. Este silogismo no es otro que el análisis que Marx realiza de la transformación de la fórmula M-D-M (mercancía-dinero-mercancía) en la fórmula D-M-D' (dinero–mercancía–dinero'). Vale decir: el silogismo del modo de producción capitalista es aquel en el cual, efectivamente, no hay nadie; sólo hay dinero (por eso existe el fetichismo del capital).

En *El Capital* y en los *Grundrisse*, el capitalismo es la formación social que, por primera vez, totaliza el proceso histórico. No totaliza la historia entera sino que *se* totaliza y, al totalizarse, vuelve comprensible el resto de la historia (la estructura del hombre explica la del mono). El capitalismo *se* totaliza en el espacio, ocupando el planeta entero; *se* totaliza en el tiempo, porque él es la transición de la prehistoria a la historia; y, finalmente, efectúa una totalización interna de su propia estructura social en una totalización vertical.

Por un lado, se da una discontinuidad entre capitalismo y comunismo (como en todo pasaje de un modo de producción a otro), en la medida en que el capitalismo sólo ofrece para el futuro los presupuestos, y nada más. Por otro lado, sin embargo, el pasaje es diferente de todos los casos anteriores, pues se trata del pasaje de la prehistoria a la historia; no es una mutación entre otras, sino una revolución en sentido pleno. El fin del capitalismo deja como presupuesto para el comunismo el máximo desarrollo de las fuerzas productivas que se da en la fase posindustrial, gracias a la ciencia y la tecnología; tal presupuesto es la condición para que en la sociedad comunista no haya trabajo ni división social del trabajo, sino libertad, creatividad e igualdad. En *El Capital*, el trabajo surge como una necesidad natural y, por ello, constituye el ámbito de la no libertad; en esa obra, Marx cree que aún existirá el trabajo en la sociedad comunista, como un aspecto de no libertad que permanecerá a la manera de un fondo irremovible. Pero en los *Grundrisse*, gracias a la idea de posindustria y desarrollo de la ciencia, desaparece la convicción de que el trabajo material seguirá siendo necesario; los hombres no tendrán que ocuparse del trabajo material porque los autómatas lo harán. Se modifica, de esta manera, el significado del trabajo: es creación, automanifestación del hombre en el saber y en las artes. En los *Grundrisse*, entonces, la fórmula célebre, "de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades", se vuelve efectivamente libertaria.

Bibliografía

Castoriadis, Cornelius 1975 "Le marxisme: bilan provisoire" en *L'institution imaginaire de la société* (Paris: Seuil).

Fausto, Ruy 1983 *Marx. Lógica e Política I* (São Paulo: Brasiliense).

Fausto, Ruy 1987 *Marx. Lógica e Política II* (São Paulo: Brasiliense).

Fausto, Ruy 2002 "A apresentação marxista da história: modelos" en *Marx. Lógica e Política III* (Rio de Janeiro: Editora 34).

Giannotti, Jose Arthur 1966 *Origens da dialética do trabalho* (São Paulo: DIFEL).

Giannotti, Jose Arthur 1983 *Trabalho e Reflexão. Ensaios para uma dialética da sociabilidade* (São Paulo: Brasiliense).

Lefort, Claude 1978 "Marx: d'une vision de l'histoire à l'autre" en *Les formes de l'histoire* (Paris : Gallimard).

Marx, Karl 1968a *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (Buenos Aires: Nuevas Ediciones).

Marx, Karl 1968b *Manuscritos de 1844. Economía, política y filosofía* (Buenos Aires: Arandú).

Marx, Karl 1973a *Grundrisse* (Buenos Aires: Siglo XXI).

Marx, Karl 1973b *La ideología alemana* (Buenos Aires: Pueblos Unidos).

Marx, Karl 1983 (1867) *El Capital. Crítica de la economía política* (México: Siglo XXI).

Marx, Karl 1985 "El XVIII Brumario de Luis Bonaparte" en Marx, Karl y Engels, Friedrich *El manifiesto comunista y otros ensayos* (Madrid: Sarpe).

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1985 *El Manifiesto Comunista y otros ensayos* (Madrid: Sarpe).

Atilio A. Boron*

Teoría política marxista o teoría marxista de la política

LA REFLEXIÓN POLÍTICA marxiana debe, por derecho propio y legítimamente, ocupar un lugar destacadísimo en la historia de las ideas políticas y, más aún, constituirse en uno de los referentes doctrinarios primordiales para la imprescindible refundación de la filosofía política en nuestra época.

Huntington y Bobbio

La opinión más difundida considera a Marx como un economista político, tal vez como el "gran rebelde" entre los economistas políticos clásicos. Otros, sin embargo, lo consideran como un sociólogo, mientras que no pocos dirán que fue un historiador. Casi todos, además, coinciden en caracterizarlo como el más grande profeta de la revolución. Autores tan disímiles como Joseph Schumpeter y Raymond Aron, por ejemplo, señalan reiteradamente este carácter multifacético del fundador del materialismo histórico. En efecto, Marx incursionó en cada uno de estos campos, pero ¿cómo olvidar que primero y antes que nada fue un brillante filósofo político?[1]. Sin embargo, hubo que esperar que pasara poco más

* Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

1 He trabajado en profundidad estas ideas en los artículos compilados en Boron (2003).

de un siglo de su muerte para que el nombre de Marx comenzara a resonar en los rancios claustros de la filosofía política. Reseñar las causas de este lamentable extravío excedería con creces los objetivos de este artículo. Bástenos con recordar la opinión de un intelectual ubicado en las antípodas de la tradición marxista; nos referimos al teórico neoconservador Samuel P. Huntington, quien en su famoso libro *El orden político en las sociedades en cambio* se hace eco del sentir predominante en esta materia, al decir que un error muy frecuente es el de considerar a Lenin como un discípulo de Marx. Huntington asegura que, si se toman en cuenta los aportes realizados por el primero para la comprensión de –y la acción sobre– la vida política, Marx es apenas un rudimentario predecesor de Lenin, el gran sistematizador de una teoría del estado, inventor de una teoría del partido, y gran teórico (y práctico) de las revoluciones. Huntington refleja así, desde la derecha, una opinión que es ampliamente compartida inclusive en los medios de izquierda (Huntington, 2002). Su venturoso retorno se relaciona, sin duda, con el agotamiento y la pérdida de relevancia de la filosofía política convencional; pero fue la provocativa pregunta formulada por un gran pensador italiano como Norberto Bobbio –una suerte de "socialista liberal" en la tradición de Piero Gobetti–, quien a mediados de los años setenta preguntaba "si existe una teoría política marxista", la que abriría la puerta a la recuperación del Marx filósofo político (Bobbio, 1976).

En efecto, ¿cómo responder ante esa pregunta? La contestación de Bobbio, como era de esperarse, fue negativa y mucho más rotunda que la de un teórico neoconservador como Huntington. Si, para este último, Marx no tenía una teoría política, para Bobbio, por su parte, ni Marx ni ningún marxista –como Lenin, por ejemplo– habían desarrollado algo digno de ese nombre. No sólo Marx sino todo el marxismo carecía de una teoría política. Su argumento podría, en lo sustancial, sintetizarse en estos términos. No podía existir una teoría política porque Marx fue el exponente de una concepción "negativa" de la política, lo que, unido al papel tan notable que en su teorización general se le asignaba a los factores económicos, hizo que no prestara sino una ocasional atención a los problemas de la política y el estado. Si, además de lo anterior, prosigue el profesor de Turín, se tiene en cuenta que su teorización sobre la transición post-capitalista fue apenas esbozada en las dispersas referencias a la "dictadura del proletariado", y que la sociedad comunista sería una sociedad "sin estado", puede concluirse, dice Bobbio, que no sólo no existe una teoría política marxista sino, más aún, que no había razón alguna para que Marx y sus discípulos acometieran la empresa de crearla, si se tienen a la vista las preocupaciones intelectuales y políticas que motivaban su obra (Bobbio, 1976: 39-51).

Según nuestro entender, la respuesta de Bobbio es equivocada y, en cuanto tal, insostenible. Lo es en el caso de la reflexión específica-

mente marxiana, y lo es mucho más cuando dicho veredicto se refiere al marxismo como una gran tradición teórico-práctica. Suponer que autores de la talla de Engels, Kautsky, Rosa Luxemburgo, Lenin, Trotsky, Bujarin, Gramsci, Mao, entre tantos otros, fueron incapaces de enriquecer en un ápice el legado teórico del fundador del marxismo en el terreno de la política –o de aportar algunas nuevas ideas, en el caso de que Marx no hubiera producido absolutamente nada en este terreno– no es sino un síntoma del arraigo que ciertos prejuicios anti-marxistas tienen en la filosofía política y las ciencias sociales en su conjunto, y ante los cuales ni siquiera un talento superior como el de Bobbio se encontraba adecuadamente inmunizado.

Un segundo aspecto que debe ser considerado al analizar la respuesta bobbiana remite al uso indistinto que hace este autor cuando confunde "negatividad" con "inexistencia". Ambos términos no son sinónimos y, por tanto, decir que una teoría sobre algún tema en particular es "negativa" no significa que la misma sea inexistente, sino que la valoración que en dicha teoría se hace de su objeto de indagación es negativa. Sostendremos en lo sucesivo que un argumento que subraye la negatividad de ciertos aspectos de la realidad de ninguna manera autoriza a descalificarlo como teoría. Y, en este sentido, pese a su concepción "negativa" de la política y el estado, Marx ha escrito cosas sumamente interesantes sobre el tema. Se puede estar o no de acuerdo con ellas, pero su estatura intelectual las coloca en un plano no inferior a las teorías que produjeran las más grandes cabezas de la historia de la filosofía política en el siglo XIX. ¿Por qué colegir que esas ideas de Marx no constituyen una teoría? Bobbio no nos ofrece una argumentación convincente al respecto. Nos parece que, más allá de los méritos que indudablemente tiene el diagnóstico bobbiano sobre la parálisis teórica que afectara al marxismo durante buena parte del siglo XX, su conclusión no le hace justicia a la amplitud y profundidad del legado teórico-político de Marx[2].

Finalmente, es preciso señalar que resulta inadmisible buscar una "teoría política marxista" sin que tal pretensión entre en conflicto con las premisas epistemológicas fundantes del materialismo histórico. Es decir, la pregunta por la existencia de una teoría "política" marxista sólo tiene sentido cuando se la construye a partir de los supuestos básicos de la epistemología positivista de las ciencias sociales, irreductiblemente antagónicos a los que presiden la construcción teórica del marxismo. Según esa visión, dominante en las ciencias sociales, la teoría política se encargaría de estudiar, en su espléndido aislamiento, la vida políti-

2 Sobre esta parálisis consúltese la obra de Perry Anderson (1976; 1986) y el artículo de Javier Amadeo, "Mapeando el marxismo", incluido en este volumen.

ca, al tiempo que la sociología estudiaría la sociedad, y la economía estudiaría la estructura y dinámica de los mercados, dejando de lado toda consideración de "factores exógenos" como la política y la vida social. Esta bárbara escisión de la realidad –propia del pensamiento fragmentador y reificador del modo de producción capitalista, y en el cual el fetichismo de la mercancía inficiona todas sus representaciones mentales– es incompatible con las premisas fundantes de la tradición marxista. Veamos, entonces, cómo se puede concebir la reflexión sobre la política y lo político desde el marxismo.

Sobre la supuesta "deserción" del Marx filosófico-político

Como señala Umberto Cerroni, la "leyenda de los dos Marx" se inicia con la popularización de las tesis de Louis Althusser quien, en su obra, distingue entre el Marx "humanista e ideológico" de la juventud y el Marx "científico" de la madurez (Cerroni, 1976: 23-27). Para Althusser, la crítica a las categorías centrales de la filosofía política hegeliana realizada por el joven Marx no es todavía "marxista". El verdadero Marx, para el filósofo francés, sería el de la madurez, el "científico" que culmina luminosamente su complicado periplo intelectual con un impecable análisis del capitalismo. Debemos señalar, en principio, que esta muy desafortunada escisión producida por la interpretación althusseriana contradice explícitamente la visión de Marx sobre su propio derrotero intelectual, y lleva a Althusser a desvalorizar la obra teórico-política del joven Marx, que es arrojada por la borda bajo la acusación de "humanista" e "ideológica" (Althusser, 1975: 25). En esta obra, Althusser fulmina toda la producción intelectual del Marx anterior a la "ruptura epistemológica" de 1845; el Marx "científico" sería, en cambio, aquel que asomaría, en Londres, después de dicha ruptura.

En la actualidad, ese tajante rechazo del legado teórico del joven Marx suena escandaloso, al igual que la deplorable separación entre un Marx "ideológico" y un Marx "científico". Cerroni observa con razón que el dogmatismo althusseriano dejaría fuera del patrimonio teórico del marxismo "nada menos que la crítica metodológica a Hegel [y] el primer gran esbozo de una crítica al estado representativo", plasmados en textos tales como la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, *La cuestión judía* y los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (Cerroni, 1976: 27). Ecos lejanos y transmutados del estructuralismo althusseriano se oyen también en la obra de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y, en general, los exponentes del mal llamado "post-marxismo" –mal llamado porque los autores que se identifican bajo esa etiqueta no son continuadores y desarrolladores de la obra teórica de Marx, sino partidarios de un modelo teórico desarrollado después de Marx y en oposición a él.

Es evidente que para esta corriente la "superación" del marxismo es un asunto de ingenio retórico, y que se resuelve en el terreno del arte del buen decir. No caben dudas de que el marxismo habrá de ser superado algún día, pero esto no es un problema que se resuelve en el plano de las controversias teóricas, sino en el terreno mucho más concreto de la práctica histórica de las sociedades. Para que tal superación se produzca será necesario sepultar primero a la sociedad de clases, tarea nada sencilla por cierto.

Es preciso, por consiguiente, destacar la unicidad del trabajo filosófico-político de Marx y, a partir de ese punto, retomar el diálogo con Bobbio. Dice nuestro autor que Marx sabía muy bien lo que aparentemente ignoran ciertos marxistas: que la filosofía de la burguesía como clase en ascenso no era, no podía ser, el idealismo alemán, sino el utilitarismo inglés. Pese a ello, en su reflexión filosófico-política Marx optó por dedicarse casi exclusivamente a Hegel, un filósofo excéntrico, según Bobbio, y cuyas laboriosas elucubraciones poco o ninguna relevancia poseían a la hora de pretender descifrar la cosmovisión de la burguesía y sus urgencias políticas.

Dos son los errores que encontramos en esta afirmación del autor italiano. Es cierto que la filosofía política burguesa de mediados del siglo XIX fuera de Alemania, y muy principalmente en Inglaterra, consideraba prioritarios los temas que obsesionaban a su "clase de referencia", es decir, la burguesía. De ahí que asuntos tales como el individualismo, la identificación del bien con lo útil, el placer y el dolor como móviles de la conducta humana, y la cuestión del disciplinamiento social, ocupasen un lugar tan prominente en la agenda del utilitarismo inglés. De ahí también la íntima conexión existente entre esta corriente filosófica y el pensamiento de dos de los padres fundadores de la Economía Política: David Ricardo y Thomas Malthus. Pero esto no autoriza a sentenciar la irrelevancia de la obra filosófico-política de Hegel.

Por otra parte, no es verdad que Marx dedicara su tiempo casi exclusivamente al examen del sistema filosófico hegeliano. Las teorías de los padres fundadores de la economía clásica fueron objeto de su meticuloso estudio, y no tan sólo en los aspectos relacionados con sus componentes económicos: Marx prestó mucha atención, por ejemplo, a las consideraciones éticas y morales de autores como Adam Smith (cuya *Teoría de los sentimientos morales* era conocida por Marx), el ya mencionado Malthus y, en menor medida, Jeremy Bentham y los Mill, padre e hijo. Marx entendía que era imposible comprender las actividades económicas al margen del complejo haz de mediaciones sociales, políticas, simbólicas y culturales que las sustentaban. Desarrollemos ambos puntos por separado.

En primer lugar, es correcto decir que la teoría hegeliana no produce una radiografía adecuada de la ontología de los estados capita-

listas. Sin embargo, no por ello deja de cumplir una crucial función ideológica: nada menos que mostrar al estado burgués como la esfera superior de la eticidad y la racionalidad de la sociedad moderna, como el ámbito donde se resuelven civilizadamente las contradicciones de la sociedad civil. En otras palabras, mostrar al estado como este desea ser visto por las clases subordinadas. Si bien la crítica marxiana se concentró preferentemente en la obra de Hegel, faltaría a la verdad quien adujera que la reflexión teórico-política de Marx apenas se circunscribió a realizar un "ajuste de cuentas" con su pasado hegeliano. Incluso en los primeros años de su vida, Marx incursionó en una crítica que, sobrepasando a Hegel, tomaba como blanco los preceptos fundantes del liberalismo político, pero no como ellos se plasmaban en tal o cual libro, sino en su fulgurante concreción en la Revolución Francesa y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. En un texto contemporáneo a los dedicados a la crítica de Hegel –nos referimos a la ya citada *Cuestión judía*– Marx desnuda sin contemplaciones los insuperables límites del liberalismo como filosofía política. En términos gramscianos, podríamos decir que mientras el utilitarismo suministraba los fundamentos filosóficos que la burguesía necesitaba en cuanto clase dominante, el hegelianismo hizo lo propio cuando esa misma burguesía se lanzó a construir su hegemonía. Por consiguiente, no es poca cosa que Marx haya tenido la osadía de desenmascarar esta estratégica función ideológica y legitimadora cumplida por el hegelianismo, así como los alcances de la filosofía política liberal. Pese a su alegada "excentricidad", la reflexión de Hegel constituía un aporte mucho más importante que el de los utilitaristas para la justificación del estado burgués. Este último mal podía legitimarse apelando a los cálculos diferenciales de placer y displacer ofrecidos por Jeremy Bentham, mientras que la concepción del estado –de un estado de clase, recordemos– como expresión y garante de los intereses universales de la sociedad, y como árbitro neutro en el conflicto de clases, ofrecía, y aún ofrece, un argumento mucho más convincente para dicha empresa. En suma: Marx no se equivocó al elegir como blanco preferente de sus críticas a Hegel.

Por otra parte, es preciso que tengamos en cuenta el clima de época. La lenta descomposición de la formación social feudal había abierto un período de incertidumbre ideológica que empezó a clausurarse con la aparición de nuevas teorizaciones surgidas en el campo de la burguesía. Así, el filósofo político holandés, nacido en Rotterdam y residente la mayor parte de su vida en Inglaterra, Bernard de Mandeville, publicaría en 1714 un libro de excepcional importancia: *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública* (1982), texto en el cual el interés egoísta es resignificado, en abierta oposición a las doctrinas y costumbres medievales, como conducente a la felicidad colectiva. Sin embargo, la fórmula indudablemente más aclamada del exacerbado in-

dividualismo de la época se resume en la famosísima metáfora de la "mano invisible" que popularizaría, más de medio siglo después, Adam Smith. El impacto de la misma ha sido tan fuerte que ha permeado el conjunto de las teorías económicas, sociológicas y filosóficas de su autor, quedando indisolublemente unida al nombre de su creador, como si en ella se agotara toda la riqueza de su análisis. Cabe señalar que Smith problematiza en no pocas ocasiones la supuesta mecánica de la "mano invisible" aludiendo explícitamente a las contradicciones y conflictos sociales que atraviesan la nueva sociedad. Smith menciona repetidamente, y con un claro talante crítico, la tendencia prácticamente irresistible de los terratenientes, patronos y mercaderes a conspirar para esquilmar a los consumidores y los trabajadores ante la ausencia de una efectiva regulación gubernamental (Smith, 1981: 145). No obstante, la idea de la "mano invisible" encuentra una justificación de *ultima ratio* en la certeza de que su operación habrá de conducir a un orden social en el cual los actores, todos ellos, se verán beneficiados. Para el filósofo moral de la Ilustración escocesa era evidente que, bajo un sistema predominantemente librecambista, los individuos accederían a una vida mejor por comparación a aquella que les ofrecía un sistema de regulaciones mercantilistas como el que prevalecía en Inglaterra durante el siglo XVIII. La meridiana claridad de autores como Adam Smith, John Locke y David Ricardo, y de sus contribuciones superadoras de las visiones predominantes en su época, se desvanece cuando sus declarados discípulos presentan ese instrumental teórico bajo la forma de un abigarrado manto de conceptos y categorías que los entronizan como profetas de un capitalismo cada vez más salvaje. Pero, dejando esto de lado, digamos que con la publicación de *La riqueza de las naciones* se cierra, con una sólida y majestuosa argumentación filosófica, económica e histórica, el hiato abierto por la crisis de las filosofías medievales, para otorgar al nuevo "sentido común" de la naciente sociedad capitalista un formidable estatus teórico.

Tomando lo anterior en consideración, las razones por las que el joven Marx concibe a la política de la sociedad burguesa –en realidad, la política de toda sociedad de clases– como una esfera alienante y alienada, y como algo "negativo," parecerían ahora ser suficientemente claras. Su reformulación de la dialéctica hegeliana y su crítica al sistema de Hegel le permiten descubrir una falla fundamental en la reflexión filosófico-política del profesor de Berlín: su renuncia a elaborar teóricamente la densa malla de mediaciones existentes entre la política, el estado y el resto de la vida social.

Situar la originalidad del marxismo, por lo tanto, en el campo del análisis socio-económico, como lo hiciera Bobbio, lleva a este autor a incurrir en un equívoco similar al que cometiera el por entonces teórico marxista italiano Lucio Colletti (lastimosamente "reconvertido" después

a las huestes del neofascismo liderado por Silvio Berlusconi) al afirmar que, incluso en la teoría del estado, la contribución realmente decisiva del marxismo se limita exclusivamente a la exposición de las condiciones económicas necesarias para la extinción del orden estatal (Colletti, 1977). El solo planteamiento de la cuestión desde una perspectiva que escinde radicalmente lo económico de lo político, como hace Colletti, instala a este autor conceptualmente en la "jaula de hierro" de la tradición liberal. No sorprende, en consecuencia, que remate su argumentación sosteniendo que todo discurso acerca de las vinculaciones entre dominación y explotación, o entre lo político y lo económico, cae fuera del campo de la teoría política "en sentido estricto" (Colletti, 1977: 146-149).

Sin embargo, y ya para finalizar este punto, no está de más aclarar que nuestro rechazo de la desvalorización del legado marxiano en la teoría política, en la clave que proponen Bobbio o Colletti, no nos puede llevar tan lejos como para adherir a una tesis que se sitúa en sus antípodas. Nos referimos a la planteada por el historiador inglés Robin Blackburn, para quien lo verdaderamente original de la teoría marxista no se encuentra en la filosofía ni en la economía, sino en el campo de la política. (Blackburn, 1980). Sin menospreciar el aporte de la obra teórico-política de Marx, creemos que la teorización que se plasma en *El Capital* (la teoría de la plusvalía; la del fetichismo de la mercancía y, en general, de la economía capitalista; la de la acumulación originaria; etc.) se encuentra mucho más desarrollada y sistematizada que la que advertimos en sus reflexiones políticas. Si a estas Marx les dedicó los turbulentos años de su juventud y algunos momentos de su vida adulta, a la economía política le cedió los 25 años más creativos de su madurez intelectual.

El escándalo de la política

El punto de partida de nuestra reflexión sobre el carácter "negativo" de la política en Marx exige repensar su significado como una actividad práctica en el conjunto de la vida social. En relación a esto, identificaremos tres tesis fundamentales del filósofo de Tréveris, que aún hoy conservan su capacidad para escandalizar a la filosofía política.

- La crítica radical de la religión y del "cielo" de los ciudadanos –es decir, del estado y de la vida política en general– sólo puede ser tal a condición de ir acompañada de una simultánea crítica del "valle de lágrimas" terrenal donde desfallecen productores y trabajadores. Sería difícil exagerar la importancia y la actualidad de esta tesis, toda vez que el saber convencional de la filosofía política en sus distintas variantes –el neocontractualismo, el comunitarismo, el republicanismo y el libertarianismo– persiste en volver sus ojos hacia la política y hacia el cielo de la vida pública, con total prescindencia de lo que ocurre en el embarrado suelo

de la sociedad burguesa y en las estructuras opresivas y explotadoras de la economía capitalista. El aire de irrealidad y de fantasía que preside sus argumentaciones encuentra en esta omisión su razón de fondo.

- De acuerdo con lo establecido en la tesis onceava sobre Feuerbach, la filosofía no puede ser un saber meramente especulativo. Tiene una tarea práctica inexcusable y de la que no debe sustraerse: transformar el mundo en que vivimos, desenmascarando y poniendo fin a la auto-enajenación humana en todas sus formas, sagradas y seculares. Para cumplir con su misión, la teoría debe ser "radical", es decir, ir al fondo de las cosas, al hombre mismo como producto social y a la estructura de la sociedad burguesa que lo constituye como sujeto alienado. La teoría debe "decir" cuál es la verdad y denunciar todas las mentiras del orden social prevaleciente.
- En las sociedades clasistas, la política es la principal –si bien no la única– esfera de la alienación, y, en cuanto tal, espacio privilegiado de la ilusión y el engaño. El estado "realmente existente" –no el postulado teóricamente por Hegel, sino aquel contra el cual Marx tuvo que enfrentarse en sus escritos juveniles– es en realidad un complejo dispositivo institucional puesto al servicio de intereses económicos bien particulares, y garante final de una estructura de dominación y explotación que la política convencional jamás pone en cuestión.

Una vez comprobado el carácter irremisiblemente clasista de los estados, y certificada la radical invalidación del modelo hegeliano del "estado ético, representante del interés universal de la sociedad", el joven Marx se abocó a la tarea de explicar las razones del extravío teórico de Hegel. ¿Qué fue lo que hizo que una de las mentes más lúcidas de la historia de la filosofía incurriera en semejante error? Simplificando un razonamiento bastante más complejo, diremos que la respuesta de Marx se construye en torno a esta línea de razonamiento: si en Hegel la relación "estado/sociedad civil" aparece invertida, ello no ocurre a causa de un vicio de razonamiento del filósofo, sino que obedece a compromisos epistemológicos más profundos, cuyas raíces se hunden en el seno mismo de la sociedad burguesa, como años más tarde tendría ocasión de argumentar Marx al examinar el problema del fetichismo de la mercancía. En otras palabras, si Hegel invirtió la relación "estado/sociedad civil" haciendo de esta un mero epifenómeno de aquel, fue porque en el modo de producción capitalista todo aparece invertido: las mercancías aparecen ante los ojos de la población como si concurrieran por sí mismas al mercado, y la sociedad civil aparece ante los ojos de los comunes como una simple emanación del estado. Hegel no

fue inmune al proceso de fetichización universal que caracteriza a la sociedad burguesa.

Sin embargo, más allá de estas críticas, es preciso señalar un mérito fundamental de la obra de Hegel: fue él quien planteó por primera vez de manera sistemática –y no sólo en la *Filosofía del derecho* sino también en otros escritos, como la *Filosofía real*– la tensión entre la dinámica polarizante y excluyente de la sociedad civil, en realidad de la economía capitalista, y las pretensiones integradoras y universalistas del estado burgués. No pudo resolver esa contradicción, pero su señalamiento abrió la puerta por la cual, tiempo después, se internaría el joven Marx. Nos parece, entonces, que Bobbio no pondera en sus justos términos el valor de esta aportación hegeliana. Por eso, si bien su observación de que en el siglo XIX el "centro de gravedad" de la filosofía política no estaba en Alemania sino en Inglaterra es correcta, su subestimación de la contribución de Hegel a la filosofía política no lo es. Es más, podría afirmarse, sin temor a exagerar, que Hegel es el primer teórico político de la sociedad burguesa que plantea una visión realista y descarnada de la sociedad civil estructuralmente escindida en clases sociales, y cuya incesante dinámica remata en una irresoluble polarización. Hegel observó con agudeza y preocupación ese rasgo, al punto tal que, superando las estrecheces del utilitarismo y el *laissez-faire* predominantes en Inglaterra, abogó premonitoriamente por una esclarecida intervención estatal para contrarrestar la creciente polarización que generaba la sociedad burguesa. Para Hegel, el abismo que separaba ricos de pobres planteaba un grave problema económico, político y moral, toda vez que debilitaba irreparablemente los fundamentos mismos de la vida estatal, fuente de toda eticidad y justicia. Son estas consideraciones las que, finalmente, convierten a Hegel en una suerte de precoz antecesor filosófico del keynesianismo.

La atenta lectura que el joven Marx realiza del texto hegeliano lo coloca en una región teórica inexplorada, de contornos muy poco conocidos: en los bordes de la filosofía política y a las puertas de la economía política. En los bordes, porque la reflexión del profesor de la Universidad de Berlín había demostrado dos cosas: la íntima conexión existente entre la política y el estado y, por otra parte, ese tumultuoso reino de lo privado que se subsumía bajo el equívoco nombre de "sociedad civil"; y la futilidad de teorizar sobre aquellos temas al margen de una cuidadosa teorización sobre la sociedad en su conjunto y, muy especialmente, sobre los fundamentos materiales del orden social. Y a las puertas de la economía política, porque si se quería trascender la mera enunciación de la relación, punto hasta el cual había llegado Hegel, era preciso avanzar en la exploración de la anatomía de la sociedad civil y, para esa empresa, el arsenal conceptual y metodológico disponible en la filosofía política era claramente insuficiente. Era indispensable echar mano a

una nueva "caja de herramientas" teóricas, a un novísimo instrumental que, no por casualidad, había desarrollado una nueva ciencia, la economía política, en el país donde las relaciones burguesas de producción habían alcanzado su forma más pura y desarrollada: Inglaterra. Hacia allí se dirigió Marx.

¿Existe una teoría política marxista?

Estamos en condiciones, ahora, de retornar a nuestro punto de partida: la pregunta bobbiana acerca de la existencia de una teoría política marxista. Tal como lo anticipáramos, según Bobbio no existe tal teoría en el marxismo, y esto por tres razones básicas: por el interés excluyente de los teóricos marxistas en dilucidar las cuestiones inmediatas relacionadas con lo que se suponía sería una inminente conquista del poder, lo que relegaba a un segundo plano el examen de las temáticas más generales del estado capitalista; por el carácter transitorio y, sobre todo, breve que se presumía tendría el estado socialista; y por efectos de lo que Bobbio denominara "el modo de ser marxista" en el período histórico posterior a la Revolución Rusa y, sobre todo, la Segunda Guerra Mundial.

El resultado de esta combinación sitúa a Bobbio en una posición no demasiado distante del diagnóstico que Perry Anderson propone en su obra *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Según Anderson (1976), el fracaso de la revolución en Occidente y la consolidación del estalinismo en la Unión Soviética impulsaron a la reflexión teórica marxista a alejarse rápidamente del campo de la economía y la política para refugiarse en los intrincados laberintos de la filosofía, la estética y la epistemología, siendo la obra de Antonio Gramsci la más notable excepción del período.

Ahora bien: la forma misma en que Bobbio se plantea la pregunta remite inequívocamente a una perspectiva incompatible con los planteamientos epistemológicos fundamentales del materialismo histórico. En función de tales planteamientos, redoblamos la apuesta del filósofo italiano al sostener que no sólo no hay sino que no puede haber una teoría "política" marxista. ¿Por qué? Porque para el marxismo ningún aspecto o dimensión de la realidad social puede teorizarse al margen –o con independencia– de la totalidad en la cual dicho aspecto se constituye. Es imposible teorizar sobre "la política", como lo hacen la ciencia política y el saber convencional de las ciencias sociales, asumiendo que ella existe en una especie de limbo puesto a salvo de las prosaicas realidades de la vida económica. La "sociedad", a su vez, es una engañosa abstracción que no tiene en cuenta el fundamento material sobre el cual se apoya. La "cultura" entendida como la ideología, el discurso, el lenguaje, las tradiciones y mentalidades, los valores y el "sentido co-

mún", sólo puede sostenerse gracias a su compleja articulación con la sociedad, la economía y la política. Como lo recordaba reiteradamente Antonio Gramsci, las separaciones precedentes sólo pueden tener una función "analítica," ser recortes conceptuales que permitan delimitar campos de reflexión a ser explorados de un modo sistemático y riguroso, pero que de ninguna manera pueden ser pensados –en realidad, reificados- como realidades autónomas e independientes. Se convierte "una distinción metodológica" como la que separa la economía de la política, advierte Gramsci, "en una distinción orgánica y presentada como tal" (Gramsci, 1999: 41).

Es por eso que los beneficios que tiene esta separación analítica de las "partes" que constituyen el todo social se cancelan cuando el analista "reifica" esas distinciones y cree, o postula, como en la tradición liberal-positivista, que los resultados de sus planteamientos metodológicos adquieren vida propia y se constituyen en "partes" separadas de la realidad, "sistemas" (como en Parsons o Luhman) u "órdenes" (como en Weber) comprensibles en sí mismos con independencia de la totalidad que los integra y por fuera de la cual no adquieren su significado y función. Al proceder de esta manera, la vida social termina teóricamente descuartizada en una pluralidad de sectores autosustentables: la economía, la sociedad, la política y la cultura son hipostasiadas y convertidas en realidades autónomas, cada una de las cuales requiere una disciplina especializada para su estudio. Este ha sido el camino seguido por la evolución de las distintas "ciencias sociales": la economía estudia la vida económica haciendo abstracción de sus contenidos sociales y políticos; la sociología estudia la sociedad, despreocupada de las distintas manifestaciones de lo social en los terrenos de la economía y la política; y los politólogos se entretienen elaborando ingeniosos juegos conceptuales en los cuales la política es explicada por un conjunto de variables políticas. Conclusión: nadie entiende nada y las ciencias sociales hoy se enfrentan, en su absurdo aislamiento, a una crisis terminal[3].

Como sabemos, la desintegración de la "ciencia social" –que instalaba, por ejemplo, en un mismo territorio a Adam Smith y Karl Marx, en tanto poseedores de una visión integrada y multifacética de lo social incompatible con cualquier reduccionismo– dio lugar a numerosas disciplinas especiales, todas las cuales hoy se hallan sumidas en graves crisis teóricas, y no precisamente por obra del azar. Frente a una realidad como esta, la expresión teoría "política" marxista no haría otra cosa que convalidar, desde la tradición del materialismo histórico, el frustrado empeño por construir teorías fragmentadas y saberes

3 Hemos examinado *in extenso* esta situación en nuestro *Tras el búho de Minerva* (2000: 211-226).

disciplinarios que, desde su unilateralismo, deforman la "realidad" que pretenden explicar. No hay ni puede haber una "teoría económica" del mercado o del capitalismo en Marx; tampoco hay ni puede haber una "teoría sociológica" de la sociedad burguesa. Lo que debe haber, y afortunadamente hay, es un *corpus* teórico totalizante que unifique diversas perspectivas de análisis sobre la sociedad contemporánea, ninguna de las cuales puede, por sí sola, iluminar satisfactoriamente un aspecto aislado de la realidad. Es este, precisamente, al rasgo distintivo del materialismo histórico.

Política, sociedad de clases y alienación

Resumiendo: la concepción "negativa" de la política en Marx tiene como uno de sus fundamentos la teoría de la alienación. En efecto, este identificó la existencia de un conjunto de prácticas, instituciones, creencias y procesos mediante los cuales la dominación de clase se coagulaba, reproducía y profundizaba. Hallazgo fundamental que por sí solo le asegura a Marx un sitial de privilegio en la historia de la filosofía política. El corolario de su indagación condujo a nuestro autor a concluir que la política y el estado, lejos de ser lo que Hegel decía, eran en cambio estratégicas instancias de la alienación que contribuían a encubrir la explotación del trabajo asalariado y, de ese modo, a preservar una sociedad radicalmente injusta. El análisis marxiano despojó al estado y la vida política de todos los ornamentos sagrados o sublimes que los ennoblecían ante los ojos de sus contemporáneos, y los mostró en su desnudez de clase. Es por eso que la lucha política no es para Marx un conflicto que se agota en las ambiciones personales o se motiva en los más elevados principios doctrinarios, sino que tiene una raíz profunda que se hunde, a través de una cadena más o menos larga de mediaciones, en el suelo de la sociedad de clases. Desaparecida esta, la política pasa a ser otra cosa y necesariamente adquiere una connotación diferente.

¿Qué significaría, entonces, el "fin de la política" en Marx? Para responder este interrogante es preciso subrayar que su visión de la futura sociedad sin clases no es (como aún hoy aseguran sus detractores) algo gris, uniforme e indiferenciado. Este es el paisaje que pintan los adversarios de Marx, o los filósofos que celebran la eternidad del capitalismo. A los ojos del marxista, la sociedad sin clases se revela en cambio como una vistosa acuarela en la cual las identidades y las diferencias étnicas, culturales, lingüísticas, religiosas, de género, de opción sexual, estéticas, etc., serán potenciadas una vez que hayan desaparecido las restricciones que impiden su florecimiento: la sociedad de clases y la explotación clasista. De lo que se trata, por lo tanto, es de potenciar estas diferencias cuidando empero que no se conviertan en renovadas fuentes de desigualdades y/o de opresión social. En otras palabras, hay

una diferencia estratégica que no debe potenciarse ni favorecerse: la diferencia de clase. Todas las demás son bienvenidas. El "progresismo burgués", en cambio, desarrolla un falaz, por indiscriminado y abstracto, argumento a favor de las diferencias, que alienta la creciente polarización clasista de nuestras sociedades. En otras palabras: debe haber límites al florecimiento de las diferencias. Hay una especie de diferencia que es socialmente dañina y debe ser eliminada: la diferencia clasista.

De lo que se trata, en síntesis, es de aquilatar las contribuciones que el planteamiento epistemológico marxista está en condiciones de efectuar para el desarrollo de la filosofía política. La perspectiva totalizadora del marxismo y su exigencia de traspasar las estériles fronteras disciplinarias en pos de un saber unitario e integrado, que articule en un solo cuerpo teórico la visión de las distintas ciencias sociales, encierran la promesa de una comprensión más acabada de la problemática política de la escena contemporánea. En este sentido, una aportación decisiva de Marx a la filosofía política se encuentra en su reivindicación de la utopía.

La consecuencia de esta imprescindible recuperación de la utopía es doble: por una parte, coloca a los filósofos políticos frente a la necesidad no sólo de ser críticos implacables de todo lo existente, sino de proponer también nuevos horizontes hacia donde la humanidad pueda avanzar. Por la otra, pone al descubierto la raíz profundamente conservadora de todos aquellos que renuncian a hablar de la buena sociedad. Sin este horizonte utópico, la filosofía política se convierte en un saber inofensivo e irrelevante, en una lastimosa justificación del orden social existente.

Como conclusión, entonces, debemos rechazar la pregunta acerca de la existencia de una teoría "política" marxista, subrayando su incompatibilidad con las premisas mismas de la concepción epistemológica del marxismo. Esa pregunta puede formularse en relación con la teorización weberiana, o la de la escuela de la "elección racional", o neo-institucionalista, porque es congruente con sus presupuestos epistemológicos. Es decir, la pregunta de Bobbio es inconducente y errónea en el caso del marxismo, pero es válida para las otras tradiciones de pensamiento. Aceptarla en el caso del marxismo significaría nada menos que admitir un reduccionismo por el cual la política se explicaría mediante un conjunto de "variables políticas" tal y como se ve en la ciencia política conservadora. A todas luces esto constituye una opción completamente inaceptable.

Contrariamente a lo que sostienen tanto los "vulgomarxistas" como sus no menos vulgares críticos de hoy, lo que distingue al marxismo de otras corrientes teóricas en las ciencias sociales –recordar a Lukács– no es la primacía de los factores económicos, ni políticos, sino el punto de vista de la totalidad. Si alguna originalidad puede reclamar

con justos títulos la tradición marxista es su pretensión de construir una teoría integrada de lo social en donde la política sea concebida como la resultante de un conjunto dialéctico –estructurado, jerarquizado y en permanente transformación– de factores causales, sólo algunos de los cuales son de naturaleza política, mientras que muchos otros son de carácter económico, social, ideológico y cultural.

Lo que hay en el marxismo, en realidad, es algo epistemológicamente muy diferente: una "teoría marxista" –es decir, totalizante e integradora– de la política, que integra en su seno una diversidad de factores explicativos, que trascienden las fronteras de la política, y que combina una amplia variedad de elementos procedentes de todas las esferas analíticamente distinguibles de la vida social. Así como desde el marxismo no hay, ni puede haber, una teoría "económica" del capitalismo o una teoría "sociológica" de la sociedad burguesa, tampoco hay, ni puede haber, una teoría "política" de la política. Lo que hay es una teoría que plantea una reflexión integral sobre la totalidad de los aspectos que constituyen la vida social, superadora de la fragmentación característica de la cosmovisión burguesa. Que dicha teoría no haya alcanzado los niveles de sofisticación que se encuentran en *El Capital*, o que no posea un grado de desarrollo análogo al que encontramos en la obra de Marx en relación con el funcionamiento de la economía capitalista, no significa que no exista una teoría marxista sobre la política. Existe y su situación actual mal podría ser juzgada como rudimentaria. Es indudable que un esfuerzo muy serio deberá hacerse a los efectos de contar con una teorización más adecuada y satisfactoria sobre los distintos aspectos que hacen a la vida política y el orden estatal en las sociedades capitalistas. Pero este reconocimiento no podría nunca rematar en la lisa y llana negación de los planteamientos y las perspectivas analíticas que sobre la vida política de las sociedades capitalistas se fueron acumulando a lo largo del último siglo y medio a partir de las pioneras investigaciones de Marx sobre el tema.

Bibliografía

Althusser, Louis 1975 *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI).

Anderson, Perry 1976 *Considerations on Western Marxism* (Londres: New Left Books).

Anderson, Perry 1986 *Tras las huellas del materialismo histórico* (México: Siglo XXI).

Blackburn, Robin 1980 "La teoría marxista de la revolución proletaria" en Blackburn, Robin y Johnson, Carol *El pensamiento político de Karl Marx* (Barcelona: Fontamara).

Bobbio, Norberto 1976 "Esiste una scienza politica marxista?" en Bobbio, Norberto et al. *Il Marxismo e lo Stato* (Roma: Mondoperaio). [Edición en español: Bobbio, Norberto 1978 *¿Qué socialismo? Discusión de una alternativa* (Barcelona: Plaza & Janes)].

Boron, Atilio A. 2000 *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Boron, Atilio A. 2003 *Filosofia política marxista* (São Paulo: Cortez).

Cerroni, Umberto 1976 (1973) *Teoría política y socialismo* (México: ERA).

Colletti, Lucio 1977 *La cuestión de Stalin* (Barcelona: Anagrama).

Gramsci, Antonio 1999 *Cuadernos de la cárcel* (México: ERA/BUAP) Tomo 5.

Huntington, Samuel P. 2002 *El orden político en las sociedades en cambio* (Buenos Aires: Paidós).

Lukács, Gyorg 1971 *History and Class Consciousness* (Cambridge: MIT Press).

Mandeville, Bernard de 1982 (1714) *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública* (México: Fondo de Cultura Económica).

Marx, Karl 1983 (1867) *El Capital* (México: Siglo XXI).

Smith, Adam 1981 (1776) *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (Indianapolis: Liberty Press).

Weber, Max 1977 (1922) *Economía y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica).

Francisco Fernández Buey*

Marx y los marxismos

Una reflexión para el siglo XXI

KARL MARX ha sido, sin duda, uno de los faros intelectuales del siglo XX. Muchos trabajadores llegaron a entender, a través de la palabra de Marx, al menos una parte de sus sufrimientos cotidianos, aquella que tiene que ver con la vida social del asalariado. Muchos obreros, que apenas sabían leer, lo adoraron. En su nombre se han hecho casi todas las revoluciones político-sociales de nuestro siglo. En nombre de su doctrina se elevó también la barbarie del estalinismo. Y contra la doctrina que se creó en su nombre se han alzado casi todos los movimientos reaccionarios del siglo XX.

Prácticamente toda forma de poder que haya navegado durante estos cien años bajo la bandera del comunismo ha muerto ya. Sería presuntuoso anticipar lo que se dirá en el siglo XXI sobre esta parte de la historia del siglo XX. Pero una cosa parece segura: cuando se lea a Marx, se lo leerá como se lee a un clásico.

A veces se dice: los clásicos no envejecen. Pero eso es una impertinencia: los clásicos también envejecen. Aunque, ciertamente, de otra manera. Un clásico es un autor cuya obra, al cabo del tiempo, ha envejecido *bien* (incluso a pesar de sus devotos, de los templos levantados en su nombre o de los embalsamamientos académicos).

* Catedrático de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, España.

Marx es un clásico. Un clásico interdisciplinario. Un clásico de la filosofía mundanizada, del periodismo fuerte, de la historiografía con ideas, de la sociología crítica, de la teoría política con punto de vista. Y, sobre todo, un clásico de la economía que no se concibe sólo como crematística. Contra lo que se dice a veces, no fue Marx quien exaltó el papel esencial de lo económico en el mundo moderno. Él tomó nota de lo que estaba ocurriendo bajo sus ojos en el capitalismo del siglo XIX. Fue él quien escribió que había que rebelarse contra las determinaciones de lo económico. Fue él quien llamó la atención de los contemporáneos sobre las alienaciones implicadas en la mercantilización de todo lo humano. Leen a Marx al revés quienes reducen sus obras a un determinismo económico. Como leyeron a Maquiavelo al revés quienes sólo vieron en su obra desprecio de la ética en favor de la razón de Estado.

Marx no cabe en ninguno de los cajones en que se ha dividido el saber universitario en este fin de siglo. Pero está siempre ahí, al fondo, como el clásico con el que hay que dialogar y discutir cada vez que se abre uno de estos cajones del saber clasificado: economía, sociología, historia, filosofía.

Cuando uno entra en la biblioteca de Marx, la imagen con la que sale es la de que allí vivió y trabajó un "hombre del Renacimiento". Tal es la diversidad de temas y asuntos que le interesaron. Y eso que lo que él llamaba "la ciencia", su investigación socioeconómica de las leyes o tendencias del desarrollo del capitalismo, la hizo, casi toda, en una biblioteca que no era la suya: la del Museo Británico.

Una obra que no cabe en los cajones clasificatorios de nuestros saberes es siempre una obra incómoda y problemática. Y, ante ella, hay dos actitudes tan típicas como socorridas. Una es la de los devotos. Consiste en proclamar que el Verdadero y Auténtico Saber es, contra las clasificaciones establecidas por la Academia, el de Nuestro Héroe. La otra actitud consiste en aferrarse a los cajones y despreciar el saber incómodo, como diciendo: "si alguien no ha sido filósofo profesional, ni economista matemático, ni sociólogo del ramo, ni historiador de archivos, ni neutral teorizador de lo político, es que no es nada, o casi nada".

La primera actitud convierte al clásico en un santo, aunque sea un santo laico. La segunda actitud ningunea al clásico y recomienda a los jóvenes que no pierdan el tiempo leyéndolo (aunque luego estos acaben revisitándolo casi a escondidas).

Si el clásico tiene que ver, además, con la lucha de clases, y ha tomado partido en ella, la cosa se complica. Pues los hagiógrafos convertirán la Ciencia de Nuestro Héroe en Templo, y los académicos le imputarán la responsabilidad por toda villanía cometida en su nombre desde el día de su muerte. Por eso, y contra eso, Bertolt Brecht, que era de los que hacen pedagogía desde la Compañía Laica de la Soledad, pudo decir con razón: "Se ha escrito tanto sobre Marx que éste ha acabado siendo un desconocido".

¿Y qué decir de un conocido tan desconocido sobre el que se ha dicho ya de todo y todo lo contrario? Pues, una vez más, que lo mejor es leerlo. Como si no fuera de los nuestros, como si no fuera de los vuestros. Como se lee a cualquier otro clásico cuyo amor el propio Marx compartió con otros que no compartían sus ideas: a Shakespeare, Diderot, Goethe, Lessing, Spinoza, Hegel. Tratándose de Marx, conviene precisar: leerlo, no "releerlo", como se pretende tantas veces cuando se habla de los clásicos. Porque para releer de verdad a un clásico hay que partir de una cierta tradición en la lectura. Y, en el caso de Marx, aquí, entre nosotros y en España, no hay apenas tradición. Sólo hubo un bosquejo, el que produjo Manuel Sacristán, hace ahora treinta años. Y, en España, ese esbozo de tradición quedó truncado. Hablando de Marx, casi todo lo demás han sido lecturas fragmentarias e intermitentes, lecturas instrumentales, lecturas a la búsqueda de citas convenientes, lecturas traídas o llevadas de los pelos para acogotar con *ismos* a los otros, o para demostrar al prójimo, con otros *ismos*, que tiene que arrepentirse y ponerse de rodillas ante eso que ahora se llama pensamiento único. Esto que digo de España vale también, quizás, para América Latina.

Marx *sin ismos*, pues. Es preciso entender a Marx sin los *ismos* que se crearon en su nombre y contra su nombre.

I

Karl Marx fue un revolucionario que quiso pensar radicalmente, yendo a la raíz de las cosas. Fue un ilustrado crepuscular: un ilustrado opuesto a toda forma de despotismo, que siendo, como era, lector asiduo de Goethe y Lessing, nunca pudo soportar el dicho aquel de *todo para el pueblo pero sin el pueblo***.** Karl Marx fue, de joven, un liberal que, con la edad, y viendo lo que pasaba a su alrededor (en la Alemania prusiana, en la Francia liberal y en Inglaterra, el hogar clásico del capitalismo), se propuso dar forma a la más importante de las herejías del liberalismo político del siglo XIX: el socialismo.

El joven de Tréveris se hizo socialista y deseó e intentó convencer a los trabajadores de que el mundo podía cambiar de base, de que el futuro sería socialista, porque en el mundo que le tocó vivir (el de las revoluciones europeas de 1848, el de la liberación de los siervos en Rusia, el de las luchas contra el esclavismo, el de la guerra franco-prusiana, el de la Comuna de París, el de la conversión de Estados Unidos de Norteamérica en potencia económica mundial) no había más remedio que ser ya –pensaba él– algo más que liberales.

Desde esa convicción, la idea central que Marx legó al siglo XX se puede expresar así: el crecimiento espontáneo, supuestamente "libre", de las fuerzas del mercado capitalista desemboca en concentración de capitales; esta cae en el oligopolio y el monopolio; y este último acaba siendo

negación no sólo de la libertad de mercado, sino también de todas las otras libertades. Lo que se llama "mercado libre" lleva en su seno la serpiente de la contradicción: una nueva forma de barbarie. Rosa Luxemburgo tradujo plásticamente esta idea a disyuntiva: socialismo o barbarie.

Como Marx era muy racionalista, como aspiraba siempre a la coherencia lógica, y como se manifestaba casi siempre con apasionada contundencia, no es de extrañar que su obra esté llena de contradicciones y paradojas. Y como usaba mucho en sus escritos la metáfora aclaradora y abusaba de los ejemplos, tampoco es de extrañar que algunos de los ejemplos que puso para ilustrar sus ideas se hayan vengado de él, y que no pocas de sus metáforas se le hayan vuelto en contra. Así es el mundo de las ideas.

El propio Marx llegó a ver algunas de esas contradicciones. Él, que no pretendió construir una filosofía de la historia, y que así lo escribió en 1874, tuvo que ver cómo la forma y la contundencia que había dado a sus afirmaciones sobre la historia de los hombres hicieron que, ya en vida, fuera considerado por sus seguidores sobre todo como un filósofo de la historia. Él, que despreciaba todo dogmatismo, que tenía por máxima aquello de que *hay que dudar de todo*, y que presentaba la crítica precisamente como forma de hacer entrar en razón a los dogmáticos, todavía tuvo tiempo de ver cómo se construía un sistema filosófico para los que no tienen duda de nada y se exaltaba su método como llave maestra para abrir las puertas de la explicación de todo.

Este Marx (sin *ismos*) tiene algo de paradójica grandeza y de conflicto interior no asumido. Creyó que la razón de su vida era dar forma arquitectónica a la investigación científica de la sociedad, pero dedicó meses y meses a polemizar con otros sobre asuntos políticos que hoy nos parecen menores. Creyó que la historia avanza dialécticamente por su lado malo (e incluso por su peor lado), y tal vez acertó en general, pero no pudo o no supo prever que la verdad concreta, inmediata, de la razón fuera a ser otra forma de barbarie. ¿Acaso podemos, entre humanos, hablar de progreso tan en general?

Karl Marx amó tanto la razón ilustrada que se propuso, y propuso a los demás, un imposible: hacer del socialismo (o sea, de un movimiento, de un ideal) una ciencia. Hoy nos preguntamos si no hubiera sido mejor conservar para eso el viejo nombre de utopía, seguir llamando al socialismo como lo llamaban el propio Marx y sus amigos cuando eran jóvenes: *pasión razonada* o *razón apasionada*. Pero en un siglo tan positivista y tan cientificista como el que el Marx maduro inauguraba, tampoco podía resultar extraño identificar la ciencia con la esperanza de los que nada tenían. Hasta es posible que, por eso mismo, por esa identificación, los de abajo lo amaran luego tanto. Y es seguro que por eso casi todos los poderosos lo odiaron y aún lo odian (cuando no se quedan con su ciencia y rechazan su política).

Marx quería el comunismo, claro está, pero no lo quería crudo, nivelador de talentos, pobre en necesidades; aunque su tono, a veces profético como el del trueno, parecía negar el epicúreo que había en él. ¿Será el escándalo moral que produce la observación de las desigualdades sociales lo que hace proféticos a los epicúreos? Sea como fuere, Marx estableció sin pestañear que la violencia es la comadrona de la historia en tiempos de crisis; pero, al mismo tiempo, criticó sin contemplaciones la pena de muerte y otras violencias. Marx postuló que la libertad consiste en que el Estado deje de ser un órgano superpuesto a la sociedad para convertirse en un órgano subordinado a ella, aunque al mismo tiempo creyó necesaria la dictadura del proletariado para llegar al comunismo, a la sociedad de iguales.

Marx, el Marx que se leerá en el siglo XXI, nunca hubiera llegado a imaginar que un día, en un país lejano cuya lengua quiso aprender de viejo, sería objeto de culto cuasi-religioso en nombre del comunismo, o que en otro país, aún más distante y del que casi nada supo, se le compararía con *el sol rojo que calienta nuestros corazones*. Pero aquel tono con el que en algunas ocasiones trató de comunicar su ciencia a los de abajo tal vez implicaba eso. O tal vez no. Quizás el que esto haya ocurrido fue sólo la consecuencia de la traducción de su pensamiento a otras lenguas, a otras culturas. Toda traducción es traición. Y quien traduce para muchos traiciona más.

II

Marx *sin ismos*, digo. Pero ¿es eso posible? ¿Y no será eso desvirtuar la intención última de la obra de Marx? ¿Se puede separar a Marx de lo que han sido el marxismo y el comunismo modernos? ¿Acaso se puede escribir sobre Marx sin tener en cuenta lo que han sido los marxismos en este siglo? ¿No fue precisamente la intención de Marx fundar un *ismo,* ese movimiento al que llamamos comunismo? ¿Y no es precisamente esta intención, tan explícitamente declarada, lo que ha diferenciado a Marx de otros científicos sociales del siglo XIX?

Para contestar a esas preguntas hay que ir por partes. Marx fue *crítico del marxismo*. Así lo dejó escrito Maximilien Rubel (1974) en el título de una obra importante aunque no muy leída. Rubel tenía razón. Que Marx haya pretendido fundar una cosa llamada marxismo es más que dudoso. Marx tenía su ego, como todo hijo de vecino, pero no era Narciso. Es cierto, en cambio, que mientras Marx vivió había algunos que lo apreciaron tanto como para llamarse a sí mismos marxistas. Pero también es verdad que él mismo dijo aquello de "yo no soy marxista".

Con el paso del tiempo y la correspondiente descontextualización, esta frase, tantas veces citada, ha ido perdiendo el significado que tuvo en boca de quien la pronunció. Escribir sobre Marx *sin ismos* es,

pues, para empezar, restaurar el sentido originario de aquel decir de Marx. Restaurar el sentido de una frase es como volver a dar a la pintura los colores que originalmente tuvo: leerla en su contexto. Cuando Marx le dijo a Engels, al parecer un par de veces entre 1880 y 1881, ya en su vejez, "yo no soy marxista", estaba protestando contra la lectura y el aprovechamiento que por entonces hacían de su obra económica y política gentes como los "posibilistas" y guesdistas franceses, intelectuales y estudiantes del partido obrero alemán, y "amigos" rusos que interpretaban mecánicamente *El Capital*.

Por lo que se sabe de ese momento, a través de Engels, Marx dijo aquello riendo. Pero, más allá de la broma, queda pendiente un asunto serio: a Marx no le gustaba nada lo que empezaba a navegar entre sus contemporáneos próximos con el nombre de marxismo. Por supuesto, no podemos saber lo que hubiera pensado de otros recorridos posteriores. Pero lo que sabemos da pie a restaurar el cuadro de otra manera. No querría engañar a nadie: hacer de restaurador presenta algunos peligros, el principal de los cuales es que, a veces, uno se inventa colores demasiado vivos que tal vez no eran los de la paleta del pintor, sino los que aman nuestros ojos. Tratándose de texto escrito pasa algo parecido. Pero afrontar ese riesgo vale la pena. Y afrontarlo no tiene por qué implicar necesariamente declararse marxista. Esa es otra cuestión. No hay por qué entrar en ella aquí. De la seria broma del viejo Marx sólo pueden deducirse razonablemente dos cosas. Primera: que al decir "yo no soy marxista" el autor de la frase no pretendía descalificar a la totalidad de sus seguidores ni, menos aún, renunciar a sus ideas o a influir en otros. Y segunda: que para leer bien a Marx no hace falta ser marxista. Quien quiera serlo hoy tendrá que serlo, como pretendía el dramaturgo alemán Heine Müller, necesariamente por comparación con otras cosas. Y con sus propios argumentos.

III

Queda todavía la otra pregunta: ¿se puede escribir hoy en día sobre Marx sin entrar en el tema de su herencia política, es decir, haciendo caso omiso de lo que ha sido la historia del comunismo en el siglo XX? Mi contestación a esa pregunta es: no sólo se puede (pues, obviamente, hay quien lo hace), sino que se debe. Se debe distinguir entre lo que Marx hizo y dijo como comunista y lo que dijeron e hicieron otros, a lo largo del tiempo, en su nombre. Querría argumentar esto un poco.

La prostitución del nombre de *la cosa* de Marx, el comunismo moderno, no es ya responsabilidad de Marx. Mucha gente piensa que sí lo es, e ironiza ahora afirmando que Marx debería pedir perdón a los trabajadores. Yo pienso que no. Diré por qué. Las tradiciones, como las familias, crean vínculos muy fuertes entre las gentes que viven en ellas. La existencia de estos vínculos fuertes tiene casi siempre como consecuencia el olvido de

quién es cada cual en esa tradición: las gentes se quedan sólo con el apellido de la familia, que es lo que se transmite, y pierden el nombre propio. Esto ha ocurrido también en la historia del comunismo. Pero así como es injusto culpabilizar a los hijos que llevan un mismo apellido de delitos cometidos por sus padres, o viceversa, así también sería una injusticia histórica cargar al autor del *Manifiesto Comunista* con los errores y delitos de los que siguieron utilizando, con buena o mala voluntad, su apellido.

Seamos sensatos por una vez. A nadie se le ocurriría hoy en día echar sobre los hombros de Jesús de Nazaret la responsabilidad de los delitos cometidos a lo largo de la historia por todos aquellos que llevaron el apellido de cristianos, desde Torquemada al general Pinochet, pasando por el general Franco. Y, con toda seguridad, tildaríamos de sectario o insensato a quien pretendiera establecer una relación causal entre el Sermón de la Montaña y la Inquisición romana o española. No sé si en el siglo XVI alguien pensó que Jesús de Nazaret tenía que pedir perdón a los indios de América por las barbaridades que los cristianos europeos hicieron con ellos en el nombre de Cristo. Sólo conozco a uno que, con valentía, escribió algo parecido a esto. Pero ese alguien no dijo que el que tuviera que pedir perdón fuera Jesús de Nazaret; dijo que los que tenían que hacerse perdonar por sus crímenes eran los cristianos mandamases contemporáneos.

Y, para seguir con las comparaciones, añadiré que también hay algo que aprender de la restauración historiográfica reciente de la vida y los hechos de Jesús de Nazaret, a saber: que ha habido otros evangelios, además de los canónicos, y que el estudio de la documentación descubierta al respecto en los últimos tiempos (desde los evangelios gnósticos a algunos de los Manuscritos del Mar Muerto) muestra que tal vez esas otras historias de la historia sagrada estaban más cerca de la verdad que la Verdad canonizada. En esa odiosa comparación me he inspirado para leer a Marx a través de los ojos de tres autores que no fueron ni comunistas ortodoxos, ni marxistas canónicos, ni evangelistas: Korsch, Rubel y Sacristán. Hay varias cosas que diferencian la lectura de Marx que hicieron estos tres autores. Pero hay otras, sustanciales para mí, en las que coinciden: el rigor filológico, la atención a los contextos históricos y la total ausencia de beatería, no sólo en lo que respecta a Marx, sino también en lo que atañe a la historia del comunismo. También ellos hubieran podido decir (y, de hecho, lo dijeron a su manera) que no eran marxistas. Y, sin embargo, pocas lecturas de Marx seguirán siendo tan estimulantes como las que ellos realizaron.

IV

Recupero entonces la relación entre Marx y el comunismo moderno para señalar que no sólo me parece presuntuoso, sino también ma-

nifiestamente falso, deducir de la desaparición del comunismo *como Poder* la muerte de toda forma de comunismo. Concluir tal cosa ahora es un contrafáctico, es una afirmación contra los hechos: en el mundo sigue habiendo comunistas; personas, partidos y movimientos que se llaman así. Los hay en Europa y en América, en África y en Asia. Nuestros medios de comunicación, que han publicado numerosísimas reseñas de *El libro negro del comunismo*, apenas si se han fijado en ello, pero con motivo del 150 aniversario de la aparición del *Manifiesto Comunista*, ese mismo año, se reunieron en París 1.600 personas, llegadas de Asia y de África, de las dos Américas y de todos los rincones de Europa, que coincidían en esto: la idea de comunismo sigue viva en el mundo. Tampoco es habitual ahora tener en cuenta la opinión de historiadores, filósofos y literatos que, como el ruso Alexander Zinoviev o el italiano Giorgio Galli, hacen hoy la defensa del comunismo, *del otro comunismo*, sin ser comunistas y después de haber cantado en décadas pasadas verdades como las del lucero del alba, que les valieron la acusación de anticomunistas. Son los otros ex, de los que casi nunca se habla, aquellos que fueron comunistas porque atendieron, contra la corriente, a las otras verdades.

Antes de ofrecerse como fiscal para la práctica, tan socorrida, de los juicios sumarísimos en los que, por simplificación, se mete en un mismo saco a las víctimas con los victimarios, conviene ponerse la mano en el corazón y preguntarse, sin prejuicios, por qué, como decía el título de una película irónica, hay personas que no se avergüenzan de haber tenido padres comunistas; por qué, a pesar de todo, sigue habiendo comunistas en un mundo como el nuestro.

Si sigue habiendo comunistas en este mundo, es porque el comunismo de los siglos XIX y XX, el de los tatarabuelos, bisabuelos, abuelos y padres de los jóvenes de hoy, no ha sido sólo poder y despotismo. Ha sido también ideario y movimiento de liberación de los anónimos por antonomasia. Hay un *Libro blanco del comunismo* que se está por reescribir. Muchas de las páginas de ese libro, hoy casi desconocido para los más jóvenes, las bosquejaron personas anónimas que dieron lo mejor de sus vidas en la lucha por la libertad en países en los que no había libertad; en la lucha por la universalización del sufragio en países en los que el sufragio era limitado; en la lucha en favor de la democracia en países donde no había democracia; en la lucha en favor de los derechos sociales de la mayoría allí donde los derechos sociales eran ignorados u otorgados sólo a una minoría. Muchas de esas personas anónimas, en España y en Grecia, en Italia y en Francia, en Inglaterra y en Portugal, y en tantas otras partes del mundo, no tuvieron nunca ningún poder, ni tuvieron nada que ver con el estalinismo, ni oprimieron despóticamente a otros semejantes, ni justificaron la razón de Estado, ni se mancharon las manos con la apropiación privada del dinero público.

Al decir que el *Libro blanco del comunismo* está por ser reescrito, no estoy proponiendo la restauración de una vieja leyenda para arrinconar o hacer olvidar otras verdades amargas contenidas en los Libros Negros. No es eso. Ni siquiera estoy hablando de inocencia. Como sugirió Brecht (1998) en un poema célebre, tampoco lo mejor del comunismo del siglo XX, el de aquellos que hubieran querido ser amistosos con el prójimo, pudo, en aquellas circunstancias, ser amable. La historia del comunismo del siglo XX tiene que ser vista como lo que es, como una tragedia. El siglo XX ha aprendido demasiado sobre el fruto del árbol del Bien y del Mal como para que uno se atreva ahora a emplear la palabra "inocencia" sin más. Hablo, pues, de justicia. Y la justicia, como enseñó Walter Benjamin (1973), es también cosa de la historiografía.

V

¿Qué historiografía se puede proponer a los más jóvenes? ¿Cómo enlazar la biografía intelectual de Karl Marx con las insoslayables preocupaciones del presente? Estas son preguntas que se pueden tomar como un reto intelectual hoy en día. No creo que haya una respuesta única a estas preguntas. Hay varias, y puede que sean complementarias. Una respuesta posible nace del asombro de la conciencia histórica ante la escasa atención que se presta a Marx en un mundo bárbaro como el nuestro. Los viejos tiempos de Marx no volverán, desde luego. Pero podrían volver al menos algunas de sus ideas para ayudarnos a salir del asombro.

Para los nuevos esclavos de la época de la economía global (que, según dice el profesor de Surrey, Kevin Bales, andarán rondando los 30 millones), para los nuevos siervos del siglo XXI (que, según los informes de varias organizaciones internacionales son más de 300 millones), para tantos y tantos inmigrantes *sin papeles* a los que el capitalismo explota diariamente sin considerarlos ciudadanos, para los proletarios que están obligados a ver el mundo desde abajo (un tercio de la humanidad), y para unos cuantos cientos de miles de personas sensibles que han decidido mirar el mundo con los ojos de estos otros (y sufrirlo con ellos), el viejo Marx todavía tiene algunas cosas que decir. Incluso después de que su busto cayera de los pedestales que para su culto construyeron los adoradores de otros tiempos.

¿Qué cosas son esas? ¿Qué puede quedar vigente en la obra del viejo Marx después de que renegaran de él hasta aquellos que habían construido estados en su nombre y de que llegara la nueva era de las banderas y las religiones globalizadas?

Aunque Marx sea ya un clásico del pensamiento socioeconómico y del pensamiento político, todavía no es posible contestar a estas preguntas al gusto de todos, como las contestaríamos, tal vez, en el caso de algún otro clásico de los que caben en el canon. Y no es posible porque

Marx fue un clásico con un punto de vista muy explícito en una de las cosas que más dividen a los mortales: la valoración de las luchas entre las clases sociales.

Esto obliga a una restricción cuando se quiere hablar de lo que todavía hay de vigente en Marx. Y la restricción es gruesa. Hablaremos de vigencia sólo para los asombrados, para los que siguen viendo el mundo desde abajo, con los ojos de los desgraciados, de los esclavos, de los proletarios, de los humillados y ofendidos de la tierra. No hace falta ser marxista para tener esa mirada, por supuesto, pero sí hace falta algo de lo que no andamos muy sobrados últimamente: compasión para con las víctimas de la globalización neoliberal (que es a la vez, como se está viendo, capitalista, precapitalista y posmoderna). Y otra cosa: hace falta fijarse cómo viven y cómo se las explota, independientemente de que hayan nacido en países de cultura islámica, cristiana, budista o confuciana.

Para ellas, Marx sigue tan vigente como Shakespeare para los amantes de la literatura. Y tienen sus razones. Voy a dar algunas de las razones que podrían aducir estos seres anónimos, que sólo aparecen en los *media* debajo de las estadísticas y en las páginas de sucesos, si dejaran de creer en el viejo cuento de las religiones institucionalizadas, los dioses salvadores, los tribunos que nunca van a las guerras y las banderas bordadas para que mueran bajo ellas los pobres de la tierra.

Marx dijo (en el volumen primero de *El Capital* y en otros lugares) que, aunque el capitalismo ha creado por primera vez en la historia la base técnica para la liberación de la humanidad, sin embargo, justamente por su lógica interna, este sistema amenaza con transformar las fuerzas de producción en fuerzas de destrucción. La amenaza se ha hecho realidad. Y ahí seguimos.

Marx dijo (en el volumen primero de *El Capital* y en otros lugares) que todo progreso de la agricultura capitalista es un "progreso" no sólo en el arte de depredar al trabajador, sino también, y al mismo tiempo, en el arte de depredar el suelo; y que todo progreso en el aumento de la fecundidad de la tierra para un plazo determinado es, al mismo tiempo, un "progreso" en la ruina de las fuentes duraderas de esa fecundidad. Ahora, gracias a la ecología y al ecologismo, sabemos más de esa ambivalencia. Pero los millones de campesinos proletarizados que sufren por ella en América Latina, en Asia y en África han aumentado.

Marx dijo (en el *Manifiesto Comunista* y en otros lugares) que la causa principal de la amenaza que transforma las fuerzas productivas en fuerzas destructivas, y mina así las fuentes de toda riqueza, es la lógica del beneficio privado, la tendencia de la cultura burguesa a valorarlo todo en dinero, el vivir en las "gélidas aguas del cálculo egoísta". Millones de seres humanos, en África, Asia y América, experimentan hoy que esas aguas son peores, en todos los sentidos (no sólo el metafórico), que

las que fueron navegadas hace años. Lo confirman los informes anuales de la ONU y de varias organizaciones internacionales independientes.

Marx dijo (en un célebre discurso a los obreros londinenses) que el carácter ambivalente del progreso tecnocientífico se acentúa de tal manera bajo el capitalismo que obnubila las conciencias de los hombres, aliena al trabajador en primera instancia y a gran parte de la especie humana por derivación; y que en este sistema "el dominio del hombre sobre la naturaleza es cada vez mayor; pero, al mismo tiempo, el hombre se convierte en esclavo de otros hombres o de su propia infamia" (Marx, 1856). Lo dijo con pesar, porque él era un amante de la ciencia y la técnica. Pero, visto lo visto en el siglo XX y lo que llevamos del siglo XXI, también en esto acertó.

Marx dijo (en los *Grundrisse* y en otros lugares) que la obnubilación de la conciencia y la extensión de las alienaciones producen la cristalización repetitiva de las formas ideológicas de la cultura, en particular de dos de sus formas: la legitimación positivista de lo existente y la añoranza romántica y religiosa. Hojeo los periódicos de ese inicio de siglo y me veo, y veo a los pobres desgraciados del mundo, ahí mismo, en la misma noria, entre esas dos formas de obnubilación de la conciencia: jaleando por millones a Papas o a Emires que condenan los anticonceptivos en la época del SIDA, matándose en nombre de dioses que dejaron de existir después de Auschwitz, y consumiendo por millones la última inutilidad innecesaria mientras otros muchos más millones se mueren de hambre.

Marx dijo (ya de joven, pero también de viejo) que para acabar con esa noria exasperante de las formas repetitivas de la cultura burguesa hacían falta una revolución y otra cultura. No dijo esto por amor a la violencia en sí, ni por desprecio de la alta cultura burguesa, sino sencillamente con la convicción de que los de arriba no cederán graciosamente los privilegios alcanzados, y con la convicción de que los de abajo también tienen derecho a la cultura. Han pasado 150 años. Inútilmente se ha intentado por varias vías que los de arriba cedieran sus privilegios, pero todos esos intentos han fracasado. Y cuando los de abajo han hecho realidad su derecho a la cultura, los de arriba han empezado a llamar cultura a otra cosa. De esa constatación nace el fundamento de la revolución.

Como Marx sólo conoció los comienzos de la globalización, y como era, además, una pizca eurocéntrico, cuando hablaba de revolución pensaba en Europa. Y cuando hablaba de cultura pensaba en la proletarización de la cultura ilustrada. Ahora, en el siglo XXI, para hablar con propiedad, habría que hablar de la necesidad de una revolución mundial. Y para hablar de cultura, habría que valorar lo que ha habido de bueno en las culturas de los "pueblos sin historia". Como de momento no se puede hablar en serio de esto, porque quienes

podrían hacerlo no tienen ni siquiera las proteínas necesarias para ello, las gentes, en general, vuelven sus ojos nuevamente hacia las religiones. Lo que no se dice es que las religiones siguen siendo, como cuando vivía Marx, "el suspiro de la criatura abrumada", "el sentimiento de un mundo sin corazón", "el espíritu de los tiempos sin espíritu".

A esa mirada sobre el mundo desde abajo la llamó Marx "materialismo histórico".

No hay duda de que, desde entonces, se han producido otras miradas, tal vez más finamente expresadas. La pregunta que deberíamos hacernos, al menos los que estamos asombrados por lo que vemos ahora, es esta: ¿hemos producido algo que dé más esperanza a los que no tienen nada o, en el asombro, vamos a acabar aceptando este *rosario de la aurora de la razón laica* al que nos convocan los neoconservadores del Imperio, y a pasarnos todos a las religiones "no-fundamentalistas" mientras el mundo se hunde en la nueva barbarie?

VI

Otra forma posible de practicar el marxismo hoy, con Marx pero "más allá de Marx", es prolongar el proyecto historicista y crítico de Antonio Gramsci. Como ha recordado Valentino Gerratana, que ha sido su mejor conocedor, Gramsci escribió una vez en los *Cuadernos de la cárcel* que el socialismo es *la principal herejía del liberalismo*. Yo creo que, ya en la época de Marx, un socialista, un comunista o un libertario tenían que ser "algo más que liberales". Esta era una opinión generalmente compartida en el movimiento obrero desde 1848. Y completamente consolidada después de 1871, como consecuencia de la "barbarie liberal" contra la Comuna de París y los comuneros de toda Europa. Tanto es así que, en ese contexto, incluso los liberales serios, como J. S. Mill, dudan y dan un tinte socialista a su liberalismo.

Ahora bien, ser "algo más que liberales" puede querer decir, en este contexto, dos cosas distintas: anti-liberales o libertarios. El movimiento socialista inspirado por Marx ha oscilado entre esas dos cosas y, en Marx mismo, está presente esa oscilación. Cuando se sabe quiénes eran los "liberales" objeto del sarcasmo de Marx (en particular el "liberalismo" alemán o los ideólogos del librecambismo), se comprende bien el paso del "algo más que liberales" al "anti-liberales". Pero comprender no es aquí justificar.

Pienso que el diálogo con la tradición liberal (con J. S. Mill para empezar) es beneficioso hoy en día para los socialistas. Precisamente porque ese diálogo puede servir para acentuar la vertiente libertaria del socialismo, que, en mi opinión, es la sana. Pero, además, ese diálogo puede servir para aclarar el tremendo equívoco presente en la aceptación de que el llamado "neoliberalismo" actual es el heredero de la tra-

dición liberal. Esta aceptación (por activa o por pasiva) me parece un error catastrófico derivado de la ignorancia. La herencia del liberalismo histórico no hay que buscarla en los que hoy se llaman neoliberales; en la cultura hispánica, está en Bergamín, en Marichal y en sus herederos libertarios. Desde la tradición socialista, se puede hacer un ejercicio que, sin duda, resultará divertido a los amantes de la historia de las ideas: leer a Piero Gobetti o el *Socialismo liberal* de Carlo Roselli, que fue una obra despreciada por "liberal" en los años treinta, y compararlos con la mayoría de los programas "socialistas" de ahora. Se verá, en esa comparación, cómo el liberalismo histórico que se abría al socialismo estaba mucho más a la izquierda, por así decirlo, que el socialismo que ahora se abre al "neoliberalismo", que las "terceras vías" y toda esa palabrería sin concepto.

Este diálogo puede servir para cerrar, de paso, la fractura histórica entre la tradición marxista y la tradición anarquista o libertaria que, en mi opinión, ya no tiene razón de ser. Tanto si pensamos en el debate histórico sobre la mejor forma de organización de los de abajo para su liberación (o sea, sobre si esta ha de ser predominantemente política o predominantemente socio-sindical), como si pensamos en la controversia sobre centralismo democrático y confederación, o en el debate entre espontaneidad voluntarista y dirección consciente (que llega desde fuera de las clases trabajadoras), o en el debate acerca de la extinción o abolición del Estado, o en la controversia entre Marx y Bakunin sobre la forma de entender la historia y la naturaleza humana (que es lo que está por debajo de la controversia sobre acracia o dominación de clase), en todos los casos la conclusión a la que me parece que hay que llegar es la misma: hace mucho tiempo que las posiciones sobre estos temas se han hecho transversales y no corresponden ya propiamente a posiciones exclusivas de organizaciones marxistas y organizaciones anarquistas.

Allí donde los viejos debates siguen estando en primer plano, no hay apenas realidad social con la que enlazar. Y allí donde hay realidad social con una intención transformadora (en algunos de los movimientos sociales críticos y alternativos del mundo actual), lo que fue el ideario marxista y lo que fue el ideario anarquista (o libertario) se han ido fundiendo, o casi. Por eso, en líneas generales, hace ya varias décadas que ni los medios de comunicación ni lo que se suele llamar "opinión pública" distinguen con claridad entre ideas y acciones anarquistas e ideas y acciones marxistas. Más bien las confunden; confunden constantemente marxismo y anarquismo. Esto que digo era ya muy patente en los años setenta del siglo pasado, durante el ciclo en que concluyen las movilizaciones de 1968.

Casi todas las cosas interesantes para un punto de vista revolucionario que tomaron cuerpo en torno a 1968, tanto en Europa como en Estados Unidos de Norteamérica, son el resultado de la integración de

ideas marxistas y anarquistas; esta integración o complementación se produjo a partir de la reconsideración crítica, entonces en curso, de las ortodoxias tradicionales correspondientes. Esta reconsideración crítica afectó no sólo a la versión estalinista y post-estalinista del comunismo marxista, sino también a algunas de la ideas-fuerza del propio Marx (por ejemplo, la noción de "fuerzas productivas") y de Bakunin (por ejemplo, la idea de "acción directa").

La cuestión se hace aún más patente cuando se intenta pensar en una política cultural alternativa para el presente, que es lo que algunos están haciendo ya en el seno del actual *movimiento de movimientos* o movimiento *alterglobalizador*. Pues tal política debería tener una agenda propia, autónoma, no determinada por la imposición de las modas culturales ni por el politicismo electoralista de los partidos políticos. Y, para esa tarea, importa poco el hecho de que, al empezarla, unos hablen de conquista de la hegemonía cultural, y otros de aspiración a la cultura libertaria omnicomprensiva. Lo que de verdad importa es ponerse de acuerdo sobre qué puede ser ahora una cultura alternativa de los que están socialmente en peor situación, una cultura autónoma que dé respuesta al modelo llamado "neoliberal" y a lo que se denomina habitualmente "pensamiento único". Por desgracia, la tradición politicista de unos y la tradición activista de otros no dejan mucho tiempo, todavía, ni siquiera para pensar en lo que debería ser la agenda de una cultura ateneísta alternativa. Se dedica mucho más tiempo a la crítica, por lo demás fácil, del consumismo y los programas televisivos más vistos. Habría que preguntarse, en cambio, cómo se sale en nuestras sociedades del "malestar cultural", y cómo se construye una nueva cultura de la solidaridad internacionalista; qué redes de comunicación (más o menos subterráneas o minoritarias) existen ya, y qué redes habría que crear para un uso alternativo de los medios de comunicación existentes.

Para eso, seguramente, se necesitan "grupos de afinidad" distintos de los existentes. Estos, en la mayoría de los casos, han sido inducidos por la cultura dominante: bien por razones técnicas (cuando la afinidad queda reducida al uso de tales o cuales tecnologías de la información y la comunicación en constante expansión), bien por motivaciones estrechamente políticas (derivadas, además, de la agenda electoral de los partidos políticos mayoritarios). Los "grupos de afinidad" que más falta hacen ahora tendrían que arrancar justamente de la experiencia libertaria, la cual pone el acento, no en lo político, ni en el uso de tal o cual técnica, ni en la limitación de las actividades a un solo asunto, sino en lo social y lo cultural (en un sentido amplio); y que, de paso, entiende el pluralismo como pluralidad de ideas, como método para facilitar la inventiva y garantizar la descentralización desde abajo, no como permanente cristalización de la superposición de corrientes.

VII

La conciencia histórica es, sin duda, una vía insoslayable para volver a enlazar con Marx. Pero, como he dicho antes, no es la única. Ni siquiera es seguro que sea suficiente para entablar el diálogo intergeneracional que hoy se necesita. La tradición se ha roto; y, cuando una tradición se rompe, no basta con recuperar los conceptos que un día sirvieron para fundarla: hay que encontrar nuevas formas de expresión, nuevos lenguajes para la comunicación de las ideas. Por eso la mejor manera de entender a Marx desde las preocupaciones de este comienzo de siglo, sobre todo si se quiere atender a las preocupaciones de los más jóvenes, tal vez no pueda ser ya la sencilla reproducción de un gran relato lineal que siga cronológicamente los momentos clave de la historia de Europa y del mundo en el siglo XX, como en una novela de Balzac o de Tolstoi.

Durante mucho tiempo esa fue, efectivamente, la forma, vamos a decirlo así, "natural" de comprensión de las cosas; una forma que cuadraba bien con la importancia colectivamente concedida a las tradiciones culturales y, sobre todo, a la transmisión de las ideas básicas de generación en generación. Pero seguramente ya no es la forma adecuada. A esto se refería Pier Paolo Pasolini (1975) cuando escribió aquello de que por burguesía no hay que entender sólo una clase social, sino una *enfermedad propiamente dicha*; una enfermedad que es, además, muy contagiosa.

El gran relato lineal no es ya, desde luego, lo habitual en el ámbito de la narrativa. Y es dudoso que pueda seguir siéndolo en el campo de la historiografía, cuando la cultura de las imágenes fragmentadas que ofrecen el cine, la televisión y el video ha calado tan hondamente en nuestras sociedades. El posmodernismo es la etapa superior del capitalismo, y, como escribió John Berger con toda la razón, "el papel histórico del capitalismo es destruir la historia, cortar todo vínculo con el pasado y orientar todos los esfuerzos y toda la imaginación hacia lo que está a punto de ocurrir" (Berger, 1992: 362). Así ha sido. Y así es.

Y si así ha sido y así es, entonces, a quienes se han formado ya en la cultura de las imágenes fragmentadas hay que hacerles una propuesta distinta del gran relato cronológico, para que se interesen por lo que Marx fue e hizo; una propuesta que restaure, mediante imágenes fragmentarias también, la persistencia de la centralidad de la lucha de clases en nuestra época entre los claroscuros de la tragedia del siglo XX.

Imaginemos una cinta *sin fin* que proyecta ininterrumpidamente imágenes sobre una pantalla. En el momento en que llegamos a la proyección, una voz en *off* lee las palabras del epílogo histórico a *Puerca tierra*, de John Berger (1992). Son palabras que hablan de tradición, supervivencia y resistencia, del lento paso desde el mundo rural al mundo de la industria, de la destrucción de culturas por el industrialismo y de la

resistencia social a esa destrucción. Estas palabras introducen la imagen de la tumba de los Marx en el cementerio londinense, presidida por la gran cabeza de Karl, según una secuencia de la película de Mike Leigh, *Grandes ambiciones*, en la que el protagonista explica, en la Inglaterra thatcheriana, "cuando los obreros se apuñalan a sí mismos por la espalda", por qué fue "grande" aquella cabeza. La secuencia acaba con un plano que va de los ojos del protagonista a lo alto del busto marmóreo de Marx, mientras la protagonista, a quien va dirigida la explicación, se interesa por las siemprevivas del cementerio ("y tuvimos que mirar la naturaleza con impaciencia", dice Brecha a los por nacer; "en casa siempre tengo siemprevivas", dice la protagonista de la película de Leigh).

La explicación de la grandeza de Marx por el protagonista de *Grandes ambiciones* enlaza bien con la reflexión de Berger, y permite pasar directamente a la secuencia final de *La tierra de la gran promesa*, de A. Wajda, la de la huelga de los trabajadores textiles en Lodz, que sintetiza en toda su crudeza las contradicciones del tránsito sociocultural del mundo rural al mundo de la industria en la época del primer capitalismo salvaje. Entre el Lodz de Wajda y el Londres de Leigh hay cien años de salvajismo capitalista. Vuelve la imagen de Marx en el cementerio londinense. Pero en la cinta *sin fin* hemos montado, sin solución de continuidad, otra imagen: la que inicia la larga secuencia de *La mirada de Ulises* de Angelopoulos con el traslado de una gigantesca estatua de Lenin en barcaza por el Danubio.

Es esta una de las secuencias más interesantes del cine europeo de la última década, por lo que dice y por lo que sugiere. Presenciamos, efectivamente, el final de un mundo, una historia que se acaba: el símbolo del gran mito del siglo XX navega ahora de Este a Oeste por el Danubio para ser vendido por los restos de la nomenklatura a los coleccionistas del capitalismo vencedor en la "tercera guerra mundial". Es una secuencia lenta y larga, de final incierto, que se queda para siempre en la retina de quien la contempla. La cortamos, de momento, para introducir otra. Estamos viendo ahora la secuencia clave de *Underground* de Emir Kusturica: la restauración del viejo mito platónico de la caverna como parábola de lo que un día se llamó "socialismo real". El intelectual burócrata ha conseguido hacer creer al héroe de la resistencia antinazi, en el subterráneo, que la vida sigue igual, que la resistencia antinazi continúa, y maneja los hilos de la historia como en un gran guiñol mientras un personaje secundario, pero esencial, repite, entre charangas y esperpentos, una sola palabra: "la catástrofe".

Ninguna otra imagen ha explicado mejor y con más verdad que esta de Kusturica el origen de la catástrofe del "socialismo real". Hay muchas cosas importantes en esta película en la que los simples sólo ven ideología pro-serbia. Pero fragmentamos *Underground* para volver a *La mirada de Ulises*, ahora con otra verdad a cuestas, la del pecado original

del "socialismo real". La barcaza sigue deslizándose por el Danubio con la gigantesca estatua de Lenin también fragmentada. Lo hace lentamente, muy lentamente. Desde la orilla del gran río las gentes la acompañan, expectantes unos, en actitud de respeto religioso otros, seguramente asombrados los más. Da tiempo a pensar: el mundo de la gran política ha cambiado; una época termina; pero no es el final de la historia: las viejas costumbres persisten en el corazón de Europa. Tal vez no todo era caverna en aquel mundo. Cae la noche y la gran barcaza con su estatua de Lenin montada para ser vendida enfila la bocana del puerto fluvial. Cortamos la secuencia al caer la noche. Donde antes estaba el Danubio, está ahora el Adriático, hay ahora otro barco, el Partizani: es la secuencia final de *Lamerica* de Gianni Amelio con la imagen, impresionante, del barco atestado de albaneses pobres que huyen hacia Italia mientras el capitalismo vuelve, gozoso, a sus negocios, y nuestro protagonista ha conocido un nuevo corazón de las tinieblas. Premonición de lo que no había de ser el hegeliano Final de la Historia, sino el comienzo de otra historia, por lo demás muy parecida a las otras historias de la Historia.

Cinta *sin fin*. Otra vez las palabras de Berger, la cabeza de Marx en el cementerio londinense, la gran estatua de Lenin navegando, lenta, muy lentamente, por el Danubio. ¿Llega realmente a su destino? Puede haber pensamiento en la fragmentación: la explicación de Leigh en *Grandes ambiciones* se repite: "Era un gigante. Lo que [Marx] hizo fue poner por escrito la verdad". El pueblo estaba siendo explotado. Sin él no habría habido sindicatos, ni estado del bienestar, ni industrias nacionalizadas". Lo dice un trabajador inglés de hoy que, además (y eso importa), no quiere rollos ideológicos ni ama los sermones. Y tampoco es la suya la última palabra. La cinta sigue. Cinta *sin fin*.

En esa cinta está Marx. Ha habido muchas cosas en el mundo que no cupieron en la cabeza de Marx. Cosas que no tienen que ver con la lucha de clases. Cierto. Pero de la misma manera que nunca se entenderá lo que hay en el Museo del Prado sin la restauración historiográfica de la cultura cristiana, tampoco se entenderá el gran cine de nuestra época, el cine que habla de los grandes problemas de los hombres anónimos, sin haber leído a Marx. *Sin ismos*, por supuesto.

Bibliografía

Benjamin, Walter 1973 "Tesis sobre el concepto de historia" en *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus).

Berger, John 1992 *Puerca tierra* (Madrid: Alfaguara).

Boron, Atilio A. 2000 *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Brecht, Bertolt 1980 *Diarios y notas autobiográficas* (Barcelona: Crítica).

Brecht, Bertolt 1998 *Más de cien poemas* (Madrid: Hiperión).

Cohen, Gerald A. 1986 *La teoría de la historia en Marx. Una defensa* (Madrid: Siglo XXI).

Enzensberger, Hans Magnus 1974 *Conversaciones con Marx y Engels* (Barcelona: Anagrama).

Fernández Buey, Francisco 1993 *Discursos para insumisos discretos* (Madrid: Ediciones Libertarias).

Fernández Buey, Francisco 2004 *Marx (sin ismos)* (Barcelona: El Viejo Topo).

Gobetti, Piero 2001 *La rivoluzione liberale* (Torino: Einaudi).

Gramsci, Antonio 1977 *Quaderni del carcere* (Torino: Istituto Gramsci/ Valentino Gerratana/Eunadi).

Korsch, Karl1981 *Karl Marx* (Barcelona: Ariel).

Marx, Karl 1856 Discurso pronunciado el 14 de abril y publicado en el *People's Paper* del 19 de abril de 1856. En http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/56-peopl.htm

Marx, Karl 1976-1980 *El Capital* (Barcelona: Grijalbo) OME N° 40, 41 y 42.

Marx, Karl 1977 *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política [1857-1858]* (Barcelona: Grijalbo) OME N° 21 y 22.

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1973 *Manifiesto Comunista y otros escritos de 1847-1848* (Barcelona: Grijalbo) OME N° 9.

Moraes, Dênis de (ed.) 2004 *Combates e utopias. Os intelectuais num mundo em crise* (Rio de Janeiro/São Paulo: Record).

Pasolini, Pier Paolo 1975 *El caos. Contra el terror* (Barcelona: Crítica).

Roselli, Carlo 1977 *Socialismo liberal* (México: Editores Mexicanos Unidos).

Rubel, Maximilien 1974 *Marx critique du marxisme* (Paris: Payot).

Sacristán, Manuel 1983 *Sobre Marx y marxismo* (Barcelona: Icaria).

Shanin, Theodor 1990 *El Marx tardío y la vía rusa* (Madrid: Editorial Revolución).

Zinoviev, Alexander Alexandrovich 1999 *La caída del imperio del mal* (Barcelona: Ediciones Bellaterra).

Edgardo Lander*

Marxismo, eurocentrismo y colonialismo[1]

LOS SABERES MODERNOS hegemónicos de Occidente han sido sometidos a una amplia crítica en las últimas décadas, denunciando su carácter eurocéntrico y colonial (Lander, 2000). ¿Hasta qué punto estas críticas son igualmente válidas para una perspectiva teórica y política que ha tenido como eje medular, precisamente, la crítica/superación de la sociedad capitalista?

Las contribuciones del marxismo siguen siendo –a un siglo y medio de sus aportes iniciales– una perspectiva de análisis, fuente de una visión de totalidad y de interpretación de las dinámicas expansivas de la mercantilización progresiva de todas las esferas de la vida, sin la cual difícilmente podríamos comprender la sociedad capitalista contemporánea y las tendencias hegemónicas de la globalización neoliberal. A diferencia de la situación que se verifica en la mayor parte de las

* Profesor e investigador de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela (UCV).

1 En este texto cité libremente varios materiales de mi autoría, especialmente: *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología* (1990a) y "Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo" (2001).

universidades de América Latina, las perspectivas de análisis marxista conservan un importante vigor intelectual en muchas academias del Norte, especialmente en algunos departamentos de economía del mundo anglosajón.

No es el propósito del presente artículo realizar un balance global de la vigencia del marxismo. En cambio, se trata de explorar un conjunto de problemas o nudos presentes en el pensamiento marxista, desde una perspectiva de la crítica al eurocentrismo y al carácter colonial de los saberes que han sido hegemónicos en el sistema mundo moderno y, en particular, en las llamadas ciencias modernas, incluidas las ciencias sociales. En este texto, más que presentar conclusiones, se busca abrir la discusión sobre un conjunto de cuestiones iniciales que, para su profundización, requerirían debates y desarrollos posteriores. Dada la gama relativamente amplia de asuntos que será necesario destacar, sólo se realizará una presentación esquemática de cada uno de ellos. Se formulan proposiciones en sentido amplio que, obviamente, no dan cuenta del marxismo en su conjunto, de toda la rica gama de sus vertientes. Las caracterizaciones que se realizan a continuación se refieren a las formas hegemónicas, intelectual y políticamente, de lo que ha sido el *marxismo realmente existente* (Lander, 1990a).

Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social moderno

Las diferentes vertientes principales del pensamiento que ha sido históricamente hegemónico *sobre* y *desde* América Latina pueden ser caracterizadas como colonial-eurocéntricas. Existe una continuidad básica desde las Crónicas de Indias, el pensamiento liberal de la independencia, el positivismo y el pensamiento conservador del siglo XIX, la sociología de la modernización, el desarrollismo en sus diversas versiones durante el siglo XX, el neoliberalismo y las disciplinas académicas institucionalizadas en las universidades del continente. Más allá de la diversidad de sus orientaciones y de sus variados contextos históricos, es posible identificar en estas corrientes hegemónicas un sustrato colonial que se expresa en la lectura de estas sociedades a partir de la cosmovisión europea, y en su propósito de transformarlas a imagen y semejanza de las sociedades del Norte, que en sucesivos momentos históricos han servido de modelo a imitar.

Sin embargo, se han desarrollado igualmente otras corrientes de pensamiento y otras opciones de conocimiento sobre la realidad del continente, desde los márgenes, en la defensa de formas ancestrales, alternativas, de conocimiento, expresión de la resistencia cultural, o asociadas a luchas políticas y/o procesos de movilización popular. Para esta pluralidad heterogénea de perspectivas, el saber, el conocimiento, el mé-

todo, el imaginario sobre lo que se ha sido, se es y se puede llegar a ser como pueblos, lejos de ser exquisitos asuntos propios de especialistas en epistemología, son pensados como cuestiones de medular importancia política y cultural. Se considera que las formas hegemónicas del conocimiento sobre estas sociedades han operado como eficaces artefactos de legitimación y naturalización de la jerarquización y exclusión social que ha prevalecido históricamente en dichas sociedades. La *descolonización del imaginario* y la *desuniversalización de las formas coloniales del saber* aparecen así como condiciones de toda transformación democrática radical de estas sociedades. Estos han sido asuntos presentes en el debate, por lo menos, desde las contribuciones de Martí y Mariátegui en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX.

Algunos de los asuntos principales de estas exploraciones anteriores han sido retomados más recientemente desde nuevas y fecundas perspectivas, en la forma de un cuestionamiento global y sistemático a los supuestos coloniales y eurocéntricos de los saberes sociales *de* y *sobre* el continente. Es este un rico debate que expresa las condiciones en las cuales se da la producción política intelectual latinoamericana en la actualidad.

Son varios los ejes que articulan este debate en una perspectiva abierta pero a su vez crecientemente coherente en sus líneas de cuestionamiento a los saberes hegemónicos, e incipiente en lo que respecta a la propuesta de alternativas. Se abordan temas cruciales para la comprensión de las sociedades contemporáneas –en particular del mundo periférico– tales como la crítica a las pretensiones universales de la historia local, parroquial, europea; la polémica sobre el origen y rasgos esenciales de la modernidad; las relaciones entre modernidad y orden colonial; las condiciones históricas del surgimiento de los saberes modernos en los centros del proceso de constitución del sistema-mundo moderno/colonial; la separación jerárquica entre los saberes abstractos, científicos, formales, y los saberes locales y/o tradicionales; y el papel que han desempeñado los saberes modernos hegemónicos en la naturalización y legitimación del continuo proceso de colonización y neocolonización, tanto externa como interna, de los pueblos del Sur.

Este amplio debate será ilustrado aquí con la presentación de contribuciones clave de Enrique Dussel y Aníbal Quijano[2].

Para Enrique Dussel, un punto de partida necesario de esta discusión lo constituye la tarea de desmontar el mito eurocéntrico de la modernidad, afirmando para ello que es necesario reconocer que existen dos conceptos de *modernidad*.

---

2 Otros importantes aportes a este debate pueden encontrarse en Mignolo (1995; 2001) y Wallerstein (1991).

> El primero es eurocéntrico, provinciano, regional. La Modernidad es una emancipación, una "salida" de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII. El tiempo y el espacio de este fenómeno lo describe Hegel, y lo comenta Habermas en su conocida obra sobre el tema –y es unánimemente aceptado por toda la tradición europea actual.
>
> […] se sigue una secuencia espacio-temporal: casi siempre se acepta también el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración alemana y la Revolución francesa […] el Parlamento inglés. Es decir: Italia (siglo XV), Alemania (siglos XVI-XVIII), Francia (siglo XVIII), Inglaterra (siglo XVII). Denominamos a esta visión "eurocéntrica" porque indica como punto de partida de la "Modernidad" fenómenos intraeuropeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso. Esta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber –con su análisis sobre la "racionalización" y el "desencanto"– hasta Habermas. Para muchos un Galileo (condenado en 1616), Bacon (*Novum Organum*, 1620) o Descartes (*El discurso del método*, 1636) serían los iniciadores del proceso moderno en el siglo XVII.
>
> Proponemos una segunda visión de la "Modernidad", en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo *moderno* el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) "centro" de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del "Sistema-mundo"). Anteriormente a esta fecha, los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el "lugar" de *"una sola" Historia Mundial* (Dussel, 2000)[3].

Es esta una historia mundial moderna que se constituye, desde sus inicios, en términos coloniales. "El *ego cogito* moderno fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (Yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera 'Voluntad-de-Poder' moderna) al indio americano. La conquista de México fue el primer ámbito del *ego* moderno" (Dussel, 2000).

---

3 Entre la amplia producción de Dussel sobre estos temas, ver también *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* (1992) y *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998).

Dussel caracteriza el "mito" de la modernidad en los siguientes términos:

- La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior.
- La superioridad impone el desarrollo de los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral.
- El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa.
- Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia, si fuera necesario, para destruir los obstáculos a tal modernización (la guerra justa colonial).
- Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el holocausto de las víctimas (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera) es justificado en su carácter de sacrificio salvador por el héroe civilizador.
- Para el moderno, el bárbaro tiene una "culpa" (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la "Modernidad" presentarse como "inocente" al mismo tiempo que como "emancipadora" respecto de esa "culpa" de sus propias víctimas.
- Por último, y por el carácter "civilizatorio" de la "Modernidad", se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la "modernización" de los otros pueblos "atrasados" (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera (Dussel, 2000: 49).

Para superar la modernidad, según Dussel, es indispensable, primero, "negar la negación" de este mito, reconocer la "otra cara" oculta, pero no por ello menos esencial, *la cara colonial de la modernidad*, ya que lo que significó *emancipación* para unos fue s*ometimiento* para "los Otros".

> Al negar la inocencia de la "Modernidad" y al afirmar la Alteridad de "el Otro", negado antes como víctima culpable, permite "des-cubrir" por primera vez la "otra-cara" oculta y esencial a la "Modernidad": el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las "víctimas" de la "Modernidad") como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad) (Dussel, 2000: 49).

Aníbal Quijano coincide con Dussel en el criterio según el cual la modernidad se inicia con América, con la constitución del nuevo patrón de poder global, lo que Wallerstein ha llamado el sistema-mundo capitalista.

> No se trata de cambios dentro del mundo conocido, que no alteran sino algunos de sus rasgos. *Se trata del cambio del mundo como tal.* Este es, sin duda, el elemento fundante de la nueva subjetividad: *la percepción del cambio histórico.* Es ese elemento lo que desencadena el proceso de constitución de una nueva perspectiva sobre el tiempo y sobre la historia. La percepción del cambio lleva a la idea del futuro, puesto que es el único territorio del tiempo donde pueden ocurrir los cambios [...] Con América se inicia, pues, un entero universo de nuevas relaciones materiales e intersubjetivas.
>
> [...] los cambios ocurren en todos los ámbitos de la existencia social de los pueblos y, por tanto, de sus miembros individuales, lo mismo en la dimensión material que en la dimensión subjetiva de esas relaciones. Y puesto que se trata de procesos que se inician con la constitución de América, de un nuevo patrón de poder mundial y de la integración de los pueblos de todo el mundo en ese proceso, de un entero y complejo sistema-mundo, es también imprescindible admitir que se trata de todo un período histórico. En otros términos, a partir de América un nuevo espacio/tiempo se constituye, material y subjetivamente: eso es lo que mienta el concepto de modernidad (Quijano, 2000a)[4].

Este nuevo patrón mundial (colonial) del poder es la condición a partir de la cual se va constituyendo una nueva perspectiva (eurocéntrica) del conocimiento, de la cual Quijano destaca algunos aspectos básicos. En primer lugar, se trata de una perspectiva de conocimiento sustentada sobre el dualismo radical cartesiano, que se convierte en una total separación entre "razón/sujeto" y "cuerpo", a partir de la cual el "cuerpo" fue naturalizado, fijado como "objeto" de conocimiento, por parte de la "razón/sujeto". Esta separación (abstracción) del sujeto/razón en relación con el cuerpo está en la base de las pretensiones objetivistas y universalizantes de un saber (científico) que reivindica su separación de los condicionamientos subjetivos (corporales), espaciales y temporales[5].

En segundo lugar, en la perspectiva eurocéntrica del conocimiento se produce una "articulación peculiar" entre, por un lado, el dualismo que establece contrastes radicales entre pre-capital y capital, lo no europeo y lo europeo, lo primitivo y lo civilizado, lo tradicional y lo moderno, y, por otro lado, la concepción evolucionista, lineal, unidi-

---

4 Los aportes más importantes de Aníbal Quijano a este debate se encuentran en los siguientes textos: "Modernidad y democracia: intereses y conflictos" (2000b); "¡Qué tal raza! (1999a); "Coloniality of Power and Its Institutions" (1999b); "Estado nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas" (1998); "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina" (1997); "Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas" (1992a); y "Colonialidad y modernidad/racionalidad" (1992b).

5 Esta síntesis, y las citas que en ella se incorporan, están tomadas de Quijano (2000a).

reccional de la historia que avanza inexorablemente desde un mítico estado de naturaleza hasta la moderna sociedad europea.

En tercer lugar, a partir de las estructuras coloniales del poder, se naturalizan las diferencias culturales entre los grupos humanos, mediante un sistemático régimen de codificación y clasificación de estas diferencias como diferencias raciales. "La idea de *raza* [que] es, literalmente, un invento [y que no] tiene nada que ver con la estructura biológica de la especie humana" se ha convertido en un dispositivo extraordinariamente potente de clasificación y jerarquización mediante el cual se ha logrado dar la apariencia de *naturales* (y por lo tanto sin relación alguna con el orden social) a las profundas desigualdades y jerarquías existentes en las sociedades modernas[6].

En cuarto lugar, a partir del dualismo y el evolucionismo arriba señalados, y a partir de la esencialización de las diferencias entre los pueblos como diferencias jerárquicas de capacidad humana, "los europeos imaginaron […] ser no solamente creadores exclusivos de [la] modernidad, sino igualmente sus protagonistas". De esta manera, se construye una *Historia Universal* en la cual todos los aportes significativos de las artes, las ciencias, la tecnología, la moral y los regímenes políticos son productos internos de la sociedad europea, resultados superiores a ser llevados al resto, inferior, de los pueblos del mundo.

---

6 "La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: *indios*, *negros* y *mestizos*, y redefinió otras. Así, términos como *español* y *portugués*, más tarde *europeo*, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población […] En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América, y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevó a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial" (Quijano, 2000a).

En quinto lugar, como consecuencia de la ubicación de las diferencias entre los distintos pueblos en una escala temporal, todo lo no-europeo es percibido como pasado. "Los pueblos colonizados eran razas *inferiores* y, por ello, *anteriores* a los europeos" (Quijano, 2000a).

La importancia actual de estos asuntos reside en que si bien esta estructura de poder (y el régimen de saberes caracterizado como eurocéntrico) tiene un origen colonial, "ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo", perdurando como un elemento del patrón de poder hoy mundialmente hegemónico.

Marxismo, eurocentrismo y colonialismo

El marxismo, la crítica más radical a la sociedad capitalista, no escapa del eurocentrismo y colonialismo característicos de los saberes modernos hegemónicos. Y, sin embargo, como se señaló anteriormente, difícilmente estaríamos en condiciones de comprender la actual dinámica expansiva del capitalismo mundial, conocida como proceso de globalización neoliberal, si dejamos de lado las herramientas teóricas y perspectivas de análisis del capital aportadas por el marxismo. Precisamente para explorar la medida en la cual estas herramientas teóricas, y el *para qué* del conocimiento (la transformación social), nos permiten dar cuenta de los problemas que hoy confrontamos en la búsqueda de una sociedad más equitativa, democrática y ambientalmente sustentable, se hace necesaria una crítica al marxismo a partir de los debates epistemológicos y políticos actuales, y de los problemas y retos que hoy confrontamos. Sólo así estaremos en situación de recuperar, reformular, enriquecer, transformar, aquellos aportes del marxismo que pueden ser instrumentos teóricos y políticos críticos y transformadores, y dejar atrás todas aquellas formulaciones, propuestas y perspectivas que están inevitablemente marcadas por –y ancladas en– los sesgos propios del pensamiento colonial eurocéntrico europeo hegemónico del siglo XIX.

La crítica al marxismo supone, en primer lugar, precisar qué es lo que entendemos por marxismo, y sobre todo asumir la complejidad y diversidad de lo que conocemos por tradición marxista. Una cosa es referirse a un conjunto de problemas que fueron dejados abiertos en la obra de Marx, o en torno a los cuales formuló exploraciones alternativas, no siempre coherentes entre sí (y no siempre asumidas en su tensión), y otra diferente es la codificación dogmática del marxismo en lo que terminó siendo el llamado *materialismo histórico* y los manuales soviéticos, que fueron la vía principal de acceso al marxismo por parte de muchas generaciones de estudiantes y militantes políticos y sociales en todo el planeta.

No es posible siquiera plantearse una crítica epistemológica al marxismo si no comenzamos por reconocer la diversidad de posturas

y fuentes epistemológicas presentes –con profundas y frecuentemente, fructíferas tensiones– en el pensamiento de Marx. La extraordinaria eficacia simbólica del marxismo, su insólita capacidad de sobrevivencia, aun después de la experiencia del Gulag, se debe en gran parte al hecho de que Marx logró incorporar en un solo gran sistema teórico lo que fueron tradiciones, desarrollos y corrientes de pensamiento de orígenes muy dispares, pero todos profundamente arraigados en la cultura de occidente de los últimos siglos.

Son estas las tradiciones a las que se refiere Lenin (1961: 61-65) cuando habla de las tres fuentes del marxismo. Lenin identifica como principales influencias teóricas en la obra de Marx al *socialismo utópico francés*, la *filosofía clásica alemana* (especialmente a través de Hegel) y la *economía clásica inglesa*. Con énfasis diferentes, André Gorz (1981), refiriéndose a lo que él considera el aspecto más significativo de la teoría marxista –la teoría del proletariado–, plantea estos antecedentes en términos más ampliamente culturales: "La teoría marxista del proletariado es una sorprendente condensación sincrética de las tres corrientes dominantes del pensamiento occidental de la época de la burguesía heroica: el cristianismo, el hegelianismo y el cientificismo" (Gorz, 1981: 26).

Interesa destacar las modalidades de explicación, las formas de constitución del conocimiento y de la verdad que están implicadas en cada una de estas diversas corrientes, y la forma en la cual se resuelve o no esta diversidad epistemológica en la obra de Marx. Podemos afirmar que estos tres campos definen tres modalidades alternativas de aproximación al conocimiento.

El pensamiento utópico

En primer lugar, podemos identificar el campo del pensamiento utópico, que se emparenta con el mesianismo cristiano. Es el terreno del *deber ser*, donde se debaten los valores, la ética, la moral, los problemas del bien y el mal; donde se constituye la idea de la libertad, y el ser humano es capaz de trascender su realidad inmediata para imaginarse que las cosas podrían ser diferentes. Es el terreno del diálogo, del consenso, de la competencia entre valores encontrados. Es el terreno del voluntarismo, de la política como definición de fines. Aquí encontramos toda la herencia cultural del cristianismo, del socialismo utópico, de las ofertas de un futuro mejor como algo que los seres humanos pueden alcanzar mediante su acción. Es el terreno de la responsabilidad. Los fines y los valores que se definen en este campo encuentran su legitimación en sí mismos. La libertad y la igualdad son opciones humanas. Son valores que se busca alcanzar; por tanto, pueden o no ser priorizados frente a otros valores.

Cuando Marx postula la posibilidad del desarrollo multifacético de las potencialidades del ser humano; cuando habla de la posibilidad de un trabajo libre, no alienado; cuando señala la necesidad de la acción consciente y organizada del proletariado para la abolición de la propiedad privada y la construcción del comunismo como la sociedad sin clases, lo hace ubicado en este terreno. Está optando por determinados valores y desechando otros, está priorizando unos sobre otros, y está tomando partido a favor de los intereses de unos sectores sociales y en contra de otros.

La filosofía de la historia

Un segundo terreno de constitución del conocimiento en el cual se funda la obra de Marx es el de la explicación filosófica; en particular, la filosofía de la historia retomada de Hegel. Se busca el significado y el sentido del curso de la historia, la dirección hacia la cual marcha la sociedad humana. Aquí, a diferencia del campo que hemos definido genéricamente como político, no se trata en principio de una opción valorativa, sino del desentrañamiento de un sentido de la historia que aparece como independiente de la voluntad y del saber humano.

Se trata de un sentido trascendente que pertenece a la esencia misma del devenir histórico, y que puede ser conocido –se puede llegar a esta verdad– mediante la reflexión filosófica más compleja. Esta indagación del sentido de la historia es la búsqueda de una verdad que existe en sí misma y que puede ser alcanzada por el entendimiento humano. Está claro que cuando Marx habla de la inevitabilidad histórica del comunismo como la sociedad sin clases, o del papel que por su propia esencia tiene el proletariado en la constitución de esta sociedad sin clases (independientemente de la conformación empírica del proletariado como clase en algún momento histórico de la sociedad capitalista, o de su autoconciencia sobre esta misión histórica), su modalidad de explicación de la realidad está ubicada en este campo.

El conocimiento científico

El tercer terreno de constitución del saber sobre el cual se fundamenta la obra de Marx es el del conocimiento científico. Aquí el paradigma del conocimiento válido, el modelo de búsqueda de la verdad, está tomado de las ciencias naturales, cuya influencia es casi omnipresente en la vida intelectual europea occidental de la segunda mitad del siglo XIX, y que terminó por tener una poderosa incidencia en la concepción del mundo de Marx. Es el terreno de la búsqueda de la verdad mediante los métodos de indagación empírica y demostración rigurosa que aporta, como modelo, la ciencia natural.

Esta triple fuente de fundamentación o legitimación que está en la base del sistema teórico de Marx explica muchos de los problemas que

ha encontrado el marxismo en su desarrollo, muchas de sus limitaciones, pero, paradójicamente, constituye la razón de su perdurable valor. El marxismo es la síntesis más acabada tanto de los valores como de las formas de conocer dominantes en occidente en los últimos siglos. No hay en Marx, sin embargo, una clara ni permanente autoconciencia epistemológica con relación a las implicaciones que para su sistema teórico tiene el hecho de que las fuentes de sustentación de sus proposiciones se encuentren ubicadas en terrenos que presentan opciones epistemológicas en muchos sentidos enfrentadas. El comunismo es, para Marx, la sociedad que queremos (terreno de los valores, de las opciones éticas, de la construcción –en gran medida voluntaria– del futuro por parte de los seres humanos). Es además el fin y el sentido de la historia, es la dirección hacia la cual ha venido caminando la humanidad desde siempre, es lo que le da sentido a todo el acontecer anterior, es aquello de lo cual los seres humanos son portadores (lo sepan o no). Por último, para Marx el comunismo es algo que está inscripto en la dinámica de las contradicciones de la sociedad capitalista. Las contradicciones de clase, las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, el proceso de constitución del proletariado como clase revolucionaria, la apropiación creciente de las fuerzas productivas del trabajo social por parte de esta clase –todo ello demostrable científicamente– constituyen la constatación irrefutable de que se están gestando, al interior de la sociedad capitalista, las condiciones para su transformación en una sociedad comunista. ¡Maravillosa coincidencia entre los sueños de libertad y felicidad, el sentido profundo e inmanente de la historia, y lo que el análisis científico de las tendencias de la sociedad capitalista nos demuestra!

Las tensiones en el pensamiento de Marx

En diferentes momentos de su vida, en las varias etapas de maduración de su pensamiento, de acuerdo con los acontecimientos históricos que lo fueron impactando, y según el carácter y el objetivo de sus diferentes trabajos (énfasis más teórico o más permanente o, por el contrario, un énfasis mayor en la coyuntura política), Marx construye su elaboración teórica apelando preponderantemente a alguna de las tres fuentes de fundamentación que han sido señaladas. Estos modelos de explicación de lo real coexisten –incómodamente– en el seno de su pensamiento. Sin embargo, la cristalización del sistema de interpretación del mundo de Marx se da en una primera instancia sobre una base filosófica. Las proposiciones teóricas centrales de la obra de Marx registran la huella de su filosofía de la historia. Esto se puede ver con particular claridad cuando examinamos un aspecto tan central para la obra de Marx como la proposición del carácter revolucionario del proletariado-clase-portadora-del-futuro. En palabras de Gorz:

> Para el joven Marx, no era la existencia de un proletariado revolucionario lo que justificaba su teoría. Es, por el contrario, su teoría lo que permitía predecir la aparición del proletariado revolucionario y establecería su necesidad. La primacía pertenecía a la filosofía. La filosofía anticipaba el curso de las cosas, establecía que la Historia tenía por sentido hacer surgir, con el proletariado, una clase universal única capaz de emancipar a toda la humanidad (Gorz, 1981: 28).

Si identificamos las proposiciones fundamentales del sistema teórico desarrollado por Marx (su concepción de la historia y su sentido, el papel de las clases en la historia, el papel del proletariado, el inevitable derrumbe del capitalismo, el papel de las fuerzas productivas en el desarrollo histórico, el advenimiento de la sociedad sin clases, etc.), podemos ver que efectivamente todas estas proposiciones se encuentran ya desarrolladas en obras tempranas como *La Ideología Alemana* (1845), *La Sagrada Familia* (1845) y el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848). El hecho de que Marx dedicara la mayor parte de su esfuerzo intelectual a demostrar científicamente esas tesis principales –especialmente en el inmenso esfuerzo de investigación que representó el trabajo realizado para la elaboración de *El Capital*– tiene que ver con el predominio del cientificismo en el clima intelectual europeo occidental de la segunda parte del siglo XIX. Es tal la preeminencia de los paradigmas del conocimiento de las ciencias naturales en ese ambiente intelectual, que resulta casi obligado demostrar que las tesis que se defienden no son meras opiniones o especulaciones filosóficas, sino proposiciones científicas respaldadas por una amplia documentación empírica. Una y otra vez, Marx defiende la validez de su teoría apelando a su carácter científico. Si embargo, para Marx no se trata sólo de divulgar sus tesis políticas o filosóficas bajo una forma que garantizara el mayor grado de aceptación en el ambiente intelectual de su época. Marx está firmemente convencido del carácter científico de su trabajo. Cree haber documentado, constatado, demostrado científicamente la validez de las tesis que formulara por primera vez muchos años antes.

La multiplicidad de interpretaciones y desarrollos históricos, la variedad de "marxismos", tiene su raíz no sólo en esta diversidad de fundamentaciones epistemológicas, en esta particular síntesis de teorías y tradiciones culturales, sino también en la forma en que esta diversidad epistemológica se expresa en las tensiones existentes en las formulaciones teóricas de Marx en relación con problemas teóricos y políticos centrales planteados en su obra. Es tal la complejidad presente en la obra de Marx, que ha sido posible construir interpretaciones diferentes (y a veces radicalmente opuestas) de sus principales proposiciones teóricas, apelando en cada caso a la selección de determinados textos (y suprimiendo otros). Por su importancia tanto para el sistema

teórico desarrollado por Marx, como para lo que ha sido el desarrollo posterior de los "marxismos", son de especial interés las tensiones en torno a los siguientes problemas:

1] Hay una tensión no resuelta entre *necesidad* y *libertad*, entre *determinismo* y *voluntarismo*. Esta no es una tensión particular de la obra de Marx, sino la expresión de una importante tradición de la cultura de occidente, que se encuentra igualmente presente en la teología cristiana en la tensión entre "ley natural" y "libre albedrío". Por un lado, los seres humanos en la sociedad capitalista aparecen como producto inexorable de las leyes del movimiento del capital; incluso sus opiniones, sus gustos, son dictados por estas leyes. Y, sin embargo, el ser humano es capaz de actuar conscientemente para transformar estas circunstancias y alcanzar su libertad.

2] En Marx encontramos una crítica radical, así como una admiración sin límite, de las fuerzas productivas desarrolladas por la burguesía en la sociedad capitalista.

3] En Marx podemos encontrar desde una epistemología centrada en el ser humano, en la cual la acción social, subjetiva, cultural, es el fundamento del conocimiento (llegando hasta la "antropologización de la naturaleza"), hasta proposiciones que sirven de base para el *realismo epistemológico* y la *teoría del reflejo* desarrolladas por Engels y Lenin.

4] Como bien plantea Alvin Gouldner, encontramos en Marx un rechazo al idealismo con dos implicaciones diferentes. Por un lado, está el rechazo al idealismo por unilateral, por dar preeminencia a los factores ideológicos e ignorar la importancia de los factores materiales. Por otra parte, está el rechazo al idealismo a través de la afirmación de su contrario, la prioridad absoluta y permanente de los factores materiales sobre todo lo demás. Es esta afirmación de lo contrario del idealismo la que lleva implícita el determinismo económico, determinismo que no recorre de ninguna manera toda la obra de Marx.

Así, el marxismo, a partir de la obra del propio Marx, lejos de haber sido una respuesta tajante y precisa con relación a los principales problemas filosóficos, teóricos y políticos de la tradición cultural de la cual forma parte, los incorpora en gran medida: las polémicas en torno a estas dificultades no se dan sólo en el enfrentamiento con las posiciones no marxistas, sino –y con frecuencia más intensamente– al interior del propio marxismo.

Crisis del marxismo y crisis de la sociedad industrial

La llamada crisis del marxismo no puede explicarse sólo a partir del colapso del socialismo real, o las derrotas de los movimientos y organizaciones que utilizaron en todo el planeta el marxismo como bandera de lucha. Es también consecuencia directa de la crisis del imaginario del futuro que se consolidó como hegemónico en el pensamiento occidental del siglo XIX.

Muchas de las ideas que resultaron brillantes, sintetizadoras, seductoras en el siglo XIX y buena parte del siglo XX tienen hoy el carácter de pesada carga, el olor del moho, el desencanto de una promesa que no fue. Muchas de las principales ideas-fuerza sobre las cuales se construye el edificio teórico de Marx, las ideas más significantes y apasionantes del siglo XIX (*progreso*, *ciencia*, *desarrollo progresivo de las fuerzas productivas*, *industrialismo*, *verdad y felicidad a través de la abundancia*), han hecho agua. Aquellas ideas que, sintetizadas y articuladas, constituyeron los pilares de un asombroso edificio teórico, aquellas formulaciones que constituían la fuerza fundamental de esa extraordinaria obra de síntesis, se han convertido hoy en su contrario. Lo que ayer era fuente de fuerza es hoy fuente de debilidad.

Los ejes principales del debate en torno al eurocentrismo y el colonialismo en el marxismo

Desde el punto de vista de los actuales debates críticos del eurocentrismo y el colonialismo en torno a los saberes modernos hegemónicos, se señalan a continuación lo que constituyen las expresiones más importantes de fundamentaciones eurocéntricas y coloniales presentes en el marxismo. Como se ha señalado anteriormente, dada la diversidad y heterogeneidad de lo que históricamente ha pasado a formar parte del campo político-intelectual llamado marxismo, estas críticas son más pertinentes para unas corrientes que para otras, pero lo son particularmente para las expresiones más formalizadas del llamado materialismo histórico, tanto en su vertiente académica, como en su versión político partidaria.

El marxismo como ciencia positiva

En primer lugar, interesa explorar las implicaciones de la tensión ya señalada entre el marxismo como crítica transformadora de la sociedad capitalista y el marxismo como ciencia positiva. La crítica a la sociedad capitalista pasa necesariamente por la crítica a sus formas de conocimiento. Se supone que *La contribución a la crítica de la economía política* busca precisamente eso, la crítica al conocimiento de la sociedad burguesa en cuanto naturalizador y legitimador de las relaciones de dominación de dicha sociedad. Sin embargo, el propio Marx no logra

superar –ni asumir plenamente en sus dimensiones epistemológicas– la tensión entre la crítica al conocimiento de la sociedad capitalista, como dimensión medular de la crítica al capitalismo, y la búsqueda de la construcción de un edificio científico a partir de los moldes epistemológicos y criterios de cientificidad propios de la sociedad capitalista, esto es, la ciencia positiva. Esta tensión corresponde *grosso modo* a la diferencia entre las perspectivas epistemológicas implícitas o explícitas que se encuentran, por un lado, en los textos más personales, más exploratorios, más filosóficos de Marx –como los *Manuscritos de París* de 1844 (*Obras de Marx y Engels*, 1978), los *Grundrisse* (Marx, 1971b, 1972 y 1976), el capítulo VI inédito de *El Capital* (Marx, 1971a)– y, por el otro, en la presentación más formalizada, más científica de su trabajo, que se observa en buena parte de *El Capital*. Esta búsqueda de legitimación de la crítica a partir de los propios criterios de validación del conocimiento de la sociedad que se critica y se busca superar radicalmente constituye un límite severo a la crítica marxista de la sociedad capitalista.

Es esta vertiente epistemológica cientificista, ya presente en Marx, la base de la construcción de todo el inmenso andamiaje del llamado *socialismo científico*, que incorpora en forma no cuestionada el modelo de producción de conocimiento característico de la ciencia positiva (dualidad razón-sujeto/ objeto; privilegio de un sujeto histórico particular, y construcción de todos "los Otros" como objetos del conocimiento, como incapaces de producir conocimiento válido; perspectiva eurocéntrica de la *Historia Universal*; etcétera).

La búsqueda de una salida a la reproducción de las modalidades de conocimiento propias de la ciencia de la sociedad capitalista por la vía de una *perspectiva epistemológica proletaria,* en contraposición a la *ciencia burguesa*, sin salirse del molde de la cientificidad de la ciencia positiva por parte de la Academia de las Ciencias de URSS, llevó al callejón sin salida de la biología proletaria de Lysenko (Lander, 1990b; *La situación de las ciencias biológicas*, 1949).

Lenin, verdad y socialismo científico

La base epistemológica de lo que constituye la expresión más radicalizada e influyente del marxismo como ciencia, el llamado *socialismo científico*, o *materialismo histórico*, se encuentra en la teoría leninista de la verdad.

El punto de partida de esta interpretación leninista está en la noción según la cual es posible alcanzar la verdad absoluta. "Ser materialista significa reconocer la verdad objetiva, que nos es descubierta por los órganos de los sentidos. Reconocer la verdad objetiva, es decir, independiente del hombre y de la humanidad, significa admitir de una manera o de otra la verdad absoluta" (Lenin, 1908: 134).

Lenin entiende el desarrollo histórico como un "proceso natural", y el socialismo como producto de un análisis "estrictamente científico" de las tendencias de la sociedad capitalista. Refiriéndose al carácter científico de la obra de Marx, afirma:

> El análisis de las relaciones sociales materiales (es decir, de las que se establecen sin pasar por la consciencia de los hombres: al intercambiar productos, los hombres establecen relaciones de producción, incluso sin tener consciencia de que existe en ello una relación social de producción) permitió en el acto observar la repetición y la regularidad y sintetizar los regímenes de los distintos países en un solo concepto fundamental de *formación social*. Esta síntesis es la única que hizo posible pasar de la descripción de los fenómenos sociales (y de su valoración desde el punto de vista del ideal) a su análisis estrictamente científico, que destaca, pongamos por caso, lo que diferencia a un país capitalista de otro y estudia lo que tienen de común todos esos […] esta hipótesis ha brindado por vez primera la posibilidad de una sociología *científica*, porque sólo reduciendo las relaciones sociales a las de producción, y estas últimas a nivel de las fuerzas productivas, se ha logrado una base firme para concebir el desarrollo de las formaciones sociales como un proceso natural. Y se comprende por sí solo que sin semejante concepción no puede haber tampoco ciencia social (Lenin, 1978: 14).

Para enfatizar aún más el carácter científico de la obra de Marx, Lenin compara la contribución de dicha obra al conocimiento de la historia humana con el aporte de Darwin a la biología científica, en los siguientes términos:

> De la misma manera que Darwin puso fin a la opinión de que las especies animales y plantas no tienen ninguna ligazón, de que son casuales, "obra de Dios" e inmutables, y dio por primera vez a la biología una base completamente científica al descubrir la mutabilidad de las especies y su continuidad; de esa misma manera, Marx puso fin a la concepción que se tenía de que la sociedad es un agregado mecánico de individuos que admite toda clase de cambios por voluntad de los jefes (o, lo que es igual, por voluntad de la sociedad y del gobierno), agregado que surge y se modifica casualmente, y dio por primera vez a la sociología una base científica, al formular el concepto de formación socioeconómica como conjunto de determinadas relaciones de producción y dejar sentado que el desarrollo de estas formaciones constituye un proceso natural.[…] Ahora, desde que apareció *El Capital,* la concepción materialista de la historia ha dejado de ser una hipótesis para convertirse en una tesis demostrada con argumentos científicos (Lenin, 1908:15).

Aquí se lleva hasta las últimas consecuencias la seguridad en relación con la posibilidad del conocimiento objetivo de lo real. Desaparece toda duda, l*a verdad como tal parece situarse en el terreno ontológico, en el terreno del ser mismo de las cosas: existe con independencia de los seres humanos, de la humanidad*. Los seres humanos, mediante el avance de la ciencia, se van aproximando sucesivamente, por un proceso de naturaleza evolutivo-acumulativa, a esa verdad absoluta, objetiva, que está en la realidad misma:

> Así pues, el pensamiento humano, por su naturaleza, es capaz de proporcionarnos y proporciona en realidad la verdad absoluta, que resulta de la suma de verdades relativas. Cada fase del desarrollo de la ciencia añade nuevos granos a esta suma de verdad absoluta; pero los límites de la verdad de cada tesis científica son relativos, tan pronto ampliados como restringidos por el progreso consecutivo de los conocimientos (Lenin, 1908: 136).
>
> Desde el punto de vista del materialismo moderno, es decir, del marxismo, son históricamente condicionales los *límites* de la aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva, absoluta, pero la existencia de esta verdad, así como el hecho que nos aproximamos a ella, no obedece a condiciones. Son históricamente condicionales los contornos del cuadro, pero este cuadro representa sin condiciones un modelo objetivamente existente. Es históricamente condicional cuándo y en qué condiciones hemos progresado en nuestro conocimiento de la esencia de las cosas hasta descubrir la alizarina en el alquitrán de hulla o hasta descubrir los electrones en el átomo, pero cada uno de esos descubrimientos es sin condiciones un progreso del "conocimiento incondicionalmente objetivo". En pocas palabras, toda ideología es históricamente condicional, pero toda ideología científica [a diferencia, por ejemplo, de la ideología religiosa] corresponde incondicionalmente a una verdad objetiva, a una naturaleza absoluta (Lenin, 1908:137-138).

Se ha desterrado toda duda epistemológica; la realidad existe fuera de nosotros, la podemos llegar a conocer –en su esencia– en una forma objetiva. La ciencia avanza inexorablemente hacia la verdad absoluta. El marxismo, en cuanto única ciencia del conocimiento objetivo de la sociedad y la historia, nos garantiza ese tránsito hacia la verdad objetiva:

> La única conclusión que se puede sacar de la opinión, compartida por los marxistas, de que la teoría de Marx es una verdad objetiva, es la siguiente: yendo *por la senda* de la teoría de Marx, nos aproximamos cada vez más a la verdad objetiva [sin llegar nunca a su fin]; yendo, en cambio, por *cualquier otra senda,* no podemos llegar más que a la confusión y a la patraña (Lenin, 1908: 145).

Sólo el marxismo nos garantiza aproximarnos a la verdad absoluta. Las otras sendas del conocimiento nos garantizan el error, la no-verdad. A partir de estas proposiciones, Lenin saca sus conclusiones políticas. Si la marcha de la historia se da de acuerdo con las leyes objetivas, cuya naturaleza y esencia pueden ser conocidas –y son de hecho conocidas– objetivamente sólo por el marxismo, toda acción política que se fundamente en la verdad del marxismo será una acción política montada sobre la dirección de la historia y estará justificada por ello. Toda acción política que se fundamente en *otra* concepción de la sociedad y de la historia estará basada necesariamente en el engaño y la patraña; estará contrapuesta y desviada con relación a la dirección del desarrollo objetivo de los acontecimientos históricos.

El desentrañamiento del sentido profundo de las leyes de la historia, la verdad absoluta, es posible, pero sólo para aquellos cuya posición en las relaciones de producción capitalista les otorga un particular *privilegio epistemológico* que les da acceso a dicha verdad; esto es: el proletariado de la sociedad capitalista y, en particular, su vanguardia organizada en partido revolucionario.

Estas proposiciones leninistas reproducen (en forma radicalizada) las posturas coloniales eurocéntricas del conocimiento moderno hegemónico en su construcción de una escisión entre objeto y sujeto, y en la creación de la razón como sujeto abstracto del conocimiento objetivo y universal. Hay, sin embargo, una importante diferencia. La ciencia positiva postula la existencia de un sujeto abstracto (la razón), capaz de un conocimiento objetivo y universal. Se trata en realidad de un dispositivo epistemológico mediante el cual se oculta al sujeto del conocimiento dominante del mundo colonial-moderno; un sujeto *europeo*, *blanco*, *masculino*, *de clase alta* y, por lo menos en su presentación pública, *heterosexual*. Todos "los Otros" (mujeres, negros, indios, no europeos) son convertidos, mediante este dispositivo, en objetos de conocimiento, en no-sujetos, en seres incapaces de crear un conocimiento válido. En la radicalización que hace Lenin de esta postura colonial eurocéntrica de negación de todo *Otro* sujeto capaz de conocer, no aparece este dispositivo de ocultamiento. El sujeto privilegiado del conocimiento objetivo y universal es postulado abiertamente: *la vanguardia del proletariado*.

Desde la verdad, objetiva y universal, a la cual tiene acceso privilegiado esta vanguardia, es posible impulsar y legitimar el proceso civilizatorio que lleve al "atrasado" pueblo ruso a saltar etapas para avanzar aceleradamente en la dirección de la Historia, la industrialización, el desarrollo del mercado capitalista y la revolución socialista. De esta manera, en polémica con los populistas rusos que pretendían enraizar los procesos de cambio en las particularidades históricas y culturales de la sociedad rusa, se legitima la colonización de la sociedad rusa por el modelo de sociedad industrial, de la misma forma en que las potencias colo-

niales en el resto del mundo están cumpliendo con la "carga del hombre blanco", llevando su civilización a los pueblos primitivos (Lenin, 1975).

La transformación tanto de la política como de la gestión del Estado en un asunto basado en *la verdad* tuvo, por supuesto, extraordinarias consecuencias. Entre estas, la práctica negación de la idea misma de *política*. Fue igualmente la base de relaciones autoritarias con los propios trabajadores ("atrasados"), a los cuales había que conducir sobre la base de la verdad histórica, aunque estos no estuviesen al tanto de dicha verdad histórica, o estuviesen en desacuerdo con sus implicaciones. La apelación a la verdad por parte del Estado socialista radicaliza el pensamiento tecnocrático cientificista liberal, constituyéndose en fundamento epistemológico legitimador del autoritarismo de las sociedades del socialismo real.

El desarrollo progresivo y ascendente de las fuerzas productivas

En Marx están presentes dos visiones contradictorias de las fuerzas productivas. En unos textos, como es el caso de los *Grundrisse* y del Capítulo VI (inédito) de *El Capital*, hay una rica exploración del carácter histórico y socialmente condicionado de la ciencia y la tecnología en la sociedad capitalista. Aquí se analiza la tecnología capitalista como respuesta a las exigencias no sólo económicas, sino igualmente políticas, de la burguesía. La tecnología capitalista es caracterizada no sólo como instrumento de valorización del capital y de control sobre la naturaleza, sino también como un dispositivo político del proceso de concentración del capital y de la desvalorización de la fuerza de trabajo. Es, en este sentido, el producto de las exigencias de una sociedad jerárquica, y no democrática, que tiene en su modelo tecnológico un medio de reproducción de sus relaciones de dominación y explotación. Ser consecuente con esta postura implicaría asumir que de ninguna manera puede pensarse en la tecnología de la sociedad capitalista como base material para una sociedad democrática. Se trata de una crítica aguda que vuelve a aparecer en los debates marxistas una y otra vez, no llegando, sin embargo, a convertirse en interpretación hegemónica.

No es esta la visión de la tecnología que termina por convertirse en dominante en el pensamiento del propio Marx, la visión de la tecnología de sus textos más acabados, más "rigurosos", más "sistemáticos", más "científicos".

El marxismo científico comparte los valores del progreso y la confianza infinita en las potencialidades beneficiosas del desarrollo de las fuerzas productivas, característicos del ambiente intelectual europeo del siglo XIX. Ve la tecnología como políticamente neutra, y considera que la base tecnológica del capitalismo avanzado y del socialismo es similar. Compartiendo el imaginario liberal de la posibilidad del cre-

cimiento sin límite y de la felicidad y libertad humana sobre la base de una abundancia material siempre ascendente, el marxismo científico asume esta perspectiva de la dualidad radical entre cultura y naturaleza propia del pensamiento eurocéntrico, y construye a la naturaleza en un objeto externo a ser controlado y manipulado sin limitación alguna.

Esto constituye, en el llamado marxismo científico, y en la mayor parte del pensamiento marxista del siglo XX, un punto ciego en relación con el carácter político de la tecnología y con la inviabilidad ambiental del modelo industrialista. Han sido extraordinarias las consecuencias de esta interpretación como límite de la mirada crítica de la sociedad capitalista. Dicha interpretación fue igualmente la base de los intentos de construcción de una sociedad alternativa a partir de los mismos modelos tecnológicos centralizados, no democráticos, usurpadores del conocimiento de los trabajadores, depredadores de la naturaleza. En la experiencia soviética, y en ausencia de contrabalances democráticos a los desbordes de este modelo tecnológico, este fue llevado a extremos desconocidos en las sociedades capitalistas centrales (Lander, 1994).

El marxismo y la filosofía de la historia: metarrelato histórico eurocéntrico

El marxismo, en la medida en que asume una filosofía de la historia, construye un metarrelato de *Historia Universal* nítidamente eurocéntrico. La sucesión histórica de modos de producción (sociedad sin clases, sociedad esclavista, sociedad feudal, sociedad capitalista, sociedad socialista) postula una plantilla de *Historia Universal*, a partir de su interpretación de la historia parroquial europea.

La visión de "los Otros", de todas las otras experiencias de la humanidad a la luz de la plantilla del metarrelato derivado de la historia europea, tiene como expresiones paradigmáticas los textos de Marx sobre la India (Marx y Engels, 1973) y la polémica de Lenin contra los populistas rusos (Lenin, 1975). Estos dos ejemplos pueden ser caracterizados como muestras de una aplicación unilateral de una visión progresista de la historia, en la cual, como es el caso del pensamiento neoliberal contemporáneo, las especificidades históricas, culturales y sociales de las sociedades, y las prácticas de vida de sus poblaciones, pueden ser obviadas. No hay potencialidades ni fuentes "otras" de la construcción de un orden social más equitativo y democrático. Las únicas fuerzas dinámicas de la transformación social están en las relaciones de producción capitalistas, en sus fuerzas productivas y sus sujetos históricos. Todo lo demás está destinado a ser barrido por la inexorable dinámica progresiva de la historia.

Desde la perspectiva de esa filosofía de la *Historia Universal*, el socialismo y el comunismo, como sociedades que suceden histórica-

mente al capitalismo, adquieren un carácter de inexorabilidad inscripto en las leyes de la historia. La Revolución Rusa y la posterior creación del campo socialista después de la Segunda Guerra Mundial parecen confirmar esta predicción. El capitalismo no sólo tiene un más allá en la historia, sino igualmente un más allá geopolítico y territorial en un mundo bipolar.

Esta doble seguridad se derrumba con el Muro de Berlín. No sólo desaparece casi todo el llamado socialismo realmente existente, sino igualmente la confianza teleológica en que, a pesar de las guerras, los sufrimientos y los conflictos de la sociedad capitalista, en el futuro se realizará la sociedad sin Estado y sin clases.

Desde el punto de vista de la crítica y la lucha contra la sociedad capitalista, esto define un nuevo momento histórico. Ya no es posible pensar en un futuro garantizado, la idea de que "el futuro nos pertenece". Fue necesario reconocer algo que siempre fue cierto, *el futuro está abierto*, no existe tal cosa como un guión de la historia que los sujetos tienen que desplegar en el terreno de sus prácticas colectivas. Esto produce transformaciones radicales en lo que se entiende por práctica política transformadora. Desaparece toda posibilidad de apelar a un sujeto ontológico trascendente. Se multiplican en forma abrumadora los temas y sujetos de la acción política, que durante más de un siglo estuvieron subordinados a la contradicción principal en la política socialista (género, cultura, identidad, ambiente, orientación sexual). Igualmente, está negada toda posibilidad de hablar desde un anclaje epistemológico y político privilegiado con capacidad para determinar de antemano, *desde la verdad del guión de la historia*, cuáles son las acciones, posturas, luchas y sujetos "correctos", y cuáles son, para utilizar una palabra común en los viejos debates entre socialistas, "desviacionistas" (Lander, 1996).

Como argumenta Immanuel Wallerstein (1996), nada garantiza que el futuro será mejor; podría ser incluso mucho peor. El futuro es una construcción que depende de las acciones, luchas y fuerzas relativas de los seres humanos en el presente. Las herramientas teóricas heredadas del marxismo, en este contexto, todavía tienen mucho que aportarnos a la *comprensión y crítica de las relaciones de producción capitalistas*, pero poco nos pueden decir sobre el *diseño del futuro*.

La desaparición de la naturaleza en la teoría social

De acuerdo con Fernando Coronil (1997), ninguna generalización puede hacer justicia a la diversidad y complejidad del tratamiento de la naturaleza en la teoría social occidental. Sin embargo, afirma:

> los paradigmas dominantes tienden a reproducir los supuestos que atraviesan a la cultura moderna en los cuales la naturaleza es un su-

> puesto más. Las visiones del progreso histórico posteriores a la Ilustración afirman la primacía del tiempo sobre el espacio y de la cultura sobre la naturaleza. En términos de estas polaridades, la naturaleza está tan profundamente asociada con espacio y geografía que estas categorías con frecuencia se presentan como metáforas una de otra. Al diferenciarlas, los historiadores y los científicos sociales usualmente presentan al espacio o a la geografía como un escenario inerte en el cual tienen lugar los eventos históricos, y a la naturaleza como el material pasivo con el cual los humanos hacen su mundo. La separación de la historia de la geografía y el dominio del tiempo sobre el espacio tiene el efecto de producir imágenes de sociedades cortadas de su ambiente material, como si surgieran de la nada (Coronil, 1997: 23).

Marx, a pesar de afirmar que la trinidad (trabajo/capital/tierra) "contiene en sí misma todos los misterios del proceso social de producción" (citado en Coronil, 1997: 57), termina por formalizar una concepción según la cual la creación de riqueza ocurre al interior de la sociedad, como una relación capital/trabajo, dejando fuera a la naturaleza. Como la naturaleza no crea valor, la renta se refiere a la distribución, no a la creación de plusvalía (Coronil, 1997: 47)[7].

Coronil afirma que en la medida en que se deja afuera a la naturaleza en la caracterización teórica de la producción y del desarrollo del capitalismo y la sociedad moderna, se está igualmente dejando al espacio fuera de la mirada de la teoría. Al hacer abstracción de la naturaleza, los recursos, el espacio y los territorios, el desarrollo histórico de la sociedad moderna y del capitalismo aparece como un proceso *interno*, autogenerado, de la sociedad europea, que posteriormente se expande hacia regiones "atrasadas". En esta construcción eurocéntrica desaparece del campo de visión el colonialismo como dimensión constitutiva de estas experiencias históricas. Están ausentes las relaciones de subordinación de territorios, recursos y poblaciones del espacio no europeo. Desaparece así del campo de visibilidad la presencia del mundo periférico y sus recursos en la constitución del capitalismo, con lo cual se reafirma la idea de Europa como único sujeto histórico.

La reintroducción del espacio –y, por esa vía, de la dialéctica de los tres elementos de la trinidad de Marx (trabajo, capital y tierra)– permite ver al capitalismo como proceso global, más que como un *proceso autogenerado* en Europa, y permite incorporar al campo de visión a las *modernidades subalternas* (Coronil, 1997: 8).

---

7 "La concepción estrictamente social de la creación de la explotación en Marx busca evitar la fetichización del capital, el dinero y la tierra como fuentes de valor. Pero termina por excluir la explotación de la naturaleza del análisis de la producción capitalista, y borra su papel en la formación de la riqueza" (Coronil, 1997: 59).

De la separación jerárquica de los ámbitos de la vida social y el determinismo económico "en última instancia"

Una de las construcciones más potentes de la cosmovisión liberal ha sido la postulación de la existencia de ámbitos separados de la vida histórico-social. (El "pasado" y el "presente"; las sociedades "modernas" y las sociedades "atrasadas"; y, en las sociedades "modernas", "lo social", "lo económico", "lo político")[8].

Este *arte liberal de la separación*, con su extraordinaria eficacia tanto fraccionadora como naturalizadora de las relaciones de la sociedad capitalista, no fue superado plenamente por la crítica marxista. La crítica de la economía política parte del reconocimiento expreso de que no hay un ámbito separado –con lógica y leyes propias de funcionamiento– que pueda llamarse producción o mercado, ya que este opera en el contexto de una institucionalidad política y de determinadas relaciones de poder. Sin embargo, con las categorías de *infraestructura* y *superestructura*, y su articulación dentro de un modelo explicativo de *determinación en última instancia* de la superestructura por la infraestructura –especialmente en el marxismo soviético y en el trabajo de la escuela de Althusser–, se introduce un esquematismo simplificador que amputa severamente la posibilidad de explorar las múltiples determinaciones recíprocas entre diferentes ámbitos de la vida histórica social.

Esto está estrechamente asociado a los usos de la categoría de *totalidad* en la tradición marxista. Un concepto de totalidad con frecuencia extraordinariamente estructurado, homogeneizante y sintético (derivado de la totalidad hegeliana, "puesta sobre sus pies") llevó en muchas posturas marxistas a un *esencialismo* dogmatizante que otorgó un privilegio *a priori* a determinados asuntos (la producción) y determinados sujetos sociales (burguesía y proletariado) sobre otros temas, otras preocupaciones, otros sujetos sociales. Esto contribuye tanto a la invisibilización de sujetos y experiencias de vida (por ejemplo, las poblaciones indias de América Latina), como a la invisibilización de temas y problemas tales como los asuntos de género, sexualidad, ambiente, lengua, imaginario, cultura, considerados, de alguna manera, como derivados de los temas y asuntos centrales, lo que en algunas vertientes marxistas, como los análisis de orientación maoísta, fue caracterizado como la *contradicción principal*.

La totalidad es una categoría de análisis sin la cual difícilmente podemos pretender la comprensión de la realidad en sus múltiples determinaciones, pero una categoría de totalidad que ignora el carácter necesariamente heterogéneo de la realidad histórico-social castra seve-

---

8 Esto, tal como señala Wallerstein (1996), se expresa en el siglo XIX en la construcción de disciplinas especializadas en el estudio de cada uno de estos ámbitos de la vida colectiva.

ramente la riqueza de la categoría y la convierte en fundamento de una visión dogmáticamente totalizante, que reduce severamente la amplia gama de la experiencia humana a unos pocos ejes centrales, a la vez que convierte la investigación histórico-social en un ejercicio formal, mediante el cual sólo se busca una nueva constatación empírica de verdades objetivas y universales ya conocidas.

El marxismo en América Latina: algunas interrogantes

A partir de las propuestas anteriores, es posible dejar abierta una serie de cuestiones relativas a lo que ha sido la experiencia del marxismo y de la lucha por el socialismo en América Latina.

1] ¿Cuáles fueron las fuentes teóricas del largo y estéril debate latinoamericano sobre el carácter feudal o capitalista de estas sociedades? ¿Fue este el resultado de la aplicación mecánica de la plantilla de las etapas universales del desarrollo histórico y la sucesión de los modos de producción? A pesar de los extraordinariamente ricos aportes de Sergio Bagú para desmontar estos falsos dilemas eurocéntricos de la interpretación de las sociedades latinoamericanas, dichos debates continuaron teniendo incidencia tanto teórica como política por varias décadas.

2] ¿Por qué la insistencia del marxismo latinoamericano –particularmente de los partidos comunistas de todo el continente– en la búsqueda de la burguesía nacional como aliada en la lucha antiimperialista?

3] ¿Por qué, en el contexto de la extraordinaria heterogeneidad estructural de las sociedades latinoamericanas, los proyectos de transformación socialista le otorgan un papel histórico tan trascendente a un sector de la población que en la mayor parte de los países no era, ni podía llegar a ser, sino minoritario: el proletariado fabril?

4] ¿Por qué y cómo fueron invisibilizados temas esenciales de la heterogeneidad cultural y la construcción "racial" de las diferencias, asuntos medulares constitutivos de las sociedades latinoamericanas? ¿Cómo se logró ignorar u ocultar lo obvio? ¿Cómo fue posible hacer opacas a la mirada, o simplemente invisibles, a millones de personas de las poblaciones indias y afroamericanas, negándoles así su carácter de sujetos? ¿Por qué se dejaron a un lado las expresiones culturales diferentes a la actuación (repetición) en territorio americano del guión de la historia europea?

5] ¿Por qué, cuando estos sujetos y expresiones culturales y de modos de vida de "los Otros" son incorporados a la reflexión sobre el carácter de estas sociedades, se los considera como expresión de un "atraso" precapitalista destinado a transformarse (moderni-

zarse) o desaparecer con el avance histórico? ¿Por qué se dio en torno a estos asuntos una coincidencia tan notable entre muchos análisis marxistas y la sociología de la modernización? [9].

6] ¿Por qué en la tradición del pensamiento marxista ha sido tan frecuente la reiterada dificultad, si no la imposibilidad, de pensar el futuro de este continente desde su propia realidad histórica, desde sus propias tradiciones culturales, desde la potencia transformadora de sus propios sujetos histórico-sociales?

7] ¿Por qué en la actualidad latinoamericana, en la multiplicidad de nuevos sujetos y nuevas expresiones de lucha social y política en torno a género, derechos políticos y culturales de los pueblos indígenas, ambiente, campesinos sin tierra, cooperativas, luchas ambientales, diversidad sexual, es tan común encontrar una relación distante con el marxismo?

8] ¿Por qué algunas de las transformaciones y acontecimientos políticos recientes más destacados de América Latina, como los levantamientos indígenas del Ecuador, el zapatismo, los sucesivos derrocamientos de presidentes neoliberales, el proceso de cambio en Venezuela, han sido todos sorpresivos para la mayor parte de los analistas marxistas?

9] ¿Qué tienen que ver la presencia del eurocentrismo, el economicismo y las visiones teleológicas con estas carencias en los análisis de la realidad latinoamericana?

Los dos marxismos: marxismo científico y marxismo crítico

La búsqueda del "verdadero" Marx[10]

Una forma de aproximarnos a esta diversidad de fuentes de fundamentación y de modelos de interpretación de lo real presente en la teoría marxista es a través de la vía de la discusión de lo que Alvin Gouldner llama el *marxismo crítico* y el *marxismo científico* (1982). Gouldner hace una contribución fundamental a la historia y la comprensión del marxismo con su tesis de que la diversidad de posturas teóricas y políticas del marxismo –desde la obra de Marx– es expresión de dos paradigmas o sistemas teórico-políticos que recorren toda esta tradición. Gouldner define estos dos paradigmas a partir de la siguiente caracterización:

1] Mientras que en el marxismo científico predomina el análisis estructural, determinista, del ser humano como producto de sus

---

9 La sensibilidad especial de José Carlos Mariátegui marchó a contracorriente y, por eso mismo, no logró una influencia decisiva en el debate marxista latinoamericano.

10 Este acápite fue tomado de Lander (1990a).

condiciones histórico-sociales, análisis en el cual las estructuras socioeconómicas son los verdaderos agentes del cambio histórico, en el marxismo crítico la acción consciente, voluntaria, del ser humano juega un papel central. Los seres humanos son los agentes del cambio histórico.

2] En consecuencia, para el marxismo científico lo fundamental en el desarrollo histórico, en particular para la transición del capitalismo al socialismo, es la maduración de las condiciones objetivas; en cambio, para el marxismo crítico adquieren prioridad las condiciones subjetivas, la ideología, la conciencia de clase, la organización política.

3] Mientras que el marxismo científico tiene la expectativa de que la revolución socialista se dé en los países capitalistas más desarrollados (aquellos países que han alcanzado el máximo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas), el marxismo crítico llega a la conclusión de que el atraso, lejos de ser un obstáculo, puede por el contrario brindar la oportunidad para la toma revolucionaria del poder. El capitalismo avanzado, con su potencial para satisfacer las demandas de consumo de la clase obrera, y con su capacidad ideológica de control de las clases dominadas es visto así, por el marxismo crítico, como impedimento, más que como una precondición para la revolución.

4] Para el marxismo científico, la maduración del proletariado como clase de vanguardia es considerada una condición necesaria para la revolución socialista. El marxismo crítico no establece una relación necesaria entre revolución socialista y proletariado como agente histórico.

5] El marxismo científico, en la medida en que confía en que la maduración de las condiciones objetivas llevará inevitablemente al derrumbe del capitalismo y al triunfo del socialismo, tiene una "estructura de sentimientos" básicamente optimista. Tiene a la historia de su lado. Por el contrario, el marxismo crítico carece de esa seguridad, no confía en el inevitable desenlace positivo de los acontecimientos históricos; tiene, por lo tanto, una "estructura de sentimientos" más proclive al pesimismo.

6] El marxismo científico, en su determinismo, enfatiza el carácter necesario del desarrollo histórico y los procesos sociales. El marxismo crítico rechaza la idea del marxismo científico según la cual "la libertad es el reconocimiento de la necesidad". Por el contrario, afirma que la libertad es la disposición a pagar el precio necesario para la consecución de los valores deseados.

7] El marxismo científico comparte los valores del progreso y la confianza infinita en las potencialidades beneficiosas del desarro-

llo de las fuerzas productivas, característicos del ambiente intelectual europeo del siglo XIX. Ve la tecnología como políticamente neutra, y considera que la base tecnológica del capitalismo avanzado y del socialismo es similar. Para el marxismo crítico, la tecnología desarrollada por la sociedad capitalista incorpora las relaciones de dominación propias de esta sociedad; la crítica al capitalismo pasa así –necesariamente– por la crítica a la tecnología capitalista.

8] El marxismo científico, sin ambigüedades, evalúa positivamente el desarrollo científico, al cual ve no sólo como un gran poder, sino también como representante del bien. Rechaza las críticas a la ciencia como un sentimentalismo romántico, y comparte las premisas fundamentales de las ciencias naturales y su confianza en la capacidad de los seres humanos para controlar la naturaleza. El marxismo crítico tiende a tener una actitud más ambigua con relación a la ciencia, a la que sitúa institucionalmente en el marco de la sociedad capitalista. No limita su crítica a sus usos o a las relaciones de propiedad dentro de las cuales se desarrolla en el capitalismo. Sin embargo, dada la valoración que de esta hace el conjunto de la sociedad moderna, tiende a plantear la crítica en términos más parciales, referidos, por ejemplo, a su "positivismo".

9] El marxismo científico es fundamentalmente antifilosófico, en el sentido de que ve en la ciencia la posibilidad de la superación de la filosofía. El marxismo crítico se identifica más estrechamente con la tradición filosófica, especialmente con la hegeliana.

10] Incorporando ambos paradigmas del marxismo tradiciones centrales de la cultura de occidente, el marxismo científico se identifica más directamente con la ciencia y la tecnología, con los aspectos instrumentales de esta cultura, mientras que el marxismo crítico se identifica con los aspectos más humanísticos, filosóficos y literarios de la tradición europea.

11] Desde el punto de vista metodológico, el marxismo científico enfatiza la separación entre estructura económica y superestructura, insistiendo en la determinación, aunque sea en "última instancia", de todos los aspectos superestructurales (ideología, política, cultura) por las condiciones de la base económica. El marxismo crítico, por su parte, rechaza esta visión dicotómica de la realidad social como una vulgar simplificación, y enfatiza la naturaleza de la sociedad como una totalidad en la cual no es posible introducir tales particiones tajantes.

12] Desde el punto de vista epistemológico, el marxismo científico ve al proceso del conocimiento como el "reflejo" de la realidad ob-

jetiva en la mente. Es la epistemología de la mente como espejo. El marxismo crítico enfatiza los aspectos prácticos, subjetivos, humanos, del proceso de conocimiento. Es la epistemología de la mente como lámpara.

13] Para el marxismo científico, la moral es un sentimentalismo innecesario. La justificación del socialismo no requiere una fundamentación de naturaleza moral; este depende de las leyes impersonales de la historia. El marxismo crítico tiene por objetivo fundamental la preservación de la cultura humana y de determinados valores trascendentes.

14] La crítica del marxismo científico al sistema capitalista enfatiza la explotación económica, las relaciones de propiedad. Para el marxismo crítico, el énfasis está en la deshumanización de la vida, en la crítica al fetichismo y la alienación. En este sentido, es más una crítica de naturaleza cultural.

15] A los dos paradigmas corresponden, finalmente, diferentes estilos políticos. Para el marxismo científico, el énfasis está en el partido y en sus organizaciones políticas, en los medios en sí mismos; en cambio, para el marxismo crítico el énfasis está en los valores, en la conciencia, en los fines de la revolución.

Con esta caracterización de los dos marxismos, Gouldner no pretende identificar a determinados autores o grupos políticos con alguna de estas dos tendencias. Por el contrario, afirma que se trata sólo de una distinción de naturaleza analítica. Estas combinaciones de rasgos, claro está, no se dan todas juntas en la forma en la que aparecen en la formulación de los tipos ideales presentados por Gouldner. Diferentes marxistas o tendencias dentro del marxismo se aproximan más a uno u otro de los paradigmas señalados.

En la búsqueda del verdadero Marx

La comprensión de las tensiones presentes en toda la tradición marxista, a partir de la obra del propio Marx, es particularmente útil para abordar algunos problemas centrales de la historia del marxismo, temas recurrentes cuyo debate se ha caracterizado por su pobreza teórica.

Uno de estos problemas, de importancia política persistente, es la búsqueda del "verdadero Marx", lo que "Marx verdaderamente quiso decir", especialmente en los debates en torno a las relaciones entre la teoría marxista y el socialismo realmente existente. El obsesivo intento por salvar a la teoría marxista de toda responsabilidad por su resultado histórico en las sociedades que se han organizado bajo la tutela del marxismo ha llevado una y otra vez a defender el "verdadero marxismo" de las múltiples distorsiones y deformaciones a las cuales este habría

sido sometido. Con relación a la caracterización que hace Gouldner (1982) de los dos marxismos, el hecho de que sea posible encontrar apoyo explícito a cada una de las proposiciones fundamentales de estos dos paradigmas teórico-políticos del marxismo en algunos textos de Marx es evidencia suficiente para negar la posibilidad de que el verdadero Marx sea el científico o el crítico. La búsqueda del verdadero Marx se convierte así no sólo en un ejercicio escolástico inútil, sino que, en la medida en que pretenda negar algunos aspectos para destacar otros, lo que hace es unilateralizar el pensamiento de Marx, distorsionándolo. El pensamiento de Marx incorpora estas tensiones y esta complejidad, no hay otro "verdadero Marx".

Esta búsqueda del "Marx verdadero" se ha orientado a separar en la obra de Marx los aspectos que reflejan su "verdadera postura" de, por un lado, aquellos que corresponderían por diversas razones a un Marx inmaduro y, por el otro, de los que obedecerían a la influencia negativa del cientificismo dominante en la cultura de su época. Se hacen así lecturas coherentemente críticas, o coherentemente científicas, de la obra de Marx.

Ejemplos clásicos son el marxismo científico de la II Internacional, y el marxismo crítico de autores como Karl Korsch y Georg Lukács. El intento más reciente y sistemático en esta búsqueda de una separación entre lo bueno y lo malo de la obra de Marx es la ruptura epistemológica postulada por Althusser (1968)[11]. Según esta interpretación, el humanismo, el historicismo, la ideología, los valores, la preocupación por los problemas de la alienación, son resabios filosóficos hegelianos de un joven Marx inmaduro, que todavía no ha producido la ruptura que permitirá el desarrollo de su verdadera contribución teórica: el marxismo científico. Por esta vía, efectivamente se resuelven algunas de las contradicciones que hemos discutido, pero a costa de amputar el aspecto de la contradicción con el cual Althusser no está de acuerdo, lo que produce un radical empobrecimiento del campo teórico del marxismo.

Otra versión de este intento de separación de lo bueno respecto de lo malo ha consistido en convertir las contradicciones y tensiones internas al pensamiento de Marx en contradicciones entre Marx y Engels. De acuerdo con esta interpretación tan extendida, mientras el pensamiento de Marx sería una elaboración compleja, sofisticada, llena de sutilezas, que en ningún momento cae en trampas unilateralistas, el trabajo de Engels sería responsable de un reduccionismo naturalista de la obra de Marx.

Este tema fue replanteado por Leszek Kolakowski en *Las principales corrientes del marxismo* (1980; 1982). Según este autor, existe

11 Consultar también Althusser y Balibar (1969).

una diferencia radical entre la filosofía de Engels y la filosofía de Marx. Este autor plantea que el punto de vista de Engels puede calificarse sumariamente como naturalista y antimecanicista. Engels presenta al universo en evolución dinámica hacia formas superiores, plurales en su diferenciación y enriquecidas por el conflicto interno. Estaría próximo al positivismo y al cientificismo por su confianza en la ciencia natural y su desconfianza en la filosofía, concebida meramente como un conjunto de reglas intelectuales; también estaría cercano al empirismo y el determinismo.

De acuerdo con esta interpretación, no parece que las bases filosóficas del marxismo de Marx sean compatibles con la creencia en que las leyes generales de la naturaleza son aplicables a la historia de la humanidad; o que las reglas del pensamiento pueden ser asimiladas con las regularidades psicológicas o fisiológicas del cerebro. Mientras que Engels, hablando en términos generales, creía que el ser humano podía explicarse en términos de historia natural y de las leyes de evolución a las que estaba sometido, y que era capaz de conocer en sí, la idea de Marx fue que la naturaleza que conocemos es una extensión del ser humano, un órgano de actividad práctica.

La interpretación materialista de la conciencia en Marx, de acuerdo con Kolakowski, es que el conocimiento y todo lo relacionado con la mente –sentimientos, deseos, imaginación e ideales– es producto de la vida social y de la historia. Por ello, los seres humanos no pueden adoptar un punto de vista cósmico o divino, dejando a un lado su propia humanidad, y abarcando a la realidad en sí y no como objeto de la praxis humana. Habría, de acuerdo con esto, una clara diferencia entre el trascendentalismo latente de la dialéctica de la naturaleza de Engels y el antropocentrismo dominante en la idea de Marx.

Hay, efectivamente, una diferencia radical entre las proposiciones epistemológicas antropocéntricas presentes en el Marx de los *Manuscritos de París* de 1844 y el naturalismo cientificista de toda la obra de Engels. Sin embargo, la epistemología que postula Marx cada vez que se refiere a la contribución representada por *El Capital* se acerca mucho más al cientificismo de Engels que al antropocentrismo de algunas de sus primeras obras. Esta separación tajante entre las proposiciones epistemológicas de Marx y las de Engels sólo es posible a partir de una interpretación unilateral del pensamiento de Marx, interpretación que incorpora sólo uno de los polos en tensión en su pensamiento. Si bien los elementos para la caracterización que hace Kolakowski están presentes en algunos textos de Marx, también lo están –y con mayor peso– proposiciones que sustentarían una interpretación más naturalista y cientificista de sus concepciones filosóficas y epistemológicas.

No puede desconocerse, para esta discusión, la visión que Marx tiene de su propia obra, la forma en la cual define su contribución en los

prólogos y presentaciones de sus textos más importantes, en las cartas en las cuales se refiere a lo que ha sido el conjunto de su aporte teórico. En las referencias de este tipo en los últimos años de vida de Marx, el énfasis está en el carácter científico de su obra, en el determinismo de los procesos sociales. El paradigma del conocimiento de las ciencias naturales está cada vez más presente como referencia explícita en relación con la cual Marx evalúa la importancia y naturaleza de su propia obra. Igualmente importante para la interpretación de la opinión que tenía Marx de su propia obra, es, como afirma Gouldner, el hecho de preguntarse si los textos fueron publicados o no durante la vida de Marx. Los principales textos a partir de los cuales se desarrollan las interpretaciones de Marx como orientado por una epistemología antropocéntrica y anticientificista son precisamente aquellos no publicados durante la vida de Marx y Engels. *La ideología alemana* y los *Manuscritos de París* de 1844 fueron editados en 1932, y sólo años después se publicaron traducciones completas. La primera publicación efectiva de los *Grundrisse* es del año 1953; la traducción a los principales idiomas tomó hasta 20 años, y todavía hay partes del material que permanecen inéditas.

La consideración del carácter de publicación o de manuscrito inédito de los diferentes textos de Marx que son utilizados para las diversas interpretaciones del marxismo tiene una doble importancia. En primer lugar, los trabajos publicados son, probablemente, aquellos que los autores quieren dar a conocer: en el caso de Marx, los textos que quiere aportar como contribución a la divulgación de la concepción del mundo y del socialismo que está empeñado en desarrollar. Si a partir de estos textos que él priorizó para su publicación es más difícil llegar a una interpretación de la obra de Marx como marxismo crítico que a partir de los manuscritos no publicados, resulta por lo menos arbitrario atribuirles a los textos no publicados el carácter de "verdadero Marx". En segundo lugar, para una discusión en torno a las consecuencias históricas de la teoría marxista, en particular en relación con el socialismo realmente existente, es evidente la importancia cardinal de los textos en base a los cuales se formó la concepción del mundo, la política, la revolución y el socialismo que sirvió como guía para la construcción de las sociedades socialistas.

Los principales movimientos políticos del siglo XX que se identifican con el marxismo ya tenían una concepción del mundo y del marxismo claramente cristalizadas antes de que se conocieran algunos de los textos de Marx más directamente identificados con el marxismo crítico. En el año 1932, cuando se publicaron por primera vez (en alemán) tanto *La ideología alemana* como los *Manuscritos de París* de 1844, el partido bolchevique tenía 15 años en el poder, Lenin había muerto hacía casi una década, Trotsky estaba en los últimos años de su vida, el estalinismo estaba en pleno apogeo y el Partido Comunista Chino ya tenía

11 años de existencia. Resulta así que, encontrando el sentido profundo de la obra de Marx precisamente en aquellos textos que poco tienen que ver con la experiencia histórica del socialismo, se libera a aquella de toda "culpa". El verdadero socialismo, el socialismo postulado por Marx, estaría todavía por realizarse.

Regresando ahora a la pretendida oposición radical entre las concepciones de Marx y Engels, resulta por lo menos curiosa esa conclusión, si tomamos en cuenta el hecho de que fueron íntimos amigos y colaboradores durante la mayor parte de sus vidas; redactaron y firmaron conjuntamente algunas de sus principales obras; durante décadas desarrollaron un constante intercambio de correspondencia sobre lo que cada cual estaba escribiendo (en los períodos en los que estaban separados); y establecieron entre sí discusiones sobre sus respectivos manuscritos antes de su publicación. Fue tan estrecha esta colaboración que, recientemente, se ha conocido que algunos artículos periodísticos firmados por Marx en realidad fueron escritos por Engels.

Igualmente limitados resultan los intentos de establecer una ruptura radical entre el marxismo de Marx y el marxismo de Lenin, marxismo que fue codificado posteriormente como marxismo-leninismo. En las últimas décadas, ha sido común a la reflexión crítica en torno a las sociedades socialistas actuales el llegar a la conclusión (inevitable) de que el socialismo realmente existente está íntimamente ligado a las concepciones teóricas y políticas del leninismo, y que la idea de un socialismo democrático implica necesariamente una ruptura con este último. Sin embargo, en el no-reconocimiento de que la obra de Lenin constituye la continuación de algunas tendencias medulares inscriptas en el pensamiento de Marx, lo que se repite es el apego religioso a la permanencia de la contribución de Marx, impidiendo por esa vía una reflexión crítica sobre la obra del propio Marx. Ejemplo de esta modalidad de separación radical entre lo bueno atribuido a Marx y lo malo atribuido a Lenin es la ruptura del eurocomunismo con el leninismo.

Estas interpretaciones reduccionistas, altamente selectivas (tan frecuentes en la historia del marxismo), han servido tanto para sustentar y legitimar las más diversas posturas políticas ubicadas en el campo del marxismo, como para escamotear la posibilidad misma de una discusión crítica en torno a la relación entre las experiencias de construcción socialista y las proposiciones teóricas y políticas básicas del marxismo. Sólo a partir del reconocimiento del conjunto de problemas, tensiones y contradicciones presentes en la obra de Marx, y de la diversidad de las potenciales orientaciones de su desarrollo posterior, es posible una aproximación crítica fructífera al conjunto de su obra y a los efectos que esta tuvo en la experiencia histórica del *socialismo realmente existente*.

Bibliografía

Althusser, Louis 1968 *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI).

Althusser, Louis y Balibar, Étienne 1969 *Para leer El Capital* (México: Siglo XXI).

Coronil, Fernando 1997 *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela* (Chicago: Chicago University Press).

Dussel, Enrique 1992 *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* (Madrid: Nueva Utopía).

Dussel, Enrique 1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (México: Trotta/UAM-I/UNAM).

Dussel, Enrique 2000 "Europa, modernidad y eurocentrismo" en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).

Gorz, André 1981 *Adiós al proletariado* (Barcelona: El Viejo Topo).

Gouldner, Alvin 1982 *The Two Marxisms* (New York/Toronto: Oxford University Press).

Kolakowski, Leszek 1980 *Las principales corrientes del marxismo* (Madrid: Alianza) Tomo I.

Kolakowski, Leszek 1982 *Las principales corrientes del marxismo* (Madrid: Alianza) Tomo II.

La situación de las ciencias biológicas 1949 (Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras) Actas taquigráficas de la sesión de la Academia Lenin de las Ciencias Agrícolas, 31 de julio-7 de agosto de 1948.

Lander, Edgardo 1990a *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Lander, Edgardo 1990b "Ciencia soviética y ciencia occidental" en Lander, Edgardo *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Lander, Edgardo 1994 *La ciencia y la tecnología como asuntos políticos. Límites de la democracia en la sociedad tecnológica* (Caracas: Nueva Sociedad/Fondo Editorial de la Asociación de Profesores- UCV/ Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales-UCV).

Lander, Edgardo 1996 "Las transformaciones postmodernas de la política" en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas: Universidad Central de Venezuela) Nº 2-3.

Lander, Edgardo 2000 (Compilador) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).

Lander, Edgardo 2001 "Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo" en *Revista de Sociología* (Chile: Departamento de Sociología, Universidad de Chile) Nº 15.

Lenin, Vladimir Ilich 1908 *Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria* (Moscú: Editorial Progreso).

Lenin, Vladimir Ilich 1961 "Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo" en *Obras escogidas* (Moscú: Editorial Progreso) Tomo 1.

Lenin, Vladimir Ilich 1975 *El desarrollo del capitalismo en Rusia. El proceso de formación del mercado interior para la gran industria* (Moscú: Editorial Progreso).

Lenin, Vladimir Ilich 1978 "¿Quiénes son los enemigos del pueblo y cómo luchan contra los socialdemócratas?" en Lenin, Vladimir Ilich *Del socialismo utópico al socialismo científico* (Moscú: Editorial Progreso).

Marx, Karl 1971a *El Capital* (Buenos Aires: Ediciones Signos) Libro I, Capítulo VI inédito.

Marx, Karl 1971b *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI) Tomo I.

Marx, Karl 1972 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI) Tomo II.

Marx, Karl 1976 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI) Tomo III.

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1973 *Sobre el colonialismo* (Córdoba: Pasado y Presente) Cuadernos de Pasado y Presente Nº 37.

Mignolo, Walter 1995 *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization* (Ann Arbor: The University of Michigan Press).

Mignolo, Walter 2001 *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Buenos Aires: Ediciones Signo/Duke University).

Obras de Marx y Engels 1978 (Barcelona/Buenos Aires/México: Crítica/Grijalbo).

Quijano, Aníbal 1992a "Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas" en Forgues, Roland (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento* (Lima: Amauta).

Quijano, Aníbal 1992b "Colonialidad y modernidad/racionalidad" en *Perú Indígena* (Lima) Vol. 13, Nº 29.

Quijano, Aníbal 1997 "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina" en *Anuario Mariateguiano* (Lima) Vol. IX, Nº 9.

Quijano, Aníbal 1998 "Estado nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas" en González, Helena y Schmidt, Heidulf (eds.) *Democracia para una nueva sociedad* (Caracas: Nueva Sociedad).

Quijano, Aníbal 1999a "¡Qué tal raza!" en *Familia y cambio social* (Lima: CECOSAM).

Quijano, Aníbal 1999b "Coloniality of Power and Its Institutions". Documento presentado en el Simposio sobre Colonialidad del poder y sus ámbitos sociales, Binghamton University, Binghamton, Nueva York, Abril.

Quijano, Aníbal 2000a "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).

Quijano, Aníbal 2000b "Modernidad y democracia: intereses y conflictos" en *Anuario Mariateguiano* (Lima) Vol. XII, Nº 12.

Wallerstein, Immanuel 1991 *Unthinking Social Sciences. The Limits of Nineteenth-Century Science* (Cambridge: Polity Press).

Wallerstein, Immanuel 1996 (coord.) *Abrir las ciencias sociales. Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (México: Siglo XXI).

Parte Dos

Actualidad y renovación de los temas clásicos

Daniel Bensaïd*

Una mirada a la historia y la lucha de clases**

VIVIMOS EN TIEMPOS DE RESTAURACIÓN. Lo sorprendente es que esa restauración está hecha a la medida de los desórdenes. ¿De progreso? Cabe la duda. El oscurecimiento de la lucha de clases es propicio para las seducciones del mercado y para la escalada de los conflictos localistas. La renovación en el análisis de estos fenómenos parece proceder de la corriente llamada "marxismo analítico" o de "la elección racional". En nuestra exposición examinaremos críticamente las tesis planteadas por uno de sus principales teóricos, Jon Elster.

En su *Marx, une interprétation analytique*, Elster (1989) sostiene que Marx no previó que el advenimiento del comunismo pudiera ser *prematuro* y que, a semejanza del modo de producción asiático, se convirtiera en un callejón sin salida de la historia. "Prematuro": la palabra está dicha. Los debates sobre el ritmo justo de la historia remiten generalmente a algunos pasajes conocidos del Prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*:

* Profesor de Filosofía en la Universidad de París VIII Saint Denis. Fundador y dirigente de la Liga Comunista Revolucionaria de Francia.

** El presente artículo es una versión preliminar del capítulo titulado "Los tiempos desacordes (a propósito del marxismo analítico)" que el autor publicó en octubre de 2003 en su obra *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica* (Buenos Aires: Ediciones Herramienta).

> En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que *corresponden* a determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales […] Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social […] Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización (Marx, 1976: 517-518).

A pesar (o a causa) de sus intenciones didácticas, este texto plantea más problemas de los que resuelve. Fiel al título de su libro capital, Marx hace una "defensa" resuelta de esta teoría. Desde *La ideología alemana* hasta sus *Teorías sobre la plusvalía*, recorre los indicios de una rigurosa determinación de las relaciones de producción por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, porque "ninguna revolución triunfará antes de que la producción capitalista haya elevado la productividad del trabajo al nivel necesario" (Marx, 1980a). Una vez expropiada la clase dominante, la clase trabajadora no sería capaz de fundar una comunidad socialista sin "la premisa práctica, absolutamente necesaria", de una productividad elevada, pues sin ella la socialización forzada sólo conduciría a la generalización de la escasez. Lejos de llevar a la emancipación real del asalariado, la apropiación estatal de los medios de producción puede significar la generalización del trabajo asalariado bajo la forma del "comunismo burdo" (que podríamos traducir, hoy en día, por "colectivismo burocrático"). Las tentativas "prematuras" de cambiar las relaciones sociales estarían así condenadas, por lo tanto, a la restauración capitalista bajo las peores condiciones.

Aquí se confunden varias cuestiones. Marx insiste en las condiciones de posibilidad del socialismo contra lo sostenido por los comunistas utópicos. La socialización de la escasez sólo podría "traer de nuevo toda la vieja basura". La crítica del productivismo a menudo se presta a la ingenuidad. Si se trata de denunciar la falsa inocencia de las fuerzas productivas y de señalar su ambivalencia –factor de progreso

tanto como de destrucciones potenciales–, los desastres de este siglo establecen suficientemente su pertinencia sin que haya necesidad de sacar a colación las robinsonadas del crecimiento cero y de la economía de recolección. No hay un solo y único desarrollo posible, socialmente neutro, de las fuerzas productivas. Varias vías, de consecuencias sociales y ecológicas diferentes, son siempre concebibles. Sin embargo, la satisfacción de las necesidades sociales nuevas y diversificadas sobre la base de un menor tiempo de trabajo –¡y de ahí la emancipación de la humanidad del trabajo forzado!– pasa necesariamente por el desarrollo de las fuerzas productivas.

Si se considera que el proletariado está calificado para jugar un papel clave en esta transformación, es sobre todo porque la división técnica y social del trabajo crea las condiciones para una organización consciente (política) de la economía al servicio de las necesidades sociales. Una socialización eficaz de la producción requiere, entonces, un nivel determinado de desarrollo. En una economía cada vez más mundializada, este umbral mínimo no está fijado país por país. Relativo y móvil, varía en función de los lazos de dependencia y solidaridad en el seno de la economía-mundo. Cuanto menos desarrollado esté un país, más tributario será de la relación de fuerzas a nivel internacional.

¿Cómo conciliar la historia como desarrollo de las fuerzas productivas con la historia como desenvolvimiento de la lucha de clases? Elster ve allí "una dificultad capital del marxismo": "No se encuentra huella de un mecanismo a través del cual la lucha de clases estimule el desarrollo de las fuerzas productivas". Existiría en Marx "una relación muy estrecha entre la filosofía de la historia y la predilección por la explicación funcional. Es, ciertamente, porque él creía a la historia dirigida hacia un objetivo que sentía justificado explicar no solamente los patrones de comportamiento, sino incluso los acontecimientos singulares en función de su contribución a este fin" (Elster, 1991: 429). Al resumir la teoría de Marx como "una amalgama de colectivismo metodológico, explicación funcional y deducción dialéctica", Elster no observa matices. "Todos estos enfoques tal vez se dejan subsumir bajo la rúbrica más general de la teleología. La mano invisible que sostiene al capital es una de las dos grandes formas de teleología en Marx; la otra es la necesidad de que el proceso termine, a fin de cuentas, destruyéndose" (Elster: 1991: 689).

En verdad, más allá de las mistificaciones y los prodigios del fetichismo, Marx revela la realidad profana de las relaciones objetivadas que los hombres mantienen entre sí. El funcionalismo que Elster ataca no es más que una sombra proyectada de la clásica intencionalidad que se refugia tras su propio "individualismo metodológico". Incapaz de comprender las insólitas "leyes tendenciales" de Marx con su necesidad sembrada de azar, desarma y rearma tristemente el tedioso mecano de las fuerzas y las relaciones, de la infraestructura y la superestructura.

Lejos de representaciones triunfalistas, la historia no se reduce a un juego de suma cero. Su desarrollo acumulativo está marcado por el de las ciencias y las técnicas. La aparición de un nuevo modo de producción no es la única salida posible del modo de producción precedente. Es erróneo pensar que la única alternativa concebible para un viejo modo de producción sea su inexorable superación. Tal desenlace apenas se inscribe en un campo determinado de posibilidades reales. Una evaluación del progreso histórico en términos de avances y retrocesos sobre un eje cronológico imagina al desastre bajo la forma del regreso a un pasado caduco, en lugar de alertar contra las formas inéditas, originales y perfectamente contemporáneas de una barbarie que es siempre la de un presente particular.

Comprendidas de esta forma, las fuerzas productivas reencuentran aquí su papel. Fuerzas productivas y relaciones de producción son los dos aspectos del proceso a través del cual los seres humanos producen y reproducen sus condiciones de vida. Salvo un aniquilamiento siempre posible, el desarrollo de las fuerzas productivas es acumulativo e irreversible. Pero de ello no resulta un progreso social y cultural automático, sino solamente su posibilidad. De otro modo, todo proyecto de emancipación derivaría del puro voluntarismo ético o de la pura arbitrariedad utópica. Decir que el desarrollo de las fuerzas productivas tiene direccionalidad, que su película no puede ser rebobinada, significa que no se regresa del capitalismo al feudalismo y del feudalismo a la ciudad antigua. La historia no da marcha atrás. Bajo viejos harapos engañosos, puede, sin embargo, incubar las peores novedades.

De ahí la justeza de la fórmula "socialismo o barbarie", y el equívoco de consignas tales como "socialismo o statu quo", "socialismo o mal menor", "socialismo o regresión". No se trata, pues, de avances o retrocesos, sino de una verdadera bifurcación. La dialéctica de los posibles también es acumulativa. El aniquilamiento de las virtualidades liberadoras inventa amenazas desconocidas y no menos aterradoras.

Intermitencias y contratiempos

Pasando por alto numerosos textos explícitos sobre el punto, Elster, al igual que tantos otros, se obstina en encontrar en Marx "una teoría de la historia universal, del orden en que los modos de producción se suceden en la escena histórica". Le atribuye, incluso, "una actitud teleológica perfectamente coherente", a riesgo de no poder explicar el contraste entre *La ideología alemana* y los grandes textos ulteriores "sino tal vez por influencia de Engels" (Elster, 1991). Explicación tan cómoda como inconsistente. Pues los textos de 1846 no tienen nada de atolondramientos juveniles que derogarían la coherencia general, y se inscriben en una rigurosa continuidad con *La sagrada familia*. En los *Grundrisse* y

la *Contribución* de 1859 resuena el eco fiel de aquellos textos: "La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma, y dado que sólo en raras ocasiones […] es capaz de criticarse a sí misma […] las concibe de manera unilateral" (Marx, 1984: 27).

No se podría rechazar más firmemente toda ilusión retrospectiva sobre el sentido de una historia cuyo desarrollo conspiraría para el coronamiento de un presente ineluctable y, en consecuencia, legítimo.

Correspondencia de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, necesidad y posibilidad históricas: henos aquí de vuelta ante la cuestión de la transformación de las sociedades, de las revoluciones "prematuras" y las transiciones fallidas. No contento con atribuir a Marx el "esquema supra-histórico" que este tan claramente condenó, Elster le reprocha el haber imaginado un comunismo que se presenta en el momento oportuno, en lugar de apuntar las consecuencias desastrosas de su llegada prematura. Sin embargo, no tiene sentido hablar de una llegada prematura o anticipada. Un acontecimiento que se inserta como un eslabón dócil en el encadenamiento ordenado de los trabajos y los días ya no sería acontecimiento, sino pura rutina. La historia está hecha de singularidades circunstanciales. El acontecimiento puede ser llamado prematuro en relación con una cita imaginaria, pero no en el horizonte vacilante de la posibilidad efectiva. ¡Los que acusan a Marx de ser determinista son, a menudo, los mismos que le reprochan serlo insuficientemente! Para el marxista "legal" Struve, como para los mencheviques, una revolución socialista en Rusia en 1917 parecía monstruosamente prematura. La cuestión resurge hoy día a la hora de los balances. ¿No habría sido más prudente y preferible respetar los ritmos de la historia, dejar que las condiciones objetivas y el capitalismo ruso maduraran, darle a la sociedad tiempo suficiente como para modernizarse? ¿Quién escribe la partitura y quién marca el compás?

Según Elster, "dos espectros atormentan a la revolución comunista":

> Uno es el peligro de una revolución prematura favorecida por una mezcla de ideas revolucionarias avanzadas y situaciones miserables, en un país que todavía no está maduro para el comunismo. Otro es el riesgo de revoluciones conjuradas, de reformas preventivas introducidas desde arriba para desactivar una situación peligrosa (Elster, 1991: 710).

Si hay revoluciones prematuras, deben encontrarse también, en efecto, revoluciones *pasadas*. Resuelto a no ceder a los arrullos de futuros radiantes, Gerald Cohen prefiere afirmar que un capitalismo debilitado vuelve solamente posible "la subversión potencialmente reversible del sistema capitalista y no la construcción del socialismo" (Cohen, 1986). Cohen sigue sin lograr escapar de las trampas formales del Prólogo de 1859: "La revolución anticapitalista puede ser prematura y, en conse-

cuencia, fracasar su objetivo socialista" (Cohen, 1986). Así, una explicación del estalinismo reducida a la inmadurez de las condiciones históricas desmiente *a priori*, en beneficio de un fatalismo mecánico, todo debate estratégico sobre la toma del poder en 1917, las oportunidades de la revolución alemana en 1923, la significación de la NEP y las diferentes políticas económicas factibles.

¿El debilitamiento del capitalismo hace posible la subversión? Asumamos que la respuesta a esta pregunta es afirmativa. Sin embargo, decir que *ipso facto* hace posible "la construcción del socialismo" es ir demasiado lejos. Es jugar a la ligera sobre la noción crucial de posibilidad. Si se entiende por posible el poder en el sentido de posibilidad actual, subversión y construcción son condicionalmente integrables aunque no están fatalmente ligadas. Sin lo cual la subversión podría consumirse esperando el último combate y extinguirse en la resignación. Marx (y Lenin) son más concretos. Para ellos no se trata de instaurar en Rusia el comunismo "en seguida", sino de iniciar la transición socialista. No buscaban clasificar a los países según una "escala de madurez", en función del desarrollo de las fuerzas productivas. Por el contrario, la respuesta de Marx a Vera Zasulich sobre la actualidad del socialismo en Rusia insiste en dos elementos: la existencia de una forma de propiedad agraria que sigue siendo colectiva, y la combinación del desarrollo capitalista ruso con el desarrollo mundial de las fuerzas productivas[1]. La "madurez" de la revolución no se decide en un solo país según un tiempo unificado y homogéneo. Se juega en la discordancia de los tiempos. El desarrollo desigual y combinado hace efectiva su posibilidad. La cadena puede romperse por su eslabón débil. La transición socialista sólo es concebible, en cambio, en una perspectiva ante todo internacional. La teoría de la revolución permanente, que sistematiza dichas intuiciones, siempre ha sido combatida en nombre de una visión rigurosamente determinista de la historia, y la ortodoxia estaliniana redujo precisamente la teoría de Marx al esqueleto de un esquema "supra-histórico", donde el modo de producción asiático ya no encuentra lugar.

La suerte de la Revolución Rusa después de 1917, el Termidor burocrático, el terror estaliniano y la tragedia de los campos no son resultados mecánicos de su pretendida anticipación. Las circunstancias económicas, sociales y culturales jugaron un papel determinante. No constituían, sin embargo, un destino ineluctable, independiente de la historia concreta, del estado del mundo, de las victorias y las derrotas

---

1 Sobre este punto, conviene examinar las cartas de Marx a Vera Zasulich. Ver también Trotsky, *La revolución permanente*; Lenin, *El desarrollo del capitalismo en Rusia* y las *Tesis de abril*; Alain Brossat, *La théorie de la révolution permanente chez le jeune Trotsky*; así como los trabajos históricos de D. H. Carr y Theodor Shanin.

políticas. La revolución alemana de 1918-1923, la segunda revolución china, la victoria del fascismo en Italia y del nazismo en Alemania, el aplastamiento del *Schutzbund* vienés, la guerra civil española y el fracaso de los frentes populares representaron otras tantas bifurcaciones para la Revolución Rusa misma.

¿Cómo conciliar ese desarrollo tendencial con su negación, resultante del fetichismo generalizado de la mercancía y de la cosificación de la relación social? Marx repite que el vals infernal del trabajo asalariado y el capital reproduce la mutilación física y mental del trabajador, la sumisión de los hombres a las cosas, la sujeción de todos a la ideología dominante y a sus fantasmagorías. El carácter *prematuro* de la revolución toma, entonces, un sentido que Cohen y Elster no sospechan. Es, en cierto modo, un acontecimiento anticipado *estructural y esencial*. No es de tal o cual país, de tal o cual momento. En la medida en que la conquista del poder político precede a la transformación social y a la emancipación cultural, el comienzo es siempre un salto peligroso, posiblemente mortal. Su tiempo suspendido es propicio para las usurpaciones burocráticas y las confiscaciones totalitarias.

Para Elster, "el capitalismo era una etapa ineludible en dirección del comunismo", según "la filosofía marxiana de la historia". En la medida en que el comunismo se vuelve posibilidad real solamente desde cierto nivel de desarrollo, el capitalismo contribuye a reunir las condiciones para ello. Esta trivial evidencia no autoriza en nada la proposición recíproca de un capitalismo que siempre y en todas partes sería la etapa necesaria (ineludible) hacia la consecución predeterminada del comunismo. No es lo mismo decir que el comunismo presupone un grado determinado de las fuerzas productivas (productividad del trabajo, calificación de la fuerza de trabajo, desarrollo de las ciencias y las técnicas), al que contribuye el crecimiento capitalista; o que el capitalismo constituye una etapa y una preparación inevitable sobre la vía trazada de la marcha del comunismo. La segunda fórmula cae en la ilusión, tan a menudo motivo de burla por parte de Marx, según la cual "la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma".

Necesidad histórica y posibilidades efectivas

Una revolución "justo a tiempo", sin riesgos ni sorpresas, sería un acontecimiento sin acontecimiento, una especie de revolución sin revolución. Actualizando una posibilidad, la revolución es, por esencia, intempestiva y, en cierta medida, siempre "prematura". Una imprudencia creadora.

Si la humanidad sólo se plantea los problemas que puede resolver, ¿cómo es que no todo llega en el momento esperado? Si una formación social nunca desaparece antes de que se hayan desarrollado todas las

fuerzas productivas que caben dentro de ella, ¿por qué forzar el destino y a qué precio? ¿Era prematuro o patológico proclamar, desde 1793, la primacía del derecho a la existencia sobre el derecho de propiedad, o exigir la igualdad social al mismo nivel que la igualdad política? Marx dice claramente que la aparición de un derecho nuevo expresa la actualidad del conflicto. Las revoluciones son el signo de lo que la humanidad *puede históricamente* resolver. En la inconforme conformidad de la época, son un poder y una virtualidad del presente, a la vez de su tiempo y a contratiempo, demasiado temprano y demasiado tarde, entre el ya-no y el aún-no. Un tal vez cuya última palabra no ha sido dicha.

¿Tomar partido por el oprimido cuando las condiciones objetivas de su liberación no están maduras revelaría una visión teleológica? Los combates "anacrónicos" de Espartaco, Münzer, Winstanley y Babeuf, entonces, serían desesperadamente fechas en vista de un fin anunciado. La interpretación inversa parece más conforme al pensamiento de Marx: ningún sentido preestablecido de la historia, ninguna predestinación justifica la resignación a la opresión. Inactuales, intempestivas, descontemporáneas, las revoluciones no se integran a los esquemas preestablecidos de la "supra-historia" o a los "pálidos modelos supratemporales". Su acontecimiento no obedece al programa de una Historia universal. Nacen a ras del suelo, del sufrimiento y la humillación. Siempre hay razón para rebelarse.

El presente es la categoría temporal central de una historia abierta. Es el tiempo de la política que "en lo sucesivo prevalece sobre la historia" como pensamiento estratégico de la lucha y la decisión: "El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino que ha llegado a detenerse en el tiempo" (Benjamin, 1973: 189).

A la igualación "lógicamente imposible" de las clases, Marx opone su abolición "históricamente necesaria". Esta necesidad histórica no tiene nada de fatalidad mecánica. La especificidad de la economía política impone repensar los conceptos de azar y de ley, distinguir la necesidad "en el sentido especulativo-abstracto" de la necesidad "en el sentido histórico-concreto".

> Existe necesidad –dice Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel*– cuando existe una premisa eficiente y activa, cuyo conocimiento en los hombres se ha vuelto actuante planteando fines concretos a la conciencia colectiva, y constituyendo un conjunto de convicciones y de creencias poderosamente actuante como las "creencias populares" (Gramsci, 1984: 327).

Inmanente, la "necesidad histórica" enuncia lo que debe y puede ser, no lo que será: "La posibilidad real y la necesidad, por ende, son diferentes sólo en apariencia […] Sin embargo, esta necesidad es al mismo

tiempo relativa". La posibilidad real se vuelve necesidad. La necesidad comienza por la unidad. Necesidad de lo posible y de lo real "que no está todavía reflejada en sí". Todavía no se ha determinado ella misma como contingencia. Porque la necesidad, agrega Hegel, real en sí, es igualmente contingencia. "Esto se evidencia primeramente porque lo realmente necesario constituye, sí, según su forma, un necesario, pero según su contenido es un limitado, y por tal medio tiene su contingencia […] En sí, por tanto, se halla aquí la unidad de la necesidad y la accidentalidad; esta unidad tiene que ser llamada realidad absoluta" (Hegel, 1976: 486-7).

Desde su tesis sobre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro, Marx maneja perfectamente esta dialéctica:

> El acaso es una realidad que sólo tiene el valor de la posibilidad, y la posibilidad abstracta es precisamente la antípoda de la posibilidad real. La segunda se contiene dentro de límites definidos, como el entendimiento; la primera es ilimitada, como la fantasía. La posibilidad real trata de fundamentar la necesidad y la realidad de su objeto; a la posibilidad abstracta no le importa el objeto explicado, sino el sujeto que explica. Se trata de que el objeto sea simplemente posible, concebible. Lo posible en abstracto, lo concebible, no se interpone en el camino del sujeto pensante, no representa para éste un límite ni una piedra con la que tropiece. Y es indiferente el que esta posibilidad sea real, ya que el interés no recae, aquí, sobre el objeto en cuanto tal […] La necesidad aparece en la naturaleza finita como una necesidad relativa, como determinismo. La necesidad relativa sólo puede deducirse de la posibilidad real […] La posibilidad real es la explicación de la necesidad relativa (Marx, 1980b: 28)[2].

La posibilidad se inscribe en ese juego de lo necesario y lo contingente, en el movimiento de la necesidad formal a la necesidad absoluta, vía la necesidad relativa. Se distingue tanto de la simple posibilidad formal (o no contradicción) como de la posibilidad abstracta o general. En tanto que posibilidad determinada, lleva en sí una "imperfección", de lo que resulta que "la posibilidad es, al mismo tiempo, una contradicción o una imposibilidad".

"Pensador de lo posible", Marx juega así de varios modos: lo posible contingente, cuyo lazo con la realidad determina (según Hegel) la contingencia; "el ser en potencia" como capacidad determinada para recibir (según Aristóteles) una forma dada (el paso de la potencia al acto sería, entonces, el momento unitario por excelencia del azar y la

---

2 Sobre la categoría de posible en Marx consultar Michel Vadée (1993) y Henri Maler (1994).

necesidad); lo posible histórico (real o efectivo –*wirklich*–), finalmente, que sería la unidad de lo posible contingente y del ser en potencia. Apareciendo de entrada como posibilidad en *El Capital*, la crisis se vuelve efectiva a través del juego de la lucha y de las circunstancialidades. *El Capital* no dice otra cosa: no enuncia ninguna necesidad absoluta, ningún demonio de Laplace. Azar y necesidad no se excluyen. La contingencia determinada del acontecimiento no es arbitraria ni caprichosa; solamente deriva de una causalidad no formal: "Al contrario, ha sido más bien solamente aquel espíritu el que ha determinado un hecho tan pequeño y accidental como su oportunidad" (Hegel, 1976: 498). La necesidad dibuja el horizonte de la lucha. Su contingencia conjura los decretos del destino.

El último apartado del penúltimo capítulo del Libro Primero de *El Capital*, "Tendencia histórica de la acumulación capitalista", ha inspirado muchas profesiones de fe mecánicas que postulan el hundimiento garantizado del capital bajo el peso de sus propias contradicciones, así como muchas polémicas. Marx escribe: "La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la negación de la negación" (Marx, 1986: 649, Tomo I). Curioso texto, en verdad. Por una parte, anticipa lúcidamente las tendencias a la concentración del capital, la aplicación industrial de la ciencia y la técnica, la organización capitalista de la agricultura, la socialización contradictoria de los grandes medios de producción y la mundialización de las relaciones mercantiles. Estas previsiones se han verificado ampliamente. Por otra parte, parece deducir del desarrollo capitalista una ley de pauperización absoluta y de polarización social creciente. Las polémicas de Marx contra Lasalle y su "ley de hierro de los salarios" prohíben sin embargo una interpretación mecánica de la pauperización. Por el contrario, la idea de que la concentración del capital y "el mecanismo mismo de la producción capitalista" tienen por efecto la masificación del proletariado y la elevación automática de su resistencia, su organización y su unidad, rompe, al menos parcialmente, con la lógica general de *El Capital*. El acento puesto en "las leyes inmanentes de la producción capitalista" conduce, aquí, a una objetivación y una naturalización de la "fatalidad" histórica. Lo aleatorio de la lucha se aniquila en el formalismo de la negación de la negación. Como si, por su solo transcurso, el tiempo pudiera garantizar que la hora esperada sonará puntualmente en el reloj de la historia. Sin embargo, "la historia no hace nada": los hombres la hacen, y en circunstancias que no han escogido.

Este controvertido apartado del Libro Primero ocupa un lugar demasiado eminente como para permitirnos ver en él una simple torpeza. Señala, más bien, una contradicción no resuelta entre la influencia de un modelo científico naturalista ("la necesidad de un proceso natu-

ral") y la lógica dialéctica de una historia abierta. Engels se esforzó en el *Anti-Dühring* por combatir la interpretación trivial que hace de "la negación de la negación" una máquina abstracta y el pretexto formal para falsas predicciones:

> ¿qué papel desempeña en Marx la negación de la negación? […] al llamar a este proceso negación de la negación, *Marx no pensaba ver en ello la demostración de su necesidad histórica*. Por el contrario, después de demostrar históricamente que este proceso en parte ya se ha realizado en la práctica y en parte debe aún realizarse, sólo después de esto lo define como proceso que se realiza de acuerdo con una ley dialéctica determinada. Eso es todo. De modo que también en este caso incurre en pura falsedad el señor Dühring al afirmar que la negación de la negación desempeña aquí *los servicios de la comadrona con cuya ayuda el porvenir surge del seno del pasado*, o que Marx exige que nos convenzamos de la necesidad de la propiedad común de la tierra y del capital *por la fe en la ley de la negación de la negación*. Ya supone una total falta de conocimiento de lo que es la dialéctica el que el señor Dühring la tenga por instrumento meramente probatorio, como el que las gentes de horizonte limitado quieren ver en la lógica formal o en las matemáticas elementales (Engels, 1975; énfasis en el original).

Y para que así conste: la negación de la negación no es un nuevo *deus ex machina* ni una comadrona de la historia; y no se le debería dar crédito y sacar letras de cambio sobre el futuro fiándose en su sola ley. La "necesidad histórica" no permite echar las cartas y hacer predicciones. Opera en un campo de posibilidades, donde la ley *general* se aplica a través de un desarrollo *particular*. Lógica dialéctica y lógica formal no hacen, decididamente, buenas migas. Alcanzado este punto crítico, la ley "extremadamente general" es muda. Debe pasarle el relevo a la política o a la historia. Para poner los puntos sobre las íes, Engels vuelve a la carga:

> ¿Qué es, pues, la negación de la negación? Una ley *extraordinariamente general* y, por ello mismo, extraordinariamente eficaz e importante, que rige el desarrollo de la naturaleza, de la historia y del pensamiento; una ley que, como hemos visto, se impone en el mundo animal y vegetal, en la geología, en las matemáticas, en la historia y en la filosofía […] *Se sobrentiende que* cuando digo que el proceso que recorre, por ejemplo, el grano de cebada desde que germina hasta que muere la planta que lo arroja es una negación de la negación, *no digo nada del proceso especial de desarrollo* por el que pasa el grano (Engels, 1975; énfasis en el original).

Sabiendo solamente que el grano de cebada deriva de la negación de la negación, no se pude lograr "cultivar fructíferamente cebada […] del

mismo modo que no basta con conocer las leyes que rigen la determinación del sonido por las dimensiones de las cuerdas para tocar el violín". Si la negación de la negación "consiste en la puerilidad de escribir en la pizarra una *a* para luego tacharla, o en decir que una rosa es una rosa, para afirmar enseguida que no lo es, no puede salir nada, como no sea la idiotez del que se entregue a semejantes aburridas operaciones" (Engels, 1975: 130-140).

Exigir de la ley dialéctica más que su generalidad llevaría a un formalismo vacío. Al igual que el grano de cebada singular, el acontecimiento histórico tampoco es deducible de la negación de la negación. Conviene insistir en este punto: ninguna fórmula sustituye el análisis concreto de la situación concreta, del que *La guerra campesina*, *El XVIII Brumario* o *La lucha de clases en Francia* proporcionan brillantes ejemplos. La cuestión más complicada ya no es, entonces, la del determinismo injustamente reprochado a Marx, sino aquella según la cual existiría, entre los posibles cursos de acción, un desarrollo "normal" y monstruosidades marginales[3].

Diez años después de la publicación del Libro Primero, el comentario de Engels sobre "La tendencia histórica de la acumulación capitalista" aclara, así, ambigüedades bien comprensibles en el contexto intelectual de la época. Es sorprendente que haya sentido la necesidad de intervenir en este punto y que lo haya hecho en ese sentido. Máxime considerando que el *Anti-Dühring* fue redactado en estrecha concertación con Marx. El apartado de *El Capital* que causa controversia ya no es, entonces, disociable del comentario que lo aclara y corrige.

La necesidad determinada no es lo contrario del azar, sino el corolario de la posibilidad determinada. La negación de la negación dice lo que debe desaparecer. No dicta lo que debe ocurrir.

Progreso con reserva de inventario

La historia social, como la historia de los organismos vivos, está hecha de un "conjunto de acontecimientos, extraordinariamente improbables, aunque lógicos retrospectivamente, pero absolutamente imposibles de predecir" (Gould, 1990). En 1909, Walcott descubrió en las Rocallosas canadienses los fósiles conocidos como esquistos de Burgess. Quiso a

---

3 Ernest Mandel habla con frecuencia de "rodeos" y "desviaciones" históricas. Muestra, sin embargo, que el problema es, más bien, de normalidad que de determinismo histórico. "Debe destacarse, sin embargo, que la cuestión de si el capitalismo puede sobrevivir indefinidamente o está condenado a derrumbarse no debe confundirse con la idea de su inevitable sustitución por una forma más alta de organización social, es decir con la inevitabilidad del socialismo. Es perfectamente posible postular el inevitable derrumbe del capitalismo sin postular la inevitable victoria del socialismo […] el sistema no puede sobrevivir, pero puede ser sucedido por el socialismo como por la barbarie" (Mandel, 1985: 232).

la fuerza hacer entrar esos organismos en la tabla de una evolución que va de lo más simple a lo más complejo. En los años setenta, la reapertura del expediente por un equipo de investigadores llevó, a través de una serie de estudios monográficos que aceptan la rareza anatómica como otra norma posible, a "una revolución tranquila". Los animales de Burgess (*Opabinia, Hallucigenia, Anomalicaris*) ya no son hoy en día considerados como las formas elementales de las especies conocidas. Testimonian, simplemente, la explosión cámbrica de lo viviente, disposiciones orgánicas y virtualidades abortadas.

Este descubrimiento arruina la idea dominante de una evolución simbolizada por la escala del progreso continuo o por el "cono invertido" de diversidad y complejidad crecientes. La historia incrementa la diversidad de las especies, pero poda las ramas y restringe la disparidad inicial entre diferentes organizaciones anatómicas. Luego de la revolución copernicana y de la darwiniana, la interpretación del esquisto de Burgess asesta un nuevo golpe al antropocentrismo. Siguiendo sus propias vías, la geología profundiza, así, la crítica del joven Marx a los "artificios especulativos" a través de los cuales se quiere hacer creer "que la historia futura es el objetivo de la historia pasada" y el *homo sapiens*, el objetivo de *Opabinia*: "La diversidad de los itinerarios posibles muestra con toda seguridad que los resultados finales no pueden ser predichos al principio" (Gould, 1989).

¡Humanos, un esfuerzo más para ser completamente incrédulos! Para renunciar, de ese modo, a la ilusión retrospectiva según la cual nada hubiera podido ser más que lo que es, y para renunciar también a la ilusión gradualista de las modificaciones continuas. Del mismo modo que las victorias militares o políticas no prueban la verdad o la legitimidad de los vencedores, la supervivencia no tiene valor de prueba en paleontología. La supervivencia es, precisamente, lo que debe ser explicado. A diferencia de los darwinistas vulgares, Darwin estaba consciente de que las respuestas de adaptación por variación individual y selección natural a los cambios de ambiente no necesariamente constituyen un progreso (¿según qué criterios?), sino más bien una evolución sin plan ni dirección.

A pesar de sus descubrimientos, Darwin difícilmente podía escapar a la ideología progresista de la época. Su dilema es, en cierta medida, el mismo que el de Marx. El darwinismo de Darwin no es, en efecto, ni un determinismo ambiental ni la simple parábola biologicista de la competencia mercantil. Anticipando algunas interpretaciones recientes de Darwin, Marx se inspira en "la acumulación a través de la herencia" como principio motor. Al insistir en la dialéctica de la acumulación (necesaria) y de la invención (acontecimiento), Darwin evita la trampa mecanicista. Marx sostiene en *Teorías sobre la plusvalía* que "los diferentes organismos se plasman a sí mismos por 'acumulación' y son solamente

'invenciones', invenciones de los sujetos vivos que van acumulándose gradualmente" (Marx, 1980a: 261).

Étienne Balibar completa la inquietante declaración de Marx en el sentido de que "la historia avanza por el lado malo", agregando: y sin embargo, ¡avanza! Más aún, no son raros los casos donde efectivamente las "torpezas", "equivocaciones" y "victoriosas derrotas" han jugado un papel inesperado (Balibar, 2000). Balibar señala el eminente papel de este "lado malo" –el de las derrotas– que arruina la visión de un mundo unificado por la marcha irresistible del proletariado. Después de 1848, y nuevamente después de 1871, el choque del acontecimiento suscita una crítica de la idea de progreso. Impone pensar "las historicidades singulares". Esta conclusión no es compatible con la hipótesis de una medida histórica absoluta del progreso. El esfuerzo de Marx busca tomar los dos extremos: emanciparse de la abstracción de la Historia universal (de "lo universal que planea") sin caer en el caos insensato de las singularidades absolutas (de lo "que no sucede más que una vez"), y sin recurrir al comodín del progreso. En la medida en que la universalización es un proceso, el progreso no se conjuga en presente indicativo, sino sólo en futuro anterior: bajo reserva y bajo condición. Pero si el progreso cotidiano consiste en ganar más que en perder, su evaluación está condenada a la vulgar compatibilidad de ganancias y pérdidas. Lo que equivale a hacer poco caso a la temporalidad de la medida misma, al hecho de que las ganancias del día hacen las pérdidas del mañana, y viceversa.

La noción corriente de progreso supone, en efecto, una escala de comparación fija y un estado recapitulativo final. Para el optimismo liberal de ayer y de hoy, "todo cambio toma el sentido de un progreso en relación con el cual no debería haber regresión". En otros términos, la creencia en el progreso histórico "excluye la contingencia" (Simmel, 1974).

Nunca se dirá suficientemente hasta qué punto los políticos socialdemócratas y estalinianos del período de entreguerras comulgaron con este quietismo, y cuánto costó el no ver, en la recurrencia de las catástrofes, más que "retrasos" y "disminuciones".

Bibliografía

Balibar, Étienne 2000 *La filosofía de Marx* (Buenos Aires: Nueva Visión).

Benjamin, Walter 1973 "Tesis de la filosofía de la historia" en *Discursos interrumpidos* (Madrid: Taurus) Tomo I.

Cohen, Gerald A. 1986 "Fuerzas y relaciones de producción" en Roemer, John E. (comp.) 1986 *El marxismo: una perspectiva analítica* (México: Fondo de Cultura Económica).

Elster, Jon 1989 *Karl Marx: une interprétation analytique* (Paris: Presses Universitaires de France).

Elster, Jon 1991 *Una introducción a Karl Marx* (Madrid: Siglo XXI).

Engels, Friedrich 1975 *Anti-Dühring* (México: Ediciones de Cultura Popular).

Gould, Stephen Jay 1989 *La vida maravillosa* (Barcelona: Crítica).

Gould, Stephen Jay 1990 *Un dinosaurio en un pajar* (Barcelona: Crítica).

Gramsci, Antonio 1984 *Cuadernos de la cárcel* (México: Era).

Hegel, G. W. F. 1976 *Ciencia de la lógica* (Buenos Aires: Solar/Hachette).

Maler, Henri 1994 *Congédier l'utopie. L'utopie selon Karl Marx* (Paris: Editions L'Harmattan).

Mandel, Ernest 1985 *El capital, cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx* (México: Siglo XXI).

Marx, Karl 1976 "Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política" en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Obras escogidas* (Moscú: Editorial Progreso) Tomo I.

Marx, Karl 1980a "Teorías sobre la plusvalía" en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Obras fundamentales* (México: Fondo de Cultura Económica).

Marx, Karl 1980b "Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza, en general" en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Obras fundamentales* (México: Fondo de Cultura Económica).

Marx, Karl 1984 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Fondo de Cultura Económica).

Marx, Karl 1986 "La acumulación originaria" en *El Capital. Crítica de la economía política* (México: Fondo de Cultura Económica) Publicación en tres tomos.

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1967 *La sagrada familia* (México: Grijalbo).

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1973 *La ideología alemana* (Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos).

Roemer, John E. (comp.) 1986 *El marxismo: una perspectiva analítica* (México: Fondo de Cultura Económica).

Simmel, Georg 1974 *Problemas fundamentales de la filosofía* (Buenos Aires: Editora y Distribuidora del Plata).

Vadée, Michel 1993 *Marx penseur du posible* (Paris: Klincksieck).

Alex Callinicos*

Igualdad y capitalismo**

CUALQUIERA QUE REFLEXIONE sobre la igualdad posiblemente se enfrentará a una notable paradoja. En primer lugar, tropezará con un inexorable crecimiento de la pobreza y la desigualdad, tanto a escala global como nacional. El filósofo alemán Thomas Pogge reunió evidencia estadística que provoca náuseas: en 1998, de un total de 5.820 millones de seres humanos, 1.214 millones poseían un ingreso de menos de un dólar norteamericano por día, y 2.800 millones vivían con menos de dos dólares por día, siendo esta la línea de pobreza establecida por el Banco Mundial. A estas cifras debemos agregar que 18 millones de personas mueren prematuramente cada año debido a causas vinculadas con la pobreza, es decir, un tercio de todas las muertes en seres humanos. Pogge también calcula que 250 millones de personas han muerto por inanición o enfermedades que pueden ser prevenidas en los 14 años posteriores al fin de la Guerra Fría. Señala el filósofo alemán: "Si se hiciera una lista al

* Profesor de Teoría Política y Social de la Universidad de Cork, Inglaterra, y miembro del Socialist Workers Party. Actualmente es titular de la cátedra de Estudios Europeos en King's College, London.

** Este texto tuvo origen en una conferencia que brindé en febrero de 2003 mientras me desempeñaba como Benjamin Meaker Visiting Professor del Departamento de Sociología de la Universidad de Bristol. Agradezco a Greg McLennan y sus colegas por su generosa hospitalidad y sus penetrantes discusiones. Traducción de Atilio A. Boron.

estilo del *Vietnam War Memorial*, los nombres de estas personas ocuparían una pared de 350 millas de largo" (Pogge, 2002: 97-98).

La pobreza masiva persiste en un contexto de crecimiento global de la desigualdad. La proporción del ingreso de la quinta parte más rica de la población mundial respecto de la quinta parte más pobre ha crecido de 30:1 en 1960 a 60:1 en 1990, y 74:1 en 1997 (UNDP, 1999: 3). Este hecho pone de manifiesto el fracaso del Consenso de Washington, el cual aducía que la liberalización de los mercados podría ensanchar la brecha de desigualdad económica debido a la dinámica de crecimiento generada, pero esta, no obstante, redundaría en un aumento de los ingresos de los pobres. Sin embargo, una premisa de esta reflexión ha sido refutada: la era neoliberal ha presenciado una caída en las tasas de crecimiento. En este sentido, no hace mucho tiempo, William Easterly, del Banco Mundial, reconoció la "significativa paradoja" de que, pese a las "reformas de políticas" neoliberales que "deberían haber conducido a un aumento y no a una caída en la tasa de crecimiento", la media del crecimiento per capita en los países en desarrollo cayó del 2,5% en 1960-1979 al 0% en 1980-1999 (Easterly, 2001: 154).

La desigualdad ha crecido también en los países ricos del Norte. A partir de una investigación de Richard Wilkinson, Michael Prowse ha subrayado una impactante consecuencia:

> Existe una relación fuerte entre ingreso y salud al interior de estos países. En cualquier nación encontraremos que la población con altos ingresos vive por más tiempo y sufre de menos enfermedades crónicas que la población de bajos ingresos.
>
> En cambio, si buscáramos diferencias entre los países, la relación entre ingreso y salud se desintegraría ampliamente. Por ejemplo, medidos en términos de expectativa de vida, los norteamericanos ricos son, en promedio, más saludables que los norteamericanos pobres. Sin embargo, aun cuando Estados Unidos es mucho más rico que Grecia, por tomar un ejemplo, los norteamericanos tienen en promedio una menor expectativa de vida que los griegos. Parece que un mayor ingreso se condice con una ventaja en salud sólo respecto de los conciudadanos, pero no con respecto a ciudadanos de otros países […]
>
> Wilkinson sostiene que la solución a esta paradoja no puede encontrarse en las diferencias respecto de factores tales como la calidad de la atención en salud, porque en naciones desarrolladas esta variable tiene un impacto moderado sobre la situación sanitaria general. La respuesta a la mencionada paradoja reside en reconocer que el valor de nuestro ingreso relativo es más significativo para nuestra salud que nuestro estándar de vida medido en términos absolutos. Los ingresos relativos importan debido a que la salud es influenciada

> notablemente tanto por factores "psicosociales" como por factores materiales.
>
> Una vez que se ha alcanzado un estándar de vida mínimo, la gente suele ser más saludable cuando se verifican tres condiciones: se considera valorada y respetada por otros; se siente en "control" de su trabajo y su vida hogareña; y disfruta de una densa red de vínculos sociales. Las sociedades económicamente desiguales tienden a exhibir pobres desempeños en los tres aspectos enumerados, caracterizándose por: importantes diferencias de status; grandes diferencias respecto del sentido del control sobre la propia vida; y bajos niveles de participación cívica (Prowse, 2002: 3-12)[1].

El liberalismo igualitario

La desigualdad y sus males están aumentando. Pero por otro lado, y simultáneamente, el último cuarto del siglo XX presenció el desarrollo del liberalismo igualitario, que hizo su aparición en la misma "sala de máquinas" que el neoliberalismo –Estados Unidos. Se trata de teorías filosóficas sobre la justicia en las cuales la igualdad radical en lo económico y lo social es concebida como uno de los valores constitutivos de las sociedades capitalistas liberales[2]. Antes de considerar esta versión del liberalismo angloamericano, es necesaria una aclaración conceptual. En la Europa continental y en Latinoamérica, el término "liberalismo" es frecuentemente homologado con la ideología del mercado libre desregulado que legitima las políticas neoliberales del Consenso de Washington. En este sentido, hablar de "liberalismo igualitario" implica una contradicción en sus términos. Pero en tanto tradición de pensamiento histórica, el liberalismo se comprende mejor a partir de la idea que afirma que los valores de las grandes revoluciones burguesas sólo podrán ser llevados a cabo en el marco brindado por un capitalismo de mercado y un gobierno constitucional, y esto es compatible con perspectivas socioeconómicas significativamente diferentes. Por ejemplo, John Maynard Keynes y Friedrich von Hayek fueron dos de las figuras más importantes del liberalismo del siglo XX. El primero fue un reconocido apóstol del capitalismo regulado y padrino intelectual del moderno estado de bienestar; el segundo, su gran oponente, ferozmente anti-igualitarista y anti-intervencionista.

La referencia obligada del liberalismo igualitario es, en nuestros días, el libro de John Rawls, *Teoría de la justicia,* de 1971. En él se defi-

---

1 Ver la discusión sobre la desigualdad en el hemisferio norte en Callinicos (2000: 3-12).

2 La mayor parte de los temas tratados en esta sección son analizados con más profundidad en Callinicos (2000: capítulo 3).

ne la justicia como equidad según dos principios: la igual distribución de una lista bien conocida de libertades civiles y políticas; y el famoso "Principio de Diferencia", de acuerdo con el cual las desigualdades sociales y económicas sólo son justificables cuando redundan en beneficio de los sectores más desposeídos de la sociedad. La concepción de Rawls sobre la justicia igualitaria es más radical de lo que parece a primera vista. Dos ejemplos servirán para explicar esta afirmación. En primer lugar, al argumentar a favor de lo que denomina "la equitativa igualdad de oportunidades", Rawls rechaza la meritocracia, esto es, la idea de que las desigualdades socioeconómicas son legítimas si estas son el resultado de diferencias debidas al talento y el esfuerzo. La pregunta sería: ¿por qué la constitución genética –inevitablemente accidental– de un individuo debería ser una razón válida para que este tuviera una mejor o peor posición en la sociedad? Como lo expresa Rawls, "la dotación inicial de activos naturales y las contingencias [del] crecimiento y [la] educación, en las primeras etapas de la vida, son arbitrarias desde un punto de vista moral" (Rawls, 2000: 288). El Principio de Diferencia implica que los mejor dotados deberían tener el permiso de obtener un beneficio en virtud de los talentos que disfrutan sin mérito propio, sólo si, al mismo tiempo en que utilizan sus talentos, producen un beneficio tan grande como sea posible para los menos aventajados. De este modo, los talentos particulares no son propiedad privada de las personas que los detentan, sino activos sociales.

Un segundo ejemplo del radicalismo de Rawls lo encontramos en cómo este autor busca asegurar lo que él denomina "valor justo de todas la libertades políticas". Para que el primer principio de justicia –que garantiza a todos una igual participación en las libertades fundamentales– sea operativo, "los similarmente dotados y con los mismos móviles [deben tener] casi la misma oportunidad para ocupar posiciones de autoridad política, independientemente de su clase económica y social" (Rawls, 2000: 213). Por supuesto, el problema consiste en que esas diferencias en la riqueza e ingresos socavan constantemente la igualdad formal legalmente disfrutada por los ciudadanos de las democracias liberales. En verdad, Rawls admitió que "Hegel, y los escritores marxistas y socialistas estuvieron muy en lo cierto al realizar esta objeción" (Rawls, 1996). Su respuesta consistió en argumentar que se necesitan ciertas condiciones institucionales para asegurar "el justo valor" de las libertades constitucionales. En este sentido, enumera las siguientes:

a] El financiamiento público de las elecciones y de los modos que aseguren el acceso público a la información sobre las políticas públicas […]

b] Una cierta igualdad de oportunidades, especialmente en relación con la educación y la formación profesional […]

c] Una distribución decente de la riqueza que permita cumplir con la tercera condición del liberalismo, esto es: que todos los ciudadanos deben tener asegurado el acceso a la multiplicidad de medios necesarios que les permitan hacer un uso inteligente y efectivo de las ventajas provistas por sus libertades básicas […]

d] La sociedad como empleadora de último recurso por vía del gobierno local o nacional, y otras políticas sociales y económicas […]

e] Un seguro básico de salud garantizado para todos los ciudadanos (Rawls, 1996).

Estos requisitos –esenciales según Rawls para que las libertades tradicionales del liberalismo puedan funcionar correctamente– representan, en comparación con las realidades de las democracias liberales contemporáneas, una completa utopía. Bajo el reinado del neoliberalismo, el proceso electoral está cada vez más dominado por las corporaciones mediáticas y por políticos financiados por las empresas; el acceso a la riqueza y la educación está distribuido muy desigualmente; la inestabilidad económica y la continua reestructuración de las corporaciones tienen por consecuencia el hecho de que la inseguridad impregne permanentemente al mercado, a tal punto que en el país en el cual Rawls ha nacido, EE.UU., decenas de millones de ciudadanos no cuentan con seguro médico. Las condiciones mínimas de Rawls para una sociedad liberal constituyen un flagrante reproche al liberalismo realmente existente e, implícitamente, una demanda que clama por una transformación social radical[3].

Otros filósofos anglosajones formularon similares concepciones de justicia igualitaria de largo alcance; por ejemplo: Ronald Dworkin, Amartya Sen, Gerald A. Cohen y Brian Barry[4]. Sin embargo, existen significativas diferencias entre estas concepciones. Uno de los tópicos clave se sitúa en torno a la pregunta formulada por Sen: "¿Igualdad de qué"? (Sen, 1982). ¿Respecto a qué deberían las personas ser tratadas como iguales? Más específicamente, acordando que a todos deben asegurárseles iguales libertades, ¿en qué debería consistir la igualdad *económica*? Otorgar simplemente a todos el mismo ingreso monetario no lograría dicha igualdad, desde el momento en que las personas poseen distintas necesidades y habilidades. Si una persona discapacitada posee el mismo ingreso que un atleta olímpico, luego, no está siendo tratada de igual modo. Entonces ¿debería la sociedad apuntar a la igualdad de

3 Las tensiones existentes en la teoría de la justicia de Rawls son sutilmente exploradas, desde la izquierda, por G. A. Cohen (1992) y J. Bidet (1995).

4 Ver Dworkin (2000); Sen (1992); Cohen (1989); Barry (1995). John Roemer (1996) ha escrito una síntesis interesante pero excesivamente técnica.

bienestar? En otras palabras, ¿deberíamos intentar que todos estemos satisfechos de igual manera? Este interrogante se topa contra aquello que se denomina el problema de los gustos caros. Si yo deseo realizar un viaje espacial (cosa que podría ser comercialmente posible en unos pocos años), ¿la sociedad debería pagar por mi viaje? La mayoría de la gente diría "No"; pero entonces estaré mucho menos satisfecho que el resto. Esta problemática resalta la relación entre igualdad y responsabilidad. En particular, Dworkin (2000) expresó que la justicia igualitaria procura remediar las consecuencias de la "mala suerte bruta", esto es, de las contingencias que nos ponen en desventaja sin que medie falta de nuestra parte. La distribución de talentos naturales –descripta por Rawls como "moralmente arbitraria"– es un ejemplo de esta mala suerte bruta. Otro caso ejemplar lo plantea la cantidad de dinero heredada por los diferentes individuos (aunque Dworkin es menos claro sobre este punto). Dworkin sostiene que, en la medida de lo posible, todos deberíamos tener asignada la misma cantidad de recursos económicos, dependiendo de los individuos el uso que elijan para los mismos. Si decido ser holgazán y malgastar mi parte, ese será mi problema. O si anhelo viajar al espacio, entonces dependerá de mí financiar tal emprendimiento mediante mi propia cuota de recursos.

Este ideal de igualdad de recursos ha sido criticado por varias razones. En este texto sólo mencionaré tres de ellas. En primera instancia, Dworkin fue criticado por sostener una concepción excesivamente individualista de la justicia. Si soy discapacitado de nacimiento, entonces, sufro evidentemente de una "mala suerte bruta". Pero ¿qué sucede si, a causa de mi propia irresponsabilidad al manejar, estrello mi auto y quedo lisiado de por vida? Según este planteo, soy responsable por mi desgracia. ¿Significa esto que debo arreglármelas por mi cuenta? (ver Anderson, 1999). En otras palabras, la estrategia de Dworkin (2000) consiste en vincular el igualitarismo con la responsabilidad individual, idea que frecuentemente es contrapuesta a aquel, especialmente desde el discurso de la derecha neoliberal. Pero, de este modo, ¿no le ha hecho Dworkin demasiadas concesiones a la derecha? En segundo lugar, esta estrategia depende de la capacidad para lograr distinguir el par: elección y azar. "Solemos distinguir, por miles de razones, entre aquella parte de nuestro destino en la que podemos adjudicar alguna responsabilidad porque es el resultado de la elección de alguien, y aquella otra que es ininteligible para cualquier tal adjudicación, porque no obedece a las acciones de las personas, sino de la naturaleza o de la suerte bruta" (Dworkin, 2000: 287). Pero las elecciones individuales y las circunstancias objetivas no son siempre tan fáciles de separar. Una persona pobre y oprimida puede reaccionar ante su situación aceptándola como parte de su destino. Puede incluso parecer que sus elecciones y preferencias reflejan satisfacción con las condiciones en las que vive. Sin embargo, al-

guien puede también argumentar que este es un caso en que, frente a la aparente ausencia de alternativas genuinas, las preferencias personales o individuales se han adaptado completamente a las circunstancias. Entonces, decir que la víctima de esta situación ha efectivamente elegido esta forma de vida equivaldría directamente a consagrar la injusticia.

Una tercera problemática de la igualdad de recursos, similar a la que se observa en el caso de la igualdad de ingresos, está dada porque dicho enfoque es insensible a las diferencias relativas a las necesidades y capacidades de los individuos. Si soy un enfermo crónico no obtendré, a partir de un mismo conjunto de recursos, los mismos beneficios que una persona sana. Por este motivo, Sen (1982; 1992) propuso un ideal diferente: la igualdad de capacidades. Este autor aduce que la calidad de vida de una persona consiste en su habilidad para desempeñar un conjunto de "funcionamientos" tan amplio como le sea posible. Dichos funcionamientos van desde estados tales como tener buena salud o estar bien alimentado hasta actividades más complejas como las que están implicadas en el hecho de elegir reflexivamente una vida valorable. Según Sen, aquello que deberíamos tratar de igualar es la capacidad de obtener la más amplia variedad de funcionamientos posibles. Esta postura tiene como ventaja el hecho de que nos ofrece un criterio de evaluación del bienestar (*well being*) individual más complejo y sutil que las crudas estadísticas del ingreso nacional difundidas por el pensamiento económico convencional. Sen ha influenciado el trabajo del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en el sentido de elaborar un Índice de Desarrollo Humano que contribuya a proveer una más precisa medida de progreso[5].

Como Dworkin, aunque de manera distinta, Sen conecta la igualdad y la libertad. Subraya que deberíamos procurar igualar "la libertad sustantiva de lograr combinaciones de funcionamientos alternativas (o, dicho menos formalmente, la libertad de lograr estilos de vida diversos)" (Sen, 1999: 75). Gerald A. Cohen (1996) expresó que estas ideas implican una unión forzada entre libertad e igualdad. Este autor sugiere que constituye realmente una tergiversación, por ejemplo, describir el hecho de ser saludable como una libertad o una capacidad, puesto que se trata simplemente de una condición o un estado de existencia. A partir de esta crítica puede pensarse que, aunque sea útil para la polémica el apropiarse del concepto de libertad –favorito de los neoliberales– con propósitos igualitarios, el efecto es el desdibujamiento de diferencias cruciales entre ideales diferentes que, aunque están interrelacionados, tienen sus racionalidades particulares. Cohen propone, en cambio, una concepción de igualdad más amplia y neutral: igualdad de acceso a las ventajas, donde

5 Ver, en general, Sen (1999).

la noción de "ventaja" es entendida como "una colección heterogénea de estados deseables de la persona, que no se pueden reducir ni a paquetes de recursos ni a su nivel de bienestar" (Cohen, 1996: 28).

Cualquiera sea la opinión que uno sostenga con relación a estas diferentes concepciones de la igualdad, así como respecto de los argumentos a favor y en contra de las mismas, el debate en torno al interrogante *igualdad de qué* redefinió incuestionablemente nuestra comprensión sobre qué implica una concepción igualitaria de justicia. En particular, una de las objeciones clásicas al igualitarismo debería haber quedado suprimida. Me refiero a la objeción según la cual la igualdad procura imponer una condición de uniformidad: una sociedad de pesadilla como la China de Mao, en la cual todos usan la misma vestimenta, comen la misma comida, y así sucesivamente. El problema de las diferencias en las necesidades y capacidades individuales, que Sen ha resaltado especialmente, pone de manifiesto que uno de los temas centrales en el igualitarismo contemporáneo apunta justamente en la dirección contraria: tratar a todos por igual exige tomar en cuenta las diferencias y no imponer los mismos estándares para todos.

Son amplios los interrogantes filosóficos implícitos en este debate. Solamente mencionaré dos de ellos. Primero, quiero remarcar la enorme influencia del utilitarismo en los filósofos angloparlantes. En este sentido, el utilitarismo define el bien que deberíamos buscar según la maximización del bienestar general, definiendo al bienestar como un estado mental placentero o (en términos del debate moderno) como la satisfacción de los deseos. La igualdad de bienestar como ideal descansa sobre esta misma concepción subjetivista del bienestar (*well-being*) individual. El debate en torno a la pregunta *igualdad de qué* contribuyó a resaltar los límites de esta concepción. Como hemos visto, muchas veces las preferencias individuales se adaptan a las circunstancias. Todos los deseos de un esclavo pueden ser satisfechos, pero sólo porque este ha renunciado a cualquier anhelo incompatible con su desventurada y opresiva situación. Esto sugiere que si queremos evaluar adecuadamente el bienestar (*well-being*) personal necesitamos ir más allá del bienestar entendido en términos subjetivos. Por ejemplo, podríamos establecer como punto de referencia, no los deseos presentes de una persona, sino los deseos que esta hubiera podido tener de haber sido capaz de reflexionar sobre su situación. Pero esta rectificación puede no resultar suficiente. ¿Qué sucede si no existe una perspectiva de fuga para el esclavo de nuestro ejemplo, o bien de una rebelión exitosa, por no mencionar la abolición de la esclavitud como institución? ¿Es la conformidad experimentada por dicho esclavo una guía precisa para evaluar su bienestar (*well-being*)? Estas consideraciones, por lo tanto, parecen llevarnos hacia una concepción más objetiva de bienestar, a la que Rawls (2000; 1996) denomina "perfeccionismo". Por ejemplo, podríamos tratar de fundar la

igualdad en el ideal de autorrealización individual defendido por Aristóteles, Marx y John Stuart Mill. Pero tal movimiento bloquea una de las más profundas motivaciones del tipo de liberalismo que Rawls defiende, el cual propone una forma social que permita a individuos y grupos perseguir sus propias concepciones del bien. Justificar una distribución igualitaria de los recursos sobre bases perfeccionistas parecería privilegiar una determinada concepción del bien –por caso, la autorrealización individual– por sobre otras posibles[6].

En segunda instancia, el debate sobre *igualdad de qué* se organiza en torno a la pregunta respecto de cuál es la mejor forma de concebir la igualdad. Pero, en tanto tal, no ofrece justificación alguna que indique por qué la igualdad en sí misma es valiosa como ideal. Joseph Raz, desde un punto de vista liberal perfeccionista, sostiene con vehemencia que la igualdad es más un vehículo para otras preocupaciones morales que un ideal coherente o defendible por sí mismo.

> Lo que nos importa de las varias desigualdades no es la desigualdad misma, sino la preocupación por el principio subyacente. Nos preocupa el hambre del hambriento, la necesidad del carente, el sufrimiento del enfermo, y así sucesivamente. Es relevante el hecho de que ellos estén, en los aspectos relevantes, en peores condiciones que sus vecinos. Pero esto es relevante no como un mal que surge de la desigualdad tomada en forma independiente. Su relevancia reside en mostrar que su hambre es mayor, su necesidad es más apremiante, su sufrimiento es más doloroso; y por este motivo nuestra preocupación es por los hambrientos, los necesitados y los sufrientes y no por la igualdad, y es esto lo que nos lleva a darles la prioridad (Raz, 1986: 240).

Es en parte por esta razón que se intenta distinguir entre el igualitarismo y el "prioritarismo". Esta última posición no está comprometida con tratar a todos por igual, sino con mejorar la condición de aquellos que están peor. Por ejemplo, el Principio de Diferencia rawlsiano –que dice que las desigualdades socioeconómicas están justificadas cuando benefician a aquellos que están peor– podría apreciarse como un ideal prioritarista antes que como un ideal igualitario. Uno de los atractivos del prioritarismo es, justamente, que permite evitar la objeción respecto del "efecto nivelador hacia abajo" que suele hacérsele al ideal igualitario. Este es el antiguo argumento que acusa a los igualitaristas de no aceptar cambio alguno a excepción de aquel que incremente la igualdad. Entonces, por ejemplo, si la mitad de la sociedad posee un solo ojo

---

6 James Griffin realiza un interesante intento de reconciliar el utilitarismo y el perfeccionismo en *Well-Being* (1986).

y la otra mitad es completamente ciega, deberíamos dejar ciegos a todos para que todos estén en la misma situación de carencia. Gran parte de la fuerza de esta última objeción es removida una vez que se trata la igualdad no como el único ideal político, sino como uno de varios ideales relacionados, aunque distintos. Por ejemplo, si uno valora la libertad tanto como la igualdad, entonces, enceguecer a aquella mitad que posee un sólo ojo es inaceptable porque viola su autonomía personal[7].

La igualdad y el marxismo

Dejemos de lado estas sutilezas filosóficas. Las concepciones igualitarias de justicia presentadas en la sección anterior no son críticas respecto del capitalismo. En realidad, tales perspectivas, en general, conciben la realización de la igualdad sobre la precondición de una economía de mercado. En efecto, Dworkin construye su teoría de la justicia teniendo como basamento el mercado. Para ello recurre al dispositivo de una subasta hipotética para asignar a los individuos un conjunto de recursos igualmente valorados, y apela, en esta misma línea, a mercados igualmente hipotéticos para permitir a las personas asegurarse contra eventuales desventajas tales como: ser o quedar discapacitado, carecer de talentos naturales, padecer alguna enfermedad o quedar desempleado. Estos filósofos son conocidos como igualitarios *liberales* justamente por la centralidad que le asignan al mercado. Sin embargo, lo que demandan todas las respuestas ofrecidas a la pregunta de Sen, *igualdad de qué* (igualdad de bienestar, de recursos, de capacidades, o de acceso a ventajas), va mucho más allá de lo que puede ser considerado como aceptable en la era neoliberal[8].

¿Cómo deberían pues responder los marxistas ante este contraste entre la teoría normativa igualitaria y el inexorable crecimiento de la desigualdad, particularmente en los países de habla inglesa de los cuales las figuras que lideran estas posturas teóricas son originarias? Existe una deficiente y familiar respuesta enraizada profundamente en la tradición marxista. En textos fundantes del materialismo histórico, especialmente en *La ideología alemana*, Marx desarrolló una aplastante crítica contra la especulación filosófica abstracta (Marx y Engels, 1973). Una de las principales críticas fue dirigida contra la filosofía moral, ya se tratara de la forma del imperativo categórico de Kant o

---

7 Sobre estos temas, ver Scanlon (2000), Parfit (2000) y Temkin (2000).

8 En textos tales como *Development as Freedom*, Sen (1999) procura encuadrar la igualdad de capacidades en términos cercanos a la ideología del "empoderamiento" que actualmente impulsa el Banco Mundial. Aunque es discutible, este ejercicio implica una radical dilución de la versión de igualdad ideal que Sen desarrolló en sus escritos de corte más teórico.

del utilitarismo de Bentham. Según argumenta Marx, los principios y concepciones normativas simplemente expresan los intereses históricos de clase. Su reclamo de universalidad es falso y, en realidad, engañoso, desde el momento en que tales principios contribuyen a ocultar el antagonismo de clase bajo la fachada del bienestar general o de la comunidad moral. El movimiento socialista, concluía Marx, debería evitar hablar de justicia o derechos[9].

Pero una tal respuesta sería inadecuada por dos razones. En primera instancia, uno podría indicar que el marxismo mismo sufre de un "déficit ético"; en realidad, de una flagrante contradicción. Norman Geras (1990), en su minucioso análisis de los escritos económicos marxianos, revela la tensión existente entre la interpretación relativista que Marx hace del discurso ético y su tácita confianza en los conceptos y principios normativos que aparecen medianamente articulados en su crítica de la explotación capitalista. Considérese, por ejemplo, el siguiente pasaje, donde Marx, en efecto, trata la propiedad colectiva (e inter-generacional) de la tierra como un principio universal moral:

> Desde el punto de vista de una organización económica superior de la sociedad, el derecho de propiedad de ciertos individuos sobre determinadas partes del globo parecerá tan absurdo como el de un individuo sobre su prójimo. Toda una sociedad, una nación y aun todas las sociedades contemporáneas juntas no son propietarias de la tierra. Sólo son sus poseedoras, la disfrutan, y deben legarla a las generaciones futuras después de haberla mejorado, como *boni patres familias* (Marx, 1973: 763).

Se trata de un pasaje notable, en el cual podemos observar un Marx sensible a la misma clase de consideraciones que hallamos en las nociones contemporáneas del desarrollo sustentable. Sin embargo, al realizar una crítica de las formas de propiedad contemporáneas en nombre de una sociedad futura, Marx parece muy próximo al tipo de exhortaciones que apelan a principios normativos transhistóricos que él mismo condena en otros autores. Esta brecha entre su doctrina oficial y las implicancias de su compromiso teórico ha contribuido a crear una tendencia a contraponer el marxismo clásico, con su énfasis en la explicación de estructuras sociales antagónicas y en las luchas a las que estas dan origen, a la teoría política normativa, con los ideales y concepciones éticas a las que esta apela. La conclusión es que no pueden seguirse ambos caminos, y uno debe optar por trabajar dentro de uno de estos discursos. En este sentido, esta es una actitud expresada no sólo por muchos marxistas ortodoxos, sino también por teóricos

9 Steven Lukes expone lúcidamente este problema en *Marxism and Morality* (1985).

que consideran haber trascendido al marxismo, tales como Gerald A. Cohen y Jürgen Habermas[10].

Sin embargo, no veo necesidad de elegir: por tomar prestada una antigua figura del idioma inglés, uno puede tener una torta y comérsela. O, para expresarlo más firmemente: una crítica marxista teóricamente consecuente del capitalismo requiere la articulación de principios éticos según los cuales este pueda ser censurado como injusto. ¿De qué otro modo podría resultar exitosa una *crítica*? Perseguir esa visión demanda un diálogo genuino entre el marxismo clásico y el liberalismo igualitario; en otras palabras: un compromiso mutuo que no cobre la forma de un discurso que absorba al otro de modo imperialista. Es decir, el estudio de temas normativos no requiere que uno abandone la teoría social explicativa que ha sido la gran fuerza intelectual del marxismo. Paralelamente, el marxismo puede plantear algunos desafiantes interrogantes a los liberales igualitarios acerca de cómo sus concepciones de justicia pueden ser efectivamente llevadas a cabo[11].

Transformando el capitalismo

Esto nos conduce a la segunda razón por la cual los marxistas deberían tomar el liberalismo igualitario seriamente. Como hemos visto, las concepciones sobre la justicia que este último ha desarrollado arrojan una severa luz sobre el mundo social contemporáneo. Aun las más modestas aproximaciones desafían el status quo. Por esto es que Pogge calcula que la desigualdad –especialmente entre el Norte y el Sur– es actualmente tan grande que sólo un 1% del ingreso global –equivalente a 312 mil millones de dólares al año– sería suficiente para erradicar la pobreza extrema en el mundo entero (Pogge, 2002: 2). Vale la pena reflexionar sobre el hecho de que esta suma es menor que el presupuesto de defensa de EE.UU.: la administración Bush ha solicitado no menos de 380 mil millones de dólares para el año fiscal 2004. Uno no tiene que ser un igualitarista para respaldar tal transferencia, ya que la misma podría ser justificada desde una mirada conservadora basada en la caridad, o por el imperativo de reducir el sufrimiento, como lo plantea Raz. ¿Cuánto más podría demandar la aplicación global de *cualquiera* de los principios de justicia igualitaria formulados por los filósofos liberales contemporáneos?

Esto nos lleva a la pregunta respecto de qué marco socioeconómico se requiere para realizar dichos principios. En general, los liberales igualitarios son, como ya he sugerido, partidarios de alguna versión

---

10 Ver, por ejemplo, Cohen (1995; 2000).

11 Ver Callinicos (2001).

del capitalismo de mercado. A lo sumo, Rawls deja abierta la discusión sobre si los medios de producción deben ser de propiedad privada o no. La extrema izquierda del liberalismo igualitario está conformada por teóricos de formación marxista, tales los casos de Gerald A. Cohen y John Roemer, quienes abogan por un socialismo de mercado, es decir, una economía de mercado formada por cooperativas de trabajadores que poseen la propiedad colectiva de las mismas y compiten entre sí. (Sin embargo, Cohen opta por un socialismo de mercado *faute de mieux,* a regañadientes y sólo como una segunda alternativa, dado que su primera preferencia ya no le parece viable[12]).

Sin embargo, es difícil concebir cómo alguna de estas versiones de una economía de mercado puede resultar consistente con una justicia igualitaria. Entiendo la economía de mercado en los términos que fueron planteados por Karl Marx y Karl Polanyi, es decir, como un sistema económico en el cual la distribución de recursos es el resultado de la competencia entre productores autónomos aunque interdependientes, y en el cual la fuerza de trabajo fue transformada en una mercancía (Polanyi denomina al trabajo, junto con el dinero y la tierra, "mercancías ficticias")[13]. Permítasenos recordar, en primer lugar, que uno de los principales impulsos del igualitarismo contemporáneo es el esfuerzo por eliminar las consecuencias negativas de aquello que Dworkin denomina "suerte bruta". Pero la economía de mercado necesaria y constantemente genera casos de "suerte bruta". Las fortunas se construyen y se pierden, los trabajadores pierden sus trabajos, países enteros se empobrecen, no a causa de las elecciones de las personas afectadas, sino como resultado de las fluctuaciones del mercado que escapan al control individual y colectivo. Marx toma prestada la idea hegeliana de una "segunda naturaleza" para describir cómo el capitalismo –un sistema de relaciones sociales dependientes para su existencia de la acción humana– parece operar como si fuera parte del mundo físico y estuviera sujeto a leyes naturales que están por fuera del control humano. ¿Cómo pueden los seres humanos ser juzgados como responsables de sus destinos individuales en un mundo con tales características? Si triunfan o fracasan, es más probable que tal circunstancia tenga que ver, no tanto con sus propias elecciones y esfuerzos, sino con contingencias que están más allá de su comprensión.

En segundo lugar, deberíamos considerar cuál sería el impacto de las reformas igualitarias en el funcionamiento del capitalismo. Por ejemplo, los igualitaristas con frecuencia apoyan la idea de un salario básico universal e incondicional. Ellos entienden que cada ciudadano

12 Ver Cohen (1995: capítulo 11).

13 Comparar Marx (1976: capítulo 1) y Polanyi (1957).

debería recibir –como un derecho– un ingreso que le permita satisfacer sus necesidades de subsistencia más básicas sin tener que participar en el mercado laboral. Una reforma de esta índole resultaría considerablemente atractiva, dado que evitaría las frecuentes consecuencias irracionales que los impuestos y el sistema de bienestar generan en su interacción; y también aseguraría la independencia económica de ciertos grupos que, por las razones que sean, son efectivamente excluidos del mercado laboral o sólo pueden lograr acceso al mismo en términos extremadamente desfavorables. Entonces, esto podría ser un paso hacia una transformación social más comprehensiva[14]. Por obvias razones, esta opción genera una enorme resistencia entre los capitalistas. Uno de los presupuestos básicos del capitalismo como sistema económico es que la mayoría de la población no posee ninguna alternativa aceptable frente a la opción de vender su fuerza de trabajo en términos lo suficientemente desfavorables como para conducirla a su explotación. La independencia económica que un tipo de salario básico brindaría a las personas –como derecho igualitario a ser obtenido por fuera del mercado– alteraría de modo significativo el balance de poder: negociar un contrato salarial se convertiría en una transacción voluntaria mucho más genuina y, entonces, los capitalistas se verían compelidos a ofrecer mejores condiciones de trabajo que podrían fatalmente comprometer su rentabilidad. No hay lugar a demasiadas dudas. Cualquier país que intente por medio de un salario básico como el descripto cambiar la marcha de su sociedad en una dirección significativamente igualitaria se enfrentaría seguramente a un proceso de fuga masiva de capitales y a otras formas de resistencia por parte de los grupos privilegiados y poderosos. La presión impuesta sobre Lula por los mercados financieros que forzaron a este a diluir un programa de gobierno aun mucho más modesto antes de llegar a convertirse en presidente de Brasil representa una suave versión del tipo de reacciones que provocaría un intento serio de convertir un salario básico universal en una realidad efectiva.

Esta no es una razón para abandonar el intento de llevar adelante reformas tales como la propuesta de un salario básico, sino para apoyarlas, entendiendo que este tipo de iniciativas sólo podrán ser efectivamente alcanzadas en el marco de una lucha que plantee un desafío más extenso al control capitalista sobre la economía en su conjunto. En otras palabras, un anticapitalismo consecuente no puede evitar un tema básico de la tradición socialista como lo es el de la propiedad y el control de los medios de producción. No obstante, existe una veda virtual en torno a esta discusión desde el fin de la Guerra Fría. Incluso en el movimiento contra la globalización capitalista se tiende a hablar

14 Ver, por ejemplo, Van Parijs y Van Der Veen (1993) y Barry (1997).

en términos de regulación del capitalismo o de un retorno al mundo "desglobalizado" formado por capitalismos nacionales autónomos[15].

Este tipo de cuidados reflejan la creencia, diseminada aún en la izquierda desde el cataclismo de 1989-1991, de que el colapso de la Unión Soviética demostró que la planificación no puede funcionar. Uno de los críticos de la planificación, Alec Nove, planteó el siguiente desafío: "Existen vínculos horizontales (el mercado) y hay enlaces verticales (relaciones de jerarquía) ¿Qué otra dimensión existe?" (citado en Devine, 1988: 109-110). En otras palabras, la coordinación económica es necesariamente, o bien horizontal, en cuyo caso sólo puede tomar la forma de mercado, o bien vertical, caso en el que se piensa en una dirección centralizada y desde arriba según el modelo estalinista de la economía. Pero, en este caso por lo menos, existe una tercera vía: redes democráticamente organizadas de productores y consumidores pueden colectivamente negociar, mediante conexiones primordialmente horizontales, un plan sobre los recursos a ser asignados. Existen dos modelos concretos de este tipo de planificación democrática o participativa. El primero, desarrollado por el economista socialista británico Pat Devine, implica aquello que el autor denomina "coordinación negociada", en la cual los representantes de los grupos afectados negociarían sobre la asignación de recursos hasta lograr una serie de precios consistentes que reflejen las prioridades que surgieron de un acuerdo colectivamente logrado[16]. El intelectual anarquista americano Michael Albert ofrece una versión aún más descentralizada, partiendo de la misma idea básica. En las economías participativas, o *parecons*, los individuos o grupos plantearían sus propias propuestas de consumo y producción, cuya conformidad generaría un plan integral mediante un proceso interactivo de ajustes sucesivos de negociación. Ambos modelos encarnan el mismo principio básico, que Albert denomina la norma del "auto-gerenciamiento": "en la medida en que podamos arreglarlo, los actores de la economía deberían influir en los resultados económicos en igual proporción a cómo estos acontecimientos afectan a dichos actores" (Albert, 2003: 40)[17].

La discusión de tales modelos nos conduce aún más allá de Marx: desde la teoría normativa a las especulaciones utópicas. Pero tal sendero es absolutamente inevitable actualmente: sin importar cuán inteligible haya sido la negación de Marx a considerar alternativas detalladas al capitalismo en el contexto del socialismo del siglo XIX, esta postura ya no puede ser defendida hoy día tras el colapso del estalinismo y de cara a una hegemonía neoliberal que permanentemente reitera el eslo-

---

15 Ver Callinicos (2003: capítulos 2 y 3).

16 Ver Devine (1988) y Callinicos (2003: 122-132).

17 Diversos materiales sobre *parecon* pueden hallarse también en <www.parecon.org>.

gan de Margaret Thatcher: "No hay Alternativa" al capitalismo de mercado. A medida que van cobrando forma más definida las imágenes de la alternativa al capitalismo, los análisis realistas de las dinámicas del capitalismo y de las estrategias eficaces contra el mismo deben combinarse con la exploración de modelos de planificación democrática normativamente informados y suficientemente focalizados, capaces de demostrar que Thatcher está equivocada.

La discusión de los principios y modelos igualitarios en ningún caso carece de anclaje social. La aspiración a la igualdad fue uno de los ideales constitutivos de la modernidad capitalista desde el momento en que triunfaron las grandes revoluciones burguesas. De diferentes maneras, las revoluciones inglesa, americana y francesa articularon un impulso igualitario a medida que desafiaban las jerarquías del antiguo régimen. Al proceder de esta manera, desataron una dinámica que continúa hasta el presente, conforme nuevos grupos –trabajadores, esclavos, mujeres, súbditos coloniales, negros, lesbianas y gays, entre muchos otros– han reafirmado sus demandas de igualdad. Sin embargo, aunque el capitalismo es el suelo sobre el que el ideal de la igualdad cobró forma por primera vez, este ideal solamente puede realizarse más allá de sus fronteras.

Bibliografía

Albert, Michael 2003 *Parecon: Life after Capitalism* (London: Verso).

Anderson, Elizabeth S. 1999 "What is the Point of Equality?" en *Ethics*, Vol. 109, N° 2, January.

Barry, Brian 1995 *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press).

Barry, Brian 1997 "The Attractions of Basic Income" en Franklin, Jane (ed.) *Equality* (London: Institute for Public Policy Research).

Bidet, Jacques 1995 *John Rawls et la théorie de la justice* (Paris: PUF).

Callinicos, Alex 2000 *Equality* (Cambridge: Polity Press).

Callinicos, Alex 2001 "Having Your Cake and Eating It" en *Historical Materialism*, Vol. 9.

Callinicos, Alex 2003 *An Anti-Capitalist Manifesto* (Cambridge: Polity Press).

Cohen, Gerald A. 1989 "On the Currency of Egalitarian Justice" en *Ethics*, Vol. 99.

Cohen, Gerald A. 1992 "Incentives, Inequality and Community" en Peterson, Grethe B. (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press) Vol. XIII.

Cohen, Gerald A. 1995 *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press).

Cohen, Gerald A. 1996 "¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades" en Nussbaum, Martha y Sen, Amartya *La calidad de vida* (México: Fondo de Cultura Económica).

Cohen, Gerald A. 2000 *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Devine, Pat 1988 *Democracy and Economic Planning: The Political Economy of a Self-Governing Society* (Boulder: Westview Press).

Dworkin, Ronald 2000 *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Easterly, William 2001 "The Lost Decades: Developing Countries' Stagnation in Spite of Policy Reform (1980-1998)" en *Journal of Economic Growth*, Vol. 6, N° 2.

Geras, Norman 1990 "The Controversy about Marx and Justice" en Callinicos, Alex (ed.) *Marxist Theory* (Oxford: Oxford University Press).

Griffin, James 1986 *Well-Being: It´s Meaning, Measurement and Moral Importance* (Oxford: Clarendon).

Lukes, Steven 1985 *Marxism and Morality* (Oxford: Clarendon).

Marx, Karl 1973 "El Capital. Crítica de la Economía Política" en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Obras Escogidas* (Buenos Aires: Ciencias del Hombre) Vol. I, Tomo 3.

Marx, Karl 1976 *Capital* (Harmondsworth: Penguin) Vol. I.

Marx, Karl y Engels, Federico 1973 "La ideología alemana" en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Obras Escogidas* (Buenos Aires: Ciencias del Hombre) Tomo 4, Cap. 1.

Parfit, D. 2000 "Equality or Priority?" en Clayton, Matthew y Williams, Andrew (eds.) *The Ideal of Equality* (Houndmills: Macmillan).

Pogge, Thomas W. 2002 *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (Cambridge: Polity).

Polanyi, Karl 1957 *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time* (Boston: Bacon Press).

Prowse, Michael 2002 "Is Inequality Good for You?" en *Financial Times*, 7 December.

Rawls, John 1996 *Liberalismo político* (México: Fondo de Cultura Económica).

Rawls, John 2000 (1971) *Teoría de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica).

Raz, Joseph 1986 *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press).

Roemer, John 1996 *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Scanlon, T. M. 2000 "The Diversity of Objections to Inequality" en Clayton, Matthew y Williams, Andrew (eds.) *The Ideal of Equality* (Houndmills: Macmillan).

Sen, Amartya K. 1982 "Equality of What?" en Sen, Amartya K. *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Basil Blackwell).

Sen, Amartya K. 1992 *Inequality Reexamined* (Oxford: Clarendon Press).

Sen, Amartya K. 1999 *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press).

Temkin, L. 2000 "Equality, Priority and the Levelling Down Objection" en Clayton, Matthew y Williams, Andrew (eds.) *The Ideal of Equality* (Houndmills: Macmillan).

UNDP (United Nations Development Programme) 1999 *Human Development Report 1999* (New York: Oxford University Press).

Van Parijs, Philippe y Van Der Veen, Robert 1993 "A Capitalist Road to Communism" en Van Parijs, Philippe *Marxism Recycled* (Cambridge:Cambridge University Press).

Michael Löwy*

Marxismo y religión: ¿opio del pueblo?**

¿ES AÚN LA RELIGIÓN, tal como Marx y Engels la entendían en el siglo XIX, un baluarte de reacción, oscurantismo y conservadurismo? Brevemente, *sí*, lo es. Su punto de vista se aplica aún a muchas instituciones católicas (el Opus Dei es sólo el ejemplo más obvio), al uso fundamentalista corriente de las principales confesiones (cristiana, judía, musulmana), a la mayoría de los grupos evangélicos (y su expresión en la denominada "iglesia electrónica"), y a la mayoría de las nuevas sectas religiosas, algunas de las cuales, como la notoria iglesia del reverendo Moon, son nada más que una hábil combinación de manipulaciones financieras, lavado de cerebro y anticomunismo fanático.

Sin embargo, la emergencia del cristianismo revolucionario y de la teología de la liberación en América Latina (y en otras partes) abre un capítulo histórico y alza nuevas y excitantes preguntas que no pueden responderse sin una renovación del análisis marxista de la religión.

Inicialmente, confrontados con tal fenómeno, los marxistas recurrirían a un modelo tradicional que concibe a la iglesia como un cuerpo reaccionario enfrentando a los trabajadores y los campesinos cristianos

* Filósofo y director de investigación del Centro Nacional de Investigación Científica de Francia, CNRS.

** Traducción de Bárbara Schijman. Revisión de Michael Löwy.

que podrían haber sido considerados soportes de la revolución. Incluso mucho tiempo después, la muerte del Padre Camilo Torres Restrepo, quien se había unido a la guerrilla colombiana, fue considerada un caso excepcional. Corría el año 1966. Pero el creciente compromiso de los cristianos –incluidos muchos religiosos y curas– con las luchas populares y su masiva inserción en la revolución sandinista claramente mostraron la necesidad de un nuevo enfoque.

Los marxistas desconcertados o confundidos por estos desarrollos aún recurren a la distinción usual entre las prácticas sociales vigentes de estos cristianos, por un lado, y su ideología religiosa, por el otro, definida como necesariamente regresiva e idealista. Sin embargo, con la teología de la liberación pensadores religiosos utilizarán conceptos marxistas y bregarán a favor de las luchas emancipatorias.

De hecho, algo nuevo sucedió en la escena religiosa de Latinoamérica durante las últimas décadas, de importancia histórica a nivel mundial. Un sector significativo de la iglesia –creyentes y clérigos– en América Latina ha cambiado su posición en el campo de la lucha social, poniendo sus recursos materiales y espirituales al servicio de los pobres y de su pelea por una nueva sociedad.

¿Puede el marxismo ayudarnos a explicar estos eventos inesperados?

* * *

La conocida frase "la religión es el opio del pueblo" es considerada como la quintaesencia de la concepción marxista del fenómeno religioso por la mayoría de sus partidarios y oponentes. ¿Cuán acertado es este punto de vista? Antes que nada, uno debería enfatizar que esta afirmación no es del todo específicamente marxista. La misma frase se puede encontrar, en diversos contextos, en los escritos de Immanuel Kant, J. G. Herder, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess y Heinrich Heine. Por ejemplo, en su ensayo sobre Ludwig Börne (1840), Heine ya la empleaba –en una manera positiva (aunque irónica) –: "Bienvenida sea una religión que derrama en el amaro cáliz de la sufriente especie humana algunas dulces, soporíferas gotas de opio espiritual, algunas gotas de amor, esperanza y creencia". Moses Hess, en su ensayo publicado en Suiza en 1843, toma una postura más crítica (pero aún ambigua): "La religión puede hacer soportable [...] la infeliz conciencia de servidumbre […] de igual forma el opio es de buena ayuda en angustiosas dolencias" (citado en Gollwitzer, 1962: 15-16)[1].

La expresión apareció poco después en el artículo de Marx *Acerca de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844). Una lectu-

1 Otras referencias de estas expresiones podrán encontrarse en el presente artículo.

ra atenta del párrafo marxista donde aparece esta frase revela que la cuestión es más compleja de lo que usualmente se cree. Aunque obviamente crítico de la religión, Marx toma en cuenta el carácter dual del fenómeno y expresa: "La angustia religiosa es al mismo tiempo la expresión del dolor real y la protesta contra él. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo descorazonado, tal como lo es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo" (Marx, 1969a: 304).

Si uno lee el ensayo completo, aparece claramente que el punto de vista de Marx debe más a la postura de izquierda neo-hegeliana –que veía la religión como la alienación de la esencia humana– que a la filosofía de la Ilustración –que simplemente la denunciaba como una conspiración clerical. De hecho, cuando Marx escribió el pasaje mencionado era aún un discípulo de Feuerbach y un neo-hegeliano. Su análisis de la religión era, por consiguiente, "pre-marxista", sin referencia a las clases y ahistórico. Pero tenía una cualidad dialéctica, codiciando el carácter contradictorio de la "angustia" religiosa: a la vez una legitimación de condiciones existentes y una protesta contra estas.

Fue sólo después, particularmente en *La ideología alemana* (1846), que el característico estudio marxista de la religión como una realidad social e histórica tuvo su origen. El elemento clave de este nuevo método para el análisis de la religión es acercarse a ella como a una de las diversas formas de ideología –a saber, de la producción espiritual de un pueblo; de la producción de ideas, representaciones y conciencia, necesariamente condicionadas por la producción material y las correspondientes relaciones sociales. Aunque él suele utilizar el concepto de "reflejo" –el cual conducirá a varias generaciones de marxistas hacia un callejón sin salida– la idea clave del libro es la necesidad de explicar la génesis y el desarrollo de las distintas formas de conciencia (religiosa, ética, filosófica, etc.) por las relaciones sociales, "lo que significa, por supuesto, que la cuestión puede ser representada en su totalidad" (Marx, 1969b: 154, 164). Una escuela "disidente" de la sociología de la cultura marxista (Lukács, Goldmann) estará a favor del concepto dialéctico de totalidad en lugar de adscribir a la teoría del reflejo.

Luego de escribir junto a Engels *La ideología alemana*, Marx prestó poca atención a la cuestión de la religión como tal, a saber, como un universo específico de significados culturales e ideológicos. Uno puede encontrar, sin embargo, en el primer volumen de *El Capital*, algunas observaciones metodológicas interesantes. Por ejemplo, la bien conocida nota a pie de página en la que responde al argumento sobre la importancia de la política en la Antigüedad y de la religión en la Edad Media revela una concepción amplia de la interpretación materialista de la historia: "Ni la Edad Media pudo vivir del Catolicismo ni la Antigüedad de la política. Las respectivas condiciones económicas explican,

de hecho, por qué el Catolicismo allá y la política acá juegan el rol dominante" (Marx, 1968: 96, Tomo I). Marx nunca se tomaría la molestia de suministrar las razones económicas que explicarían la importancia de la religión en el Medioevo, pero este pasaje es importante porque reconoce que, bajo ciertas condiciones históricas, la religión puede de hecho jugar un rol *dominante* en la vida de una sociedad.

A pesar de su poco interés por la religión, Marx prestó atención a la relación entre protestantismo y capitalismo. Diversos pasajes de *El Capital* hacen referencia a la contribución del protestantismo a la primitiva acumulación de capital –por ejemplo, por medio del estímulo a la expropiación de propiedades de la iglesia y prados comunales. En los *Grundrisse*, Marx formula –¡medio siglo antes del famoso ensayo de Max Weber!– el siguiente comentario, significativo y revelador respecto de la íntima asociación entre protestantismo y capitalismo: "El culto del dinero tiene su ascetismo, su auto-abnegación, su auto-sacrificio –la economía y la frugalidad, desprecio por lo mundano, placeres temporales, efímeros y fugaces; el correr detrás del eterno tesoro. De aquí la conexión entre el Puritanismo inglés o el Protestantismo holandés y el hacer dinero" (Marx, 1968: 749-750, Tomo I; 1973: 232; 1960a: 143). La semejanza –no la identidad– con la tesis de Weber es sorprendente, más aún puesto que el autor de *Ética protestante* no pudo haber leído este pasaje (los *Grundrisse* fueron publicados por primera vez en 1940).

Por otra parte, Marx se refiere cada tanto al capitalismo como una "religión de la vida diaria" basada en el fetichismo de mercancías. Describe al capitalismo como "un Moloch que requiere el mundo entero como un sacrificio debido", y el progreso del capitalismo como un "monstruoso Dios pagano, que sólo quería beber néctar en la calavera de la muerte". Su crítica a la política económica está salpicada de frecuentes referencias a la idolatría: Baal, Moloch, Mammon, Becerro de Oro y, por supuesto, el concepto de "fetichismo" en sí mismo. Pero este lenguaje tiene más un significado metafórico que sustancial (en términos de la sociología de la religión) (Marx, 1960b: 226, Vol. 9 y 488, Vol. 26)[2].

Friedrich Engels desplegó (probablemente por su educación pietista) un interés mucho mayor que el de Marx por el fenómeno religioso y su rol histórico. El aporte principal de Engels al estudio marxista de la religión es su análisis de la relación de las representaciones religiosas con las luchas de clases. Más allá de la polémica filosófica de "materialismo contra idealismo", él estaba interesado en entender y explicar formas históricas y sociales concretas de religión. La cristiandad no apareció (como en Feuerbach) como una "esencia" atemporal, sino como un

2 Algunos teólogos de la liberación (por ejemplo, Enrique Dussel y Hugo Assmann) harán extensivo el uso de estas referencias a su definición de capitalismo como idolatría.

sistema cultural experimentando transformaciones en diferentes períodos históricos. Primero la cristiandad fue una religión de los esclavos, luego la ideología estatal del Imperio Romano, después vestimenta de la jerarquía feudal y, finalmente, se adapta a la sociedad burguesa. Así aparece como un espacio simbólico en el que se enfrentan fuerzas sociales antagónicas –por ejemplo en el siglo XVI: la teología feudal, el protestantismo burgués y los plebeyos herejes.

Ocasionalmente su análisis tropieza con un utilitarismo estrecho, interpretación instrumental de movimientos religiosos. En *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, escribe: "cada una de las distintas clases usa su propia apropiada religión [...] y hace poca diferencia si estos caballeros creen en sus respectivas religiones o no" (Engels, 1969a: 281).

Engels parece no encontrar nada más que el "disfraz religioso" de intereses de clases en las diferentes formas de creencias. Sin embargo, gracias a su método de análisis en términos de lucha de clases, Engels se da cuenta, y así lo expresa en *La guerra campesina en Alemania,* de que el clero no era un cuerpo socialmente homogéneo: en ciertas coyunturas históricas, se dividía internamente según su composición social. Es así que durante la Reforma tenemos, por un lado, el alto clero, cumbre de la jerarquía feudal, y, por el otro, el bajo clero, que da sustento a los ideólogos de la Reforma y del movimiento revolucionario campesino (Engels, 1969b: 422-475).

Siendo materialista, ateo y un irreconciliable enemigo de la religión, Engels comprendió, como el joven Marx, el carácter dual del fenómeno: su rol en la legitimación del orden existente, pero además, de acuerdo a circunstancias sociales, su rol crítico, de protesta e incluso revolucionario.

En primer lugar, él estaba interesado en la cristiandad primitiva a la cual definía como la religión de los pobres, los desterrados, condenados, perseguidos y oprimidos. Los primeros cristianos provenían de los niveles más bajos de la sociedad: esclavos, hombres libres a los cuales les habían sido negados sus derechos y pequeños campesinos perjudicados por las deudas (Engels, 1969c: 121-122, 407). Tan lejos fue que hasta mostró un asombroso paralelo entre esta primitiva cristiandad y el socialismo moderno, planteando que: a) ambos movimientos fueron creados por las masas –no por líderes ni profetas–; b) sus miembros fueron oprimidos, perseguidos y proscriptos por las autoridades dominantes, y c) predicaron una inminente liberación y eliminación de la miseria y la esclavitud. Para adornar su comparación, un tanto provocativamente, Engels citó un dicho del historiador francés Renán: "si quiere tener una idea de cómo fueron las primeras comunidades cristianas, mire la rama local de la Asociación Internacional de Trabajadores" (Engels, 1969c).

Según Engels, el paralelismo entre socialismo y cristiandad temprana está presente en todos los movimientos que sueñan, desde todos los tiempos, restaurar la primitiva religión cristiana –desde los taboristas de John Zizka ("de gloriosa memoria") y los anabaptistas de Thomas Münzer hasta (luego de 1830) los comunistas revolucionarios franceses y los partisanos del comunista utópico alemán Wilhelm Weitling.

Sin embargo, y según deja constancia en sus *Contribuciones a la historia de la cristiandad primitiva,* Engels encuentra que se mantiene una diferencia esencial entre los dos movimientos: los cristianos primitivos eligieron dejar su liberación para después de esta vida, mientras que el socialismo ubica su emancipación en el futuro próximo de este mundo (Engels, 1960: capítulo 25).

¿Pero es esta diferencia tan clara como parecía a primera vista? En su estudio de las grandes guerras campesinas en Alemania ya no se plantea esta oposición. Thomas Münzer, el teólogo y líder de la revolución campesina y hereje anabaptista del siglo XVI, quería el inmediato establecimiento en la tierra del Reino de Dios, el reino milenario de los profetas. De acuerdo con Engels, el Reino de Dios para Münzer era una sociedad sin diferencias de clases, sin propiedad privada y sin autoridad estatal independiente de, o externa a, los miembros de esa sociedad. Sin embargo, Engels estaba aún tentado a reducir la religión a una estratagema: habló de la "fraseología" cristiana de Münzer y su "manto" bíblico (Engels, 1969b: 464). La dimensión específicamente religiosa del milenarismo de Münzer, su fuerza espiritual y moral, su experimentada auténtica profundidad mística, Engels parece haberlas eludido. Sin embargo, Engels no esconde su admiración por el profeta alemán, describiendo sus ideas como "cuasi-comunistas" y "religiosas revolucionarias": eran en menor medida una síntesis de las demandas plebeyas de aquellos tiempos, "una brillante anticipación" de futuros objetivos emancipadores proletarios. Esta dimensión anticipadora y utópica de la religión no es explorada por Engels pero será trabajada de manera intensa y rica por Ernst Bloch.

El último movimiento subversivo bajo el estandarte de la religión fue, según Engels, el movimiento puritano inglés del siglo XVII. Si la religión, y no el materialismo, suministró la ideología de esta revolución, es por la naturaleza políticamente reaccionaria de la filosofía materialista en Inglaterra, representada por Hobbes y otros partisanos del absolutismo real. En contraste con este materialismo y deísmo conservador, las sectas protestantes dieron a la guerra contra la monarquía de los Estuardos su bandera religiosa y sus combatientes (Engels, 1969d: 99).

Este análisis es interesante: rompiendo con la visión lineal de la historia heredada de la Ilustración, Engels reconoce que la lucha entre materialismo y religión no necesariamente corresponde a la guerra entre revolución y contrarrevolución, progreso y regresión, libertad y despotismo, clases oprimidas y dominantes. En este preciso caso, la

relación es exactamente la opuesta: religión revolucionaria contra materialismo absolutista.

Engels estaba convencido de que, desde la Revolución Francesa, la religión no podía funcionar más como una ideología revolucionaria, y se sorprendió cuando comunistas franceses y alemanes –tales como Cabet o Weitling– proclamaron que "cristiandad es comunismo". Este desacuerdo sobre la religión fue una de las principales razones de la no participación de comunistas franceses en el *Anuario Franco-Alemán* en 1844 y de la ruptura de Marx y Engels con Weitling en 1846.

Engels no podía anticipar la teología de la liberación, pero, gracias a su análisis del fenómeno religioso desde el punto de vista de la lucha de clases, trajo a la luz el potencial de protesta de la religión y abrió camino para un nuevo acercamiento –distinto tanto de la filosofía de la Ilustración cuanto del neo-hegelianismo alemán– a la relación entre religión y sociedad.

* * *

La mayoría de los estudios realizados sobre religión en el siglo XX se limitan a comentar, desarrollar o aplicar las ideas esbozadas por Marx y Engels. Tales fueron los casos, por ejemplo, de los ensayos de Karl Kautsky sobre el utopista Tomás Moro o sobre Thomas Münzer. Kautsky consideraba a todas estas corrientes religiosas como movimientos "precursores del socialismo moderno" cuyo objetivo era un estilo de comunismo distributivo –opuesto al comunismo productivo del movimiento obrero moderno. Mientras Kautsky nos provee interesantes revelaciones y detalles acerca de las bases sociales y económicas de estos movimientos y sus aspiraciones comunistas, usualmente reduce sus creencias religiosas a un simple "envoltorio" o "ropaje" que "oculta y disimula" su contenido social. Las manifestaciones místicas y apocalípticas de las herejías medievales son, desde su punto de vista, expresiones de desesperación, resultantes de la imposibilidad de consumar sus ideales comunistas (Kaustky, 1913: 170, 198, 200-202). En su libro acerca de la Reforma alemana, Kaustky no pierde tiempo con la dimensión religiosa de la lucha entre católicos, luteranos y anabaptistas: despreciando lo que él llama la "disputa teológica" entre estos movimientos religiosos, concibe como única tarea del historiador "remontar las luchas de esos tiempos a la contradicción de intereses materiales". En este sentido, las *95 Tesis* de Lutero, según Kautsky, no reflejaron tanto un conflicto sobre el dogma, como un conflicto en torno de temas económicos: el dinero que Roma extraía de Alemania bajo la forma de impuestos eclesiásticos (Kautsky, 1921: 3, 5).

Su libro sobre Tomás Moro es más original: ofrece un candente e idílico dibujo de la popular cristiandad medieval como una jubilosa

y alegre religión, llena de vitalidad y bellas celebraciones y fiestas. El autor de *Utopía,* Tomás Moro, es presentado como el último representante de este popular, viejo y feudal catolicismo –completamente diferente del jesuítico moderno. Según Kautsky, Moro eligió como religión el catolicismo en lugar del protestantismo porque estaba en contra de la brutal proletarización del campesinado resultante de la destrucción de la iglesia tradicional y de la expropiación de tierras comunitarias por la Reforma Protestante en Inglaterra. Por otro lado, las instituciones religiosas de la isla *Utopía* muestran que él estaba lejos de ser un partidista del establecido autoritarismo católico: defendía la tolerancia religiosa, la abolición del celibato clerical, la elección de curas por sus comunidades y la ordenación de mujeres (Kautsky, 1890: 101, 244-249, 325-330).

Muchos marxistas en el movimiento de trabajadores europeo eran radicalmente hostiles a la religión, pero creían que la batalla atea contra la ideología religiosa debía subordinarse a las necesidades concretas de la lucha de clases, la cual demandaba la unidad entre trabajadores que creen en Dios y aquellos que no creen. Lenin mismo, que seguidamente denunció la religión como una "niebla mística", insistió en su artículo "Socialismo y religión" (1905) en que el ateísmo no debería ser parte del programa del Partido porque la "unidad en la real lucha revolucionaria de las clases oprimidas por un paraíso en la tierra es más importante que la unidad en la opinión proletaria sobre el paraíso en el cielo" (Lenin, 1972: 86, Vol. 10).

Rosa Luxemburgo compartió esta estrategia, pero desarrolló un argumento diferente y original. Aunque ella misma era una ferviente atea, en sus escritos atacó menos a la religión como tal que a las políticas y programas reaccionarios de la iglesia, en nombre de su propia tradición. En un ensayo escrito en 1905 ("Iglesia y socialismo") insistió en que los socialistas modernos son más leales a los principios originales de la cristiandad que el clero conservador de hoy. Desde que los socialistas luchan por un orden social de igualdad, libertad y fraternidad, los curas, si honestamente quieren implementar en la vida de la humanidad el principio cristiano "ama al prójimo como a ti mismo", deberían dar la bienvenida al movimiento socialista. Cuando el clero apoya al rico, y a aquellos que explotan y oprimen al pobre, está en contradicción explícita con las enseñanzas cristianas: sirve no a Cristo sino al Becerro de Oro. Los primeros apóstoles de la cristiandad eran comunistas apasionados, y los Padres de la Iglesia (como Basilio y Juan Chrysostomo) denunciaron las injusticias sociales. Hoy esta causa la lleva adelante el movimiento socialista que acerca al pobre el evangelio de la fraternidad y la igualdad, y llama a la gente a establecer en la tierra el reino de la libertad y del amor al prójimo (Luxemburgo, 1971: 45-47, 67-75). En lugar de levantar una batalla filosófica en nombre del materialismo, Rosa Luxemburgo intentó rescatar la dimensión social de la tradición cristiana para el movimiento de los trabajadores.

Austro-marxistas como Otto Bauer y Max Adler eran mucho menos hostiles a la religión que sus camaradas alemanes o rusos. Parecieron considerar al marxismo como compatible con alguna forma de religión, pero esto referido principalmente a la religión como una "creencia filosófica" (de inspiración neo-kantiana) más que como concretas tradiciones religiosas históricas[3].

En la Internacional Comunista se prestó poca atención a la religión, aunque un número significativo de cristianos se unieron al movimiento, y un ex pastor protestante suizo, Jules Humbert-Droz, se transformó en los años veinte en una de las figuras líderes de la Internacional Comunista. La idea dominante entre marxistas en aquellos tiempos era que un cristiano que se convirtiera en socialista o comunista necesariamente abandonaría su previa creencia religiosa "anti-científica" e "idealista". La pieza teatral de Bertolt Brecht, *Santa Juana de los Mataderos* (1932), es un buen ejemplo de este tipo de planteamiento acerca de la conversión de cristianos a la lucha por la emancipación proletaria. Brecht describe con mucha precisión el proceso por el cual Juana, una líder del Ejército de Salvación, descubre la verdad sobre la explotación y la injusticia social y muere denunciando sus primeras y antiguas ideas. Pero para él debe haber una total y absoluta ruptura entre la antigua creencia religiosa del personaje y su nuevo credo de lucha revolucionaria. Poco antes de morir Juana dice a los obreros:

> Si alguna vez alguien viene a decirte
> que existe un Dios, invisible sin embargo,
> de quien puedes esperar ayuda,
> golpéalo duro con una piedra en la cabeza
> hasta que muera (Brecht, 1976).

La intuición de Rosa Luxemburgo respecto de que uno puede pelear por el socialismo también en nombre de los verdaderos valores de la cristiandad original se perdió en este tipo crudo y algo intolerante de perspectiva materialista. Pocos años después de que Brecht escribiera esta pieza, apareció en Francia (1936-1938) un movimiento de cristianos revolucionarios, de varios miles de seguidores, que apoyaba activamente el movimiento obrero, en particular sus más radicales tendencias (el ala izquierda del Partido Socialista). Su principal eslogan era: "Somos socialistas porque somos cristianos"[4].

Entre los líderes y pensadores del movimiento comunista, Gramsci es probablemente quien prestó la mayor atención a temáticas religiosas.

---

3 Un libro muy útil y sumamente interesante sobre este tema es el escrito por David McLellan (1987).

4 Ver la excelente investigación de Agnès Rochefort-Turquin (1986).

A diferencia de Engels o Kautsky, no estaba interesado en la Cristiandad primitiva o los herejes comunistas del Medioevo, sino en la función de la iglesia católica en la sociedad capitalista moderna: es uno de los primeros marxistas que intentó entender el rol contemporáneo de la iglesia y el peso de la cultura religiosa entre las masas populares.

En sus escritos juveniles, Gramsci muestra simpatía por formas progresistas de religiosidad. Por ejemplo, está fascinado por el socialista cristiano francés Charles Péguy: "la más obvia característica de la personalidad de Péguy es su religiosidad, la intensa creencia […] sus libros están llenos de este misticismo inspirado por el más puro y persuasivo entusiasmo, que lleva la forma de una prosa muy personal, de entonación bíblica". Leyendo *Nuestra juventud*, de Péguy, "nos emborrachamos con ese sentimiento místico religioso del socialismo, de justicia que lo impregna todo […] sentimos en nosotros una nueva vida, una creencia más fuerte, alejada de las ordinarias y miserables polémicas de los pequeños y vulgares políticos materialistas" (Gramsci, 1958: 33-34; 1972: 118-119)[5].

Pero sus escritos más importantes sobre religión se encuentran en los *Cuadernos de la cárcel*. A pesar de su naturaleza fragmentaria, poco sistémica y alusiva, estos contienen observaciones penetrantes. Su irónica crítica a las conservadoras formas de la religión –particularmente la rama jesuítica del catolicismo, por la cual siente sincera aversión– no le impidió percibir también la dimensión utópica de las ideas religiosas:

> La religión es la utopía más gigante, la más metafísica que la historia haya jamás conocido, desde que es el intento más grandioso por reconciliar, en forma mitológica, las reales contradicciones de la vida histórica. Afirma, de hecho, que el género humano tiene la misma "naturaleza" que el hombre […] como creado por Dios, hijo de Dios, es por lo tanto hermano de otros hombres, igual a otros y libre entre y como los demás hombres [...]; pero también afirma que todo esto no pertenece a este mundo sino a otro (la utopía) De esta forma las ideas de igualdad, fraternidad y libertad entre los hombres […] han estado siempre presentes en cada acción radical de la multitud, de una u otra manera, bajo formas e ideologías particulares (Gramsci, 1971).

Gramsci también insistió en las diferenciaciones internas de la iglesia según orientaciones ideológicas –liberal, moderna, jesuítica, y corrientes fundamentalistas dentro de la cultura católica– y según las diferen-

---

5 Gramsci parece estar también interesado, a comienzos de la década del veinte, en un movimiento campesino liderado por Guillo Miglioli de la izquierda católica. Ver sobre el particular el destacado libro de Rafael Díaz-Salazar, *El Proyecto de Gramsci* (1991: 96-97).

tes clases sociales: "toda religión [...] es realmente una multiplicidad de distintas y a veces contradictorias religiones: hay un catolicismo para los campesinos, uno para la pequeña burguesía y trabajadores urbanos, uno para la mujer, y un catolicismo para intelectuales". Además, sostuvo que el cristianismo es, bajo ciertas condiciones históricas, "una forma necesaria de deseo de las masas populares, una forma específica de racionalidad en el mundo y la vida"; pero esto se aplica sólo a la inocente religión de la gente, no al cristianismo jesuitizado, "puro narcótico para las masas populares" (Gramsci, 1971: 328, 397, 405; 1979: 17).

La mayoría de sus notas se refieren al rol histórico y presente de la iglesia católica en Italia: su expresión política y social a través de la Acción Católica y el Partido del Pueblo, su relación con el Estado y las clases subordinadas, etcétera. Mientras se concentra en las divisiones de clases dentro de la iglesia, Gramsci advierte la relativa autonomía de la institución, como un cuerpo compuesto por "intelectuales tradicionales" (el clero y los seglares católicos intelectuales) –es decir, intelectuales ligados a un pasado feudal, y no orgánicamente conectados a ninguna clase social moderna. Este es el motivo principal para la acción política de la iglesia y para su relación conflictiva con la burguesía italiana: la defensa de sus intereses corporativos, su poder y privilegios.

Gramsci está muy interesado por la Reforma Protestante, pero, a diferencia de Engels y Kautsky, no se centra en Thomas Munzer y los anabaptistas, sino en Lutero y Calvino. Como lector atento del ensayo de Max Weber, cree que la transformación de la doctrina calvinista de la predestinación en "uno de los mayores impulsos para la iniciativa práctica que tuvo lugar en la historia del mundo" es un ejemplo clásico del pasaje de un punto de vista del mundo a una norma práctica de comportamiento. De cierta forma, uno podría considerar que Gramsci utiliza a Weber para suplantar el planteamiento economicista del marxismo vulgar, insistiendo en el rol históricamente productivo de ideas y representaciones (Gramsci, 1979: 17-18, 50, 110; Montanari, 1987: 58).

Para él, la Reforma Protestante, como un movimiento nacional-popular auténtico capaz de movilizar las masas, es un tipo de paradigma para la gran "reforma moral e intelectual" que el marxismo quiere implementar: la filosofía de la praxis "corresponde a la conexión Reforma Protestante + Revolución Francesa: es una filosofía que es también política y una política que es a la vez filosofía" (Gramsci, 1979). Mientras Kautsky, viviendo en la Alemania protestante, idealizó al Renacimiento italiano y despreció a la Reforma por "bárbara", Gramsci, el marxista italiano, elogió a Lutero y Calvino y denunció al Renacimiento por considerarlo un movimiento aristocrático y reaccionario (Gramsci, 1979: 105; Kautsky, 1890: 76).

Las observaciones de Gramsci son ricas y estimulantes, pero en última instancia sigue el patrón clásico marxista para el análisis de la re-

ligión. Ernst Bloch es el primer autor marxista que cambió radicalmente la estructura teorética –sin abandonar la perspectiva marxista y revolucionaria. De forma similar a Engels, distinguió dos corrientes sociales opuestas: por un lado, la religión teocrática de las iglesias oficiales, opio de los pueblos, un aparato mistificador al servicio de los poderosos; por el otro, la secreta, subversiva y herética religión de los albigenses, los husitas, de Joaquín de Flores, Thomas Münzer, Franz von Baader, Wilhelm Weitling y León Tolstoi. Sin embargo, a diferencia de Engels, Bloch se negó a ver a la religión únicamente como un "manto" de intereses de clase: criticó expresamente esta concepción, mientras que la atribuía solamente a Kautsky. En sus manifestaciones contestatarias y rebeldes, la religión es una de las formas más significativas de conciencia utópica, una de las expresiones más ricas del *Principio Esperanza*. A través de su capacidad de anticipación creativa, la escatología judeo-cristiana –universo religioso favorito de Bloch– contribuye a dar forma al espacio imaginario de lo aún no existente (Bloch, 1959; 1968).

Basándose en estas presuposiciones filosóficas, Bloch desarrolla una interpretación iconoclasta y heterodoxa de la Biblia –teniendo en cuenta ambos: el Antiguo y Nuevo Testamento– marcando el pauperismo que denuncia a los faraones y llama a cada uno a elegir entre César y Cristo.

Un ateo religioso –para él sólo un ateo puede ser un buen cristiano, y viceversa– y un teólogo de la revolución. Bloch no sólo produjo una lectura marxista del milenarismo (siguiendo a Engels) sino también –y esto era nuevo– una interpretación milenarista del marxismo, a través de la cual la lucha socialista por el Reino de la Libertad es percibida como la herencia directa de las herejías escatológicas y colectivistas del pasado.

Por supuesto Bloch, como el joven Marx de la famosa cita de 1844, reconoció el carácter dual del fenómeno religioso, su aspecto opresivo y su potencial para la sublevación. El primero requiere del uso de aquello que él denomina "la corriente fría del marxismo": el implacable análisis materialista de las ideologías, de los ídolos y de las idolatrías. El segundo, sin embargo, necesita de "la corriente caliente del marxismo", aquella que ambiciona rescatar el excedente cultural utópico de la religión, su fuerza crítica y anticipadora. Más allá de cualquier "diálogo", Bloch soñó con una auténtica unión entre cristiandad y revolución, como aquella que tuvo lugar durante las guerras campesinas del siglo XVI.

Las ideas de Bloch eran, en cierto punto, compartidas por algunos de los miembros de la Escuela de Frankfurt. Max Horkheimer consideró que "la religión es el registro de los deseos, nostalgias (*sehnsuchte*) y acusaciones de innumerables generaciones" (Horkheimer, 1972: 374). Erich Fromm, en su libro *El dogma de Cristo* (1930), usó al marxismo y

al psicoanálisis para iluminar la esencia mesiánica, plebeya, igualitaria y anti-autoritaria de la cristiandad primitiva. Y Walter Benjamin trató de combinar, en una original síntesis, teología y marxismo, mesianismo judío y materialismo histórico, lucha de clases y redención[6].

La obra de Lucien Goldmann es otro intento de abrir el sendero para la renovación del estudio marxista de la religión. Aunque de inspiración muy distinta a la de Bloch, estaba también interesado en el valor moral y humano de la tradición religiosa. En su libro *El Dios oculto* (1955), desarrolló un muy sutil e inventivo análisis sociológico de la herejía jansenista (incluyendo el teatro de Racine y la filosofía de Pascal) como una visión trágica del mundo, expresando la peculiar situación de un estrato social (la nobleza togada) en la Francia del siglo XVII. Una de sus innovaciones metodológicas consiste en relacionar la religión no sólo con los intereses de la clase, sino con su total condición existencial: examina por tanto cómo este estrato legal y administrativo, entre su dependencia de y su oposición a la monarquía absoluta, dio una expresión religiosa a sus dilemas en la visión trágica del mundo del jansenismo. De acuerdo con David McLellan, este es el "análisis específico más impresionante de la religión producido por el marxismo occidental" (McLellan, 1987: 128).

La parte más sorprendente y original del trabajo es, sin embargo, el intento de comparar –sin asimilar una a otra– creencia religiosa y creencia marxista: ambas tienen en común el rechazo del puro individualismo (racionalista o empirista) y la creencia en valores trans-individuales –Dios para la religión, la comunidad humana para el socialismo. En ambos casos, la creencia está basada en una apuesta –la apuesta pascaliana en la existencia de Dios y la marxista en la liberación de la humanidad– que presupone el peligro del fracaso y la esperanza del éxito. Ambos casos implican algunas creencias fundamentales que no son demostrables en el nivel exclusivo de juicios objetivos. Lo que separa a dichas creencias es, por supuesto, el carácter supra-histórico de la trascendencia religiosa:

> La creencia marxista es una creencia en el futuro histórico que el ser humano crea por sí mismo o, mejor dicho, que debe hacer con su actividad; se trata de una "apuesta" al éxito de sus acciones; la trascendencia de la que es objeto esta creencia no es ni supernatural ni trans-histórica sino supra-individual, nada más pero tampoco nada menos (Goldmann, 1955: 99).

---

6 Ver, de mi autoría, los artículos "Revolution against Progress: Walter Benjamin's Romantic Anarchism" (1985) y "Religion, Utopia and Countermodernity: The Allegory of the Angel of History in Walter Benjamin" (1993).

Sin pretender de ninguna manera "Cristianizar al Marxismo", Lucien Goldmann introdujo, gracias al concepto de *creencia*, una nueva manera de concebir la relación conflictiva entre convicción religiosa y ateísmo marxista.

La idea de que existe un campo común entre el espíritu revolucionario y la religión ya ha sido sugerida, en una forma menos sistemática, por el peruano José Carlos Mariátegui, el marxista latinoamericano más original y creativo. En el ensayo "El hombre y el mito" (1925), propuso una visión heterodoxa de los valores revolucionarios:

> La burgueses intelectuales ocupan su tiempo en una crítica racionalista del método, la teoría y la técnica revolucionaria. ¡Qué malentendido! La fuerza de los revolucionarios no descansa en su ciencia, sino en su creencia, su pasión, su deseo. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito [...] La emoción revolucionaria es una emoción religiosa. Las motivaciones religiosas se han mudado del cielo a la tierra. No son más divinas sino humanas y sociales (Mariátegui, 1971a: 18-22).

Celebrando a Georges Sorel, el teórico del sindicalismo revolucionario, como el primer pensador marxista en entender el "carácter religioso, místico y metafísico del socialismo", escribe pocos años después en su libro *Defensa del marxismo* (1930):

> Gracias a Sorel, el marxismo pudo asimilar los elementos y adquisiciones substanciales de las corrientes filosóficas que vinieron después de Marx. Sustituyendo las bases positivistas y racionalistas del socialismo en su tiempo, Sorel encontró en Bergson y las pragmatistas ideas que fortalecieron el pensamiento marxista, restableciéndolo a su misión revolucionaria. La teoría de los mitos revolucionarios, aplicando al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, estableció las bases para una filosofía de la revolución (Mariategui, 1971b: 21).

Estas formulaciones –expresión de una rebelión romántica-marxista contra la interpretación dominante (semi-positivista) del materialismo histórico– pueden parecer muy radicales. En cualquier caso, debe estar claro que Mariátegui no quiso hacer del socialismo una iglesia o una secta religiosa, sino que intentó restaurar la dimensión espiritual y ética de la lucha revolucionaria: la creencia ("mística"), la solidaridad, la indignación moral, el total compromiso, la disposición a arriesgar la propia vida (lo que el autor llama "heroico"). El socialismo para Mariátegui era inseparable de un intento de re-encantar al mundo a través de la acción revolucionaria. Se transformó en una de las referencias marxistas más importantes para el fundador de la teología de la liberación, el peruano Gustavo Gutiérrez.

Marx y Engels pensaron que el rol subversivo de la religión era cosa del pasado, sin significación en la época moderna de la lucha de clases. Este pronóstico fue más o menos históricamente confirmado por todo un siglo –con unas pocas importantes excepciones (particularmente en Francia): los socialistas cristianos de los años treinta, los sacerdotes obreros de los cuarenta, el ala izquierda del sindicalismo cristiano en los cincuenta, etcétera. Pero para entender qué ha ido sucediendo en los últimos treinta años en América Latina (y en menor extensión también en otros continentes) alrededor de la temática de la teología de la liberación, necesitamos integrar a nuestro análisis los planteamientos de Bloch y Goldmann sobre el potencial utópico de la tradición judeo-cristiana.

Bibliografía

Bloch, Ernst 1959 *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag) Vols. I, II y III.

Bloch, Ernst 1968 *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag).

Brecht, Bertolt 1976 *La resistible ascensión de Arturo Ui. Santa Juana de los Mataderos* (Buenos Aires: Nueva Visión).

Díaz-Salazar, Rafael 1991 *El Proyecto de Gramsci* (Barcelona: Anthropos).

Engels, Friedrich 1960 "Contribution to a History of Primitive Christianity" en Marx, Karl y Engels, Friedrich *On Religion* (London: Lawrence & Wishart).

Engels, Friedrich 1969a "Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy" en Feuer, Lewis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (London: Fontana).

Engels, Friedrich 1969b "The Peasant War in Germany" en Feuer, Lewis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (London: Fontana).

Engels, Friedrich 1969c *Anti-Dühring* (London: Lawrence & Wishart).

Engels, Friedrich 1969d "On Materialism" en Feuer, Lewis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (London: Fontana).

Fromm, Erich 1964 (1930) *El dogma de Cristo* (Buenos Aires: Paidós).

Goldmann, Lucien 1955 *Le Dieu Caché* (Paris: Gallimard).

Gollwitzer, Helmut 1962 "Marxistische Religionskritik und christlicher Glaube" en *Marxismusstudien* (Tübingen: Vierte Folge).

Gramsci, Antonio 1958 "Carlo Péguy ed Ernesto Psichari" en *Scritti giovanili 1914-1918* (Torino: Einaudi).

Gramsci, Antonio 1971 *Selections from the Prison Notebooks* (London: New Left Books).

Gramsci, Antonio 1972 "Los movimientos y Coppoleto" en *Sotto la Mole* (Torino: Einaudi).

Gramsci, Antonio 1979 *Il materialismo storico* (Roma: Editori Riuniti).

Horkheimer, Max 1972 (1935) "Gedanke zur Religion" en *Kritische Theorie* (Frankfurt/Main: S. Fischer Verlag).

Kautsky, Karl 1890 *Thomas More und seine Utopie* (Stuttgart: Dietz Verlag).

Kautsky, Karl 1913 *Vorläufer des neueren Sozialismus. Erster Band. Kommunistische bewegungen im Mittelalter* (Stuttgart: Dietz Verlag).

Kautsky, Karl 1921 *Der Kommunismus in der deutschen Reformation* (Stuttgart: Dietz Verlag).

Lenin, Vladimir Ilich 1972 (1905) "Socialism and Religion" en *Selected Works* (Moscow).

Löwy, Michael 1985 "Revolution against Progress: Walter Benjamin's Romantic Anarchism" en *New Left Review*, Nº 152, November-December.

Löwy, Michael 1993 "Religion, Utopia and Countermodernity: The Allegory of the Angel of History in Walter Benjamin" en *On Changing the World* (Atlantic Highlands: Humanities Press).

Luxemburgo, Rosa 1971 (1905) "Kirche und Sozialismus" en *Internationalismus und Klassenkampf* (Neuwied: Luchterhand).

Mariátegui, José Carlos 1971a (1925) "El hombre y el mito" en *El alma matinal* (Lima: Amauta).

Mariátegui, José Carlos 1971b (1930) *Defensa del marxismo* (Lima: Amauta).

Marx, Karl 1960a *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Berlin: Dietz Verlag).

Marx, Karl 1960b *Werke* (Berlin: Dietz Verlag).

Marx, Karl 1968 *Das Kapital* (Berlin: Dietz Verlag).

Marx, Karl 1969a (1844) "Towards the Critique of Hegel's Philosophy of Right" en Feuer, Lewis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (London: Fontana).

Marx, Karl 1969b (1846) "The German Ideology" en Feuer, Lewis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (London: Fontana).

Marx, Karl 1973 *Foundations of the Critique of Political Economy* (Midesex: Penguin Books) Rough Draft.

McLellan, David 1987 *Marxism and Religion* (New York: Harper & Row).

Montanari, Marcello 1987 "Razionalità e tragicità del moderno in Gramsci e Weber" en *Critica marxista* (Roma) Nº 6.

Rochefort-Turquin, Agnès 1986 *Socialistes parce que Chrétiens* (Paris: Cerf).

Adolfo Sánchez Vázquez*

Ética y marxismo

NOS PROPONEMOS EXAMINAR aquí las relaciones entre ética y marxismo. Con este objeto partimos de establecer una distinción entre ética y moral que no siempre suele hacerse, incurriendo en la consiguiente confusión de términos. Pues bien, por moral entendemos una forma específica del comportamiento humano, individual o colectivo, que se da realmente, o que se postula que debiera darse. Y por ética entendemos la atención reflexiva, teórica, a la moral en uno u otro plano –el fáctico o el ideal– que no son para ella excluyentes. Vale decir: a la ética le interesa la moral, ya sea para entender, interpretar o explicar la moral histórica o social realmente existente, ya sea para postular y justificar una moral que, no dándose efectivamente, se considera que debiera darse.

Tenemos, pues, ante nosotros, a la moral en un doble sentido: como objeto de reflexión o conocimiento, y como conjunto de principios, valores o normas a los que se considera que debieran ajustarse las relaciones, en sociedad, entre los individuos, o de los individuos con determinados grupos sociales o con la comunidad. Pero este sentido normativo no sólo es propio de la moral que se propone, sino también

* Catedrático de Estética y Filosofía Política en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, y Profesor Emérito de la misma unidad académica.

de la crítica de la moral existente, así como de la crítica a la que pueden someterse otros tipos de comportamiento humano como el político, el estético, el religioso, el lúdico o el económico. Desde este enfoque, cabe una crítica moral de ciertos actos como los de una política que recurre a ciertos medios aberrantes, o los de cierta economía que rebaja o anula la dignidad del trabajador al hacer de él un simple instrumento o mercancía. En casos como estos, la moral –justamente por su carácter normativo–, con su crítica desde ciertos principios, valores o normas, se enfrenta a otras formas de comportamiento humano que, por su naturaleza específica, no tienen una connotación moral. Pero, al señalar esta presencia de la moral en otras formas de comportamiento humano, hay que cuidarse de no acentuar esta presencia hasta el punto de disolver en ella el comportamiento específico de que se trate; es decir, no hay que caer en el extremo que la diluye: el moralismo. Como igualmente habrá que cuidarse de otro extremo que también disuelve a la moral: el sociologismo, en la teoría, o el pragmatismo o "realismo", en la práctica política. Con estas precauciones, abordemos el problema de las relaciones entre el marxismo como ética y la moral, entendidos ambos términos en el doble plano antes enunciado: explicativo y normativo.

I

Hechas estas observaciones previas, respondamos de entrada que esas relaciones se presentan con un carácter problemático, pues incluso algunos marxistas, para no hablar de los que abordan estas cuestiones desde fuera del marxismo, sostienen que esas relaciones, al ser consideradas teórica y prácticamente, son más bien de divorcio que de buen avenimiento. Se llega incluso a negar que haya lugar en la teoría y en la práctica: un lugar para la ética y la moral en el marxismo. A mi modo de ver, y para ir despejando el camino inseguro que hemos de recorrer, la problematicidad de una ética marxista, o más exactamente de inspiración marxiana, no se plantea con la misma fuerza en los dos sentidos que le hemos atribuido. Por lo que toca al componente explicativo, es decir, al que hace de la moral objeto de reflexión o conocimiento, es difícil dejar de admitir que, si bien encontramos en Marx una ética en sentido estricto, como un cuerpo de verdades sistemáticamente articulado, no se puede ignorar que, a lo largo de su obra, se encuentran explicitadas –para no hablar de las implícitas, más abundantes– reflexiones, afirmaciones e ideas sobre la naturaleza ideológica de la moral y su carácter histórico y social, sobre su vinculación con las relaciones de producción y los intereses de clase, así como sobre su función en la sociedad y, particularmente, en la sociedad socialista. Ello quiere decir que, no obstante la escasa presencia abierta y la falta de sistematicidad de esas ideas en la obra de Marx, la moral no deja de hacerse presente en ella como objeto

de conocimiento, y con la suficiente altura teórica como para inspirar la ética que algunos marxistas hemos intentado construir.

Ahora bien, la problematicidad de las relaciones entre ética y marxismo, o entre marxismo y moral, cobra fuerza sobre todo cuando, en esas relaciones, la moral se entiende en un sentido normativo: como la moral que impregna la crítica del capitalismo, el proyecto de nueva sociedad socialista-comunista y, finalmente, el comportamiento práctico, revolucionario, para convertir ese proyecto en realidad, tanto en la fase previa para destruir el viejo sistema social como al construir otro nuevo.

II

Pues bien, volvamos a la pregunta crucial: ¿hay lugar para la moral en esa crítica, en ese proyecto de nueva sociedad y en ese comportamiento práctico, político revolucionario? Y si lo hay, ¿qué alcance tiene: aleatorio o necesario, negativo o positivo, irrelevante o importante sin ser determinante o decisivo? Tales son las cuestiones en juego. Las respuestas de los marxistas a ellas oscilan –sin detenernos ahora en sus matices– entre dos posiciones diametralmente opuestas: *una*, la que niega que haya un lugar necesario y relevante para la moral en Marx; y *otra*, la posición que sostiene que sí hay un lugar necesario y relevante para esta –aunque de un alcance no determinante ni decisivo–, teniendo en cuenta los tres planos de análisis trabajados hasta aquí: la crítica del capitalismo, el proyecto de nueva sociedad y la práctica política revolucionaria.

¿Cómo inclinarse por una u otra posición que, en verdad, son contradictorias? Lo más aconsejable, al parecer, sería acudir a los textos de Marx, considerados en su amplio diapasón, desde los juveniles a los tardíos, pasando por los de su madurez. Pero al detenernos en ellos, encontramos pasajes que vienen a alimentar, en desigual proporción, una y otra posición contradictoria. Con respecto a la primera, vemos que Marx (y Engels) dice en *La ideología alemana* (1956): "los comunistas no predican ninguna moral" y no la predican –sostiene– porque toda moral, por su naturaleza ideológica, es falsa o encubre los intereses de la clase dominante a la que sirve. Un rechazo tan categórico como este lo hallamos en el *Manifiesto Comunista*. Y en *El Capital* hallamos la idea de que la transacción entre fuerza de trabajo y capital es justa por corresponder a las relaciones de producción capitalistas, idea que ha sido interpretada, a veces, como si implicara la improcedencia de la crítica moral del capitalismo. Pasajes como estos son los que han llevado a incluir a Marx, junto con Nieztsche y Freud, en el trío de los "filósofos de la sospecha", dada su crítica de la moral, o a endosarle el "inmoralismo" que le atribuyen incluso algunos marxistas.

Ahora bien, en contraste con los pasajes de textos de Marx que abonan esa posición, encontramos en uno de sus escritos más tempranos el imperativo de subvertir el mundo social en el que el hombre es humillado. Y muchos son los pasajes de sus textos juveniles en los que condena la inmoralidad del capitalismo. Un claro contenido moral se advierte, asimismo, en su teoría de la enajenación del obrero en los *Manuscritos de 1844* y, ya en su madurez, en los *Grundrisse* (escritos preparatorios de *El Capital*), al criticar la usurpación por parte del capitalista del tiempo libre que crea el obrero. El mismo contenido impregna en uno de sus últimos escritos, la *Crítica del Programa de Gotha*, su visión de la sociedad desenajenada, comunista, articulada, en lo que respecta a la distribución de los bienes producidos, en torno a dos principios: conforme al trabajo aportado, en la primera fase de esa sociedad, y en torno a las necesidades de cada individuo en la fase superior, propiamente comunista.

Sin embargo, aunque a lo largo de la obra de Marx predominan los pasajes que permiten asegurar en ella un lugar a la moral, no puede negarse que existen otros que lo niegan, poniéndose así de manifiesto la contradicción señalada. Y, a veces, esta se da en un mismo texto: por ejemplo, en el mismo *Manifiesto Comunista* que descalifica a la moral como prejuicio burgués, se critica *moralmente* a la burguesía por haber convertido la "dignidad personal" –que obviamente es un valor moral– en un valor de cambio. Así, pues, hay que reconocer que existen posiciones contradictorias sobre la moral en la obra de Marx. Pero este reconocimiento no nos autoriza a dar por zanjado el problema de si hay o no lugar para la moral en Marx y el marxismo. Por el contrario, nos obliga a abordarlo, más allá de este o aquel pasaje, en el marco general de la naturaleza y el sentido de toda la obra teórica y práctica de Marx.

III

Pues bien, de acuerdo con esa naturaleza y ese sentido, ¿tiene fundamento dejar la moral fuera de la teoría y la práctica de Marx y el marxismo, o por el contrario hay que situarla como un componente necesario de una y otra? Pero, al plantearnos la cuestión en estos términos, no se puede pasar por alto una realidad, a saber: a la vista de las diversas interpretaciones del legado de Marx, no hay un solo Marx comúnmente aceptado por los marxistas, lo que conlleva, consecuentemente, a aceptar que se da una pluralidad de marxismos. Recordemos, por ejemplo, cómo emergían las ruidosas polémicas de hace unos años entre marxistas, un Marx "científico" y otro "ideológico", así como el Marx sin "cortes" epistemológicos en el que se integraban uno y otro: el Marx "frío" y el "cálido", de los que hablaba Bloch. También se hablaba del Marx objetivista, determinista, y del Marx en que conjugan subjetivi-

dad y objetividad, determinación y libertad. Y así podríamos enumerar, emergiendo de esas polémicas, otros Marx distintos opuestos entre sí.

Ahora bien, del modo en que se interprete el legado de Marx y se conciba el marxismo que se remita a él, dependerá, en definitiva, el lugar que uno y otro le asignen a la moral. Recordemos que nos referimos a la moral en sentido normativo, pues ningún marxista podría negar que, como ya señalamos antes, Marx convierte a la moral en objeto de conocimiento en el marco de su concepción de la historia y de la sociedad. Pero volvamos a la cuestión de la moral poniéndola en relación con la visión que se tenga de Marx. Ciertamente, si Marx es sólo, o ante todo, un científico o descubridor de continentes teóricos (la economía, la historia o la sociedad), y, consecuentemente, el marxismo inspirado por este Marx es sólo una nueva práctica o una nueva ciencia (Althusser), la moral en un sentido normativo no tendría, en verdad, nada que hacer allí. Se puede comprender entonces que se hable del "inmoralismo" de Marx, así como de la incompatibilidad entre marxismo y moral. Nada nuevo, por cierto, pues ya en tiempos más lejanos hablaban así Hilferding y Kautsky, después de haber reducido el marxismo a ciencia económica y social, lo que llevó a otros coetáneos suyos, como Vörlander, a buscar fuera del marxismo, en la ética de Kant, la moral necesaria para inspirar un comportamiento práctico, socialista. Y esa misma reducción del marxismo a ciencia, con su consiguiente incompatibilidad con la moral, es la que reaparece en el "antihumanismo teórico" de Marx, según la interpretación althusseriana, y en el aséptico marxismo analítico anglosajón de nuestros días. En ambos casos, la moral se esfuma, ya sea al quedar arrinconada en el desván de la ideología "humanista" (Althusser, 1968), ya sea al ceder los bienes y valores morales su sitio, en la lucha por el socialismo, a los no morales (Wood, 1981). Pero Marx ¿es sólo un científico?, ¿y el marxismo es sólo una ciencia? Y la moral, para uno y otro, ¿es sólo objeto de conocimiento?

IV

Para nosotros, Marx es ante todo el que encontramos tempranamente en sus famosas *Tesis sobre Feuerbach*, especialmente en la Tesis XI. Aunque archicitada, vale la pena recordarla, pues no siempre ha sido debidamente comprendida. Dice así: "Los filósofos se han limitado hasta ahora a interpretar el mundo; de lo que se trata es de transformarlo". Como vemos, la Tesis tiene dos partes claramente delimitadas, pero a la vez estrechamente vinculadas entre sí. En ambas partes, encontramos el mismo referente: el mundo (ciertamente el mundo humano, social), pero en dos perspectivas distintas y no contrapuestas: como objeto de interpretación en la primera parte, y como objeto de transformación en la segunda. A una y otra perspectiva corresponden, respectivamente,

dos modos de relación con el mundo, o de comportamiento humano: el teórico y el práctico. Ambas relaciones (interpretación y transformación), lejos de ser excluyentes, se imbrican forzosamente. Marx no está prescindiendo, en modo alguno –como creen los pragmáticos o practicistas– de la necesidad de interpretar o pensar al mundo. Lo que está criticando es el hecho de limitarse a interpretarlo, o sea: aquel pensar que se encierra en sí mismo al margen de la práctica necesaria si se desea transformar el mundo. Marx lo considera indispensable, pues para poder cambiar el mundo hay que pensarlo; pero, no obstante esta relación insoslayable, lo prioritario y determinante en ella es el momento de la transformación, como se establece inequívocamente en la segunda parte de la Tesis: "de lo que se trata es de transformarlo". Y justamente porque de ello se trata, porque la transformación del mundo es prioritaria y determinante, Marx critica a los filósofos (o teóricos en general) que se limitan a interpretarlo. No se apunta, por tanto, a toda teoría, sino a la que se limita a interpretar; vale decir, a la que, al no integrarse en el proceso de transformación, deja el mundo como está.

Hay, pues, en Marx una centralidad de la praxis, entendida –de acuerdo con la primera *Tesis sobre Feuerbach*– como una actividad subjetiva y objetiva a la vez, teórica y práctica. Y es central la praxis para Marx justamente porque de lo que se trata es de transformar al mundo. Por consiguiente, el marxismo que remite a este Marx, que en él se inspire y de él se nutra –sin canonizarlo– puede caracterizarse como una "filosofía de la praxis". Y tal caracterización es la que he pretendido fundamentar y desarrollar en mi *Filosofía de la praxis* (publicada en 1967 y reeditada revisada y ampliada en 1980).

V

Pues bien, teniendo siempre como eje esta centralidad de la praxis, destacamos en el marxismo así entendido cuatro aspectos esenciales que pasamos brevemente a señalar.

El marxismo es, en primer lugar, una crítica de lo existente y, en particular, del capitalismo: crítica de sus males sociales, engendrados necesariamente o estructuralmente por él, que –como toda crítica– presupone ciertos valores desde los cuales se ejerce. Hablar de los males sociales que se critican significa a la vez presuponer los bienes sociales en los que encarnan esos valores –morales y no morales– que el capitalismo limita, asfixia o niega realmente.

El marxismo es, en segundo lugar, un proyecto, idea o utopía de emancipación social, humana, o de nueva sociedad como alternativa social en la que desaparezcan los males sociales criticados. Se trata de un proyecto de nueva sociedad (socialista-comunista) en la que los hombres libres de la opresión y la explotación, en condiciones de liber-

tad, igualdad y dignidad humana, dominen sus condiciones de existencia; un proyecto a su vez deseable, posible y realizable, pero no inevitable en lo que respecta a su realización. *Deseable*, por la superioridad de sus valores sobre los que rigen bajo el capitalismo, y por responder al interés y las necesidades de toda la sociedad; *posible*, si en la realidad se dan las condiciones históricas y sociales necesarias para su realización. Y *realizable* si, dadas esas condiciones, los hombres toman conciencia de la necesidad y posibilidad de la nueva sociedad, y se organizan y actúan para instaurarla. Por tanto, ni el capitalismo es eterno, ni el socialismo es inevitable. Pero si el proyecto de nueva sociedad no se realiza o la desaparición del capitalismo llega demasiado tarde, el famoso dilema de Rosa Luxemburgo podría resolverse en una barbarie que ni ella –mucho menos Marx– hubieran podido sospechar.

El marxismo es, en tercer lugar, conocimiento de la realidad (capitalista) a transformar y de las posibilidades de transformación inscriptas en ella, así como de las condiciones necesarias, de las fuerzas sociales y los medios adecuados para llevar a cabo esa transformación. Aunque el conocimiento de por sí no garantiza que esta se cumpla, sí garantiza –al insertarse en el correspondiente proceso práctico– que el proyecto no se convierta en un simple sueño, imposible de realizar, o en una aventura, condenada al fracaso.

Finalmente, el marxismo se distingue por su voluntad de realizar el proyecto; es decir, por su vinculación con la práctica, pues no basta criticar lo existente, ni proyectar una alternativa frente a él, como tampoco basta el conocimiento de la realidad a transformar. Se necesita todo un conjunto de estos actos efectivos que constituyen la práctica y, en especial, la práctica política destinada a realizar el proyecto de emancipación. Ninguno de los cuatros aspectos mencionados puede ser separado de los demás, aunque hay uno de ellos –la práctica– que es determinante y mantiene a todos en su unidad.

Considerado así el marxismo, como filosofía de la praxis, con los diferentes aspectos señalados, volvamos a la cuestión central, ya planteada: la de las relaciones entre ética y marxismo, o también entre marxismo y moral. La abordaremos en cada uno de los cuatro aspectos señalados del marxismo. O sea, trataremos de ver cómo entra la moral en su crítica de lo existente, en su proyecto de nueva sociedad, como objeto de conocimiento, y, por último, en la práctica política transformadora. Ello nos permitirá determinar, definitivamente, si en el marxismo hay un vacío o un lugar para la moral.

VI

La crítica del marxismo al capitalismo tiene un significado moral, aunque ciertamente no se reduzca a él, pues el capitalismo es criticable

también por no satisfacer las necesidades vitales de la inmensa mayoría de la humanidad. En verdad, este sistema no ha logrado ofrecer los bienes materiales y sociales para vivir no ya la "vida buena" de que disfruta la minoría privilegiada, sino al menos en el marco de condiciones humanas dignas indispensables en lo que respecta a alimentación, vivienda, salud, seguridad o protección social. En efecto, el capitalismo de ayer y de hoy puede y debe ser criticado por la profunda desigualdad en el acceso a la riqueza social y las injusticias que derivan de ella; por la negación o limitación de las libertades individuales y colectivas o por su reducción –cuando las reconoce– a un plano retórico o formal; por su tratamiento de los hombres –en la producción y el consumo– como simples medios o instrumentos. Todo lo cual entraña la asfixia o limitación de los valores morales correspondientes: la igualdad, la justicia, la libertad y la dignidad humana. El capitalismo puede y debe ser criticado moralmente por la enajenación a que somete al obrero al deshumanizarlo, convirtiéndolo en simple objeto o mercancía, como lo sostiene Marx en sus trabajos de juventud, o por la explotación que le impone el capitalista al forzarlo a vender su fuerza de trabajo y apropiarse de la plusvalía que crea, como lo observa Marx en sus obras de madurez. Hay, pues, en Marx y el marxismo una crítica moral del capitalismo que presupone los valores morales desde los cuales se hace, valores negados en el sistema social que se critica, y propios de la sociedad alternativa que propone para desplazarlo. Con lo cual estamos afirmando la presencia de la moral en el proyecto de una nueva sociedad que, libre de la enajenación y de la explotación del hombre por el hombre, asegura libertades individuales y colectivas efectivas de sus miembros: su igualdad social; la justicia que, en el plano distributivo, se caracteriza por la distribución de los bienes producidos conforme al trabajo aportado por los productores, en la primera fase, y de acuerdo con las necesidades de los individuos en la segunda fase, superior, comunista. Estamos, entonces, ante una sociedad libre, justa, igualitaria –en su primera fase– y desigualitaria –en la segunda– que permitirá realizar el valor moral más alto postulado por Kant: la autorrealización del hombre como fin. Así, pues, para el marxismo, la moral es un componente esencial de su proyecto de emancipación social y humana.

En cuanto al marxismo como conocimiento, o con vocación científica, ya hemos señalado que la moral entra en él como objeto de reflexión de su ética en un sentido explicativo, o sea: como teoría de este comportamiento específico –individual y colectivo– que se da histórica y socialmente. Aquí se plantean los problemas determinados por su naturaleza ideológica, histórica y social. Y justamente por la naturaleza de esta forma específica de comportamiento humano, la ética marxista, o de inspiración marxiana, se distingue de las éticas individualistas, formales o especulativas que pretenden explicar la moral al margen de la historia

y de la sociedad, o de los intereses de los grupos o clases sociales. Pero la moral no sólo entra en el marxismo como objeto a explicar, sino también en un sentido normativo como moral (socialista) de una nueva sociedad, justificando su necesidad, deseabilidad y posibilidad, tras la crítica de la moral dominante bajo el capitalismo. Hay, pues, lugar en el marxismo tanto para una ética que trate de explicar la moral realmente existente, como para una ética normativa que postule una nueva moral, necesaria, deseable y posible cuando se den las bases económicas y sociales necesarias para construir la nueva sociedad en la que esa moral ha de prevalecer. Finalmente, si el marxismo como "filosofía de la praxis" se caracteriza fundamentalmente por su vocación práctica y, particularmente, por su vinculación con la práctica política necesaria para transformar el mundo presente en una dirección emancipatoria, tiene que esclarecer el lugar de la moral en esa práctica en la que se conjugan indisolublemente los fines y valores que persigue y aspira a realizar con los medios necesarios y adecuados para alcanzarlos. Así entendida, la práctica política tiene que ver con la moral por estas razones:

- Por el contenido moral de los fines y valores: igualdad y desigualdad (respectivamente, en las dos fases de la nueva sociedad, antes señaladas), libertades individuales y colectivas efectivas, justicia, dignidad humana y autorrealización del hombre como fin. Se trata de fines y valores propiamente morales, aunque la práctica política persiga también otros, no propiamente tales, vinculados con una "vida buena", como los que también señalamos.
- Por el contenido moral del uso de los medios necesarios para alcanzar esos fines y valores, ya que si bien los medios han de ser considerados instrumentalmente, o sea, por su eficacia, deben ser juzgados también por criterios que imponen límites a su uso, aun siendo eficaces.
- Por los valores morales –como los de la lealtad, la solidaridad, la sinceridad, el altruismo, etc.– que han de regir la participación de los individuos en las acciones propiamente políticas, descartando, por tanto, todo aquello que los niega: deslealtad, traición, egoísmo, etcétera.
- Y, finalmente, por el peso del factor moral en la motivación de la práctica política. Ciertamente, la participación de individuos y grupos en los actos colectivos correspondientes puede estar motivada legítimamente por el cálculo de las ventajas o beneficios que dicha participación puede acarrear, sobre todo cuando se trata de obtener mejores condiciones de vida. Esa motivación ha inspirado –y sigue inspirando– las luchas sindicales en la sociedad capitalista. Ahora bien, cuando se trata de luchas políticas destinadas a

transformar el sistema social mismo, ya no basta el cálculo de los beneficios –especialmente, de los inmediatos– que estas pueden aportar, sino que dichas luchas entrañan riesgos que, en situaciones límite, pueden significar el sacrificio de la libertad e incluso de la vida misma. En estos casos, sólo una motivación moral, o sea, no sólo la conciencia de la necesidad de realizar ciertos fines o valores, sino del deber de contribuir a realizarlos, puede impulsar a actuar, sin esperar ventajas o beneficios, corriendo riesgos y sacrificios, en algunas situaciones, extremos.

VII

Llegamos así al final de nuestra exposición, respondiendo a la cuestión central que nos habíamos planteado: la de si hay un lugar o un vacío para la moral en el marxismo. Y nuestra respuesta, a modo de conclusión, es que sí hay un lugar para la moral en el marxismo, pero precisando inmediatamente que lo hay si el marxismo se interpreta, no en un sentido cientificista, determinista u objetivista, sino como "filosofía de la praxis". Es decir, si se concibe al marxismo como constituido por los cuatro aspectos señalados: crítica de lo existente, proyecto alternativo de emancipación, conocimiento de la realidad y vocación práctica, en su unidad indisoluble y articulados en torno a su eje central: la práctica transformadora; pues una vez más, como dice Marx, "de lo que se trata es de transformar al mundo".

Bibliografía

Althusser, Louis 1968 *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI).

Bloch, Ernst 1977 *El principio esperanza* (Madrid: Aguilar) Vols. I, II y III.

Marx, Karl 1962 "Manuscritos económico-filosóficos de 1844" en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Escritos económicos varios* (México: Grijalbo).

Marx, Karl 1969 "Tesis sobre Feuerbach" en Marx, Karl y Engels, Friedrich *La ideología alemana* (Montevideo: Pueblos Unidos).

Marx, Karl 1974 "Crítica del Programa de Gotha" en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Obras escogidas* (Moscú: Progreso) Tomo I.

Marx, Karl 1976 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI) Vols. I, II y III.

Marx, Karl 1986 *El Capital. Crítica de la economía política* (México: Fondo de Cultura Económica) Vols. I, II y III.

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1956 *La ideología alemana* (México: Grijalbo).

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1974 "Manifiesto del Partido Comunista" en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Obras escogidas* (Moscú: Progreso) Tomo I.

Sánchez Vázquez, Adolfo 2003 (1967) *Filosofía de la praxis* (México: Fondo de Cultura Económica).

Wood, Allen W. 1981 *Karl Marx* (London: Routledge & Kegan Paul).

María Rosa Palazón Mayoral*

La filosofía de la praxis según Adolfo Sánchez Vázquez

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ es un filósofo prolífico que ha afinado sus argumentaciones a lo largo de muchos años. Fiel a su convicción libertaria, elevó constantemente su voz de protesta porque, dice, "lo importante es cómo se está en la tierra". En 1961, presentó como tesis doctoral la que considera su mejor obra, *Filosofía de la praxis*. Desde entonces, una de sus ambiciones ha sido que se supere "el dogmatismo y la esclerosis que durante largos años había mellado el filo crítico y revolucionario del marxismo" (Sánchez Vázquez, 1985: 11). Editó *Filosofía de la praxis* en 1967. Tras numerosas reimpresiones, su "filo crítico" lo obligó a eliminar, en la reedición de 1980, planteos personales en los que ya no creía particularmente sobre la esencia y la enajenación humanas para adentrarse en las propuestas filosóficas y económicas del joven Marx. Y este proceso de revisión no lo termina hasta la última edición que publicará el Fondo de Cultura Económica en 2003, en la que rehace y precisa la absolutización del proletariado como la clase mayoritaria que dominará la tierra y protagonizará el derrumbe del capitalismo, así como su animadversión por la palabra "utopía", hereda-

* Doctora en Filosofía y Licenciada en Letras Españolas de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM. Profesora e investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma unidad académica.

da de los ataques que escribiera este mismo filósofo alemán contra los llamados socialistas utópicos; por último, deja atrás su antigua pasión concordante con los resabios positivistas del Marx engolosinado con la palabra "ciencia" (y su método nomológico-deductivo, o basado en leyes cuantitativas probabilísticas), que a lo largo del siglo XIX y parte del XX se concibió como la *poseedora* de la Verdad, con mayúsculas, que antes detentaba como suya la religión. Sánchez Vázquez tampoco cree que la historia universal transcurra linealmente por las mismas fases o estadios, sino que las marchas históricas son complejas y, en buena parte, únicas. Por si fuera poco, el parteaguas de la invasión de Checoslovaquia por el Pacto de Varsovia, junto con los movimientos estudiantiles democratizadores que en 1968 repudiaron el marxismo-leninismo dogmático, lo han enseñado a dudar, a criticar (Sánchez Vázquez, 2003: 38) y auto-criticarse, como demuestra en *Ciencia y revolución (el marxismo de Althusser*), *Filosofía y economía en el joven Marx (Los Manuscritos de 1844)* y en su *Ética*.

Este filósofo hispano-mexicano ha llegado a la conclusión de que el pensamiento de Marx más vigente es estructuralista o, mejor, sistémico: "una concepción estructuralista de la historia" (Sánchez Vázquez, 1985: 24) que contempla la realidad social como totalidades o conjuntos estructurados de manera tal que si se altera una parte, se altera el todo –luego habrán de estudiarse los vínculos del todo con sus partes y viceversa. En cada conjunto estructurado existen normas jerárquicamente determinantes (que los estructuralistas y Marx llamaban "sistema"), que son heterogéneas y hasta incoherentes, razón por la cual, gracias a su puesta en práctica, ninguna sociedad permanece estable. Sin embargo, estas contradicciones del código constituyen sus modos normales de operar. No operan como una máquina coordinada a la perfección, sino que el orden prevaleciente sufre alteraciones sustanciales (en un tiempo histórico largo o corto). Por tanto, no basta con analizar nuestras organizaciones sociales mediante cortes sincrónicos ensimismados en la realización de un código, sino que es necesario preocuparse por entender cómo se rompe su relativa estabilidad, y cuáles son la génesis y los procesos evolutivos de un nuevo orden bajo otras normas: esto es, entender la historia o, si se prefiere, la diacronía. Las normas, una abstracción explicativa, no se cambian a sí mismas (no son seres vivos); sus cambios se deben a los comportamientos de personas que lograron destacarse (aunque ahora desconozcamos sus nombres). Al estudiar cada sociedad, se jerarquizan los factores determinantes de los procesos históricos y los individuos o agentes del cambio (con frecuencia las autoridades políticas máximas no son los más influyentes). Por ende, enfocar sincrónicamente el código como si careciera de alteraciones profundas es una hipóstasis. Tampoco el carácter histórico de la realidad en cuestión es aislable de su origen y desenvolvimiento.

Algunos trabajos no se interesan por los aspectos diacrónicos: "La prioridad del estudio de las estructuras sobre su génesis y evolución es innegable cuando la investigación se propone hacer la teoría de un sistema o todo estructurado" (Sánchez Vázquez, 1985: 29).

Pero cualquier teoría completa requiere observar lo fáctico; entonces, es menester que repare en la unicidad histórica concreta. El marxismo, una filosofía para el cambio, tiene que alejarse de abstracciones ontologizantes que nada explican de la vida y las vivencias que han ocurrido o pueden ocurrir en un espacio-tiempo, y saber que cada fenómeno histórico tiene un carácter singular, irrepetible. Por ejemplo: si los estados son un instrumento de las clases dominantes, debemos decir sin embargo que en el capitalismo han existido los bonapartistas, cuya tendencia es mediar entre las clases que existen bajo su jurisdicción. En el caso de nuestra América, siempre con una vocación antiimperialista, tenemos a Lázaro Cárdenas en México; Arbenz en Guatemala; el primer ministro Cheddi Jagan en la Guyana; Torrijos en Panamá, Goulart en Brasil. El marxismo se nutre con la historia para enriquecer las teorías que perduran y desechar aquellas que no están a la orden del día.

Sánchez Vázquez sostiene su perspectiva de la praxis como categoría central del marxismo: "seguimos pensando que el marxismo es ante todo y originariamente una filosofía de la praxis, no sólo porque brinda a la reflexión filosófica un nuevo objeto, sino especialmente porque cuando de 'lo que se trata es de transformar el mundo' forma parte como teoría del proceso mismo de transformación de lo real" (Sánchez Vázquez, 1980: 12), proceso interminable. En suma, para nuestro filósofo nacido en Algeciras, España, y nacionalizado mexicano, el marxismo es una nueva praxis de la filosofía y una filosofía de la praxis.

El libro que nos interesa consta de dos partes. La primera trata sobre las fuentes filosóficas fundamentales para el estudio de la praxis, subdividida en cuatro capítulos dedicados a la concepción de la praxis en Hegel, Feuerbach, Marx y Lenin. La segunda parte consta de siete capítulos acerca de problemas en torno a la praxis: qué es; su unidad con la teoría; la praxis creadora y la reiterativa; la espontánea y la reflexiva, y su combinación para alcanzar el éxito. Suele ocurrir que la praxis revolucionaria espontánea tiene una baja o ínfima conciencia de lo que socialmente quiere y debe ser, o es tan reiterativa que puede derrocarse con relativa facilidad. La praxis es crítica de la realidad, y autocrítica, porque no existen privilegiados jueces del conocimiento, y la crítica trabaja en conjunción con el comportamiento preventivo lleno de valores y conciencia de clase.

Analogías de la praxis con la actividad práctica

En primera instancia, el concepto de praxis es, según afirma Sánchez Vázquez, una actividad práctica que hace y rehace cosas, esto es, que

transmuta una materia o una situación. Según sus etimologías griegas, explícitas en Aristóteles, praxis es el fenómeno que se agota en sí mismo; si engendra una obra, es *poiesis* o creación. Tal distinción es abandonada por nuestro autor, porque el uso de *poiesis* se ha restringido a lo artístico, mientras que en el término *praxis* caben todos los campos o áreas culturales y también las obras, porque es "el acto o conjunto de actos en virtud de los cuales el sujeto activo (agente) modifica una materia prima dada" (Sánchez Vázquez, 1980: 245). Su significado no se constriñe, pues, ni a lo material ni a lo espiritual, y únicamente entraña un trabajo creador.

La práctica humana revela funciones mentales de síntesis y previsión, afirma Marx en la primera *Tesis sobre Feuerbach*: como actividad previsora, ostenta un carácter teleológico o finalista: la actividad práctica se adecua a metas, las cuales presiden las modalidades de actuación (los actos de esta índole se inician con una finalidad ideal y terminan con un resultado). Lo dado en la praxis es el acto más o menos cognoscitivo y sin duda teleológico. El agente modifica sus acciones para alcanzar el tránsito cabal entre lo subjetivo o teórico y lo objetivo o práctico. Su obrar revela que la realización actualiza el pensamiento, o lo potencial-concreto-pensado. Ahora bien, el calificativo de actividad práctica no especifica el tipo de agente (un fenómeno físico o biológico, un animal o un humano) ni la materia (un cuerpo físico, un instrumento o una institución, por ejemplo), solamente se opone a la pasividad y subraya que la praxis debe tener efectos, hacerse actual. En tanto actividad científica experimental, los objetivos de la praxis son básicamente teóricos. Ahora bien, Sánchez Vázquez destaca la praxis política, a la vez activa y pasiva o receptora, que se realiza desde el Estado o desde los partidos políticos. Y subraya también la praxis social: los sujetos agrupados aspiran a cambiar las relaciones económicas, políticas y sociales (la historia es realizada por individuos cuyas fuerzas unidas en un pueblo son capaces de revolucionar un sistema. Marx identificó al proletariado como tal fuerza motriz en el capitalismo).

Para comprender el resultado de la práctica es necesario desentrañar su verdad y utilidad. Tal aprehensión no se reduce a lo meramente intuitivo, sino que ha de penetrar en la historia. Esto es básico: el trabajo de cada ser humano entra en las relaciones de producción relativas a un ámbito socio-histórico. La humanidad en sus actos y productos va dejando huellas, improntas, que revelan la historicidad de sus pensamientos y deseos, de sus necesidades, de sus ambiciones e ideales que han humanizado el entorno y van humanizando a las personas: la conciencia no sólo se proyecta en su obra, sino que se sabe proyectada allende sus propias expectativas. La praxis es, pues, subjetiva y colectiva; revela conocimientos teóricos y prácticos (supera unilateralidades).

La mano y la creatividad

Cuando nuestros ancestros se pusieron en pie, liberaron las manos, que de alguna manera se forman y deforman gracias a la inteligencia. En labores como las artesanales persiste la simbiosis de mano y conciencia, que se divorcian en la producción masiva. La grandeza de las manos fue menospreciada desde la perspectiva soberbia de las clases dominantes, cuando olvidaron que las manos vencen la resistencia de un material, tocan, exploran, escriben, expresan con dibujos o sonidos, crean objetos y son el inicio de los instrumentos y de las tecnologías y máquinas más sofisticadas.

En la sociedad griega, rigurosamente dividida en clases, las manualidades fueron colocadas en un rango inferior a la teoría. Consiguientemente, el trabajo se dividió en dos: el libre, propio de señores detentadores del ocio que supuestamente les permite meditar y enriquecer su alma, y el característico de *banausus*, los encargados de trabajar con sus manos para satisfacer las necesidades inmediatas. Los esclavos, casi siempre extranjeros o "bárbaros", y los oficios manuales, fueron degradados, justificándose de este modo la explotación reinante. Sofistas y cínicos como Antístenes y Pródico, tal como se lee en los escritos de Diógenes Laercio y en el *Carmínedes* (163 a.C.), atacaron la división en la humanidad entre bárbaros o subhumanos esclavizados y pensantes, y denunciaron el desprecio de los atenienses (no de los jónicos) por las artes "mecánicas". En el Renacimiento, la especie humana fue definida como activa. Pero las antiguas creencias persistieron: Leonardo luchó por elevar la pintura, manual por excelencia, a ciencia, para así liberarla de infamaciones. Giordano Bruno, sostiene Sánchez Vázquez, condenó el ocio, aunque añadió que el trabajo reduce el número de sabios que, por definición, son contemplativos. Este giro que ensalza las manualidades no pudo liberarlas, pues, de su colocación en un plano inferior.

Maquiavelo destapó lo que se mantenía encubierto y que se agudizó con la Revolución Industrial: las alabanzas de la técnica acompañadas del fuerte desprecio por el trabajador manual se deben a razones político-económicas. No sólo se pagan al trabajador sueldos de miseria, sino que paulatinamente se irá conformando un aparato estatal centralizado y dominante que cumplirá un rol fundamental en la escena política (esta, por cierto, nunca ha sido esfera de la moralidad, antes bien lo ha sido de los intereses de una expansiva burguesía que pretende unificar los mercados violentamente) prestando sus servicios a las ambiciones de las clases dominantes.

En otro orden de cosas, Francis Bacon, Descartes, los enciclopedistas y los clásicos economistas ingleses fueron admitiendo la importancia de la energía que, mediante el intelecto que crea la ciencia y

la técnica, facilita que la humanidad domine, posea, utilice y maltrate nuestro acogedor hogar natural que nos alimenta y cobija. Rousseau, antes que Marx, aclaró que esta visión utilitaria ha sido a la vez positiva y muy negativa. Las prácticas dominantes lentamente han degradado el ambiente y hasta el potencial creativo de la mano humana. Al capitalista nada le importa la amenaza de la vida en la tierra, y, por lo mismo, incrementa las calamidades que ha desatado.

Asimismo, si Adam Smith y David Ricardo descubrieron que el trabajo es la fuente de la riqueza y del valor, Marx se pregunta por qué no llevaron hasta sus últimas consecuencias clasistas este hallazgo (su adoración a la "racional" oferta y demanda les impidió descubrir la plusvalía que agranda paulatinamente la situación más desventajosa de los trabajadores comparados con los dueños del capital); cerraron los ojos ante la enajenación del asalariado, quien desde la industrialización no se reconoce en sus productos, cuyo salario es tratado como una mercancía y al cual hasta le resulta extraña la idea de que pertenece a una especie con un gran potencial creativo. Hegel sí contempló tales injusticias; reconoció que la práctica socio-política y el trabajo son actividades enajenadas. No obstante, la mistificación idealista de este filósofo valoró a los males como indispensables para el progreso histórico del Espíritu. Aseguró que la "astucia de la razón", en su camino invariable hacia el "progreso", se aprovecha de las tendencias destructivas y dominantes de los individuos. Por su parte, Feuerbach se opuso a esta cosmovisión religiosa: en lugar del Absoluto como sujeto por excelencia de la praxis, colocó al sujeto humano real, dándole un contenido efectivo, terreno. La actividad crea el objeto, y el objeto tiene el poder de señalar muchos aspectos de su productor. Su antropología es incompatible con la teología y la religión. Sin embargo, Feuerbach deja en pie el peor lado de nuestra especie egoísta y traicionera. Perfila a la praxis "en su forma sucia y sórdida de manifestarse" (Sánchez Vázquez, 1985: 109), más utilitaria que útil, evaporándola como práctica comunitaria. Así también Feuerbach resta importancia al sujeto hasta convertirlo en predicado de los objetos o productos sociales que lo determinan, y diviniza a la humanidad desarraigando a los individuos del mundo, quienes no juegan ningún papel determinante sino que siempre son determinados. El toma y daca histórico que destruye la realidad anterior para poner en escena otra nueva ha devenido mecánico y "sórdido" en el capitalismo (Sánchez Vázquez, 2003: 74). Las fuerzas de trabajo son puestas bajo la bota de relaciones orientadas sólo a incrementar la producción, a optimizar los "tiempos y movimientos". Han devenido especializadas, parciales, unilaterales, reiterativas y maquinizadas porque la economía prevaleciente impide la participación directa de la persona en el proceso productivo. Sin duda, se ha llegado al "idiotismo profesional", en palabras de Marx. Empero, esta oposición entre objeto producido y sujeto productor no significa

que este haya perdido sus capacidades inventivas, ya que no siempre se comporta como un pasivo y obediente autómata, sino que deja emerger su creatividad en otros momentos. El reino de la libertad crítica-práctica y transformadora empieza donde termina el reino de la necesidad, afirma Karl Marx; esto es: creando se responde adversamente a un trabajo que en forma paulatina va siendo más anticomunitario y competitivo (Marx tuvo en mente a las auténticas y no a las falsas necesidades, inducidas por un mercado a partir de la industrialización, agrega Sánchez Vázquez). Siempre queda la esperanza de la praxis o rebelión creativa que racionalice o cambie radicalmente las relaciones productivas y la repartición no equitativa de la riqueza, mientras que, paralelamente, rompa con los encadenamientos y las opresiones enajenantes para instaurar la justicia distributiva y retributiva.

Marx ensalzó la visión de la humanidad como activa y creadora, lo cual conlleva que la práctica es base y fundamento de los conocimientos que inciden en la producción y, por lo tanto, alteran a la sociedad, la historia y la naturaleza de los individuos. Su alabanza de la clase trabajadora, la actividad práctica y las manualidades marcó un giro radical. Las propuestas marxianas sobre la praxis no sólo se nutrieron con los planteamientos de Hegel, Feuerbach, Smith y Ricardo, sino que desataron una cadena episódica de argumentos que van desde los de Bujarin, Lukács, Korsch, Fogarasi, Gramsci, Althusser, Adam Schaff, Karel Kosík y Lefebvre, hasta llegar a los del grupo yugoslavo de la "Praxis", encabezado por Petrovic. Sánchez Vázquez se afilia a Gramsci, Schaff (no en su tesis del trabajo como algo meramente utilitario), Kosík y al grupo "Praxis".

La praxis es más que práctica, o su unidad con la teoría

Hay prácticas habituales con un conocimiento limitado a cierto *know how*. La praxis intenta adecuar los efectos a los ideales anticipatorios, a sabiendas de que la realidad nunca duplica el modelo pensado. Además, la práctica es subjetiva, colectiva o de clase conformada por "una especie de corte transversal" (Sánchez Vázquez, 2003: 297). Por si fuera poco, la historia de las ciencias y las técnicas brotan de unas prácticas de base, sea en la física, la química, las matemáticas o la ingeniería.

La práctica amplía los horizontes teóricos (los hallazgos de las fuerzas productivas caen bajo el control del intelecto) sin que se reconozca su origen. No sólo aporta criterios de validez, también principios, nuevos aspectos y posibles soluciones para el quehacer, y hasta medios o instrumentos innovadores. Es cierto que existen diferencias específicas o autonomía entre teoría y práctica. No son idénticas: no siempre la segunda se vuelve teórica; tampoco la primacía de la práctica disuelve la teoría. A veces la teoría se adelanta a la práctica y existen teorías aún

no elaboradas como prácticas. Lo cual muestra que la práctica no obedece directa e inmediatamente a exigencias de la teoría, sino a sus propias contradicciones, y que sólo en última instancia, tras un desarrollo histórico, la teoría responde a prácticas y es fuente de estas.

No obstante estas diferencias, la praxis es, en definitiva, teórico-práctica. Esto es, dos caras de una moneda que se separan por abstracción. Marx se opone al idealismo que aísla la práctica de la teoría o actividad perfilada por las conciencias. Harto de la filosofía que operaba como medio ideológico de conservación de un statu quo nefasto, en *Anales franco-alemanes*, introducción a su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx, a la sazón parte de la izquierda hegeliana, afirma que un partido revolucionario ejerce la práctica. Sostiene que la crítica idealista de la realidad, una vez formulada, habría de suprimirse porque el mundo cambia aun cuando tal filosofía no pase por el mundo. Luego, el arraigo del razonamiento filosófico en lo que ocurre históricamente requiere que dicho razonamiento se niegue como argumentación pura y, volviendo la mirada a la realidad, acepte la influencia de la praxis. Sólo se posibilita su aceptación como crítica radical enfocada a una realidad injustamente opresiva.

A juicio de Sánchez Vázquez, las primeras dos *Tesis sobre Feuerbach* de Marx son las que perfilan su noción emancipadora de la praxis (Marx la aplica globalmente a la producción, a las artes, que satisfacen la expresión y el deseo de comunicarse, y a las revoluciones). Bajo la perspectiva marxiana, el mundo no cambia sólo por la práctica, requiere de una crítica teórica que incluye fines y tácticas. Tampoco la teoría pura logra cambiar el mundo. Es indispensable la íntima conjugación de ambos factores. Ahora bien, son los hechos los que prueban los alcances de la teoría misma. La práctica es fundamento y límite del conocimiento empírico: haz y envés "de un mismo paño" (Sánchez Vázquez, 2003: 305). Las limitaciones y fundamentos del conocimiento ocurren, pues, en y por la práctica que marca sus objetos de estudio, sus fines y, además, es uno de los criterios empíricos de verdad. La praxis opera como fundamento porque solamente se conoce el mundo por medio de su actividad transformadora: la verdad o falsedad de un pensamiento se funda en la esfera humana activa. Luego, la praxis excluye el materialismo ingenuo según el cual sujeto y objeto se hallan en relación de exterioridad, y el idealismo que ignora los condicionamientos sociales de la acción y reacción para centrarse en el sujeto como ser aislado, autónomo y no-social.

La praxis y los fines

Si la praxis es la actividad práctica adecuada a fines –algo desea cambiar y algo conservar–, ostenta un carácter teleológico. Como la historia no es explicable mediante la combinación de condiciones invariantes

que mantienen en equilibrio o desequilibran a las sociedades, ni se desarrolla universalmente en las mismas fases, es menester que la acción se sustente en teorías con una orientación o finalidad (que jamás debe alejarse de las necesidades primarias e inmediatas, porque entonces operaría como especulación parasitaria). Si se alcanza un cierto nivel de éxito, los presupuestos teóricos no habrán sido del todo falsos (cabe aclarar que no debe confundirse la praxis con el sentido pragmatista del éxito o del fracaso dentro de iguales condiciones antisociales o anticomunitarias). Se tergiversa el marxismo cuando se lo reduce a una manifestación del pragmatismo, o sea, el destinado a obtener, sin importar los medios, unas metas personales dentro de reglas negativas.

La adecuación relativa entre pensamiento y hechos requiere cierta planeación. Sánchez Vázquez afirma lo último en el entendimiento de que, a largo plazo, la acción colectiva llega a resultados imprevistos: la atribución de los actos a unos sujetos casi nunca conlleva su imputación moral por los efectos indeseados que producen a largo plazo (punto de vista de la historia efectual). Asimismo, la acción colectiva e individual es intencional en un plano y no-intencional en otro. Finalmente, subraya Sánchez Vázquez, la acción intencional obtiene efectos intencionales a corto plazo (la toma del poder obedece a una estrategia intencional; pero, episódicamente, a lo largo de un tiempo que se cruza con botas de siete leguas, obtendrá frutos no-intencionales). Con el tiempo, la actuación práctica se enriquece o deforma, pero nunca sus efectos son predecibles.

En su acepción revolucionaria, la praxis es una práctica que aspira a mejorar radicalmente una sociedad; tiene un carácter futurista, trabaja a favor de un mejor porvenir humano. La praxis revolucionaria aspira a una ética, a vivir bien con y para los otros en el marco de instituciones justas. Esto supone el cambio de las circunstancias sociales y del ser humano mismo. Los individuos son condicionados por la situación social en que se encuentran. Este ser-estar en una situación provoca sus reacciones más o menos revolucionarias o, en contrario, adaptadas a un statu quo. Si el comportamiento histórico no es predecible, sí debe explicarse por qué y cómo arraigan los proyectos colectivos.

El educador educado

La tercera *Tesis sobre Feuerbach*, anota Sánchez Vázquez, observa que la vida descubre que el que juega inicialmente el papel de educador también necesita ser educado. Desde la Ilustración, Goethe y Herder, las utopías se han concebido como una vasta empresa educativa que disipa prejuicios: el educador es el filósofo que asesora al déspota ilustrado, o el eterno conductor de las masas partidistas pasivas. Para Marx, en cambio, los papeles cambian, son producto de circunstancias

determinadas. Y las circunstancias cambian y también son producto de sí mismas. Estos brincos sociales y la misma praxis enseñan que los papeles de maestro-discípulo varían (todos los agentes históricos son activo-pasivos, y el cambio de normas también cambia al sujeto). Aceptar estas premisas es indispensable para la práctica revolucionaria, nacida de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, donde las primeras ocupan el lugar subordinado en tanto clase social. Si se desata la revolución comunista, ella se encargará de abolir la organización clasista mediante la supresión de la propiedad privada de los medios de producción.

La teoría-práctica deseable de la revolución va señalando los objetivos sociales y los participantes activos que aspiran a una vida colectiva en el marco de instituciones más justas. La misión del resto de quienes se creen supuestos líderes es equivalente a "nada". O sea que la creatividad social o praxis "está impregnada de un profundo contenido moral" (Sánchez Vázquez, 2003: 469).

La creatividad creadora

Sánchez Vázquez divide la praxis en creadora y reiterativa, habitual o imitadora. La creatividad tiene grados hasta llegar al producto nuevo y único. Aunque la creación siempre presupone la praxis reiterativa, no basta con repetir una solución constructiva fuera de los límites de su validez. Tarde o temprano deben encontrarse otras soluciones que generarán nuevas necesidades que impondrán nuevas exigencias. La creatividad emparenta la praxis espontánea y la reflexiva. Los vínculos entre ambas no son inmutables, porque la praxis espontánea no carece de creatividad y la reflexiva puede estar al servicio de la reiterativa. Además, existen grados de conciencia, los que revela el sujeto en su práctica y los implícitos en el producto de su actividad creadora.

La revolución y la filosofía de la praxis

Hemos llegado a la famosa *Tesis XI sobre Feuerbach*: "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo" (Sánchez Vázquez, 2003: 164), en la cual el pensador marxista exiliado en México localiza el acta de nacimiento de la praxis. Contra la tradición que despreció las prácticas y a la filosofía misma, ahora esta no es un saber contemplativo que, por regla general, acepta, justifica y apuntala el statu quo, sino que el mundo, además de ser interpretado por la filosofía, lo es también en lo que respecta a su acción revolucionaria. No se trata de que, en sí misma, la filosofía modifique la realidad; sí de que coadyuve a este propósito.

Para destruir tantas falsas ilusiones, el filósofo debe observar las condiciones reales, las históricas, los procesos productivos vi-

gentes, la distribución (que en ciertas épocas llamó "formas de intercambio") (Sánchez Vázquez, 2003: 168) y el consumo de bienes de primera necesidad, así como de los tipos de fuerzas productivas; debe también observar los condicionamientos del Estado y las formas ideológicas prevalecientes, así como las relaciones dialécticas o sistémicas. Marx entrevió el comunismo ("proyectil lanzado a la cabeza de la burguesía") (Sánchez Vázquez, 2003: 390) como solución a los antagonismos de clase: anulará y superará el estado de cosas que, llevadas a su extremo, sin acciones contestatarias, terminarían con la humanidad: los 72 días de la Comuna de París siguen floreciendo (en su papel destinado a abolir las clases, los revolucionarios no pertenecen a una clase específica, sino que son representantes de la sociedad frente a la clase dominante).

Desde el tiempo vital de Marx hasta el presente, el comunismo ha sido una propuesta que mantiene su vigencia. Así también, el corte ideológico-epistemológico de la *Tesis XI* mencionada afirma el marxismo como praxis revolucionaria y como filosofía de la praxis: no sólo reflexiona acerca de la praxis, sino que nace de la práctica misma. *El Manifiesto del Partido Comunista* es un documento teórico y práctico que explica y fundamenta la praxis revolucionaria, trazando fines, estrategias, tácticas y críticas a las falsas concepciones sobre el socialismo y el comunismo. Marx ilustra en este panfleto las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones productivas que generaron la revolución capitalista; la lucha de clases como respuesta a la violencia u opresión que ejerce la clase dominante en contra de otras clases y fracciones de clases. En suma, Sánchez Vázquez encuentra en *El Manifiesto del Partido Comunista* un ejemplo ilustrativo del marxismo como teoría de la praxis revolucionaria o del cambio radical del mundo. Además, el *Manifiesto* pone en claro la misión histórica de los agentes de la praxis, la retroalimentación entre teoría y práctica. Después de la citada Tesis XI y de otras precisiones de Marx, Sánchez Vázquez divide históricamente a las filosofías distinguiendo entre las que argumentan en falso su conciliación con la realidad (por ejemplo, Hegel) y las que se vinculan real y conscientemente con las prácticas revolucionarias. Estas son una guía teórica o parte de una guía para la transformación radical del mundo social, aunque en sí mismas no alcancen directamente consecuencias sociales. Su función es ser el arma teórica para replantear de raíz la sociedad. Tales filosofías cumplen una función ideológica.

No debe considerarse "ideología" en la acepción estrecha de falsa conciencia, sino como una toma de posición clasista de carácter cognoscitivo. En "La ideología de la neutralidad ideológica en las ciencias sociales", Sánchez Vázquez sostiene que, en tanto ideología, las ciencias sociales se destinan al desarrollo, mantenimiento y repro-

ducción de las relaciones sociales de producción, o a su destrucción: son terrenos de posturas opuestas. Sin embargo, más allá de "que una ideología puede ser una conciencia falsa, no toda conciencia falsa de por sí es ideología" (Sánchez Vázquez, 2003: 275). El conocimiento no es sinónimo de imparcialidad, sino de teorías fundamentadas en razones, comprobables, que incluyen, pero no se reducen a, una mera conciencia clasista; el ejemplo paradigmático al respecto es la explicación marxiana de la plusvalía.

Los obstáculos de la praxis revolucionaria

El amo y el esclavo

Las luchas o conflictos excluyentes no llegan a la destrucción del contrario, sino que lo dominan para que se subestime. La servidumbre del esclavo u oprimido, afianzada mediante prédicas manipuladoras, logra que este se identifique con el amo, que asimile y haga suyas las ideas que mantienen su explotación: es un alienado que estabiliza el poder de dominio (también el dominio utiliza el terror). Empero la sumisión externa no siempre significa espíritu de esclavitud.

La burocratización

Por mantener su afán de poder, la burocracia se divorcia de las necesidades que supuestamente debe cubrir. Su actual forma de actuar, heredada de procesos anteriores, congela o mata la creativa vida social. El cuerpo de funcionarios del Estado, la cultura, la educación y la salud degradan la capacidad creativa del ser humano mediante formulismos inútiles, contrarios a la aventura revolucionaria.

Las vanguardias, el partido político y la praxis

En *La Sagrada Familia*, Marx combate a Bauer y demás filósofos que redujeron la práctica a la teoría o crítica, desconocieron el real papel del sujeto en los cambios, e ignoraron la actividad real de las masas. La autoconciencia en Bauer es una caricatura sin contenido porque la separa de los condicionamientos sociales exteriores (la ubica fuera de la historia). Siendo que esta está hipotéticamente autocentrada, Bauer la perfila como los razonamientos de la vanguardia que educan a masas pasivas. Las categorías opuestas que maneja este autor son: espíritu-masa, idea-interés y creación-pasividad. Todas estas nociones las ubica al margen de las condiciones materiales y de su cambio. Todas ignoran el papel activo del pueblo como elemento generador de la evolución histórica.

Un partido político expresa unos intereses de clase y anhela la emancipación de esta (o de aquella que prolongue su dominio). Su de-

claración de principios y planes de acción sirve para que se afilien sus miembros. Su supervivencia y poder dependerán infaliblemente de que los primeros líderes teóricos escuchen a los otros, y todos acepten renovarse constantemente permaneciendo fieles a sus fines últimos liberadores. Una organización política tiene sentido por sus ideales y "por la base" (Sánchez Vázquez, 2003: 378). Las direcciones partidistas han de ser rotativas y renovarse elevando sus contenidos teórico-prácticos. Carecen, pues, de una forma inmutable, absoluta, universal para cualquier tiempo y situación.

Los insoslayables partidos llamados de izquierda han sido condición necesaria, no suficiente, de la praxis revolucionaria que transforma la sociedad para crear otra. Son un instrumento y, como tal, finito y superable. Si no saben renovarse actuarán como una dictadura, que termina por ser casi unipersonal, en donde cualquier disidencia es calificada como traición a la "vanguardia".

La praxis y la violencia

Saint-Simon pensaba que mediante el amor y la persuasión se instaurarían las revoluciones, pero la milenaria realidad es que, en las agrupaciones sociales escindidas en clases, estas pugnan entre sí hasta ser mutuamente excluyentes. En política, unos han ejercido la dominación contra otros. Tal violencia aún persiste (e incluso se incrementa). Cuando la situación resulta intolerable y las condiciones son propicias, estalla la contra-violencia o violencia revolucionaria, que ha sido necesaria, aunque no forzosamente sea un factor decisivo o la fuerza motriz inalterable (su misión es desaparecer con las condiciones injustas que la engendraron). Sería innecesaria en una sociedad donde la libertad de cada uno presupusiera y respetase la de otros, es decir, cuando exista una sociedad libre de clases y demás aberraciones opresivas: cuando la praxis haya modificado al mundo hasta convertirlo en un hogar.

Praxis y creatividad

Sánchez Vázquez repite que los resultados de la praxis revolucionaria son impredecibles, sus agentes no tienen bajo su poder el por-venir, sino la esperanza de que llegue lo deseable y posible (esta anticipación afecta sus actos en el presente). Lo impredecible se debe a que la acción revolucionaria se enfrenta a resistencias que rebasan los planes individuales; no hay una continuidad entre la gestación subjetiva de proyectos y su realización efectiva, lo cual impele a que los actuantes peregrinen de lo ideal a lo real, y viceversa, dependiendo de situaciones no previstas. La praxis es, pues, creativa. En su curso sufre cambios en sus realizaciones episódicas y esto engendra la inadecuación entre intenciones conscientes y resultados.

Como los seres humanos son complejos, no robots, en sus tácticas, la praxis revolucionaria tiene que ser lo suficientemente creativa como para sorprender al enemigo. La praxis deja que lo espontáneo se manifieste. El extremo de pensar hasta el mínimo detalle, sin dar cabida a la innovación, falla. También yerra la espontaneidad ignorante o ciega. Así, Don Quijote, el que enamora las telas de nuestro corazón, puso en marcha su utopía sin pensar en gente destructiva que aspira sólo a dominar. Como tales aspiraciones destructivas son tan minúsculas (social y moralmente), quien las tiene carece de sitio colectivo adonde llegar y no distingue medios (sea el dinero o los cargos políticos) de fines. La impotencia quijotesca radica en cómo ejecuta su utopía: parte de no poder ver el mal porque ha perdido o ha invertido todo principio de realidad. En cambio, las ilusiones prospectivas deben analizar críticamente la realidad, no ser náufragos en un mar proceloso, sino marinos que, brújula en mano, enfocan la proa hacia un destino.

Las utopías fallan porque el resultado no se debe a un solo individuo sino a una colectividad con la cual originalmente cada uno contrae vínculos independientemente de su voluntad. No tienen éxito porque la praxis desarrolla potencialidades individuales y colectivas que permanecían dormidas, y fallan porque los agentes se ven obligados a cambiar sus fines inmediatos. Pero no todo es fracaso: la praxis innovadora "crea también el modo de crear" (Sánchez Vázquez, 2003: 313). En resumen, existe una enrevesada imbricación de planes y acciones subjetivas y colectivas que tornan los resultados de un proceso impredecibles, amén de que los sucesos y los productos tienen una unicidad. Es precisamente la complejidad humana lo que objeta la determinación incluso de la pertenencia a una clase y a su conciencia.

Concluiré diciendo que Sánchez Vázquez aspira a derrotar el capitalismo para instaurar otra organización, socialista y, más precisamente, comunista. Sabe que las intenciones de la izquierda formuladas por sujetos en condiciones históricas particulares quizá degeneren. Pero es seguro que, si las personas son hechas por la historia, también la historia es hecha por estas. Si la humanidad se hubiera mantenido alejada de la praxis revolucionaria, desde hace tiempo habría desaparecido. Por ende, "el bien no está condenado a ser desplazado fatalmente por el mal, ni la justicia por la injusticia, o la verdad por el engaño o el fraude" (Sánchez Vázquez, 2003: 541). Contra los nihilismos actuales, Sánchez Vázquez asienta que "no se puede vivir sin metas, sueños, ilusiones, ideales [...] sin utopías" (2003: 543-544). No, "no hay fin de la utopía, como no hay fin de la historia" (2003: 535).

Bibliografía

González, Juliana; Pereyra, Carlos y Vargas Lozano, Gabriel (comps.) 1986 *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (México: Grijalbo).

Sánchez Vázquez, Adolfo 1980 (1967) *Filosofía de la praxis* (México: Grijalbo).

Sánchez Vázquez, Adolfo 1985 *Ensayos de marxistas sobre historia y política* (México: Océano).

Sánchez Vázquez, Adolfo 2003 *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos* (México: Fondo de Cultura Económica).

Parte Tres

Nuevos temas de reflexión en el capitalismo contemporáneo

Frigga Haug*

Hacia una teoría de las relaciones de género**

MI PROPÓSITO ES presentar una crítica de la economía política de los géneros partiendo del desarrollo de una teoría de las relaciones de género (masculino-femenino). En primer lugar, propongo mostrar cuáles son los componentes que destacan Marx y Engels y el modo en que los articulan entre sí para fundamentar su teoría de las relaciones de género. Luego releeré sus trabajos tomando el método propuesto por Louis Althusser a fin de mostrar la ausencia de una teoría de la inclusión de las relaciones de género en estos autores. En un tercer término, abordaré a los aportes de Antonio Gramsci, quien integra una teoría de las relaciones de género en sus notas sobre fordismo. Finalmente, pongo a consideración una breve reseña del desarrollo actual de las relaciones de género y cómo estas son percibidas en el contexto de la globalización neoliberal.

Requisitos para un concepto de las relaciones de género

El concepto de relaciones de género debe permitirnos estudiar críticamente cómo los sexos sirven para reproducir el conjunto de las relaciones sociales. En algún sentido, entonces, tiene que presuponer lo que es un resultado de las relaciones sociales, a saber, la existencia de los

* Profesora e investigadora del Institut für Kritische Theorie, Alemania.

** Traducción de Bárbara Schijman. Revisión de Atilio A. Boron.

géneros en el sentido reconocido históricamente como hombre y mujer. Sobre la base de una complementariedad en la procreación (una base natural), lo que es asumido como ser natural es también formado históricamente. De allí que los sexos salen del proceso social como no iguales, y su no-igualdad se convierte en el fundamento o base de futuras formaciones. De esta manera, las relaciones de género se convierten en relaciones reguladoras fundamentales en todas las formaciones sociales que conocemos, y resultan absolutamente centrales para preguntas referidas a la división laboral, dominación, explotación, ideología, política, ley, religión, moral, sexualidad, cuerpos-sentidos, lenguaje, etc., al tiempo que trascienden cada uno de estos ámbitos. En breve, ningún área podrá ser estudiada de manera sensata sin investigar cómo las relaciones de género la moldean y son a su vez moldeadas por ella.

Las relaciones de género sólo pueden ser ignoradas si se asume –como de hecho lo hace la ciencia burguesa tradicional– que hay solamente un sexo, el masculino, en cuyo caso todas las relaciones deben ser representadas como masculinas. Uno de los logros del feminismo en las últimas tres décadas fue comenzar a reescribir la historia de la teoría social, sumando a la mujer olvidada hasta ese entonces. Muy a menudo, sin embargo, esta revelación es oscurecida por la fenomenología del hombre y la mujer que existen en una relación específica en la sociedad, en una constelación que es un efecto de las relaciones de género pero que, tomada en sí misma, concentra el análisis en las relaciones entre individuos particulares. Empezar desde ahí hace difícil subvertir una presunta realidad fija de los sexos. En lugar de eso, los conceptos deben ser construidos de manera tal que permita reconocer que la cuestión está en movimiento y, por tanto, sujeta a cambios. En este sentido, considero que un concepto debe incitar y fomentar su propia discusión. El concepto de las relaciones de género, como aquel de las relaciones de producción, debe reflejar la multiplicidad de relaciones prácticas y, de ese modo, responder a la formación de actores así como a la reproducción del conjunto social. Es por eso que dicho concepto no se basa en nociones de una relación fija o de actores naturales fijos.

Marx y Engels

En sus tempranos textos económicos, Marx emplea una fórmula que puede ser utilizada para relaciones de género. Me refiero a la siguiente expresión: "los sexos en sus relaciones sociales". Engels habla de las relaciones entre géneros, pero pierde la oportunidad de analizar las relaciones de género junto con las relaciones de producción como aspectos de la práctica social. En ambos casos, la problemática de la relación entre los sexos aparecía repetidamente en sus escritos como parte integral de su proyecto de liberación. En *La sagrada familia* puede leerse:

> El cambio de una época histórica puede determinarse siempre por la actitud de progreso de la mujer ante la libertad, ya que es aquí, en la relación entre la mujer y el hombre, entre el débil y el fuerte, donde con mayor evidencia se acusa la victoria de la naturaleza humana sobre la brutalidad. El grado de la emancipación femenina constituye la pauta natural de la emancipación general (Marx y Engels, 1962: 261).

En *La ideología alemana*, ambos autores desarrollan un esbozo de su futuro estudio sobre esta problemática central. Entre los momentos "que han existido desde el comienzo de la historia y los primeros seres humanos", está aquel en el cual los "individuos, que diariamente producen su vida material, empiezan a producir otros seres humanos" (Marx y Engels, 1982). Se trata de la relación entre el hombre y la mujer, los padres y los hijos, en una palabra: la familia. Al principio, la familia es la única relación social, luego se convierte en un aspecto subordinado cuando el incremento de necesidades crea nuevas relaciones sociales, y el aumento en el número de individuos crea nuevas necesidades. Desde el comienzo declaran:

> La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación social –de una parte, como una relación natural, y de otra, como una relación social–; en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es a su vez "fuerza productiva"; que las sumas de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la "historia de la humanidad" debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y el intercambio (Marx y Engels, 1982: 29).

Aquí podemos agregar que la historia de la industria y el intercambio debe también ser estudiada en interrelación con la historia de la relación social natural, la organización de la procreación. La observación sobre la transformación de esta organización llamada familia debería inducirnos a estudiar el mencionado proceso de subordinación en tanto señal de un cambio en la significación social atribuida a esta. De hecho, en el texto mencionado encontramos una serie de indicaciones para iniciar el desarrollo en esta dirección. La desigual distribución cuantitativa y cualitativa del trabajo y sus productos encuentra su primera forma en la familia, en la cual las mujeres y los niños son los esclavos del hombre.

En este sentido, Marx y Engels señalan que "la esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad, que, por lo demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de los otros" (1982: 32).

La división del trabajo es posible sobre la base del excedente de producción que a su vez contribuye a producir. De manera similar, el incremento de la producción de los medios de vida es resultado del aumento de la población, que incentiva a su vez el primero. De este modo, es precondición, al mismo tiempo, de dominación y desarrollo. Así es que dos coincidentes modos de dominación que se determinan uno a otro determinan, a su vez, el proceso de la historia: el control sobre la fuerza laboral en la producción de los medios de vida, y el control del hombre sobre la fuerza laboral de la mujer, su capacidad reproductiva y sus cuerpos sexuales. Este vínculo causa que el desarrollo sea a la vez parte de la destrucción de su propio fundamento. Luego de estas imprecisas observaciones, Marx y Engels abandonan el área de las relaciones de género en su crítica de la economía política y viran a las relaciones de capital, trabajo en la industria e intercambio.

Lectura sintomática

En su libro *Leyendo El Capital* (1972), Louis Althusser se centra en la manera en la que Marx elaboró su crítica a Adam Smith respecto del concepto del valor, aunque este en sí mismo estaba ausente del texto. La idea de Althusser es que, mientras desarrollamos preguntas nacidas de una problemática, podemos descubrir algo como la fugaz presencia de un aspecto de lo invisible. "Lo invisible se muestra así en su categoría como un error teórico, como ausente o síntoma". Para hacer visible lo invisible, necesitamos algo como una astuta mirada desde un diferente punto de vista, que es desarrollado en el texto en cuestión y lo trasciende al mismo tiempo. A continuación, releeré a Marx y Engels de esta manera sintomática, manteniendo en mente la pregunta sobre las relaciones masculino-femenino, que recorren de forma ligera sus textos como una perturbación o disturbio.

Comencemos por *El Capital* (Marx, 1986: Tomo I). Marx apunta que la conservación y reproducción de la clase trabajadora constituye una condición necesaria para la reproducción del capital. Sin embargo, los capitalistas pueden dejar este aspecto en manos de los trabajadores, ya que se trata de su propia auto-preservación y reproducción. Es por eso que las bases para un incremento de la población obrera, necesario para la reproducción capitalista, forman parte del ámbito de lo privado y no requieren de atención ya que aparecen como un mero obsequio de la naturaleza. El control del hombre sobre la mujer en la familia hace

de la organización de las relaciones de género algo apenas perceptible. Un ejemplo de esto es, justamente, la menor valoración del trabajo de la mujer por comparación con el trabajo del varón, condición que hace a la mujer particularmente más propensa a la explotación capitalista: el trabajo de la mujer y el niño es más barato.

En sus *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Marx (1993) da cifras exactas sobre la composición de géneros de la nueva fuerza laboral de la fábrica para cada condado. Por su parte, Engels evalúa numerosas estadísticas que muestran que en la industria británica al menos dos tercios de los trabajadores eran mujeres, concluyendo que esto prueba "el desplazamiento del trabajador masculino". Considera a esto una "inversión del orden social" que conduce a la disolución de la familia. En este estadio no reflexiona sobre la división del trabajo entre géneros, lo que hizo que viera a la clase trabajadora como exclusivamente masculina. Luego descubre que la división social y doméstica del trabajo es históricamente específica y, además, que el que realiza trabajo doméstico es siempre dominado por quien tiene su rol fuera del hogar, y que por tanto la división entre trabajo asalariado y trabajo doméstico promueve un patrón de dominación en las relaciones de género. Engels describe las terribles consecuencias que tiene para los niños el trabajo de la mujer en la fábrica, pero lo hace en el marco de las categorías morales, dejando oculto el carácter constituyente propio de las relaciones de género bajo el capitalismo. En *El Capital*, Marx (1986: Tomo II) adopta estas observaciones al conceptualizar al trabajador espontáneamente como hombre que vende su fuerza de trabajo con el objetivo de reproducirse y mantener a su familia. El valor de la fuerza laboral incluye el valor de las mercancías necesarias para la producción del trabajador o la reproducción de la clase trabajadora. Engels toma el mismo punto en *Anti-Dühring* (1969). Al mismo tiempo, ambos se enfrentan a la contradicción respecto de la cual el trabajador masculino es reemplazado por la mujer y el niño. Dada la existente relación de géneros, esto causa la destrucción de los fundamentos naturales de la clase obrera, su "agotamiento y muerte". Desde que la suposición de la masculinidad del proletariado es encarada en el texto más o menos irreflexivamente, Marx y Engels no explican que la forma de trabajo asalariado supone el sueldo por la labor masculina, o un sistema de relaciones de género en las cuales la producción de los medios de vida es socializada, mientras que la reproducción de los trabajadores y su reemplazo es la responsabilidad privada de familias individuales, y así es que parece no ser un asunto social. El entrelazamiento de la explotación capitalista y una específica división del trabajo en relaciones de género históricas muestra que, entre otros tipos de opresión, la producción capitalista se basa en la opresión de la mujer. Marx se acerca a esto, como en un instante de reconocimiento, cuando en *El Capital* argumenta que la

reproducción es necesaria dado que los trabajadores eventualmente deberán ser reemplazados y, por tanto, el modo de producción capitalista es condicionado por otros modos de producción exteriores a su fase relativa de desarrollo (Marx, 1986: Tomo II).

Una y otra vez, Marx observa "la peculiar composición del grupo obrero, formado por individuos de ambos sexos" y, finalmente, la asignación de una parte importante de los procesos de producción socialmente organizados a la esfera de la economía doméstica como un nuevo fundamento económico para una forma superior de la familia y de las relaciones entre los sexos. Es bastante obvio que esta manifestación se refiere a la relación entre los sexos y no al conjunto del complejo social y su regulación. Marx describe a las condiciones de trabajo respecto a los sexos (en la producción) como una "pestífera fuente de corrupción y esclavitud", y aduce que sólo bajo condiciones apropiadas para el obrero el proceso de trabajo se convertirá en una fuente de desarrollo humano. Esta esperanza es la base para la perspectiva de incluir a la mujer en el proceso de trabajo. Desde el momento en que el conjunto total de trabajo necesario para la reproducción de la sociedad, tanto como la distribución de este trabajo (pago e impago) entre los géneros y el apoyo para el total acuerdo respecto a la ley, la moral, la política y la ideología, no entran en este análisis, esta ilusión por liberar a la mujer sólo mediante su inclusión en el proceso de trabajo pasa por alto la omnipresente y engañosa relación entre los géneros.

Esta estrechez de miras condujo al movimiento de trabajadores a postular una dirección secuencial de luchas de liberación (en primer lugar los trabajadores, luego las mujeres), una creencia que ignora el hecho de que las relaciones de producción son siempre relaciones de género, y que ignora la fuerza de las relaciones de género para determinar la forma específica de las relaciones sociales en su conjunto.

Agregado a Engels

En su entusiasta recepción de los escritos de Bachofen y Morgan, Engels asimiló un tipo de lenguaje en el cual la opresión de la mujer debía ser atendida, confirmando de ese modo una lectura que colocaba a las relaciones de género como algo adicional y exterior a las relaciones de producción –idea que aún conserva una enorme influencia. En *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Engels (1992) redacta su famoso párrafo sobre la monogamia reduciendo prácticamente las relaciones de género a una relación personal de dominación, y la denomina relación de clase, trayéndola de regreso a la esfera de las relaciones sociales:

> El primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femeni-

> no por el masculino. La monogamia fue un gran progreso histórico, pero al mismo tiempo inaugura, juntamente con la esclavitud y las riquezas privadas, la época que dura hasta nuestros días en la cual cada progreso es al mismo tiempo un regreso relativo, y el bienestar y el desarrollo de unos verifícanse a expensas del dolor y de la represión de otros. La monogamia es la forma celular de la sociedad civilizada, en la cual podemos estudiar ya la naturaleza de las contradicciones y los antagonismos que alcanzan su pleno desarrollo en esta sociedad (1992: 124).

La tramposa retórica esconde un hecho fundamental: estas formulaciones fracasan en el momento de mirar las relaciones laborales dentro de la estructura de la monogamia. Conceptos tales como antagonismo, bienestar y represión nos conducen a pensar las relaciones de género como meras relaciones de subyugación y victoria luego de una guerra, y no como un modo de producción para ambos sexos. Engels no estudia cómo las relaciones de producción se correlacionan con las relaciones de género. Si bien nota que la separación entre las esferas de la reproducción de la vida y la producción de los medios de vida es funcional al capitalismo, no logra ver que esta separación es en sí misma parte de las relaciones de producción. En su prefacio a la primera edición esboza lo que considera es la producción y reproducción de la vida inmediata: "De una parte, la producción de los medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; de otra parte, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie" (Engels, 1992: 28).

Al utilizar "producción" en ambos casos, Engels provee un punto de partida para una teoría de la opresión de la mujer, elaboración que bloqueó, sin embargo, al formular las dos formas de producción de la siguiente forma: "por un lado [...] trabajo, por el otro [...] familia". A la familia le cabe la labor de producir los alimentos, la vestimenta, el refugio y demás, separación que hace de cualquier teoría de la opresión de la mujer que pudiera desarrollarse una cuestión exclusivamente de procesos biológicos. Consecuentemente, examina la organización de la procreación, pero no la manera en que el trabajo realizado dentro de la familia se relaciona con la totalidad del trabajo y con la reproducción de la sociedad.

Podemos leer su trabajo, entonces, como una contribución a la historia de las relaciones de género en el nivel de la sexualidad y la moral –aunque con motivos puritanos– pero al mismo tiempo como un fracaso a la hora de escribir esta historia como parte de las relaciones de producción. En efecto, él logra reunir una gran cantidad de material probatorio de la humillación de la mujer. No ve hasta qué punto las relaciones de género impregnan el modo de producción en su conjunto. La mujer pareciera ser mera víctima:

> El derrocamiento del derecho materno *fue la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo*. El hombre empuñó también las riendas en la casa; la mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción (Engels, 1992: 110-111; énfasis en el original).

En alguna otra parte Engels menciona el trabajo en la familia, pero sólo como punto de partida para su observación respecto de que es la producción más allá del nivel de subsistencia la que permite la producción de los medios de producción. Nuevamente omite las relaciones de género en este desarrollo. Para él, la familia está quieta en una fase de no-desarrollo, considerando que el progreso social resulta del excedente del producto laboral sobre el costo de mantener el trabajo como base "de todo progreso social, político e intelectual". Esta separación hace también imposible pensar en relaciones de género como relaciones de producción y, por esa razón, reconocer el empleo de relaciones de género en el nivel del conjunto total como un fundamento de acumulación capitalista.

La perspectiva de Engels respecto de las relaciones de género liberadas es la inclusión de la mujer en la industria, un movimiento que ya descubre en la producción capitalista organizada, donde uno entonces necesitaría solamente prevenir las consecuencias perjudiciales.

> La misma causa que había asegurado a la mujer su anterior supremacía en la casa –su ocupación exclusiva en las labores domésticas– aseguraba ahora la preponderancia del hombre del hogar [...] La emancipación de la mujer no se hace posible sino cuando ésta puede participar en gran escala, en escala social, en la producción y el trabajo doméstico no le ocupa sino un tiempo insignificante. Esta condición sólo puede realizarse con la gran industria moderna, que no solamente permite el trabajo de la mujer en vasta escala, sino que hasta lo exige y tiende más y más a transformar el trabajo doméstico privado en una industria pública (1992: 276-277).

El error histórico de esta perspectiva también influyó sobre el proyecto socialista de estado, que se basa en la reducción de las relaciones de género a una relación entre hombre y mujer, en lugar de leerlas como relaciones de producción que impregnan todas las esferas de la vida y la sociedad.

En *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Engels (1946) desarrolla la idea según la cual la propiedad privada resulta ser la base de la dominación del hombre sobre la mujer. En este sentido, la propiedad privada destruye la verdadera relación entre el hombre y la mujer (un pensamiento que ha llevado a sostener como supuesto que la familia proletaria, en su carencia de propiedad, estaría libre de dominación). Respecto de la relación entre el hombre y la mujer, el amor se conver-

tiría en regla sólo entre las clases oprimidas porque en estas no hay propiedad ni herencia que conservar, únicas razones por las cuales la monogamia y la dominación masculina han sido creadas.

Esto no es sólo descriptivamente falso, también fracasa al momento de entender la función de la división del trabajo entre el hogar y la industria y, con ello, el rol de las relaciones de género para la reproducción de la sociedad capitalista. Pero Engels está de hecho interesado principalmente en la relación personal entre hombre y mujer, una relación que visualiza como totalmente privada en un orden social comunista.

Reflexiones críticas

La revisión crítica de Marx y Engels resulta en la siguiente tesis: las relaciones de género son relaciones de producción. Esto invalida la tendencia a pensar en ellas puramente como relaciones entre hombre y mujer. En cambio, los diferentes modos de producción en la historia deben ser siempre estudiados como moldeados por relaciones de género, esto es, en términos de cómo la producción de la vida es regulada en la totalidad de las relaciones de producción, y en función de cómo se organiza su relación con la producción de los medios de vida. Esto incluye la construcción de los géneros –feminidad/masculinidad–; las preguntas referidas a la división del trabajo y a la dominación –su legitimidad ideológica–; la política sobre la sexualidad y la naturalización del mercado. A la luz de esto último, también critico el concepto de las relaciones de producción tal como es usualmente utilizado por Marx.

Pensar en relaciones de género como relaciones de producción puede parecer presuntuoso ya que acostumbramos a pensar en estas como parte de la organización de la producción de los medios de vida. Así es que entendemos las relaciones capitalistas de producción como una organización de producción provechosa y rentable para el mercado. Conceptos centrales para el análisis de estas relaciones, tales como el carácter dual de la labor, el trabajo alienado o asalariado y las fuerzas productivas, todos provienen de la economía y la política. Esta aproximación supone que todas estas determinaciones son género-neutro y, por tanto, que todas las prácticas que son género-específicas no están relacionadas con las relaciones de producción y son, como mucho, afectadas por ellas periféricamente.

Sostengo que todas las prácticas en la sociedad están determinadas por relaciones de género –tienen un subtexto de género– y son por eso puestas en clave de dominación, y que, por lo tanto, debemos incluirlas en cualquier análisis y comprensión de la sociedad. Esto se fundamenta en una producción social doble, en cuanto produce vida y los medios de vida. Sabemos ya que la producción de vida se refiere a la propia vida como así también a la procreación; llamamos a estas dos

producciones reproducción, aunque este es un concepto erróneo ya que la producción de los medios de vida debe también ser reproducida, en la forma de capital, materias primas, fuerza laboral, etc. Por consiguiente, la diferencia no se da entre producción y reproducción, sino entre vida y medios de vida, y preferiría hablar no de reproducción sino de sostén de vida (subsistencia) y desarrollo de actividades vitales.

¿Cómo están dispuestas estas dos esferas, la de los medios de vida y la de la vida en sí misma? ¿Qué rol tienen los géneros? ¿Cómo ocurre la dominación? Podemos pronto asumir que el desarrollo de las fuerzas productivas, el progreso y la acumulación de riquezas se relacionan con la esfera de la producción de los medios de vida, que, en tanto parece tener prioridad, subordina la esfera de vida como una presuposición y un resultado.

Hemos actualmente alcanzado un punto en el cual el desarrollo de las fuerzas productivas se ha introducido en la producción de vida en sí misma. El desarrollo de la biotecnología y la genética en conexión con la reproducción humana está teniendo tal efecto decisivo en las relaciones de género que estas deben ser fundamentalmente repensadas. Hasta ahora podemos asumir que, a pesar de la tendencia del capital a incorporar constantemente nuevos medios de producción, la reproducción y crianza de niños no se incluían entre estos, puesto que estas actividades no se organizan ni orientan hacia un beneficio. Aunque la protección y represión de la mujer ya aparecieron como dos aspectos de las relaciones de producción, el cuerpo de la mujer, hasta ahora, no constituyó por sí mismo materia prima para la producción. Con el advenimiento de la reproducción de vida como una forma de mercancía, hemos entrado a una nueva era, a pesar del hecho de que el incremento de niños como individuos en la sociedad humana no ha sido por esa razón resuelto. La dificultad de pensar esta nueva situación es agravada por los esfuerzos que mayoritariamente se limitan a una evaluación desde la esfera moral, en lugar de concentrarse en las relaciones de producción en su modo capitalista de orientación utilitaria.

Recurriendo a las revelaciones de Gramsci, Althusser y Poulantzas

Gracias a Gramsci, Althusser y Poulantzas podemos dejar atrás la concepción de la sociedad basada en puros términos económicos, con una dominación ejercida como un acto unilateral desde arriba y siendo recibida desde la mera pasividad.

Gramsci desarrolló, en sus notas sobre el fordismo, un análisis ejemplar de las relaciones de género como relaciones de producción. Su punto de partida fue el cambio en el modo de producción (producción en masa y cadena de montaje) y la creación de un nuevo tipo de hombre

para el nuevo trabajo y la regulación de este proceso. Gramsci no piensa en la economía como base y en el estado como superestructura, forma mecánica de pensar que pierde de vista fuerzas decisivas, entre ellas las relaciones de género. Gramsci desdobla la superestructura en una serie de superestructuras rivales con un efecto en común; de esta manera uno puede entender estrategias y tácticas. Además, propone dos niveles: sociedad civil y sociedad política. Esta es una diferencia metodológica; en "la vida histórica concreta, sociedad política y civil son lo mismo" (Gramsci, 1977). Esto le permite diferenciar entre coerción y consenso, autoridad y hegemonía, violencia y cultura.

El objetivo es analizar la manera en que las formaciones sociales, los discursos y los medios de comunicación relevantes para la hegemonía operan en el nivel de la sociedad civil donde los ciudadanos participan a fin de comprender de qué forma es organizado el consenso. Un concepto adicional útil es el de bloque histórico, que admite reconciliar las fuerzas en pugna –en este caso, la interacción del modo de producción en masa y las campañas del estado respecto a lo moral (por ejemplo, puritanismo)– para crear el nuevo tipo de hombre. En este contexto, las relaciones de género se presentan como la especial sujeción del hombre en su carácter de asalariado como trabajador en la línea de montaje a través del uso de poder mecánico y mayores salarios, lo que permite más consumo, mantener una familia y disponer de tiempo libre, que se vuelve necesario para el mantenimiento de la labor masculina esclavizada. Su explotación requiere una moralidad especial y un cierto estilo de vida: monogamia en lugar de sexo vagabundo (el cual exige mucho tiempo), menor consumo de alcohol y una ama de casa que vigile la disciplina, el estilo de vida, la salud, y que alimente a la familia. El compromiso de los sexos, su construcción, sus acciones subjetivas, la regulación por campañas morales y las políticas de salud públicas se manifiestan plenamente.

Es obvio que esta disposición de los géneros debe ser alterada tan pronto como cambie el modo de producción. Así es que, por ejemplo, una sociedad en la que las fuerzas productivas son de alta tecnología, donde las relaciones del trabajo intelectual y físico se han invertido, donde las necesidades de los trabajadores son menores y de distinto tipo, debe ser mantenida en una forma hegemónicamente diferente, necesita diferentes tipos de intervenciones por parte del estado y produce distintos efectos en el nivel civil. Un estudio de los nuevos asuntos laborales debe incluir la nueva determinación de las relaciones de género porque la vida, sus formas, y la conservación y desarrollo de la misma están siempre en cuestión. Confrontamos, en efecto, la paradoja respecto de la cual las relaciones de género son una forma de las relaciones sociales.

Una rica respuesta a este desafío es sugerida por las propuestas de Louis Althusser. Siguiendo a Marx, Althusser examina la estructura

de la sociedad en diferentes niveles y distingue, dentro de la superestructura, entre la política-jurídica (estado y ley) y la ideológica (con moral y religión). Esto le permite considerar la relativa eficiencia y autonomía de cada una, teniendo en cuenta dominación y cambios. Su punto de vista es la reproducción de la sociedad como un todo. En esta aproximación a la historia de los modos de producción, propone conceptos como no-simultaneidad, desarrollo desigual, atraso, obsolescencia. Para el análisis de las relaciones de producción, tenemos que estudiar la configuración actual con sobredeterminaciones, dependencias y relaciones de articulación.

Siguiendo a Marx y Althusser en nuestro estudio de las relaciones de género como relaciones de producción, podemos descubrir quiebres y fenómenos de no-simultaneidad en las relaciones de género dentro de la específica configuración neoliberal desde los años setenta. Vemos "el tipo fordista" de hombre que aparece al mismo tiempo que el "nuevo empresario", los discursos hegemónicos sobre la responsabilidad individual, y un bloque histórico de socialdemócratas conjugados con una economía neoliberal global que se exhiben en los medios de comunicación. En estos se difunde una nueva forma de vida que exalta el estado físico, la juventud, la salud y políticas sexuales permisivas para el uno, mientras se respalda una moral conservadora para el otro. Ambos mantienen su coherencia en virtud del discurso sobre la responsabilidad individual. Respecto del nuevo empresario, experimentamos una intensificada individualización que puede en parte prescindir de las relaciones de género jerárquicas –la sujeción de la mujer– e incluso de la norma de la heterosexualidad en la nueva forma de vida. De este modo, las viejas relaciones de dominación pueden continuar existiendo como formas que expresan un cierto atraso dentro de las nuevas relaciones.

Finalmente, Nicos Poulantzas nos ayuda a evitar una aproximación mecánica que aún prevalece en la idea de la dependencia de la esfera política en el modo de producción. Propone ver lo político como un terreno de contienda con contradicciones que podemos observar en la confrontación entre, por un lado, el discurso oficial de la responsabilidad individual y, por otro, las no simultaneidades experimentadas por aquellos de ambos sexos que intenten manejar sus vidas individualmente mientras, al mismo tiempo, permanecen incrustados en los viejos ideales de cuidado de las relaciones de género del fordismo (llevadas adelante por el bloque hegemónico de la iglesia, los partidos, el estado y la población correspondiente). En este marco, debemos ser completamente flexibles en lo político. No podemos utilizar religiosamente argumentos como confesiones, pero debemos formarlos, como dice Brecht, como bola de nieve –sólidos y notables, pero capaces de ser fundidos y formados de nuevo en configuraciones cambiantes.

Resumiendo, propongo liberar el concepto de las relaciones de producción de su reducción a la producción de los medios de vida, o

mejor, pensar lo anterior como inserto en la política y la ideología, jurídicamente constituido, moralmente formado, y configurado en relaciones de género en todo nivel. Así, podemos hablar de relaciones de género como relaciones de producción en una forma triple:

- como un nivel en el cual los ciudadanos están específica e históricamente posicionados para organizar y producir sus vidas;
- como un momento decisivo en la producción de los medios de vida y su relación con la producción y mantenimiento de la vida misma; y
- como un campo con contradicciones internas y entre los modos de producción.

Para finalizar, entonces, pensar en relaciones de género como relaciones de producción significa criticar como insuficiente la idea tradicional de las relaciones de producción.

Bibliografía

Althusser, Louis 1972 *Leyendo El Capital* (Madrid: Fundamentos).

Althusser, Louis 1976 *Positions (1964-1975)* (Paris: Éditions Sociales).

Engels, Friedrich 1946 *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (Buenos Aires: Futuro).

Engels, Friedrich 1969 *Anti-Dühring* (London: Lawrence & Wishart).

Engels, Friedrich 1992 *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (Buenos Aires: Planeta Agostini).

Gramsci, Antonio 1977 *Quaderni del carcere* (Torino: Einaudi).

Marx, Karl 1986 *El Capital. Crítica de la economía política* (México: Fondo de Cultura Económica) Vols. I, II y III.

Marx, Karl 1993 *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (Madrid: Alianza).

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1962 *La sagrada familia* (México: Grijalbo).

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1982 *La ideología alemana* (La Habana: Pueblo y Educación).

Poulantzas, Nikos 1982 *Pouvoir politique et classes sociales* (Paris: Maspéro).

Elmar Altvater*

¿Existe un marxismo ecológico?**

EN ESTE ESCRITO pretendo mostrar que las aseveraciones marxistas sobre las relaciones sociales del hombre con la naturaleza pueden ser empleadas para una mejor comprensión de los problemas ecológicos contemporáneos.

El mismo Marx es ambivalente con respecto a la concepción de la naturaleza en su crítica a la economía política. Por un lado, su teoría está relacionada con los enfoques tradicionales de la economía y la teoría política; Marx no abandona el "campo teórico" argumentativo tradicional de la economía política para abrir un nuevo campo. Sigue las señales de la ilustración racional y una lógica que no tiene en cuenta los límites de la naturaleza. El argumento principal es el siguiente: el hombre construye su historia al transformar la sociedad, la naturaleza y a sí mismo, pero no existen límites impuestos por la naturaleza. Por consiguiente, la naturaleza es concebida como un conjunto de recursos que pueden ser utilizados. Esta concepción podemos encontrarla ya en las ideas de Bacon, en la derivación de John Locke de los derechos de propiedad (de la capacidad del trabajo humano de apropiarse de los frutos de la tierra), así como también en el concepto de división del trabajo de Adam

* Catedrático de Economía Política, Universidad Libre de Berlín, Alemania.

** Traducción de Bárbara Schijman. Revisión de Atilio A. Boron.

Smith como fuente constantemente creciente de productividad y, por ende, de riqueza para las naciones. Este campo teórico también incluye la concepción de David Ricardo sobre la tierra como factor limitante de la acumulación capitalista debido a los efectos que tiene la existencia de tierra de menor calidad y fertilidad sobre la reproducción de los costos del trabajo que llevan a una tasa de ganancia decreciente.

La idea de Marx resulta ser un progreso en comparación con la de Ricardo porque presenta la interpretación fundamental de las "leyes de movimiento" de la acumulación capitalista como moldeadas por las contradicciones sociales y no por los límites impuestos por la naturaleza. Aquellas que Marx llamaba "interpretaciones vulgares" de la divergencia entre la oferta de recursos naturales y la demanda del hombre de productos de la naturaleza, particularmente acentuadas en la teoría de Thomas Malthus, exhiben un naturalismo inhumano, que Marx rechazaba ya en sus primeros trabajos en contra del idealismo alemán.

En las interpretaciones clásicas, y sobre todo en las neoclásicas, de la relación hombre-naturaleza, la racionalidad individual en la toma de decisiones con relación a los recursos *escasos* es el punto central, contrariamente a lo que ocurre con el pensamiento malthusiano en el que el *exceso de demanda* es la categoría decisiva. En las teorías clásica y neoclásica, la categoría de escasez aparece como la pieza central del razonamiento económico. El "individualismo metodológico" (Schumpeter, 1908) ha nacido; y con él, una racionalidad que separa en un primer momento recursos naturales de otras partes no valiosas de la naturaleza, que no sirven como fuentes de valorización capitalista, y que en un siguiente paso separa un recurso natural del otro. De otra manera, una toma de decisión racional no sería posible bajo las precondiciones del individualismo metodológico.

Por ende, la totalidad holística de la naturaleza o su respectiva integridad se disuelven en un conjunto de recursos naturales individuales y en un resto que no puede ser valorizado o validado. La naturaleza es de este modo transformada de una entidad ecológica en una entidad económica; más allá de esto, la naturaleza permanece "externa" al discurso económico y su racionalidad. En la corriente dominante dentro de la economía, este supuesto tiene, por un lado, la ventaja de ser apropiado para la aplicación de modelos altamente formalizados. Por otro, un razonamiento teórico de este tipo tiene que tener en cuenta la existencia de externalidades, como por ejemplo las fallas de mercado. Así es como la teoría de economías y deseconomías externas ha sido desarrollada por autores desde A. Marshall (1964) hasta A. C. Pigou (1960) y R. Coase (1960). La economía de los recursos (Hotelling, 1931) prometía proveer reglas sobre cómo lidiar con recursos naturales escasos sin dañar a la naturaleza, por ejemplo, sin producir excesos de demanda. Paradójicamente, las reglas sobre cómo lidiar con la esca-

sez son concebidas como un remedio para evitar excesos de demanda (Altvater, 1993). Hoy, la aplicación de reglas racionales de decisión bajo condiciones de escasez como forma de sobrellevar una situación de real exceso de demanda es altamente dudosa dados los "límites al crecimiento", el agotamiento de recursos y los conflictos militares sobre recursos ("nuevas guerras sobre recursos") en África, América Latina y Medio Oriente. Varias guerras han sido declaradas por la dominación de territorios donde abunda el petróleo y por la influencia sobre los precios del mismo. Estos eventos muestran claramente los límites de la economía pura para explicar la realidad, y la necesidad de adoptar un enfoque político económico para comprender las contradicciones de nuestro tiempo. Jean-Paul Deléage concluye: "Moverse más allá de los límites […] adoptando la 'postura de la totalidad' es la única opción metodológica que puede servir como una base sólida para el análisis de la relación entre la sociedad y la naturaleza" (Deléage, 1989: 15).

La disolución de la naturaleza entera en una aglomeración de recursos naturales individuales, y luego la aplicación de un conjunto de instrumentos analíticos basados en el individualismo metodológico para así guiar racionalmente el manejo de los recursos, es ajena al concepto marxista de economía ecológica. La principal y fundamental razón es el concepto muy diferente de socialización (*vergesellschaftung*). Los individuos atomísticos, llamados *homines oeconomici*, que operan fuera del tiempo y el espacio, y por ende en un mundo caracterizado por el individualismo racional no natural, son una construcción idealista sin relevancia social. Su construcción es un resultado del "individualismo metodológico" de la economía moderna. En cambio, los individuos sociales se encuentran insertos en un sistema social histórico y dependen de la naturaleza y sus fronteras. Por ende, la racionalidad sólo puede ser una racionalidad restringida por lo social, y la perspectiva es la totalidad sociedad-hombre-naturaleza. Las categorías básicas de la crítica marxista de la economía política con respecto a la relación de la sociedad con la naturaleza están orientadas hacia la comprensión del metabolismo, esto es, de las transformaciones de la materia y la energía, el rol crucial de las necesidades humanas, el carácter dual del trabajo y la producción, la dinámica de las crisis económicas y sociales, la valorización del capital, la acumulación y expansión (globalización), la entropía y la irreversibilidad. En las siguientes páginas analizo estas categorías antes de arribar a una conclusión en relación con la utilidad de la ecología marxista para entender los problemas ambientales contemporáneos.

Metabolismo, necesidades y el carácter dual del trabajo

Ya en sus primeros trabajos, Marx entendía la práctica humana como parte de un metabolismo hombre-naturaleza. Los seres humanos tienen

que satisfacer sus necesidades y lo hacen de manera social, de forma tal que las necesidades de unos son satisfechas por el trabajo de otros y, viceversa, las necesidades de estos otros por el trabajo y la producción de los primeros. El concepto de necesidades es una categoría central en el pensamiento marxista que señala el carácter mutuo de las actividades de producción y consumo del hombre en una sociedad determinada. En *La ideología alemana* (Marx y Engels, 1974), oír, ver, sentir, querer, amar, todos estos "órganos de la individualidad humana" son entendidos como "apropiación", y hasta la conciencia es producida socialmente. Las necesidades y las formas de satisfacer esas necesidades son la base de la división del trabajo, que también tiene como prerrequisito, el mutuo reconocimiento de los individuos sociales como tales. En los *Grundrisse*, Marx dice que es necesario tener en cuenta el "sistema de necesidades" y el "sistema de trabajo", pero no está seguro respecto de dónde ubicar una discusión acerca de ellos (Marx, 1974: 427). Dada su mutualidad, el concepto de necesidad debe distinguirse claramente del de avaricia, que es necesidad sin mutualidad, un esfuerzo individualista que presenta una alta potencialidad para la autodestrucción de la sociedad. Para Marx, la razón de la avaricia es la existencia de propiedad privada. Y esto debido a que la propiedad privada ha convertido a los hombres en individuos tan estúpidos y sesgados que sólo ven a un objeto como "suyo" cuando lo poseen, cuando existe para ellos como capital (Marx y Engels, 1974). El dinero es introducido como mediador entre el productor y el hombre con necesidades. El dinero es "el vínculo entre el trabajador y las necesidades individuales, entre las necesidades y los objetos, entre la vida y los medios de vida, es decir, el alimento (*Leben und Lebensmittel*)". El dinero es, al mismo tiempo, deidad y prostituta (Marx y Engels, 1974).

El trabajo tiene un doble carácter: produce valores de uso, que satisfacen las necesidades de otros, y produce valor (de cambio), que está basado en el intercambio de mercancías en el mercado en una sociedad monetaria o capitalista. Aquí, nuevamente, las necesidades entran en el horizonte del razonamiento, porque el trabajo es socialmente útil y necesario solamente en la medida en que satisface necesidades. El trabajo social no está solamente determinado por su capacidad de producir valores de intercambio, sino que también debe producir valores de uso, esto es, productos que satisfagan necesidades sociales. El carácter social del trabajo puede ser sólo conceptualizado como una unidad de producción de valor de cambio y valor de uso. Como las necesidades humanas pertenecen a la existencia de los seres humanos como individuos sociales y naturales, el proceso de producción de valor puede ser solamente entendido al mismo tiempo como moldeado por y *moldeando a* la relación de la sociedad con la naturaleza. Mientras Marx, en sus primeros trabajos, y siguiendo la tradición hegeliana, toma en cuenta las necesidades, en

trabajos subsiguientes, empezando por los *Manuscritos de 1844*, el autor detecta la noción del trabajo y la manera en que este está organizado en una sociedad capitalista. La razón es bastante clara: debemos entender cómo el trabajo no sólo produce valor sino también plusvalía, y de esta forma reproduce el capital –y la explotación del trabajo– como una relación social a niveles cada vez más altos. La producción y reproducción capitalista es un proceso (interrumpido por crisis periódicas) de crecimiento en espiral que avanza en el dominio sobre la naturaleza –como Marx la llama– de forma cada vez más expansiva.

Hay muchas preguntas envueltas en el proceso de producción de valores. El valor es siempre una relación social entre los propietarios y sus mercancías. La relación social mercancías-propietarios no contiene porción alguna de naturaleza; la naturaleza está completamente excluida de esa relación social. Hasta el dinero, que Marx concibe como dinero dorado, representa solamente una relación social. El carácter metálico del oro es completamente irrelevante para el oro en su forma de dinero. Es decir, es posible sustituir dinero papel –y, en nuestro tiempo, bits y bytes electrónicos– por dinero metálico en la forma de oro y plata. Es importante entender el carácter inmaterial y antinatural de la relación social del intercambio, aunque el intercambio de mercancías tiene una cualidad material y energética. Esta dualidad es también el origen del fetichismo de la mercancía, que Marx describe al final del primer capítulo del primer volumen de *El Capital* (1986). El mensaje es muy claro: no es fácil entender las relaciones sociales entre los hombres, y entre los hombres y la naturaleza, porque tal tarea requiere de un trabajo intelectual que permita sobrellevar el inherente fetichismo.

La figura analítica del doble carácter o de la dualidad del trabajo en el análisis de Marx del proceso de producción capitalista lo lleva a distinguir entre la producción, por un lado, como un proceso de trabajo y, por el otro, como un proceso de producción de valores (valorización). El proceso de trabajo puede ser entendido de mejor manera como una transformación de materia natural y energía en valores de uso que sirven para satisfacer necesidades humanas. Hay tres advertencias que deben ser introducidas aquí.

La primera se refiere a cierto antropocentrismo en el análisis del carácter metabólico del proceso de producción, debido a que este está relacionado con las necesidades humanas; otros efectos del metabolismo, en cambio, suelen ser a menudo ignorados. En consecuencia, desde el punto de vista del análisis de la energía, el proceso de producción es concebido de manera muy diferente, en comparación con el punto de vista del análisis de la mercancía y el valor. Con respecto a las diferentes perspectivas, Juan Martinez-Alier afirma: "La productividad de la agricultura no se ha incrementado, sino que ha decrecido, desde el punto de vista del análisis de la energía" (1987: 3); pero en términos de

la producción mercantil de la agricultura, y en términos del retorno del capital invertido, la productividad ha crecido.

La segunda advertencia tiene que ver con un cierto trabajo-centrismo en el concepto y un sistemático olvido de la naturaleza. Algunos ecologistas le reprochan a Marx una cierta desatención del "valor de la naturaleza" en el proceso de generación de valores (por ejemplo, Immler y Schmied-Kowarzik, 1984; Bunker, 1985; Deléage, 1989). Pero esta crítica es solamente relevante con respecto al proceso de trabajo. Por supuesto, la naturaleza es tan importante como el trabajo a la hora de convertir materia y energía en valores de uso necesarios. Aquí, las leyes de la termodinámica son válidas, y los inputs y outputs no son cuantitativamente diferentes respecto de las unidades de energía –y materia–; sin embargo, en el aspecto cualitativo son transformados en valores, por un lado, y en deshechos, por el otro. En el curso del proceso de input a output, el hombre y la naturaleza trabajan juntos; ambos son igualmente importantes. Pero en tanto proceso de producción de valor de intercambio es sólo el trabajo el que crea valor y plusvalía. La razón que suele ser malentendida por los críticos del concepto marxista de naturaleza es la siguiente: la naturaleza es maravillosamente productiva; la evolución de las especies en la historia del planeta y su tremenda diversidad y variedad lo demuestran. Pero la naturaleza no produce mercancías para vender en el mercado. No hay mercado en la naturaleza. El mercado es una construcción social y económica. El más hermoso de los pájaros o un viejo árbol en una selva tropical o el hierro en una mina no son mercancías; sólo se convierten en mercancías a través de un proceso de valorización (*Inwertsetzung*; *mise en valeur*). No es el trabajo en sí mismo, el trabajo *sans phrase*, el que logra la metamorfosis de la naturaleza en mercancía, sino *la fuerza de trabajo consumida bajo la forma social del capitalismo y bajo la condición social de estar subyugada al proceso capitalista de producción de valor y plusvalía* (Altvater, 1992: 25; Burkett, 1996: 64).

La tercera advertencia es la siguiente: en una sociedad de mercado capitalista, las necesidades humanas son sólo relevantes si aparecen como demanda monetaria en el mercado. Es obvio que en una sociedad capitalista las necesidades se transforman en poder adquisitivo monetario; de no ser así, no son reconocidas. Porque el dinero constituye, como dijera Marx sarcásticamente, la real y verdadera comunidad. El dinero es quien sirve como nexo en las relaciones sociales y, concomitantemente, en la relación de la sociedad con la naturaleza.

El mecanismo de mercado tiene que colmar un vacío entre el trabajo y las necesidades, y un análisis de las necesidades debe tomar las dinámicas capitalistas en consideración. La forma social está siempre presente, incluso en procesos que parecen exclusivamente naturales. Sin embargo, las condiciones naturales del proceso de trabajo son transformadas por el trabajo. Marx sostiene que:

> Como creador de valores de uso, es decir como *trabajo útil*, el trabajo es, por tanto, condición de vida del hombre, y condición independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad perenne y natural sin la que no se concebiría el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza ni, por consiguiente, la vida humana […] En su producción, el hombre sólo puede proceder como procede la misma naturaleza, es decir, *haciendo que la materia cambie de forma* (Marx, 1986: 10, Tomo I; énfasis en el original).

Marx, con estas palabras, le responde al economista político Pietro Verri, quien en 1773 escribiera:

> Los fenómenos del universo, ya los provoque la mano del hombre, ya se hallen regidos por las leyes generales de la naturaleza, no representan nunca una verdadera creación de la nada, sino una simple transformación de la materia. Cuando el espíritu humano analiza la idea de reproducción, se encuentra siempre, constantemente, como únicos elementos, con las operaciones de asociación y disociación; exactamente lo mismo acontece con la reproducción del valor […] y de la riqueza, cuando la tierra, el aire y el agua se transforman en trigo sobre el campo o cuando, bajo la mano del hombre, la secreción viscosa de un insecto se convierte en seda o unas cuantas piezas de metal se ensamblan para formar un reloj de repetición (citado en Marx, 1986: 10, Tomo I).

La dinámica capitalista puede describirse como sujeta a las leyes de la naturaleza y a los límites impuestos por la naturaleza *vis-à-vis* cualquier actividad humana. Esta es la razón por la cual Marx concluye que "el trabajo no es, pues, la fuente única y exclusiva de los valores de uso que produce, de la riqueza material. El trabajo es, como lo ha dicho William Petty, el padre de la riqueza, y la tierra la madre" (Marx, 1986: 10, Tomo I).

Pero, al aplicar las leyes de la naturaleza al proceso de trabajo, el hombre transforma la naturaleza en una naturaleza hecha por el hombre, "humanizada", que al principio de cada proceso productivo es utilizada y que, terminado el consumo del producto, recibe los desperdicios producidos.

La otra cara del proceso de producción, sin embargo, es la creación de valor y plusvalía, esto es, la acumulación capitalista y el crecimiento económico. Debido al carácter autorreferencial del capital, esta cara del proceso productivo no conoce ni acepta límites externos a su dinámica. La idea de crecimiento sin límites es una consecuencia directa de la inmanencia del fetichismo en las formas sociales que manejan las relaciones sociales de los hombres. Un buen ejemplo de este fetichismo del crecimiento es el libro *Growth Triumphant* de Richard A. Easterlin (1998). La contradic-

ción entre una naturaleza limitada que convive con necesidades limitadas (Marx suele referirse al entendimiento aristotélico de las necesidades como reflejando la medida humana) y la ilimitada acumulación de capital está inscripta en la relación dinero, dado que el metal-dinero, aparentemente "natural", muy pronto encuentra límites naturales en comparación con la demanda económica. El oro circulante en una determinada economía es cuantitativamente insuficiente para la creciente demanda del comercio y para las intervenciones de los bancos centrales en su función de "prestamistas de última instancia". De esta manera, es lógico sustituir meros símbolos de dinero (papel) como relación social entre comprador-vendedor y entre acreedor-deudor por oro como "cara natural del dinero". El dinero-papel o dinero inmaterial bajo la forma de bits y bytes puede ser creado en cantidades necesarias para la circulación de la moneda en el mercado mundial. El oro es natural, pero el oro en tanto dinero es social. En esta función puede ser reemplazado por meros símbolos. Este es un aspecto del desacople de la esfera económica respecto de los límites sociales y naturales (Polanyi, 1978; Altvater y Mahnkopf, 2002).

El proceso del trabajo muestra al mismo tiempo efectos productivos y destructivos; o, para interpretarlo en las categorías de la termodinámica: dada la dualidad del proceso productivo en el cual no sólo se producen valores de cambio y plusvalía, sino que también se transforman materia y energía, la entropía necesariamente crece. En la interpretación de Ilya Prigogine, un crecimiento de la entropía es la expresión inevitable de la transformación de materia y energía en el proceso de la evolución natural y –deberíamos agregar– social (Prigogine y Stenger, 1986). Marx interpretaba el desarrollo de las fuerzas productivas como positivo para la humanidad, porque constituyen la base de una sociedad comunista en la cual el principio reinante es: a cada uno de acuerdo a sus necesidades. La limitada restricción en esta sociedad no es la valorización autorreferencial del capital, sino la medida humana en una sociedad humanizada. Dado que los hombres y sus necesidades son parte del ciclo de reproducción natural, la nueva formación social que distribuye riqueza de acuerdo con las necesidades humanas es también pensada como una sociedad de reconciliación del hombre con la naturaleza.

El proceso de producción de entropía, sin embargo, es destructivo porque socava los medios de autorreproducción social y natural. Al producir valores de uso que potencialmente satisfacen necesidades humanas, produce también, inevitablemente, deshechos. Cada proceso productivo está ligado a outputs necesarios, como así también a otros innecesarios o incluso perjudiciales. Es físicamente imposible transformar materia y energía sin producir desperdicios y, en consecuencia, externalidades. Marx es muy consciente del poder de destrucción producido

por la acumulación capitalista. Al final del largo capítulo XIII del primer tomo de *El Capital* sobre la "Gran Industria", Marx también menciona la tendencia de la industrialización de la agricultura, al concluir que, en un sistema agrícola sujeto al régimen de racionalidad industrial,

> cada paso que se da en la intensificación de la fertilidad del suelo dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuentes perennes que alimentan dicha fertilidad. Este proceso de aniquilación es tanto más rápido cuanto más se apoya un país, como ocurre por ejemplo con Estados Unidos, sobre la gran industria, como base de su desarrollo. Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre (Marx, 1986: 423-424, Tomo I).

La sustitución de ciclos y regímenes de tiempo-espacio naturales por ciclos y regímenes de tiempo-espacio industriales en agricultura tiene un impacto perjudicial sobre el medio ambiente, el natural al igual que el construido, y sobre el sistema social. Este es un factor fundamental para el agravamiento de la crisis ecológica del capitalismo y para la intensificación de los movimientos en su contra.

Crisis

Hay varios efectos indirectos sobre la naturaleza de la producción capitalista de valores, dado que la acumulación capitalista es un proceso impulsado por procesos de crisis. Marx analiza las crisis periódicas de su tiempo, en primer lugar con respecto a sus efectos sobre las condiciones de vida y de trabajo de la clase trabajadora. En su época, las crisis económicas cíclicas eran una experiencia nueva, mencionadas por primera vez por Sismondi a comienzos del siglo XIX. Situaciones de extrema emergencia, como las hambrunas causadas por una mala cosecha o una catástrofe natural, estaban profundamente grabadas en la memoria de los pueblos. Siempre había estado claro que las causas de estas crisis están más allá de la influencia humana, aunque en tiempos precapitalistas y preindustriales estas crisis habían sido, en alguna medida, causadas por acciones humanas, tales como el uso excesivo de la tierra y los recursos naturales (la extinción de bosques europeos en la Edad Media) o las guerras. Pero, desde el nacimiento del capitalismo industrial, las crisis económicas comenzaron a surgir periódicamente, aumentando la inseguridad de amplios sectores de la población debido a la pérdida de puestos de trabajo e ingresos. Marx observaba muy cuidadosamente el desarrollo de ciclos de crisis desde mediados del siglo XIX, esperando que la inestabilidad social y económica durante dichas crisis provocara agitación social y cambio político revolucionario. Pero Marx sabía que

las crisis capitalistas operan como "fuentes de la juventud" en donde el sistema capitalista encuentra remedios para su recreación y estabilización, y nuevas dinámicas en un renovado vaivén positivo de la economía: "destrucción creadora", como la llamará Schumpeter más adelante. Más tarde, Antonio Gramsci analizaría la crisis como un proceso de transición que permitía estabilizar la hegemonía de la burguesía.

En nuestro tiempo tenemos que tener en cuenta el carácter global de las crisis. Más que nunca en la historia, las crisis toman hoy la forma de un colapso financiero, antes de afectar a los sistemas político, social y económico. En tanto, crisis financieras tienen alcance global, porque los mercados financieros están liberalizados y desregulados, propagándose de un lugar a otro. La primera razón es el "efecto manada". Los inversores extranjeros quitan sus créditos y venden sus activos para cambiarlos por monedas más seguras. Luego aparece el "efecto contagio": la crisis de una moneda afecta a otras. En su forma económica, la crisis afecta necesariamente a áreas regionales o nacionales y, en este sentido, es usual que se la denomine según el país más afectado: por ejemplo, la crisis mexicana, brasileña, argentina. Esto parece convertir a la crisis financiera en un evento remoto. Sin embargo, estas crisis económicas locales no sólo tienen el nombre del país al que afectan en una primera instancia y con mayor intensidad, sino que también conllevan efectos muy concretos en la economía y la sociedad "real". Por su aparente calidad virtual, las crisis también parecen no tener efectos realmente perjudiciales sobre la naturaleza. ¿Por qué, entonces, hablar de la crisis del capitalismo? En el pensamiento posmoderno, esto no tiene sentido. Entendida sólo como una crisis real, esta tiene consecuencias visibles que son interpretadas como el resultado de errores políticos de gobiernos irresponsables, que nada tienen que ver con el funcionamiento de los mercados globales. El enfoque marxista, contrario a estos supuestos, tiene siempre presente que el dinero y el capital aparecen como entidades autorreferenciales, pero que, en realidad, la autonomía de la esfera financiera global *vis-à-vis* la esfera real es ficticia. La quiebra pone fin a esta ficción y da inicio a la realidad de la destrucción de la riqueza. De más está decir que, conforme transcurren estas crisis financieras, la pobreza avanza en Asia, África, Rusia y América Latina.

Sin embargo, la riqueza también crece porque la expropiación de deudores es la otra cara de la muchas veces despiadada apropiación de riqueza por parte de los acreedores. En repetidas oportunidades, los ecologistas suelen decir que la pobreza es una de las principales causas de la destrucción ecológica, y el Banco Mundial en particular trabaja con este supuesto. Pero no es cierto. La desigualdad y la injusticia son las que resultan perjudiciales no sólo para la cohesión social sino también para la naturaleza. Los pobres son relegados a la satisfacción de las llamadas necesidades básicas, mientras que los ricos han acumula-

do tantos reclamos sobre la naturaleza que pueden expandir codiciosamente el "medio ambiente" que dominan y excluir a otros de su uso ordenado, por lo que desarrollan prácticas destructivas de uso excesivo de los recursos que están a su disposición. La "huella ecológica" de los ricos es mucho mayor que la de los pobres. La emisión promedio de dióxido de carbono (CO_2) de un ciudadano de EE.UU. en 1999 era de 20,2 toneladas, cifra que contrasta con la emisión de un ciudadano brasileño que sólo alcanza a contaminar la atmósfera con 1,8 toneladas del mismo gas. Estudios empíricos realizados en varias partes del mundo exhiben la colusión perjudicial de la pobreza y la riqueza en el proceso de destrucción de la naturaleza. En la selva amazónica, por ejemplo, los pobres pobladores hacen uso excesivo de su pedazo de tierra porque los terratenientes ricos utilizan la tierra como un objeto de especulación. Una vez más, nos encontramos cara a cara con las consecuencias de la ruptura entre el trabajo y las necesidades debido al poder de la codicia individualista. Esta situación es destructiva tanto para la cohesión social como para la relación con la naturaleza, es decir, para la sustentación de las relaciones sociales y ambientales.

La "naturaleza humanizada" de la que Marx habla enfáticamente en sus primeras obras puede ser también entendida como una naturaleza hecha por el hombre. Nos referimos también al medio ambiente construido, es decir, las calles, los puentes, los puertos, los aeropuertos, las ciudades, los parques y la agricultura, todo lo cual cubre casi el 100% de la superficie terrestre. Incluso los océanos están cada vez más y más "humanizados", es decir, son cada vez más un producto del hombre: la contaminación cambia la calidad del agua, la pesca en exceso produce daños irreparables en la fauna y flora marítimas, y un ruido permanente interrumpe el silencio del mar. En primer lugar, es la naturaleza hecha por el hombre la que produce la totalidad de los efectos externos. La mayoría de las naturalezas construidas deben considerarse como deseconomías externas negativas, y sólo unas pocas como economías externas que proveen beneficios sociales. Los efectos externos son una concomitancia inevitable de la transformación de materia y energía. Demuestran que la naturaleza es más que una mera colección de recursos más o menos útiles, es una totalidad extremadamente compleja de relaciones naturaleza-hombre, como ya sostenía Marx en sus trabajos iniciales. El concepto de efectos externos refleja sólo en parte la naturaleza sistémica de la dupla naturaleza-hombre. Sin embargo, exhibe los límites de las teorías del mercado libre y el supuesto de la existencia de actores racionales de mercado. Peor incluso, su racionalidad individual se transforma en irracionalidad y en decisiones que no respetan las condiciones de la reproducción natural.

La naturaleza funciona como un medio de intercambio de externalidades que llevan el nombre de externas porque no pueden ser regu-

ladas por los mecanismos de mercado. Esta aporía fundamental de las teorías clásica y neoclásica sólo puede superarse excluyendo el tiempo y el espacio, es decir, la dimensión de la naturaleza, de su cuerpo teórico (Altvater, 1989). Es necesario concebir a la economía como un emprendimiento más allá del tiempo y del espacio históricos[1], porque de otra manera la teoría debe admitir que las transformaciones económicas (el consumo de energía y materia) tienen un efecto irreversible en la naturaleza, ya sea que las externalidades sean internalizadas o no. La internalización es sólo relevante para cálculos económicos y para quienes toman decisiones, pero no para el sistema natural. El enfoque marxista no tiene estos problemas porque, primero, el tiempo y el espacio son categorías centrales en la crítica de la economía política (tiempo de circulación; transporte en espacio). Segundo, porque la naturaleza como naturaleza humanizada, es decir, como naturaleza producida, es parte de las condiciones generales de producción. La violación de su integridad por medio de la degradación o incluso de la destrucción de las condiciones naturales de producción y reproducción no es, por tanto, algo externo a la economía, sino que pertenece a su desarrollo contradictorio. Los efectos negativos de la contaminación del aire y el agua, de la violación de las leyes de seguridad alimentaria o del uso excesivo de los océanos y la erosión de la tierra tienen una repercusión directa (negativa) sobre los costos de reproducción y la capacidad productiva de la fuerza de trabajo y, en consecuencia, sobre el proceso de producción de plusvalía. El costo del aire limpio y el agua limpia pertenece al gasto del capital y, por consiguiente, incrementa el monto de capital fijo constante en el proceso de producción, generando el efecto de un aumento en la composición orgánica del capital. Por lo tanto, la tasa de ganancia caerá (por supuesto, *ceteris paribus*). Los efectos negativos sólo pueden ser ignorados bajo el supuesto de que la naturaleza tiene una capacidad infinita de absorberlos. Sin embargo, el proceso de acumulación capitalista tiende a transgredir el límite de las condiciones naturales de reproducción y, consecuentemente, la teoría tiene que tomar a la naturaleza en consideración. Aparentemente, esto era innecesario mientras se desconocían "los límites del crecimiento" o los problemas del medio ambiente y, por lo tanto, estos no eran tema en el discurso político o científico.

El medio ambiente aparece mayoritariamente como "el medio ambiente construido", producido por el hombre. Es concebido como la provisión de bienes públicos, que incluyen no sólo los bienes culturales y naturales sino también la infraestructura material e inmaterial producida. Con respecto a la producción y el consumo, David Harvey explica:

---

1 Para la distinción entre tiempo y espacio histórico y físico ver Georgescu-Roegen, 1971).

> Podemos […] realizar una distinción útil entre el capital fijo incluido en el proceso de producción (por ejemplo, los instrumentos de producción) y el capital fijo que funciona como marco físico de la producción (por ejemplo: fábricas). A este último, lo llamo el medio ambiente construido para la producción. Por el lado del consumo tenemos una estructura paralela. El fondo de consumo está formado por mercancías que funcionan como ayudas más que como insumos directos del consumo. Algunos artículos están directamente incluidos en el proceso de consumo (por ejemplo: artículos durables como cocinas, lavadoras, etc.), en tanto que otros funcionan como estructuras físicas para el consumo (casas, caminos, etc.). A estos últimos los denomino el medio ambiente construido para el consumo (Harvey, 1989: 64).

Lo que Harvey llama "medio ambiente construido" hoy es discutido bajo el rótulo más extenso y abarcativo de "bienes públicos". No es adecuado profundizar aquí en los detalles de los discursos sobre bienes públicos (Kaul et al., 2003; Altvater, 2003; Brunnengrüber, 2003). En la teoría de Marx, el "medio ambiente construido" es tratado como las "condiciones generales de producción" que, como regla, tienen que ser provistas por el estado, al menos mientras el sistema de derechos de propiedad no esté suficientemente desarrollado como para ofrecer activos seguros a los inversores privados (Marx, 1974: 422-432). David Harvey resalta la importancia de la dupla "espacio temporal" en el curso de la acumulación del capital porque esta "no es un sector menor de la economía y es capaz de absorber cantidades masivas de capital y trabajo, particularmente bajo condiciones de rápida expansión e intensificación geográfica" (Harvey, 2004: 63). Más aún, si los gastos en el medio ambiente construido o en el progreso social demuestran no ser productivos ni lucrativos, "la sobreacumulación de valores en el medio ambiente construido o en educación puede volverse evidente con la devaluación de esos activos (viviendas, oficinas, parques industriales, aeropuertos, etc.) o con dificultades para pagar deudas estatales en infraestructuras físicas o sociales" (Harvey, 2004: 65). El medio ambiente construido, por lo tanto, no es sólo parte pasiva del ciclo-crisis, sino la esfera-núcleo de la acumulación y, consecuentemente, una causa importante de la dinámica y la crisis de la acumulación capitalista. Dada esta importancia, Harvey critica "esas descripciones de la dinámica capitalista de acumulación que o bien ignoran completamente estos temas, o los tratan como un epifenómeno" (Harvey, 2004: 65).

Consecuentemente, la categoría del medio ambiente construido es capaz de relacionar la dinámica de la acumulación capitalista con el papel del medio ambiente. Esta es la razón por la cual James O'Connor (1988), en un artículo seminal, desarrolla la propuesta para fundar un

"marxismo ecológico" en un entendimiento doble de la crisis capitalista. Primero, la crisis es interpretada en categorías clásicas de la teoría marxista. En términos generales y un poco simplificados, la dialéctica de las fuerzas de producción y las relaciones de producción dispara un proceso cíclico de negocios que incluye una crisis más o menos profunda. El mismo Marx desarrolló su argumento paso a paso. Primero, demostró la posibilidad de una crisis implícita en la producción y circulación de mercancías. Luego, comprobó la necesidad de la crisis en el curso contradictorio de los procesos de producción y acumulación, especialmente debido a la periódica y tendencial caída de la tasa de ganancia. Tercero, describió y analizó la realidad concreta de las crisis con todos los aspectos concretos que diferían de caso en caso, en el tiempo, y de país en país, en el espacio. James O'Connor no está interesado en este enfoque brevemente delineado. Él apunta hacia otra serie de contradicciones que surgen en las condiciones de producción como resultado de los efectos del desarrollo del capitalismo, es decir, en otros términos, dentro del medio ambiente construido. No se refiere explícitamente al discurso tradicional que abarca desde Adam Smith hasta David Hume, quienes eran conscientes de que el sistema capitalista sólo puede sobrevivir si el soberano provee de bienes públicos; de lo contrario, la seguridad comercial no está garantizada y la inseguridad hace que el comercio sea muy caro o, incluso, imposible. Marx también escribió sobre las condiciones generales de la producción de una manera diferente que Adam Smith. Aquel suponía que las condiciones generales de producción son sólo momentáneamente provistas bajo la responsabilidad del gobierno, dado que el capitalismo privado no está lo suficientemente desarrollado como para convertir los bienes públicos en exclusivos, establecer los derechos de propiedad privada y transformarlos en bienes privados que puedan ser financiados por inversiones en activos. Consecuentemente, la financiación de los bienes públicos con las ganancias del estado es innecesaria; las condiciones generales de producción, entonces, pueden ser tanto bienes públicos como privados, según Marx. Todo depende del estado de desarrollo en que se encuentre el sistema capitalista en cuestión (Marx, 1974).

El discurso sobre las condiciones generales de producción, es decir, sobre los bienes públicos, es un tema de carácter politizado, en esencia porque el estado, el sistema político y la estructura de poder de una determinada sociedad están involucrados desde su comienzo. James O'Connor es muy claro con respecto a la politización de los discursos sobre las condiciones generales de producción:

> Precisamente porque ellos [los bienes públicos] no son producidos o reproducidos en forma capitalista, pero dado que son comprados y vendidos y utilizados como si fueran mercancías, las condiciones de

> suministro (cantidad y calidad, lugar y tiempo) deben ser reguladas por el estado o por los actores capitalistas como si ellos fueran el estado. Aunque la capitalización de la naturaleza implica el aumento de la penetración del capital en las condiciones de producción (por ejemplo: los árboles de las plantaciones, las especies genéticamente alteradas, los servicios postales privados, el voucher educativo, etc.), el estado se instala entre el capital y la naturaleza, o media entre el capital y la naturaleza, con el resultado inmediato de que las condiciones de producción capitalistas se politizan (O'Connor, 1988: 23).

Los actores que politizan el tema económico de la provisión de bienes públicos o de las condiciones generales de producción son, respectivamente, en primer lugar, el estado representado por el gobierno, los partidos políticos, la administración, etc.; segundo, los capitalistas y los representantes de corporaciones o asociaciones de empleados; tercero, los gremios; y, cuarto, las ONGs y los nuevos movimientos sociales. Los conflictos sociales y las luchas discursivas se centran no sólo alrededor de la estructura de clases, el conflicto de clases y los intereses de las clases en una sociedad capitalista, sino también en torno a la relación social entre hombre y naturaleza, el medio ambiente construido, las condiciones generales de producción, y el tema de la calidad y cantidad de la provisión de bienes públicos:

> La mayoría de los problemas de los ambientes naturales y sociales son aún más acuciantes para los pobres, incluidos los trabajadores ocupados, que para los empleados de "cuello blanco" y los ricos. En otras palabras, los temas relativos a las condiciones de producción son temas de clase, si bien ellos son más que cuestiones de clase (O'Connor, 1988: 37).

La segunda contradicción, en consecuencia, desencadena la acción de nuevos movimientos sociales (ver también Leff, 1998); la crisis de las "condiciones de producción", o relativa a la provisión de bienes públicos, se politiza (ver también Kaul et al., 2003). Otro aspecto también importante en la postura de O'Connor se evidencia cuando el autor concluye que la acumulación capitalista "está perjudicando o destruyendo las condiciones mismas del capital, amenazando de esta forma sus propias ganancias y su capacidad de producir y acumular más capital" (O'Connor, 1988: 25). Brinda algunos ejemplos que ya hemos mencionado anteriormente como efectos negativos externos:

> El calentamiento de la atmósfera inevitablemente destruirá gente, lugares, beneficios, por no decir otras especies de vida. La lluvia ácida contamina bosques y lagos y edificios y utilidades de la misma manera. La salinización del agua, los residuos tóxicos, la erosión del suelo, etc. […] dañan la naturaleza y la rentabilidad. Los tratamientos con

> pesticidas destruyen los beneficios así como la naturaleza. El capital urbano daña sus propias condiciones de rentabilidad, en principio ventajosas, por ejemplo: los costos de la congestión de tráfico, el aumento de las rentas, etc. El estado decrépito de la infraestructura en este país [Estados Unidos] puede ser mencionado como un ejemplo. Existe también una rutina similar sobre la cual corre el capital en los ámbitos de la educación, del bienestar, de la tecnología, del cuidado de la salud, etc. (O'Connor, 1988).

O'Connor describe la degradación de las condiciones generales de producción como una "crisis de subproducción". Y agrega: "podemos sin riesgo alguno introducir 'escasez' en la teoría de crisis económicas de manera marxista y no neo-malthusiana. Podemos introducir también la posibilidad de una *subproducción* de capital una vez que sumemos los costos crecientes de la reproducción de las condiciones" (O'Connor, 1988: 26; para una crítica ver Altvater, 1993). Finalmente, entonces, podemos establecer una crisis de sobreproducción o sobreacumulación en términos del "marxismo clásico", y una crisis de subproducción de acuerdo con el "marxismo ecológico", respectivamente.

Esta distinción, sin embargo, no es completamente convincente. La categoría de subproducción está basada en el supuesto de una reproducibilidad de las condiciones naturales de producción, y significa nada más ni nada menos que la degradación ecológica y el costo (social) que derivan de la restauración del medio ambiente construido:

> Los ejemplos incluyen los costos de la salud requeridos por el trabajo capitalista y las relaciones familiares; los costos de medicamentos y los tratamientos por rehabilitación en adicciones; de las grandes sumas gastadas como resultado del deterioro del medio ambiente social (la cuenta de la policía y los divorcios); de los enormes ingresos invertidos en evitar mayor destrucción ambiental y en limpiar o reparar la destrucción ecológica pasada; del dinero requerido para inventar, desarrollar y producir sustitutos sintéticos como medios y objetos de producción y consumo; las enormes sumas requeridas para pagar a las compañías de petróleo y energía […] los gastos por recolocación de basura; los costos extra derivados de la congestión del espacio urbano; los costos que caen sobre los gobiernos, los campesinos y trabajadores del Tercer Mundo como resultado de una crisis gemela de la ecología y el desarrollo. Y así sucesivamente (O'Connor, 1988: 26).

Muchos de estos ejemplos son mencionados y analizados por K. William Kapp en su famoso libro sobre "los costos sociales del emprendimiento privado" (Kapp, 1958). De este modo, los hechos no son nuevos, pero el discurso sobre los hechos sí lo es. Sin embargo, es bastante dudoso si

la categoría de subproducción de las condiciones generales de producción tiene sentido, y si es más poderosa analíticamente hablando que las categorías desarrolladas por Marx para un análisis de los procesos de acumulación y expansión capitalista. En el Tomo I de *El Capital*, Marx describe el proceso de producción como un proceso de reproducción de las relaciones sociales entre el trabajo y el capital. Dado que sabemos que estas relaciones también incluyen la relación social con la naturaleza, el análisis del proceso de reproducción puede extenderse para comprender la dinámica de la naturaleza hecha por el hombre, la naturaleza humanizada, las condiciones generales de producción y el medio ambiente construido. A diferencia de la reproducción del trabajo, incluyendo las relaciones de género en los hogares, la reproducción de la naturaleza obedece a leyes naturales cuasi-eternas que sólo pueden ser utilizadas por el hombre y, por lo tanto, deben ser respetadas. Respecto de las leyes naturales, el supuesto de una subproducción no es muy convincente, dado que requiere la posibilidad de reproducción y circularidad de los procesos, cuando en la naturaleza todos los procesos se caracterizan por su irreversibilidad. Esto contrasta con el carácter autopoiético –y por ende autorreferencial– del capital, que no puede respetar los límites de la naturaleza. El modo de producción capitalista consecuentemente es perjudicial para la naturaleza y, por lo tanto, para el hombre. Las repercusiones sobre el capital mismo, uno de los principales argumentos de James O'Connor, son sin lugar a duda un punto crucial (Martinez-Alier, 1987: XIX).

Valorización

El proceso de acumulación capitalista tiene lugar en las coordenadas de tiempo y espacio. En lo que respecta al tiempo, su lógica es la aceleración. El aumento de la productividad para la producción de plusvalía relativa no es otra cosa que la aceleración de la producción y circulación en todos los procesos para poder producir más productos en la misma unidad de tiempo. Al acelerar todos los procesos, es posible extender el alcance de la producción y reproducción capitalista en el espacio. De este modo, la expansión espacial del capital pertenece a la dinámica de la acumulación capitalista. La expansión sólo es posible si se eliminan los límites y fronteras, ya sea que tengan origen en condiciones naturales o que hayan sido establecidos por las instituciones políticas. Por eso Marx escribe en los *Grundrisse* sobre el mercado mundial como incluido en la categoría de "capital" desde el principio (Marx, 1974: 311). Hoy podemos interpretar esta tendencia mencionada por Marx como la globalización moderna. La globalización se ha convertido en una realidad porque es la emanación real de las potencialidades inmanentes de la acumulación capitalista. La globalización es el proceso de valorización

interminable de todas aquellas partes de la naturaleza que antes estaban afuera de la lógica de valorización del sistema capitalista. La tendencia expansionista en el espacio y el tiempo es un tema importante en los *Grundrisse* (Marx, 1974: 415-435). Ha sido descripta por teorías clásicas del imperialismo que abarcan de Luxemburgo a Lenin, pasando por Bujarin y Kautsky. Pero la valorización no puede ser solamente entendida como un proceso de conquista territorial. Los espacios a descubrir, incursionar, conquistar e integrar en el sistema capitalista de producción de valor incluyen también los cascos polares, el suelo del fondo de los océanos, las zonas de jungla más remotas de las selvas tropicales, el espacio exterior y, más importante aun, los nanoespacios de los genes de las plantas, los animales y los seres humanos. El capitalismo es un sistema expansionista en el que todo es interpretado como materia prima para el proceso de producción de valor y plusvalía. Si no es útil, y en la medida en que no pueda satisfacer esta necesidad, la materia prima será considerada inútil, sin valor y, por lo tanto, un objeto inadecuado para la valorización capitalista. Al separar los recursos que poseen valor de aquellos que son inútiles, la integridad de la naturaleza será inevitablemente desintegrada; proceso que anticipa su destrucción.

La valorización es en principio un proceso infinito, que nunca termina, excepto que el capitalismo alcance una barrera insuperable. El aspecto más destructivo de la valorización es la selección entre recursos valorables y no valorables. Por ejemplo, en la selva amazónica puede verse que la valorización de la madera de la selva como ecosistema es destructiva. Al final no hay más madera, porque se impide la reproducción de la selva. Este es obviamente un caso de subproducción en el sentido de James O'Connor. La consecuencia es que la selva, una vez destruida debido a la sobreexplotación de madera, no puede reproducirse en un tiempo semejante al que le toma a los seres humanos explotar y destruir el ecosistema. Al menos esto es lo que sucede en las selvas tropicales, donde la recreación de un ecosistema degradado está llevando más tiempo que su destrucción. La explotación es frecuentemente una cuestión de días, mientras que la recreación es una cuestión de décadas o siglos. La desigualdad del régimen de tiempos en una sociedad dada es una de las principales razones de la destrucción ecológica, de la "subproducción", en el sentido de O'Connor.

Entropía

Efectivamente, la irreversibilidad es una categoría decisiva para comprender el desarrollo de la naturaleza. Dado que el capital obedece a una lógica de circularidad, lo natural y el régimen del tiempo capitalista no son compatibles. El capital debe apropiarse de la plusvalía e invertirla nuevamente en el proceso de producción que al final resultará nueva-

mente en la apropiación de una plusvalía mayor. La compulsión hacia la plusvalía es inevitable si los procesos de producción fueron financiados con créditos e intereses que deben ser pagados. Los indicadores de performance del capital señalan muy claramente la circularidad y la reversibilidad del flujo del capital dentro de la relación entre resultados y gasto. La ganancia, la eficiencia marginal del capital, el retorno del capital, la rentabilidad y otros indicadores demuestran claramente que la racionalidad está basada en una comparación entre medios, es decir, inversión, y objetivos, o sea, ganancia o plusvalía.

Por el contrario, tanto los procesos naturales de transformación de materia y energía como el proceso natural de crecimiento de seres vivientes tales como las plantas y los animales se caracterizan por no resultar reversibles. Esto se deduce, últimamente, de la ley de entropía. Al final del proceso hay algo cualitativamente nuevo (en la racionalidad de la reversibilidad, la calidad se mantiene igual mientras que la cantidad de la misma calidad cambia). Este producto cualitativamente nuevo no puede ser reproducido con la misma energía o materia; por lo tanto, los stocks de energía y materia son usados hasta su agotamiento, salvo que el sistema sea abierto y nueva energía y materia sean provistas para transformarse en valores de uso. Pero, nuevamente aquí, el problema es que cada proceso de producción es producción encadenada. De acuerdo con Herman Daly, no sólo existe el proceso directo de entradas y salidas sino también la producción de productos intermedios (Daly, 1991). Es ley natural que es imposible transformar el 100% de la entrada de energía y materia en productos diseñados para la satisfacción de las necesidades humanas. Por lo tanto, "disfrutamos de nuestras vidas" (Georgescu-Roegen, 1971) incrementando la entropía de todo el sistema. Marx era totalmente consciente de esta tendencia de doble faz. Por un lado, está la transformación antropocéntrica de materia y energía de la naturaleza viviente y no viviente en esas cosas, las mercancías, que son capaces de satisfacer nuestras necesidades sociales e individuales. Por otro lado, está la consecuencia amarga del deterioro y la degradación de la naturaleza, precisamente porque la satisfacción de necesidades está garantizada o porque las necesidades de la valorización capitalista son satisfechas.

Nicholas Georgescu-Roegen introdujo el concepto de "revolución prometeica" en su razonamiento para demostrar que el aumento de la entropía depende terminantemente del régimen de energía. Tanto la revolución industrial como la revolución neolítica cambiaron el régimen de energía; la primera, desarrollando dispositivos que capturan la energía solar y la transforman en energía útil para el hombre (principalmente, comestibles). La segunda, sustituyendo la energía de los fósiles al transformarlos en energía útil por medio de una serie de infraestructuras industriales para lograr la transformación de energía solar, principalmen-

te, en el sistema agrícola. No sorprende que Eric Hobsbawm en *La era de los extremos* (1994) detecte sólo una revolución en el curso del siglo XX: esa primera vez en la historia de la humanidad en que, a comienzos de los años cincuenta, el número de personas que viven en el campo y trabajan como granjeros es menor que el número de personas que dependen de la industria urbana. La transición de una relación social agrícola con la naturaleza a una relación industrial presenta un cambio radical, una revolución que sólo tiene una perspectiva corta de vida.

La revolución neolítica ha utilizado el eterno flujo de la energía solar y, por lo tanto, el modo de producción agrícola no conoce límites energéticos, aunque hay límites relativos a la fertilidad del suelo, el uso de ciertas técnicas agrícolas, etc. La revolución fósil e industrial, sin embargo, está basada en el consumo del stock limitado de fósiles energéticos. Primero, estos se agotarán en unas pocas décadas y, segundo, su combustión está produciendo tal cantidad de emisiones dañinas para el clima que las condiciones de vida en la tierra cambiarán con consecuencias que nadie puede predecir, excepto por el hecho innegable de que son perjudiciales para la vida en la tierra. En términos de la economía termodinámica, la transición a sistemas capitalistas industriales basados en combustibles fósiles significa que el planeta Tierra, en primer lugar, es "globalizado" y, en segundo lugar, es tratado como un sistema cerrado porque la energía solar almacenada a lo largo de millones de años en pozos de petróleo y minas de carbón es sustituida por la radiación solar del presente. La Tierra es un planeta limitado y, por lo tanto, un sistema de energía sustentable sólo si se basa en la apertura de su sistema de energía a la radiación solar (Geourgescu-Roegen, 1971; Daly, 1991; Altvater, 1995). La combustión incrementa inevitablemente la entropía global y, al tratar de evitar este resultado desagradable, nuevas partes del planeta (que hace cientos de años todavía eran partes vírgenes del planeta) han sido incluidas en las estructuras de valorización capitalistas. Esta es la razón ecológica por la cual hoy la Tierra está globalizada y nosotros debemos lidiar con problemas globales del medio ambiente, y no principalmente con problemas locales o regionales.

Conclusión

El concepto marxista de relación naturaleza-hombre es mucho más apropiado que otros conceptos para comprender las contradicciones y la dinámica de la relación social entre ser humano y naturaleza, es decir, de la relación entre la economía, la sociedad y el medio ambiente. La principal razón consiste en que dicho concepto permite concebir al ser humano trabajador como alguien que transforma la naturaleza y, por lo tanto, está incluido en un metabolismo de naturaleza-hombre que, por un lado, obedece a leyes de la naturaleza cuasi-eternas y, por

el otro, está regulado por la dinámica de la formación social capitalista. La "formación" representa el conjunto de formas sociales, comenzando por la forma mercancía, la forma dinero, la forma política, incluso la forma del crédito moderno. La acumulación capitalista también obedece a la lógica de "desencaje" que Karl Polanyi describe tan convincentemente en *La gran transformación* (Polanyi, 1978; ver también Altvater y Mahnkopf, 2002). Esto ha sido demostrado en este artículo cuando nos hemos referido al dinero metálico y simbólico, es decir, dinero "concreto", basado en un material natural, y dinero "abstracto", aquel que sólo representa una forma social. El proceso de desencaje, sin embargo, exhibe también el aspecto extremadamente importante de transformación del sistema de energía, desde energías bióticas hasta el régimen de energías fósiles. Las sociedades capitalistas buscan volverse independientes del flujo de energía solar porque pueden utilizar los stocks de energía fósil. Para la relación social capitalista con la naturaleza, esta transición ofrece muchas ventajas. El sistema contemporáneo de energía es independiente a nivel espacial y temporal porque la energía fósil es transportable y puede ser concentrada y almacenada donde sea necesario. Por eso, esta energía es "homóloga" a un sistema capitalista dinámico. Esta es la razón por la cual es tan difícil reducir el consumo de energía fósil en las sociedades capitalistas modernas, y por la cual la "eco-regulación" (Burkett, 1996) o una economía "sustentable" son tan difíciles de lograr. Bajo la presión de ser competitivo localmente en el espacio global, una reducción del consumo de energía fósil no sucederá voluntariamente, sino sólo como resultado de una acción colectiva. Tal como las discusiones sobre el protocolo de Kyoto lo demuestran claramente, una acción colectiva con una superpotencia poderosa, con *free-riders* y con estados débiles, es de difícil ocurrencia.

Como los recursos fósiles seguramente se agotarán en un par de décadas, las guerras sobre la distribución de recursos escasos ya han comenzado. La guerra de EE.UU. contra Irak puede ser interpretada como una *ouverture* del advenimiento de los conflictos sobre el recurso del petróleo en el mundo. En este punto del razonamiento queda claro que la cuestión ecológica relacionada a la capacidad de transporte a escala mundial incluye un asunto adicional no menos importante: cómo distribuir de un modo justo los recursos escasos de una manera pacífica, y cómo organizar la transición a un régimen sustentable de energía. La teoría marxista puede servir de ayuda para comprender la dinámica de las relaciones sociales con la naturaleza en el capitalismo moderno. Pero la cuestión también marca la transición de consideraciones teoréticas a prácticas políticas.

Bibliografía

Altvater, Elmar 1989 "Ecological and Economic Modalities of Time and Space" en *Capitalism, Nature, Socialism. A Journal of Socialist Ecology*, Nº 3, November.

Altvater, Elmar 1992 *Die Zukunft des Marktes. Ein Essay über die Regulation von Geld und Natur nach dem Scheitern des real existierenden Sozialismus* (Münster: Westfälisches Dampfboot).

Altvater, Elmar 1993 *The Future of the Market. An Essay on the Regulation of Money and Nature after the Collapse of 'Actually Existing Socialism'* (London/New York: Verso).

Altvater, Elmar 1995 *O preço da riqueza* (São Paulo: UNESP).

Altvater, Elmar 2003 "Was passiert, wenn öffentliche Güter privatisiert werden?" en *Peripherie*, Nº 90-91.

Altvater, Elmar y Mahnkopf, Birgit 2002 *Los límites de la globalización* (México: Siglo XXI).

Brunnengrüber, Achim 2003 (ed.) *Globale Öffentliche Güter unter Privatisierungsdruck* (Münster: Weszfälisches Dampfboot).

Bunker, Stephen G. 1985 *Underdeveloping the Amazon* (Chicago: Urbana).

Burkett, Paul 1996 "On Some Common Misconceptions About Nature and Marx's Critique of Political Economy" en *Capitalism, Nature, Socialism. A Journal of Socialist Ecology*, Nº 3, September.

Coase, Ronald 1960 "The Problem of Social Costs" en *Journal of Law and Economics*, Nº 3.

Daly, Herman E. 1991 *Steady-State Economics* (Washington DC: Island Press).

Deléage, Jean-Paul 1989 "Eco-Marxist Critique of Political Economy" en *Capitalism, Nature, Socialism. A Journal of Socialist Ecology*, Nº 3, November.

Easterlin, Richard A. 1998 *Growth Triumphant. The XXI Century in Historical Perspective* (Ann Harbor: The University of Michigan Press).

Georgescu-Roegen, Nicholas 1971 *The Entropy Law and the Economic Process* (London/Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Harvey, David 1989 *The Urban Experience* (Oxford: Blackwell Publishers).

Harvey, David 2004 "The 'New' Imperialism. Accumulation by Dispossession" en Panitch, Leo y Leys, Colin (eds.) *Socialist Register. The New Imperial Challenge* (London: Merlin Press).

Hobsbawm, Eric 1994 *Age of Extremes. The short twentieth century* (London: Pantheon Books).

Hotelling, H. 1931 "The Economics of Exhaustible Resources" en *Journal of Political Economy*, Nº 39.

Immler, Hans y Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich 1984 *Marx und die Naturfrage* (VSA Hamburg: Ein Wissenschaftsstreit).

Kapp, K. William 1958 *Volkswirtschaftliche Kosten der Privatwirtschaft* (Tübingen/Zürich: Siebeck&Mohr).

Kaul, Inge; Conceição, Pedro; Le Goulven, Kattel y Mendoza, Ronald 2003 *Providing Global Public Goods. Managing globalization* (Oxford/New York: UNDP/Oxford University Press).

Leff, Enrique 1992 "A Second Contradiction of Capitalism? Notes for the Environmental Transformation of Historical Materialism" en *Capitalism, Nature, Socialism. A Journal of Socialist Ecology*, Nº 1, Fall.

Leff, Enrique 1998 *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable* (México DF/Madrid: Siglo XXI).

Malthus, Thomas 1963 (1827) *Definitions of Political Economy* (New York).

Marshall, Alfred 1964 *Principles of Economics* (London: MacMillan).

Martinez-Alier, Juan 1987 *Ecological Economics. Energy, Environment and Society* (Oxford: Basil Blackwell Publishers).

Martinez-Alier, Juan y Guha, Ramachandra 1997 *Varieties of Environmentalism. Essays North and South* (New Delhi: Oxford University Press).

Marx, Karl 1953 *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Berlin: Rohentwurf).

Marx, Karl 1974 *Grundrisse der Kritik der Politische Oekonomie* (Berlín: Dietz).

Marx, Karl 1986 *El Capital. Crítica de la Economía Política* (México DF: Fondo de Cultura Económica) Tomos I, II y III.

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1974 *La ideología alemana* (Barcelona: Grijalbo).

O'Connor, James 1988 "Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction" en *Capitalism, Nature, Socialism. A Journal of Socialist Ecology*, Nº 1, Fall.

Pigou, A. C. 1960 *The Economics of Welfare* (London: MacMillan).

Polanyi, Karl 1978 *The Great Transformation* (Frankfurt am Main: Suhrkamp).

Prigogine, Ilya y Stenger, Isabelle 1986 *Dialog mit der Natur* (München/Zürich: Piper Verlag).

Schmidt, Alfred 1971 (1962) *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).

Schumpeter, Joseph A. 1908 *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie* (Leipzig: Duncker & Humblot).

Franz Hinkelammert*

La globalidad de la tierra y la estrategia de la globalización

DEL REY PIRRO, rey de la antigüedad griega, se cuenta que después de una gran batalla y su victoria en ella, exclamó: "Otra victoria así, y estoy perdido". Sabía que no debía obtener una segunda victoria de este tipo, porque ello significaría su fin.

Vivimos en un sistema que en 1989 ha obtenido una victoria como la de Pirro. Sin embargo, el sistema se está empeñando en una segunda victoria total. Se trata ahora de vencer toda resistencia humana que enfrente al sistema. Si lo logra, esta será la segunda victoria de Pirro y, por ende, el final. Pero no solamente el final del sistema, sino el final de la humanidad también. Mientras tanto, el mundo sufre el vértigo de la segunda victoria de Pirro.

El contexto de la globalización

La palabra globalización se ha convertido en una palabra de moda. Pero esa no es ninguna razón para deshacernos de ella. Estamos actuando en un nuevo contexto de globalización que se ha impuesto en el último medio siglo. La palabra globalización nos informa que el mundo es un

* Doctor en Economía por la Universidad Libre de Berlín. Filósofo y teólogo de la liberación. Profesor de Economía en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), Costa Rica.

globo, y que lo es cada vez más. Desde hace mucho tiempo se sabe que el mundo es redondo. Copérnico lo sabía, y Cristóbal Colón sacó de la tesis astronómica copernicana conclusiones que transformaron esta tierra. El mundo se globalizó y se hizo más redondo de lo que ya era para Copérnico. Toda la historia posterior puede ser escrita como una historia de globalizaciones subsiguientes, que hicieron más redonda la tierra en la medida en que revelaron cada vez nuevas dimensiones de esta redondez.

Cuando Alejando el Grande construyó su imperio, se decía de él que con la incorporación de cada nuevo país apenas conquistaba una nueva frontera. El proceso de conquista era un proceso que aspiraba a una infinitud imposible de alcanzar. La tierra parecía infinita y no existía posibilidad alguna de conquistarla por entero.

No obstante, cuando la tierra resulta ser redonda, su conquista se torna posible. Así, la propia tierra se transformó en un objeto por conquistar. Ya el rey de España se jactaba de su imperio, en el cual no se ponía nunca el sol. Y el colonialismo ya se refería a la tierra entera como objetivo del colonizador. Los siglos XVIII y XIX fueron siglos de rivalidades motivadas por la colonización del mundo de parte de la Europa colonizadora. Su *mapamundi* tenía manchas blancas que la conquista eliminaría. A finales del siglo XIX, todo el mundo estaba colonizado y repartido entre un puñado de países colonizadores, los cuales eran pequeños en comparación con la extensión del mundo conquistado.

No se conquistaba ya con cada nuevo país una nueva frontera, porque no había nuevos países. La tierra estaba repartida. Sin embargo había varios colonizadores. Ellos tenían ahora que enfrentarse unos con otros para poder conquistar nuevos países. Empezaba la lucha por la repartición del botín. Así surgió la lucha por el poder mundial. Si uno eliminaba a todos los otros, podía aspirar a ser el dueño total y global. Este hecho les dio a las guerras que siguieron el carácter de guerras mundiales, que se emprendían por el dominio del mundo entero por parte de un solo poder. La tierra como objeto de la conquista era ahora disputada entre los conquistadores.

Insisto, esta conquista tuvo como *conditio sine qua non* el descubrimiento de la redondez de la tierra. Este hecho que aparenta ser considerado un mero dato astronómico trascendió, sin embargo, ampliamente en sus consecuencias la delimitación de esta disciplina.

La globalización era más bien una palabra marginal. No obstante, en nuestro tiempo, designa una nueva etapa de esta redondez de la tierra que se distingue de una manera completamente nueva de las anteriores. Esta vez de una manera compulsiva, estamos tomando una vez más conciencia del hecho de que la tierra es un globo.

Hemos experimentado nuevamente que la tierra es redonda en 1945 con la explosión de la primera bomba atómica. Esta resultó ser la

primera arma global, porque su uso futuro comprometía la existencia de la propia vida humana en la tierra. El acceso de varios poderes a la bomba atómica no dejaba duda de que la tierra se había transformado con relación a la humanidad. Si no cambiaba su modo de actuar, la humanidad no podría seguir viviendo en la tierra. El globo estaba por reventar. Esta tierra ya no podía ser tratada simplemente como un objeto a ser conquistado como si el hecho de la conquista no la afectara directamente. Si se persistía en la misma actitud, la tierra iba a ser destruida. El ansia por conquistarla desembocó en el peligro de destruirla.

En ese momento comenzó a desarrollarse una nueva conciencia de la globalidad de la vida humana y de la existencia misma del planeta, que se había globalizado de una manera inédita. Si la humanidad quería seguir viviendo, tenía que asumir una responsabilidad con la que hasta ese momento sólo se había soñado. Era la responsabilidad por la tierra. Esta responsabilidad apareció entonces como obligación ética, pero al mismo tiempo como condición de posibilidad de la vida futura. La exigencia ética y la condición de posibilidad de la vida convergieron en una única exigencia. Lo útil y lo ético se imbricaron superando una tradición positivista que por mucho tiempo había insistido en separar ambos términos.

Sin embargo, en cierto sentido, la bomba atómica parecía todavía algo externo a la acción humana cotidiana. Se pensaba que si se conseguía evitar su aplicación por medios que correspondían a la política de los estados, se podría seguir viviendo como siempre. Pero la nueva globalización tocó de nuevo a la puerta. Esta vez, con el Informe del Club de Roma (1991) sobre los límites del crecimiento, que expresó de una manera nueva la redondez de la tierra, su carácter de globo. Otra vez la tierra se hacía más redonda. Sólo que la amenaza provenía ahora de la acción humana cotidiana, no de ningún instrumento específico que se pudiera controlar por medios aparentemente externos. La acción de las empresas y los estados así como los actos individuales, en definitiva, toda la acción humana, estaban involucrados desde el más simple quehacer cotidiano. No se trataba de un hecho excepcional. Aparecía de nuevo la responsabilidad humana por el globo, aunque esta vez con mucha más intensidad. La humanidad tenía que dar respuesta a los efectos cotidianos de su propia acción diaria. La canalización de la acción humana por el cálculo de utilidad (interés propio) y la maximización de las ganancias en los mercados estaban ahora en cuestión. Esta crítica se convirtió entonces en condición de posibilidad de la propia vida humana, y también en exigencia ética. De nuevo, lo útil y lo ético se unieron en una única experiencia.

Siguieron nuevas constataciones de la redondez de la tierra, como por ejemplo haber experimentado que existen límites concretos para el crecimiento posible de la población. En los años ochenta, por

su parte, la aparición de la biotecnología produjo un gran impacto. La vida misma había sido transformada en objeto de una nueva acción humana, una vez más de presencia cotidiana. Reaparecía la amenaza del globo, y volvía a aparecer la exigencia de la responsabilidad por el globo, sólo que esta vez dicha exigencia surgía directamente a partir del método de las ciencias empíricas. Al desarrollar el conocimiento de elementos básicos de la vida, el método tradicional de la ciencia empírica –que implica el tratamiento de su objeto mediante su parcialización– hizo aparecer una amenaza para el globo que una vez más remite a la raíz de la modernidad. Ya no es posible hacer una distinción nítida entre el desarrollo de conocimientos y su aplicación. En la ciencia de la vida, y por tanto en la biotecnología, el desarrollo del conocimiento ya es su aplicación. No puede desarrollarse el conocimiento sobre los clones humanos sin desarrollar al mismo tiempo la capacidad de crearlos. Lo que ahora estaba siendo cuestionado no era tanto la maximización de la ganancia en los mercados sino la propia percepción de la cientificidad.

Nuevamente aparece la necesidad de la responsabilidad humana frente a la tierra redonda. Pero esta vez se trata de una responsabilidad frente a los efectos del propio método científico.

La brutalización de las relaciones humanas

Todo lo anterior ha desembocado en una crisis general de la convivencia humana. El desmoronamiento de las relaciones humanas que está en curso afecta la propia posibilidad de la convivencia. Cuanto mayor es la exclusión de sectores de la población humana, es inevitable la generalización e internalización del comportamiento inhumano de los incluidos respecto de los marginados. No aparece una polarización entre incluidos, quienes mantienen la capacidad de convivencia, y excluidos, quienes la pierden, sino que la pérdida se transforma en pérdida general. El polo de los incluidos disuelve su capacidad de convivencia en un grado quizás mayor que el polo de los excluidos. Se trata de la última amenaza global, que puede resultar a la postre la peor, porque sus efectos incapacitan al punto de inhabilitar la posibilidad de enfrentar las siguientes amenazas. Aparece, por consiguiente, la responsabilidad frente a la propia capacidad de convivencia humana.

Esta responsabilidad tiene algo de compulsivo, pese a que no se produce de forma automática. Vivimos en tiempos de rechazo de esta responsabilidad. No obstante, se trata de una responsabilidad frente a la cual no existe neutralidad. Cuando un amigo que va de viaje nos entrega un objeto valioso para guardarlo, podemos rechazar esta responsabilidad aduciendo razones. El amigo, entonces, tiene que buscarse a otro que se lo guarde. Nuestra actitud en este caso no es irresponsable, sino

que más bien puede ser una expresión de responsabilidad. La responsabilidad por las condiciones de posibilidad, en cambio, no es de este tipo. Somos responsables aunque no lo queramos. Si rechazamos esta responsabilidad, no nos la quitamos de encima. Somos entonces irresponsables. Podemos escoger entre responsabilidad e irresponsabilidad, pero no podemos salirnos de la disyuntiva. O nos hacemos responsables del globo globalizado, o estamos involucrados en su destrucción.

La irresponsabilidad globalizada

Evidentemente nuestra vida se ha globalizado de una manera nueva, como nunca antes había ocurrido en la historia humana. La humanidad ya no puede vivir sin aceptar esta responsabilidad por el globo. Esto se refleja en la vida de cada uno, en cuanto cada individuo sabe que vive en una cadena de generaciones. Para que nosotros o nuestros hijos e hijas puedan vivir, hay que aceptar esta responsabilidad. Estamos globalizados, lo queramos o no.

La misma autorrealización como sujetos nos compromete ahora con la responsabilidad por el globo, es decir, se trata de una responsabilidad global. La otra cara de la autorrealización resulta ser la afirmación del otro, e, incluida en ella, también la de la naturaleza. No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro. Esto nos permite resumir esta globalización en pocas palabras: el asesinato es un suicidio. El asesinato, ahora empíricamente, deja de ser una salida.

Sin embargo, no es forzoso aceptar esta situación. El suicidio es posible. Se esconde detrás del argumento de la opción cínica: "¿Por qué voy a renunciar? En el tiempo de vida que probablemente todavía tengo, puedo seguir". Sólo que si me entiendo como una parte de la humanidad o como sujeto en una cadena de generaciones, no tengo esta salida del cínico. Tengo entonces que asumir la responsabilidad. Lo ético y lo útil se unen y entran en contradicción con el cálculo de la utilidad y del interés propio.

El proceso de globalización del mundo, como lo hemos descripto hasta ahora, es un proceso del mundo real cuyo resultado es la experiencia de una amenaza global que solicita una responsabilidad global. Si bien esta globalización es creada por la propia acción humana, está presente en la realidad tal como esta se enfrenta al ser humano, esto es, como condición de la posibilidad de vivir. El ser humano está involucrado en esta realidad porque su vida depende de ella. Si esta realidad se hunde, también el ser humano se hunde. El ser humano vive en una *autopoiesis* con la realidad externa, como la denomina Humberto Maturana.

El sometimiento de las ciencias al cálculo medio-fin

Junto a la conquista política de la tierra había aparecido otra conquista, referida, esta vez, a cada uno de los componentes de la tierra por conquistar. La acción mercantil, por un lado, y el método de las ciencias empíricas, por el otro, incluyeron todos los hechos y procesos parciales para someterlos también a la conquista humana. Por ello, ambos asumen un concepto de eficiencia que consiste precisamente en la abstracción de esta globalización de la vida real, es decir, abstracción de las condiciones de posibilidad de la vida humana. El mercado y el laboratorio hacen abstracción de la globalidad de la vida humana para llevar a cabo su acción. Hacen abstracción de la redondez de la tierra, del hecho de que nuestro planeta es un globo. Su imagen de la tierra es la de una planicie infinita en la cual se destruye una parte para pasar a otra, sin tener que enfrentar nunca un problema global. Es una imagen pre-ptolemaica. Sólo por eso puede desarrollar una acción –sea científica, sea mercantil– que juzga al mundo bajo el único aspecto de su racionalidad medio-fin, entendiendo los medios y los fines como elementos parcializados de una acción por calcular. Se abstraen del hecho de que la realidad es condición de posibilidad de la vida humana. Luego, el sujeto de este método científico es un observador –*res cogitans* frente a *res extensa*– y el sujeto de la acción mercantil es un actor reducido al cálculo de las utilidades a partir de fines específicos. En estas teorías de la acción no cabe una finalidad como la condición de la posibilidad de la vida humana. Estas se refieren a la producción de productos según la racionalidad medio-fin, sin hablar ni de la reproducción del productor que produce estos productos, de la naturaleza, de la cual se extraen las materias primas para su producción.

De ahí que en nuestro lenguaje actual únicamente se hable de la globalización de los mercados y de la eficiencia, entendiendo a esta última estrictamente como una acción medio-fin. Se trata de una extensión global de la abstracción de la amenaza global existente. El método científico usual se encuadra a la perfección en esta globalización. No proporciona sino conocimientos aprovechables en el ámbito comercial. En efecto, no puede proporcionar otros conocimientos, porque su propio método no le permite siquiera conocerlos. La regla consiste en hacer abstracción de la globalización del mundo real y, en consecuencia, de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana; y, por tanto, el conocimiento del mundo globalizado real se le escapa. La teoría de la acción más conocida aún hoy es la de Max Weber, la cual considera a tales conocimientos como "juicios de valor", juicios que –sostiene– la ciencia no puede ni debe efectuar. Cuando Weber habla de la ética de la responsabilidad postula la responsabilidad del científico y del hombre económico de no dejarse llevar por consideraciones del tipo de las que

realizamos acerca de la globalización del mundo real. Por tanto, lo que Weber llama ética de la responsabilidad es, de hecho, una ética de la irresponsabilidad más absoluta.

Ahora bien, si tanto el mercado como el laboratorio viven de la abstracción de la globalización del mundo real en cuanto mundo globalmente amenazado, ¿por qué se habla tanto de la globalización de los mercados?

El abuso de la "globalización real" en nombre del mercado

Hay otro aspecto de la globalización del cual hasta ahora no he hablado, y que es destacado de modo unilateral por la tesis de la globalización de los mercados. Se trata de la globalización de los mensajes, los cálculos, los transportes, y de la consiguiente disponibilidad del globo. En este sentido, se habla de la "aldea planetaria". Los mensajes y cálculos se han hecho prácticamente instantáneos, y desde cualquier lugar del globo puede alcanzarse cualquier otro lugar en menos de un día en términos del tiempo de transporte. El globo ha sido puesto a disposición.

Ello ha dado la posibilidad de constituir mercados globales, sobre todo, los mercados financieros. Pero también es posible ahora constituir redes de división social del trabajo planificadas por empresas multinacionales que accionan globalmente. El aprovechamiento de esta globalización de los mensajes ha llevado a una política económica denominada política de globalización. En América Latina se trata de lo que muchas veces se llama la política neoliberal de los ajustes estructurales. Estos son la condición impuesta al mundo para el funcionamiento de esta economía global[1].

Sin embargo, si partimos de nuestro análisis anterior del proceso de globalización real, podemos volver a insistir en que este proceso de globalización de los mercados se basa en la abstracción de la globalización real. Hace caso omiso de ella, y tiene que hacerlo. La globalización de los mercados arrasa con el mundo globalmente. De hecho, se trata más bien de una totalización de los mercados. Un mundo globalizado es sometido de forma global a una acción mercantil de cálculo lineal medio-fin, que hoy se transforma quizás en el mayor peligro para la sobrevivencia humana.

El propio hecho de la posibilidad de los mensajes instantáneos no obliga a este tipo de totalización de los mercados, aunque ella sea la condición sin la cual dicha totalización no sería posible. Son determinados poderes los que imponen esta política, que de ninguna manera está predeterminada por las tecnologías de la comunicación.

---

1 Ver el análisis de Dierckxsens (1997).

Haciendo todo lo que da ganancias: el mito de la eficiencia

Tanto el método científico como la acción mercantil guiada por el criterio de medios y fines, no pueden realizarse sino haciendo abstracción de la globalización a nivel de la realidad. Por consiguiente, hacen abstracción de los riesgos para las condiciones de posibilidad de la vida humana que surgen a partir de esta globalización. Aunque se hable de la globalización de los mercados, se trata de una abstracción global de la globalización a nivel de la realidad.

Pero al realizar tal abstracción, los efectos y los riesgos que surgen de la globalización a nivel de la realidad son invisibilizados. La abstracción no los hace desaparecer; en la realidad, tales riesgos se mantienen. No obstante, parecen carecer de importancia y pueden ser borrados con facilidad en nombre de promesas vacías de progreso técnico. En consecuencia, no hay una razón visible para no seguir con el desarrollo técnico, y tampoco para poner en duda su aplicación comercial. La acción medio-fin del mercado y el método científico usual se conjuran. Se produce la conjura del mercado y el laboratorio. Incluso aparecen ahora los mitos del progreso técnico bajo nuevas formas, como es el caso del mito de un progreso que sería lo suficientemente vigoroso como para superar, con creces, las destrucciones que él mismo produce.

Se evidencia el principio que rige este modo de acción: lo que es eficaz, por eso es necesario y bueno. Lo que se puede hacer, debe hacerse. Además, para saber qué es lo que se puede hacer, hay que hacerlo. Al no reflexionar más allá de la acción medio-fin, apenas aparecen límites aceptables para la acción. La mística del progreso borra todos los límites. El progreso se transforma en el portador de la eficacia.

Sin embargo, los límites aparecen. Pero desde el punto de vista de la eficacia aparecen más bien como distorsiones para la acción racional, reducida a la acción medio-fin. Por ende, desde esta lógica, tales distorsiones son percibidas como simples "interruptores" de la fluidez del mercado, y la teoría de las expectativas racionales las enfoca de esta manera (Lucas Jr. y Sargent, 1981).

Solamente la resistencia traza los límites

En efecto, los límites no aparecen en la lógica de esta acción racional reducida, sino exclusivamente a partir de la resistencia de seres humanos y movimientos sociales que se oponen al proceso destructivo resultante del cálculo medio-fin. La acción medio-fin no los descubre por sí misma. Por ello, parecen ser el resultado de irracionalidades de los otros, los que no se someten a la acción racional. Parecen ser el resultado de la mala voluntad, la envidia, el "populismo". Y por ello, también, aparece como ideal de la lógica del mercado global la utopía de una situación

en la cual se lograría desregular o eliminar tales "interruptores" en su totalidad, porque en apariencia estos obstaculizan el funcionamiento del libre mercado. El mercado total parece ser el punto máximo en el desarrollo de la racionalidad económica.

Aunque la propia acción medio-fin no descubre los límites, de hecho se le oponen límites a partir de la resistencia de las personas afectadas. Por lo tanto, esta acción desarrolla un criterio según el cual hay que extender los límites lo máximo posible. Toda acción tiene que ser llevada al límite de lo posible para que todo lo posible sea realizado. Todo ámbito humano es sometido a este pensamiento de la eficacia y del aprovechamiento del conocimiento hasta el límite.

La unión del mercado y el laboratorio se transforma en una fuerza totalizadora que llega a dominar globalmente. Sus directrices aparecen en todos los planos.

El límite de lo tolerable

El general francés Massis decía durante la guerra de Argelia: la tortura es eficaz; por consiguiente, es necesaria. De lo eficaz se pasa a la afirmación de la necesidad. Sin embargo, la eficacia implica pasar el límite. La tortura solamente es eficaz si lleva al torturado hasta el límite de lo aguantable. Es como cuando hacemos la prueba de un material: lo llevamos hasta un límite que marca el punto en el cual este se quiebra (*Materialzerreißprobe*). El problema, sin embargo, es que este límite no se puede conocer *ex ante*. Cuando el material se quiebra se sabe que se ha pasado el límite; o sea, *ex post* conocemos su límite. El caso del torturador es diferente. Muchas veces supera el límite; en ese caso, el torturado ya ha muerto. La eficacia, sin embargo, necesita este concepto de límite; precisa llevar la prueba hasta este extremo.

Desde el comienzo de la ciencia empírica moderna, la imagen del torturador está presente. Hace más de 300 años, Bacon anunció las ciencias de la naturaleza con esta imagen: hay que torturar a la naturaleza para que suelte sus secretos. Anunció las ciencias naturales como vivisección continua. Podría haber dicho lo mismo que el general Massis: la tortura es eficaz; por consiguiente, es necesaria.

De este modo, Bacon contestó al Gran Inquisidor español Torquemada, quien a finales del siglo XV se hacía la siguiente pregunta: ¿Es lícito *no* torturar a un hereje? Su pregunta era negativa. No preguntaba si era lícito torturar al hereje, sino si era lícito *no* torturarlo. Él mismo daba la respuesta: no es lícito *no* torturarlo, porque de esta manera se le robaría la última oportunidad para salvar su alma eterna. El hereje tenía el derecho irrenunciable de ser torturado. Bacon únicamente secularizó esta posición poniendo en el lugar del alma eterna del hereje el progreso técnico infinito. De esta manera se hace

visible el hecho de que la Inquisición fue la revolución cultural de la cual nació la modernidad.

El mismo Kant se inscribe en esta tradición expresada por Bacon. Dice en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787):

> La razón debe acudir a la Naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensando según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la Naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el Maestro quiere, sino en la de juez autorizado que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace (Kant, 1978)[2].

La palabra "obliga" (en alemán, *nötigt*) implica el significado de tortura. Bacon, sin embargo, pensaba en la tortura de la naturaleza inclusive como paso para realizar el sueño humano. Pero la relación entre tortura, eficacia y límite de lo tolerable estaba establecida. Este conjunto contiene secretos que el ser humano tiene que revelar. En tanto cálculo de utilidad, se halla presente en toda nuestra conciencia moderna, en la ciencia empírica y en nuestras teorías. La vivisección es su principio fundante.

Hoy parecería que se está preparando un consenso sobre la ampliación de este enfoque de la tortura hasta el ser humano mismo. Hace algunos años, el primer ministro del Estado de Baja Sajonia (Niedersachen) de Alemania, Albrecht, publicó un libro en el cual expuso que puede haber situaciones –por ejemplo, el chantaje amenazante para la vida de parte de un terrorista preso– en las cuales se puede justificar la tortura.

En 1996 el periódico español *El País* publicó una noticia titulada: "El Supremo israelí autoriza la tortura contra un prisionero político":

> Si todavía no lo han hecho, agentes del servicio secreto israelí comenzarán a torturar legalmente a un estudiante palestino, sometiéndolo, entre otros métodos, a violentas descargas como las que hace un año causaron la muerte de un prisionero palestino. Lo harán al amparo pleno de la ley israelí tras la controvertida decisión del Tribunal Supremo del Estado judío que, revocando una decisión anterior, autoriza a los servicios de seguridad interior (Shin Bet) a usar "presión física moderada" en el interrogatorio de Mohamed Abdel Aziz Hamdán, acusado de actividades terroristas (*El País*, 1996: 8).

En el mismo diario se comenta: "'Presión física moderada' no es sino un eufemismo para la tortura que se practica en Israel, supuestamente la única democracia en Oriente Próximo".

---

2 Ver también Augusto Serrano (1983).

La tortura masiva es presentada inclusive como un dar muerte para que haya vida. En este sentido, puede servir una cita de VanNatta, un torturador prominente de Campo Delta, en el campo de concentración de Guantánamo. VanNatta está orgulloso de lo que él y sus tropas han logrado, y sostiene: "Se trata del año más importante que haya vivido, porque estoy convencido de que hemos salvado vidas". De regreso en Estados Unidos para dirigir la prisión de máxima seguridad al norte de Indianápolis, VanNatta decía:

> Si todo resulta como creo que resultará, [Campo Delta] será considerado como una prisión única en su tipo. Si efectivamente la información que hemos recolectado permitió salvar vidas, lo hecho allí será aplaudido como uno de los movimientos más inteligentes de los que se tuviera noticia. Sin embargo, si se comprueba lo contrario, entonces todo será simplemente el producto de la acción arbitraria de una superpotencia (*Washington Post*, 16 de junio de 2004: 26).

Torturar hasta el límite sin pasarlo, para que se revele un secreto. Eso es Occidente desde los tiempos de Bacon. Obviamente, la tortura se nos presenta a la vez como un servicio a la misma vida que se está destruyendo.

Este mismo principio aparece en el contexto de las relaciones sociales. Lester Thurow, economista del Massachusetts Institute of Technology (MIT), escribe que "los capitalistas americanos declararon a sus obreros la guerra de clases –y la han ganado". En una entrevista se le preguntó: ¿qué ocurrirá, según su opinión, con la economía globalizada moderna? Su respuesta fue que estamos poniendo a prueba el sistema. Se trata de averiguar hasta dónde pueden caer los salarios, cuánto puede subir la tasa de desempleo, antes de quebrar el sistema. "Yo creo que los seres humanos están retirándose cada vez más [...] Estoy convencido de que los seres humanos normalmente sólo aceptan las necesidades cuando entran en crisis". Lo que se pone a prueba no es únicamente el ser humano, sino también el sistema. Son las relaciones humanas mismas. No sólo el sistema es puesto a prueba, también la democracia.

Otro periodista formula la siguiente pregunta: "¿Cuánto mercado aguanta la democracia?". En un diario alemán se pregunta: "¿Cuánto deporte aguantan los Alpes?".

Todo es torturado: la naturaleza, las relaciones humanas, la democracia y el ser humano mismo. Todo, para que suelte sus secretos. Es el cálculo de utilidad (interés propio) el que rige y está al acecho para destruirlo todo.

Todo ocurre en nombre de la felicidad prometida como resultado de esta utilidad calculada maximizada. El general Humberto Gordon, jefe de la Central Nacional de Informaciones (CNI) chilena, dijo: "La Seguridad Nacional es como el amor: nunca es suficiente" (*El Mercurio*, 4 de diciembre de 1983).

Este es el ministerio del amor de Orwell. Pero es también, obviamente, un retorno de Torquemada. Todo es llevado al límite; sin embargo, nos damos cuenta del límite recién en el momento en que lo hemos pasado.

> *Cuando el torturado se muere, sabemos que hemos pasado el límite.*
> *Cuando las relaciones humanas ya no resisten, sabemos que hemos pasado el límite de lo aguantable.*
> *Cuando la naturaleza es destruida irreversiblemente, sabemos que hemos pasado el límite.*

Sólo que, a diferencia de la prueba del material, una vez pasado el límite no hay vuelta atrás. Conocemos el límite *ex post*, pero este saber ya no nos sirve. Es inútil. Nadie puede resucitar a los muertos.

Aquí reside el problema: pasar el límite es un suicidio colectivo de la humanidad. El cálculo de utilidad los devora a todos.

Pasado el límite de lo tolerable, se ha pasado el punto de no-retorno. Meadows, el responsable principal del Informe del Club de Roma del año 1972, "Los límites del crecimiento", respondió en una entrevista a la pregunta respecto de si querría realizar hoy un estudio de repercusiones parecidas: "Suficiente tiempo he tratado de ser un evangelista global, y he tenido que aprender que no puedo cambiar el mundo. Además, la humanidad se comporta como un suicida, y no tiene sentido argumentar con un suicida una vez que ha saltado de la ventana" (Meadows, 1989: 118).

Eso significa que, según Meadows, se ha pasado el punto de no-retorno en cuanto a la destrucción del medio ambiente. La conclusión correspondiente es, entonces, que ya no se puede hacer nada. Pero eso significa, a la vez, que se puede seguir sin preocupaciones porque el resultado es el mismo, se siga con la destrucción actual o no.

No obstante, el punto de no-retorno es tan poco calculable como los propios límites de lo aguantable frente al proceso del crecimiento económico. Solamente la muerte indica que se ha llegado al punto de no-retorno.

La lógica de esta argumentación es aparentemente implacable y, por ende, desesperante. Al buscar el aprovechamiento del proceso hasta el límite de lo tolerable, se avanza sin mayores preocupaciones. Una vez enfrentado a críticas concluyentes, se puede sostener que se ha pasado el punto de no-retorno. La conclusión es que se puede continuar el mismo proceso sin mayores preocupaciones. Las especulaciones sobre el límite de lo tolerable se borran y aparece un proceso de destrucción sin ningún límite, adornado por las especulaciones sobre los límites de lo soportable y sobre el punto de no-retorno.

Necesitamos otro concepto de lo útil

Resulta, pues, que es útil oponerse al cálculo de utilidad. La responsabilidad es útil al oponerse a esta totalización del cálculo de utilidad.

Es útil, y a la vez es una exigencia ética. La ética y la utilidad aparecen ahora en la misma dimensión. Esta dimensión es al mismo tiempo la dimensión de la globalización del mundo real, en la cual el asesinato es un suicidio. Según el cálculo de utilidad es útil arrasar con los bosques amazónicos. Sin embargo, es útil no hacerlo. Se trata de esta utilidad.

Esta parece ser la respuesta. El no torturar es útil, aunque no se obtenga la información que la tortura podría propiciar. Es útil mantener las relaciones sociales vivas, aunque haya menos ganancias. Es útil conservar la naturaleza, aunque las tasas de crecimiento sean más bajas. Realizar eso que es útil es a la vez una exigencia de la ética. La ética es útil; sin embargo, se encuentra en un conflicto constante con la maximización de los beneficios mediante el cálculo de la utilidad. Lo responsable es basarse en esta ética.

Ahora bien, esta posición tiene un presupuesto básico: el presupuesto del reconocimiento del otro como sujeto más allá de cualquier cálculo de utilidad. Reconocimiento no sólo del otro ser humano, sino también de cualquier ser natural del mundo que nos rodea. Es necesaria una constante relativización del cálculo de utilidad para asegurar la condición de posibilidad de la vida humana.

La cultura de la seguridad, de la cual hoy se habla tanto, no puede actuar sino con base en este reconocimiento del otro. El miedo es un mal consejero. No lleva de ninguna forma automáticamente a la opción de la seguridad. Con mucha más probabilidad lleva al heroísmo del suicidio colectivo de la humanidad, a la marcha de los nibelungos.

Tenemos que basarnos en la afirmación del otro más allá del cálculo de la utilidad. Y eso es al mismo tiempo útil y responsable. Únicamente así se pueden fundamentar los derechos humanos. Inclusive el reconocimiento de la naturaleza más allá de cualquier cálculo de utilidad y de su derecho a no ser destruida es un derecho humano.

Bibiliografía

Alleg, Henri 1974 *La tortura* (Buenos Aires: El Yunque).

Assmann, Hugo y Hinkelammert, Franz J. 1989 *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia* (São Paulo: Vozes).

Benedetti, Mario 1979 *Pedro y el capitán* (México DF: Nueva Imagen).

Benjamin, Walter 1973 "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" en *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus).

Bloch, Ernst 1983 *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del reino* (Madrid: Taurus).

Buchanan, James M. y Tullock, Gordon 1962 *The Calculus of Consent* (Michigan: Logical Foundations of Constitutional Democracy).

Dierckxsens, Wim 1997 *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía* (San José: DEI).

El País 1996 "El Supremo israelí autoriza la tortura contra un prisionero político" (Madrid) 16 de noviembre.

Girard, René 1982 "El misterio de nuestro mundo" y "Claves para una interpretación antropológica" en *Diálogos con J. M. Oughourlian y G. Lefort* (Salamanca: Sígueme).

Girard, René 1986 *El chivo expiatorio* (Barcelona: Anagrama).

Hinkelammert, Franz 1991 *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia* (San José: DEI).

Hinkelammert, Franz 2002 *Crítica de la razón utópica* (Bilbao: Desclée de Brouwer).

Kant, Immanuel 1978 (1787) *Crítica de la razón pura* (Madrid: Alfaguara).

King, A. y Schneider, B. 1991 *La primera revolución mundial. Primer informe del Club de Roma* (Barcelona: Plaza y Janés).

Krugman, Paulo 1996 *The Self-Organizing Economy* (Malden-Oxford: Blackwell).

Lucas Jr., Robert E. y Sargent, Thomas J. 1981 *Rational Expectations and Econometric Practice* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Lechner, Norbert 1988 *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política* (Santiago de Chile: FLACSO).

Luxemburgo, Rosa 1967 *La acumulación del capital* (México: Grijalbo).

Meadows, Dennis 1989 "Entrevista" en *Der Spiegel*, Nº 29.

Nietzsche, Friedrich 1972 *La genealogía de la moral* (Madrid DF: Alianza).

Serrano, Augusto 1983 *Textos clásicos del pensamiento filosófico y científico* (Tegucigalpa: Editorial Universitaria).

Sung, Jung Mo 2005 *Sujeto y sociedades complejas* (San José: DEI).

Todorov, Tzvetan 1989 *La conquista de América. El problema del otro* (México DF: Siglo XXI).

Toffler, Alvin 1991 *Powershift. Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21st Century* (New York: Bantan Books).

Perry Anderson*

Las ideas y la acción política en el cambio histórico**

¿CUÁN IMPORTANTE ha sido el papel de las ideas en las convulsiones políticas que marcaron grandes cambios históricos? ¿Son ellas meros epifenómenos de procesos sociales y condiciones materiales más profundas, o poseen un poder autónomo decisivo como fuerzas de movilización política? Contrariamente a las apariencias, las respuestas dadas a estas preguntas no dividen fuertemente a la izquierda de la derecha. Muchos conservadores y liberales han exaltado, naturalmente, la significación sobresaliente de nobles ideales y valores morales en la historia, denunciando a aquellos radicales que insisten en que las contradicciones económicas son el motor del cambio histórico, como sostienen los materialistas. Ejemplares modernos y famosos de tal idealismo de la derecha incluyen figuras como Friedrich Meinecke, Benedetto Croce o Karl Popper. Entre estos pensadores, Meinecke utiliza una metáfora pictórica al decir que las ideas, llevadas y transformadas por personalidades vivas, constituyen el lienzo de la vida histórica. Pero podemos encontrar otras figuras notables de la derecha que atacan las ilusiones racionalistas que adjudican importancia a las doctrinas artificialmente creadas. Estas figuras esgrimen contra tales ilusiones las costumbres,

* Profesor de Historia en la Universidad de California, Los Ángeles (UCLA).

** Traducción de Bárbara Schijman. Revisión de Atilio A. Boron.

tradiciones e incluso instintos biológicos como instancias mucho más duraderas y significativas. Friedrich Nietzsche, Lewis Namier y Gary Becker fueron –desde distintos puntos de vista– teóricos de los intereses materiales, resueltos a desacreditar irónicamente las reivindicaciones de valores éticos o políticos. La teoría contemporánea de la elección racional, hegemónica sobre extensas áreas de la ciencia social anglosajona, es el paradigma contemporáneo más conocido de este tipo.

La misma bifurcación, sin embargo, se puede encontrar en la izquierda. Si observamos a grandes historiadores modernos de la izquierda, encontramos una completa indiferencia respecto del papel de las ideas en Fernand Braudel, contrastada con un apego apasionado a ellas en R. H. Tawney. Entre los mismos marxistas británicos, ninguno confundiría la posición de Edward Thompson –cuyo trabajo a lo largo de toda su vida fue una polémica contra lo que veía como un reduccionismo económico– con la de Eric Hobsbawm, quien en su *Historia del siglo XX* no contempla capítulo alguno dedicado al rol de las ideas. Si prestamos atención a los líderes políticos, vemos que la misma oposición se repite aún más enfáticamente. "El movimiento es todo, el fin es nada", anunció Bernstein. ¿Podría haber una desvalorización más drástica de principios o ideas a favor de procesos objetivos absolutos? Bernstein creía que era leal a Marx cuando pronunció este dictamen. En el mismo período, Lenin declaró –en una máxima igualmente famosa, de efecto exactamente antitético– algo que todo marxista debe saber: "sin una teoría revolucionaria no puede haber movimiento revolucionario". El contraste aquí no era simplemente entre el reformista y el revolucionario. En las filas de la izquierda revolucionaria misma, encontramos igual dualidad. Para Rosa Luxemburgo, "en el comienzo fue la acción"; ninguna idea preconcebida, sino simplemente la acción espontánea de las masas, fue el punto de partida de todo cambio histórico principal. Los anarquistas nunca dejaron de concordar con ella. Para Antonio Gramsci, por otro lado, el movimiento obrero nunca podía conseguir victorias duraderas a menos que alcanzara una ascendencia en el plano de las ideas –lo que llamó una hegemonía cultural– sobre la sociedad en su conjunto, incluyendo sus enemigos. Presidiendo sus respectivos estados, Stalin, por un lado, confió la construcción del socialismo al desarrollo material de fuerzas productivas; mientras que Mao, por otro, se encomendó a una revolución cultural capaz de transformar mentalidades y costumbres.

¿Cómo ha de ser resuelta esta antigua oposición? Las ideas se presentan en diferentes formas y tamaños. Aquellas pertinentes a cambios históricos principales han sido típicamente ideologías sistemáticas. Nuestro colega Göran Therborn ha ofrecido una elegante y penetrante taxonomía de esta cuestión en un libro cuyo mismo título, *La ideología del poder y el poder de la ideología*, propone una agenda para

nuestro tema. Él divide a las ideologías en existenciales e históricas, de tipo inclusivo y posicional. De este modo, aquellas que han tenido el mayor alcance, espacial o temporal, han sido caracterizadas por un rasgo que, para nuestro propósito, fue tal vez mejor captado por el conservador inglés T. S. Eliot, en su libro *Notas para una definición de la cultura*. Podemos sustituir fácilmente la palabra *cultura* por el término *ideología*. La observación clave de Eliot fue que todo gran sistema de creencias constituye una jerarquía de diferentes niveles de complejidad conceptual, que incluye construcciones intelectuales sumamente sofisticadas –accesibles sólo para una elite educada– en la cima, versiones más amplias y menos refinadas en niveles intermedios, y las simplificaciones más crudas y elementales en un nivel popular. Todo esto unido, sin embargo, por un lenguaje único y apoyado por la correspondiente serie de prácticas simbólicas. Sólo un sistema totalizador como este, argumentó Eliot, merecía la denominación de cultura real y era capaz de generar grandes manifestaciones artísticas.

Eliot pensaba, por supuesto, en la Cristiandad como el principal ejemplo de tal sistema, uniendo las especulaciones teológicas más arcanas con prescripciones éticas familiares e ingenuas supersticiones populares en una única creencia que lo abarcaba todo, sostenida por historias e imágenes sagradas de un acervo común de fuentes bíblicas. Las religiones mundiales que emergieron en la denominada "Era Axial" ofrecen ciertamente una sorprendente primera prueba de cualquier hipótesis sobre el papel de las ideas en los grandes cambios históricos. Pocos podrían dudar del enorme impacto de estos sistemas de creencias sobre vastas áreas del mundo, y a través del milenio. Ni siquiera es fácil identificar sus orígenes en agitaciones sociales precedentes, en cualquier escala comparable, con su propia difusión e influencia transformadora. A lo sumo, podemos decir que la reciente unificación del mundo mediterráneo por el Imperio Romano proporcionó un favorable marco institucional para la propagación de un monoteísmo universalista, tal como la Cristiandad, o que era probable que, bajo presión demográfica, un nomadismo militarizado en un entorno desértico tarde o temprano encontrara una expresión religiosa distintiva, como el Islam. La desproporción entre causas imputables y consecuencias comprobables se presenta como un argumento fuerte a favor de otorgar un singular –y aún extraordinario– poder autónomo a las ideas en las civilizaciones de aquella época. El impacto político de estas religiones no era, por supuesto, exactamente comparable. La Cristiandad transformó desde el interior y gradualmente al universo imperial existente, sin ninguna alteración significativa de su estructura social. Pero al crear en la Iglesia un complejo institucional paralelo al estado, que sobrevivió al colapso definitivo del imperio, aseguró continuidades culturales y políticas mínimas para el subsiguiente surgimiento del feudalismo. El Islam, por

contraste, redibujó de repente el mapa político del Mediterráneo y el Medio Oriente en su conjunto, mediante un ataque militar relámpago. Estamos aún en la Antigüedad, sin embargo. En cualquiera de los dos casos, las ideas que conquistaron la región lo hicieron sin aquello que luego describiríamos como batalla de ideas. No se mantuvo ninguna batalla ideológica sostenida entre paganos y cristianos, o cristianos y musulmanes, puesto que las condiciones de fe dieron una vuelta de campana en Roma o El Cairo. La conversión procedió esencialmente por ósmosis o por la fuerza, sin un choque ideológico articulado.

Al movernos a la época moderna, las cosas son diferentes. La Reforma Protestante, a diferencia de la enseñanza de Cristo o Mahoma, fue un sistema doctrinal escrito –o más bien un conjunto de ellos– desde el principio, desarrollado en los polémicos textos de Lutero, Zwinglio o Calvino, antes de que se convirtiera en una fuerza principal o en un poder institucional. Menos distante en el tiempo, es más fácil rastrear las condiciones sociales y materiales inmediatas de su surgimiento: la corrupción del Catolicismo renacentista, el aumento del sentimiento nacional, el acceso diferencial de estados europeos al Vaticano, la llegada de la imprenta, y más. Lo impactante es ahora algo diferente: la aparición de la Contrarreforma dentro de la Iglesia Católica, y con esto una acérrima lucha ideológica entre los dos credos, sostenida en los niveles más altos del debate metafísico e intelectual, así como en todo medio conocido de propaganda popular –debemos el término a esta época–, que desata una serie titánica de rebeliones, guerras y guerras civiles a través de Europa. Aquí las ideas aparecen para desencadenar y dar forma al cambio histórico. En efecto, ninguna de las revoluciones siguientes habrían de estallar tan directamente por cuestiones intelectuales como la primera gran subversión en la cadena suscitada por la creación del estado moderno en Europa: la sublevación de los Países Bajos contra España en el siglo XVI, y la Gran Rebelión y la Revolución Gloriosa en Inglaterra en el siglo XVII. En los tres casos, el precipitante inmediato de la revolución fue un estallido de pasión teológica: la ruptura de imágenes sagradas en nombre de la pureza bíblica en los Países Bajos, la imposición de un nuevo catecismo en Escocia, la amenaza de tolerancia hacia los católicos en Inglaterra.

Por comparación, los estallidos de la Revolución Americana y Francesa en el siglo XVIII fueron, en mayor medida, determinados materialmente. En ningún caso, un sistema de ideas desarrollado motivó el asalto inicial sobre el viejo –colonial o monárquico– orden. Efectivamente, en las colonias de América del Norte, estrechos intereses económicos –antipatía por la exigencia de impuestos para pagar los costos de la protección contra los indios y franceses– pusieron en marcha una rebelión contra la monarquía británica; mientras que en Francia, una crisis fiscal disparada por el costo de ayudar a los rebeldes americanos

forzó la convocatoria de una conocida institución feudal, los Estados Generales, cuyas reformas fueron rápidamente echadas por la borda por la erupción del descontento de las masas en el campo y en las ciudades, bajo la presión de una mala cosecha y los altos precios de los granos. En ambos casos, el colapso del viejo orden fue un proceso no premeditado, en que predominaron quejas de tipo material más que ideológicas. En el fondo, sin embargo, yace la cultura crítica de la Ilustración –un enorme depósito de ideas y discursos potencialmente explosivos, que aguardaban justamente tales condiciones de emergencia para ser activados. Este arsenal de iconoclastia preexistente fue el que convirtió una desintegración del orden establecido en la revolucionaria creación de uno nuevo, así como de un imaginario ideológico con el cual aún vivimos hoy. Los ideales de la Revolución Americana y –por sobre todo– los de la Revolución Francesa han permanecido como activos inspiradores para la acción política mucho tiempo después de que las instituciones que cada una levantó se fosilizaran o fueran olvidadas.

Si el legado principal de las religiones mundiales fue la introducción de una idea metafísica de universalismo, y la herencia principal de la Reforma fue la introducción del individualismo, el legado ideológico que dejaron las revoluciones en el Siglo de las Luces descansa esencialmente en las nociones de soberanía popular y derechos civiles. Estas eran todavía tan sólo los medios formales para la libre determinación de la forma de una sociedad, algo que estaba por acontecer por primera vez en la historia. ¿A qué debía asemejarse esa forma que establecía los contenidos del bienestar colectivo? Esta fue la pregunta que el advenimiento de la revolución industrial planteó al siglo XIX. Y a este interrogante se ofrecieron tres tipos de respuestas. Hacia 1848, los grandes campos de batalla de la era habían sido desplegados. El *Manifiesto Comunista*, confronta a Europa con la alternativa que luego se plantearía a lo largo del planeta: ¿capitalismo o socialismo? Por primera vez, la humanidad se enfrentó a principios de organización social bien definidos y radicalmente antitéticos. Pero existía una asimetría en su formulación. El socialismo fue objeto de una extendida, abigarrada y auto-declarada teoría que lo definía como un movimiento político y un objetivo histórico. El capitalismo, en el siglo XIX y en la mayor parte del XX, rara vez, si es que alguna vez lo hizo, mencionó su propio nombre –el término fue un invento de sus oponentes. Defensores de la propiedad privada, del statu quo, apelaron a concepciones más parciales o tradicionales, invocando principios conservadores o liberales antes que cualquier ideología expresamente capitalista. Dichos principios estaban lejos de ser un sustituto fidedigno. No pocos pensadores conservadores –Carlyle o Maurras– expresaron una feroz antipatía hacia el capitalismo, mientras que algunos teóricos liberales –Mill o Walras– miraron con aprobación las versiones más moderadas de socialismo. Si obser-

vamos el rol de las ideas en el siglo XIX, es claro que el socialismo –más que nada en su versión marxista, y, por tanto, en la versión materialista más intransigente– desplegó una capacidad mucho más movilizadora y expansiva en la acción política que su oponente. No es casualidad que nadie hablara de un movimiento capitalista. El poder del orden establecido descansaba, aún en gran medida, en la tradición, la costumbre y la fuerza más que en cualquier conjunto de ideas teóricas. Hacia mediados del siglo XX, por otro lado, el socialismo como idea encontraba adherentes en un ámbito geográfico más extenso que el alcanzado por cualquier religión mundial.

Sin embargo, el universo ideológico no se agotó en estos opuestos. Había otra fuerza motora importante en marcha en esta época, diferente de las dos ya mencionadas. Ya en 1848, el nacionalismo demostró ser, en Europa, un movimiento aún más poderoso que el socialismo en tanto factor de movilización. Dos peculiaridades lo definieron desde el principio como una idea política, mucho antes de que se propagara triunfalmente en el resto del mundo. Por un lado, produjo muy pocos pensadores importantes u originales, con una rara excepción ocasional como Fichte. Como doctrina articulada, era, en comparación, más pobre y superficial que sus dos coetáneas. Por otro lado, por su relativo vacío conceptual, era sumamente plástica, y podía entrar en una gran variedad de combinaciones tanto con el capitalismo como con el socialismo –produciendo estos últimos el chauvinismo que desató la guerra inter-imperialista de 1914 y el fascismo que desencadenó su desenlace en 1939, por un lado, y los movimientos revolucionarios de liberación nacional en el Tercer Mundo, por el otro. El triunfo del ideal nacional a través del mundo ha demostrado la ausencia de cualquier correspondencia necesaria entre sistema e impacto; entre la profundidad intelectual y el alcance de una ideología y su poder de movilización en el mundo moderno.

El inicio del siglo XX exhibió un grupo de revoluciones importantes en estados clave de la periferia del mundo imperialista: en orden cronológico, México, China, Rusia y Turquía integran una significativa serie de contrastes. El rol de las ideas en la definición de la dirección y el resultado del proceso revolucionario fue de mayor importancia en Rusia y China, la movilización popular más fuerte tuvo lugar en México y Rusia, y el llamamiento nacionalista más poderoso se produjo en Turquía. La revolución republicana de 1911 en China fracasó, pero el intenso fermento intelectual detrás de ella permaneció vivo; tan es así que sus tributarios desembocaron al final en la revolución comunista que triunfó en 1949. La recuperación kemalista en Turquía supuso muy pocas ideas –más allá de la salvación nacional– antes de importar una variedad ecléctica de ellas una vez que el nuevo régimen fue establecido. La Revolución Rusa y la Revolución Mexicana –sin duda las ma-

yores insurrecciones de este período– son las que ofrecen el contraste más impactante. En México, explotó una masiva convulsión social que se extendió por el curso de una década sin ningún sistema importante de ideas que la iniciara o que emergiera de ella. En términos puramente doctrinales, la única ideología desarrollada del período perteneció, no a los revolucionarios, sino al régimen que ellos derrocaron –el positivismo de los "científicos" del Porfiriato. Aquí, los actos políticos a escala gigantesca se llevaron a cabo solamente fundados en nociones elementales de justicia institucional o social: una lección enorme para cualquier visión demasiado intelectualista de un dramático cambio histórico. Sólo los mexicanos pueden decir cuál fue el precio final pagado por la facticidad de la Revolución, una vez que el estado priísta fue configurado a partir de Obregón en adelante.

La Revolución Rusa siguió un patrón muy diferente. El zarismo fue derrocado por el espontáneo descontento de las masas, provocado por el hambre y las privaciones resultantes de la guerra –un comienzo en el plano de las ideas mucho más inocente que en el caso de la rebelión de Madero en México. En un plazo de pocos meses, los bolcheviques habían accedido al poder como resultado de la agitación popular en torno a cuestiones no menos elementales que aquellas que movieron a Zapata o Villa: pan, tierra y paz. Una vez en el poder, no obstante, Lenin y su partido tuvieron a su disposición la ideología política más sistemática y exhaustiva de la época. Aquí, la relación entre las causas y la naturaleza de la revolución –la tensión entre orígenes materiales y objetivos ideales– no era diferente de aquella que produjo el régimen jacobino del Año II en Francia, pero era mucho más extrema. Tanto las hazañas como los crímenes del estado soviético llevados a cabo por los bolcheviques empequeñecieron aquellos del estado del PRI, terminando siete décadas más tarde en una muerte mucho más apocalíptica –el precio de un homérico voluntarismo ideológico.

Los efectos de la Revolución de Octubre, por su puesto, no se limitaron a Rusia. Hacia el final de su vida, Marx imaginó la posibilidad de que Rusia eludiera el pleno desarrollo capitalista mediante el estallido de un levantamiento popular que produciría una reacción revolucionaria en cadena en Europa. Esta era esencialmente la concepción detrás de la estrategia de Lenin: no existía fe alguna en la posibilidad de construir el socialismo en un estado aislado y atrasado como Rusia; toda la esperanza se concentraba en el hecho de que el ejemplo soviético detonaría revoluciones proletarias alrededor de Europa, en sociedades donde existieran las condiciones materiales para una libre asociación de los productores y un elevado nivel de productividad industrial. La historia tomó la dirección contraria: obstrucción de cualquier posibilidad de revolución en el avanzado Occidente, propagación de la revolución en sociedades aún más atrasadas del Este. Así, el enorme éxito político del

marxismo parecía ser la mejor refutación de sus propias presuposiciones teóricas. Lejos de las superestructuras y siguiendo la determinación de las infraestructuras económicas –sistemas ideales reflejando prácticas materiales– la ideología del marxismo-leninismo, en su forma más o menos estalinista, se mostró capaz de generar, en escenarios sin capitalismo, sociedades superiores a este. Eso dio origen, dentro del marxismo mismo, a la noción popular en los sesenta y setenta según la cual las relaciones de producción en efecto tenían primacía sobre las fuerzas de producción, e incluso las definían. Pero los argumentos de Marx no serían tan fácilmente refutados: finalmente, las fuerzas productivas saborearon su venganza con el colapso de la URSS, puesto que la mayor productividad económica de los países en los que la revolución debería haber tenido lugar, pero no sucedió así, terminó aplastando a aquellos en los que la revolución se realizó efectivamente.

¿Cuál era el lugar de las ideas del otro lado de esta lucha? El déficit ideológico del capitalismo en tanto orden establecido nunca fue realmente remediado en su batalla contra el comunismo. El término en sí mismo continuó perteneciendo esencialmente al enemigo, como un arma contra el sistema antes que como su propia auto-descripción. A mediados de siglo, sin embargo, el comienzo de la Guerra Fría planteó una batalla frontal y terminal entre dos bloques antagónicos, lo que requería de una disposición ideológica caracterizada por niveles de intensidad y eficacia desconocidos hasta el momento. El resultado fue la redefinición "estándar" en Occidente de los términos del conflicto: no se trataba de capitalismo versus socialismo sino de democracia contra totalitarismo, o del Mundo Libre contra aquel prefigurado en el libro de George Orwell, *1984*. Cualesquiera que fueran las mayores hipocresías de esta construcción –el así llamado "Mundo Libre" incluyó, por supuesto, muchas dictaduras militares y estados policiales–, ellas se correspondían con ventajas reales del Occidente noratlántico sobre el Oriente estalinista. En la competencia entre los bloques, la bandera de la democracia fue un activo decisivo allí donde menos se la requería, entre las propias poblaciones de las sociedades del capitalismo avanzado, que no necesitaban ser persuadidas respecto de la superioridad de sus propias condiciones de vida. Tuvo un efecto mucho menor, por obvias razones, en el mundo poscolonial y semi-colonial, hasta poco tiempo atrás dominado de forma despótica por las mismas democracias occidentales. En Europa Oriental y –efectivamente en un grado menor– en la Unión Soviética, las imágenes de Orwell tuvieron más resonancia, y las emisiones de *Radio Free Europe* o *Radio Liberty*, que predicaban los méritos de la democracia norteamericana, contribuyeron, desde luego, a la victoria final en la Guerra Fría. Pero la razón central del triunfo del capitalismo sobre el comunismo descansa más cerca del hogar, en el magnetismo de un consumo material de niveles mucho más eleva-

dos, que al final arrastró irresistiblemente a la órbita de Occidente no solamente a las masas desvalidas sino también a las elites burocráticas del bloque soviético. Para decirlo sencillamente: la ventaja comparativa del "Mundo Libre" que determinó el resultado del conflicto yace en el dominio del *shopping* más que en el del sufragio.

El final de la Guerra Fría ha traído una configuración totalmente nueva. Por primera vez en la historia, el capitalismo se proclama a sí mismo como tal, en una ideología que anuncia la llegada a un punto final en el desarrollo social, con la construcción de un orden ideal basado en el libre mercado, más allá del cual no se puede imaginar ninguna mejora sustancial. Tal es el mensaje central del neoliberalismo, el sistema de creencias hegemónico que ha dominado al mundo durante la década pasada. Sus orígenes se encuentran en la época inmediata a la posguerra. En aquel momento, el orden establecido en Occidente estaba aún obsesionado por el *shock* de la Gran Depresión y se enfrentaba a los fortalecidos movimientos laborales que surgían después de la Segunda Guerra Mundial. Para evitar el peligro de cualquier retorno a la Primera Guerra, y para integrar las presiones acumuladas durante la Segunda, los gobiernos adoptaron por todas partes políticas económicas y sociales diseñadas para controlar el ciclo económico, sostener el empleo y ofrecer alguna seguridad material a los menos pudientes. El control keynesiano de la demanda y el estado de bienestar socialdemócrata eran el sello de la época, asegurando niveles de intervención estatal y de redistribución fiscal nunca antes conocidos en el mundo capitalista. Despotricando contra esta ortodoxia gobernante, una pequeña minoría de pensadores radicales denunciaron todo tipo de dirigismo como fatal en el largo plazo para el dinamismo económico y la libertad política. Friedrich von Hayek fue el líder intelectual y organizador clave de este disenso neoliberal, reuniendo a espíritus compañeros alrededor del mundo en una red de influencia semi-clandestina, la Sociedad de Mont Pelerin. Por un cuarto de siglo, este agrupamiento permaneció al margen de una opinión respetable, y sus puntos de vista fueron desatendidos o ridiculizados.

Sin embargo, con el comienzo de la crisis estangflacionaria a principios de los setenta y el ingreso de la economía capitalista mundial a la prolongada recesión de las subsiguientes décadas, esta rigurosa e intransigente doctrina adquirió una extraordinaria gravitación. Hacia los años ochenta, la derecha radical había tomado el poder en Estados Unidos y Gran Bretaña, y por todas partes los gobiernos estaban adoptando las prescripciones neoliberales para hacer frente a la crisis: recorte de impuestos directos, desregulación de mercados laborales y financieros, debilitamiento de sindicatos, privatización de servicios públicos. Hayek, un profeta sin honores en su propia tierra durante los cincuenta y sesenta, era ahora consagrado por Reagan, Thatcher y otros jefes de estado como el visionario de la época. El colapso del comunismo so-

viético al final de la década apareció como la reivindicación adecuada para su creencia, sostenida por largo tiempo, según la cual el socialismo no era más que un "preconcepto optimista pero fatal". Pero fue en los noventa, cuando la Unión Soviética ya había desaparecido y Reagan y Thatcher habían abandonado la escena, que el dominio neoliberal alcanzó su apogeo. Entonces, sin la oposición "amigo-enemigo" propia de la Guerra Fría, y sin ninguna necesidad para la derecha radical de estar en el poder, fueron gobiernos de centro-izquierda los que aplicaron imperturbablemente en el mundo capitalista las políticas neoliberales de sus predecesores, con un reblandecimiento de la retórica y mediante el otorgamiento de concesiones secundarias, pero aun así con una tendencia política consistente tanto en Europa como en EE.UU. La prueba de una verdadera hegemonía neoliberal –como opuesta a una mera dominación– es su habilidad para dar forma a ideas y acciones, no tanto de sus defensores declarados, sino de sus adversarios nominales. Aparentemente, los regímenes de Clinton y Blair, de Schroeder y D'Alema, para no hablar de Cardoso y De la Rúa, llegaron al poder repudiando las duras doctrinas de acumulación e inequidad que reinaron en los ochenta. En la práctica, ellos las han preservado o extendido.

Más allá de la transfiguración de la centro-izquierda en la zona del Atlántico Norte, la hegemonía neoliberal se ha extendido en el mismo período a los rincones más lejanos del planeta. Se pueden encontrar fervientes admiradores de Hayek o Friedman en ministerios de Hacienda por doquier, desde La Paz a Beijing, Auckland a Nueva Delhi, Moscú a Pretoria, Helsinki a Kingston. El reciente libro de Daniel Yergin y Joseph Stanislaw, *The Commanding Heights*, ofrece una recorrida panorámica de la "gran transformación" de nuestro tiempo, tan radical y a la vez de alcances infinitamente mayores que la que Karl Polanyi describiera al escribir acerca del advenimiento del liberalismo clásico en la época victoriana. A diferencia de Polanyi, por supuesto, el relato de Yergin sobre la victoria mundial del neoliberalismo está colmado de entusiasmo por el cambio liberador que traen consigo los mercados libres. Junto a estos aparece el segundo logro principal de la década pasada: la cruzada por los derechos humanos conducida por EE.UU. y la Unión Europea. No todo intervencionismo es desaprobado por el orden neoliberal: si el tipo de economía no da resultados, el recurso militar es practicado y aplaudido como nunca antes. Si la Guerra del Golfo, evidentemente llevada a cabo para asegurar los intereses de Occidente en el petróleo, respondía aún a un patrón más antiguo, su desenlace ha establecido nuevos parámetros. El bloqueo a Irak, con una increíble intensificación de bombardeos por parte de Clinton y Blair, constituye una iniciativa "humanitaria" puramente punitiva. El desencadenamiento en gran escala de la guerra en los Balcanes con un bombardeo aéreo relámpago sobre Yugoslavia no necesitó a las Naciones Unidas ni

siquiera como "hoja de parra" para disimular la acción de la OTAN sino hasta después del evento. En nombre de los derechos humanos, la ley internacional ha sido redefinida unilateralmente para ignorar la soberanía de cualquier estado menor que realice acciones que provoquen el disgusto de Washington o Bruselas.

Es la versión del neoliberalismo de la centro-izquierda la que ha puesto en marcha esta escalada de prepotencia militar. Pero la visión esencial del poder imperial estaba allí en la doctrina original misma. Hayek, después de todo, fue pionero en el concepto del bombardeo a países reacios a la voluntad angloamericana, exigiendo ataques aéreos relámpago sobre Irán en 1979 y sobre Argentina en 1982. La concepción de hegemonía gramsciana –poder de persuasión ideológica– enfatizó el consentimiento que funcionaba para garantizar la estabilidad y previsibilidad de un orden social. Pero no fue nunca su intención minimizar, ni mucho menos olvidar, su necesario respaldo en la represión armada. En su opinión, "consentimiento más coerción" era la fórmula plena de un orden hegemónico. El universo neoliberal de la década pasada ha reunido ampliamente ambos requisitos. Hoy no hay alternativa a esto, se trata de un sistema gobernante de ideas de alcance planetario. Estamos refiriéndonos a la ideología política más exitosa en la historia mundial.

Están aquellos que impugnarían apasionadamente la precedente afirmación. Las supuestas objeciones contra esta dicen más o menos lo que sigue. Debemos estar alertas, se afirma, contra los peligros de sobrestimar la influencia de las doctrinas neoliberales como tales. Desde luego, los tiempos han cambiado desde los cincuenta o sesenta. Los mercados han adquirido más poder a expensas de los estados, y la clase trabajadora no es más la fuerza que alguna vez fue. Pero en los países avanzados, al menos, el gasto público continúa siendo elevado y los sistemas de asistencia permanecen más o menos intactos. La situación se ha modificado mucho menos de lo que puede parecer en la superficie. Es un error pensar que las ideas neoliberales han marcado una diferencia significativa: constantes sociológicas de gran profundidad han mantenido el consenso de la posguerra en su lugar. De hecho, aun en el reino de las ideas mismas, hoy muchos más políticos rechazan la cruel y estrecha medicina del neoliberalismo, cuyo radio de atracción actual es muy limitado. Después de todo, ¿no han dejado esto en claro Clinton y Blair cuando trataron de inventar una "Tercera Vía", expresamente equidistante tanto del neoliberalismo como del antiguo estilo estatista? Asimismo, ¿qué puede decirse del firme compromiso de Gerhard Schroeder por un *Neue Mitte* –un Nuevo Centro– o de la fuerte declaración de principios por parte de Lionel Jospin a favor de una economía de mercado, pero enfáticamente en contra de una sociedad de mercado? Incluso en Rusia, ¿no ha dado el presidente Putin signos alentadores de una creativa combinación de libertades de mercado con

las mejores tradiciones rusas de un estado fuerte? Tal es, más o menos, el mensaje de consuelo acercado a nosotros por bienintencionados expertos de izquierda. El reciente libro de John Gray, *False Dawn* (1998), ofrece un ejemplo elocuente al respecto.

Entre estas objeciones, algunas tienen más peso que otras. Es perfectamente cierto, por supuesto, que no ha de atribuírseles a las ideas neoliberales un poder mágico de persuasión política. Como todas las grandes ideologías, esta también requiere de una serie de prácticas materiales –instrumentales y rituales– para su sostén social. La base práctica de la hegemonía neoliberal se encuentra hoy en la primacía del consumo –de bienes y servicios mercantilizados– en la vida diaria de sociedades capitalistas contemporáneas, que ha alcanzado nuevos niveles de intensidad en los pasados veinte años, y en el aumento de la especulación como un eje central de la actividad económica en mercados financieros a nivel mundial, que penetra en los poros del tejido social con la práctica del marketing masivo de fondos mutualistas y de pensiones –un desarrollo del que sólo estamos presenciando los comienzos– mientras empieza a propagarse desde América del Norte hacia Europa y el hemisferio sur. Si el gasto público en los estados capitalistas avanzados permanece alto, se torna ahora crecientemente híbrido y diluido por imbricaciones con capital privado que se extienden a todo tipo de servicios –de hospitales a prisiones y a la recaudación de impuestos–, aquellos que alguna vez habían sido, según el país en cuestión, considerados campos inviolables de la autoridad pública o la provisión colectiva. La hegemonía neoliberal prescribe un programa específico de innovaciones, que puede variar significativamente de una sociedad a otra, según los límites de lo que se entiende como posible en cada una de ellas. La mejor medida de su dominio e influencia general es la conformidad de todos los gobiernos del Norte, independientemente de su color político nominal, con los imperativos del bloqueo militar, que incluyen la ocupación e intervención en Medio Oriente o los Balcanes: los regímenes socialdemócratas de Escandinavia, por ejemplo, que alguna vez tuvieron la reputación de conservar una cierta independencia en política exterior, ahora actúan con regularidad como un chacal que acompaña a los mayores predadores de Occidente. Por eso Noruega ayuda a consolidar el dominio israelí en Palestina; Finlandia negocia el bombardeo de Yugoslavia; Suecia se hace cargo de la hambruna en Irak; y Dinamarca instala un virrey en Kosovo. El vacío absoluto de la retórica de la Tercera Vía, como una supuesta alternativa al neoliberalismo, es la prueba más segura de su continuada ascendencia.

¿Cuáles son las lecciones de esta historia para la izquierda? Primero y principal, que las ideas cuentan en el balance de la acción política y los resultados del cambio histórico. En los tres grandes casos de impacto ideológico moderno, la Ilustración, el marxismo y el neolibera-

lismo, el patrón fue el mismo. En cada caso se desarrolló un sistema de ideas con un alto grado de sofisticación, en condiciones de aislamiento inicial de –y en tensión con– el entorno político circundante, y con poca o ninguna esperanza de influencia inmediata. Fue sólo al producirse el estallido de una crisis objetiva muy importante, de la cual ninguno de estos sistemas fue responsable, que recursos intelectuales subjetivos que fueron acumulándose gradualmente en los márgenes más apacibles adquirieron súbitamente una fuerza arrolladora como ideologías capaces de influir directamente sobre el curso de los acontecimientos. Tal fue el patrón en los años 1790, 1910 y 1980. Cuanto más radical e intransigente era el cuerpo de ideas, tanto más impetuosos fueron sus efectos en el contexto de las turbulentas condiciones de la época. Hoy estamos en una situación en la que una única ideología dominante gobierna la mayor parte del mundo. La resistencia y el disenso están lejos de haber muerto, pero carecen todavía de cualquier articulación política sistemática e intransigente. La experiencia sugiere que no se conseguirá mucho por medio de cambios débiles o acuerdos eufemísticos con relación al estado de cosas existente, como los que hoy podrían impulsar muchas fuerzas políticas que aparecen representando una cultura *aggiornada* de la izquierda. Lo que es necesario, y que no ocurrirá de la noche a la mañana, es un espíritu totalmente diferente: un análisis cáustico, resuelto, si es necesario brutal, del mundo tal cual es, sin concesión a las arrogantes demandas de la derecha, a los mitos conformistas del centro ni tampoco a la devoción bienpensante de muchos en la izquierda. Las ideas incapaces de conmocionar al mundo también son incapaces de sacudirlo.

Esto no significa una postura sectaria ante intentos limitados de hacer estallar el presente consenso. La "Tercera Vía" de Blair, Clinton o Cardoso es un concepto en bancarrota, confeccionado por aduladores y redactores de discursos en el Primer Mundo, que fue adoptado servilmente con el objeto de ser imitado en el Tercer Mundo. Brasil está probablemente preparado para ofrecer al mundo un laboratorio para probar la viabilidad de los gobiernos organizados por las fuerzas disidentes en las condiciones contemporáneas, cuando la dependencia económica respecto de EE.UU. es mucho más profunda que en el pasado. Pero es poco probable, por supuesto, que la Presidencia y el Parlamento sean el único o incluso el principal crisol de ideas nuevas y radicales en este país. No como un programa desde arriba, sino como un empuje desde abajo, el desafío del movimiento zapatista, al iniciar nuevas formas de acción y comunicación –una radical reorganización de actos, palabras y símbolos–, ha desequilibrado al sistema en formas más inesperadas y creativas que las registradas en cualquier otra parte del continente. Sus limitaciones son bastante evidentes. Pero si estamos tras un punto de partida para una reinvención de las ideas de la izquierda, es en fuerzas

nacionales como estas, y en movimientos internacionales como el Foro Social Mundial, donde debemos buscar esas ideas.

Bibliografía

Anderson, Perry 2000 "Renovaciones" en *New Left Review* (Madrid) Nº 2, mayo-junio.

Anderson, Perry et al. 1997 "La trama del neoliberalismo: mercado: crisis y exclusión social" en Sader, Emir y Gentili, Pablo (comps.) *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social* (Buenos Aires: CLACSO/EUDEBA) Cap. IV.

Eliot, Thomas Stearns 1984 *Notas para una definición de la cultura* (Barcelona: Bruguera).

Gray, John 1998 *False Dawn. The Delusions of Global Capitalism* (London: Granta Books).

Hayek, Friedrich A. 1944 *The Road to Serfdom* (Chicago: The University of Chicago Press).

Hobsbawm, Eric J. 1995 *Historia del siglo XX* (Barcelona: Crítica).

Orwell, George 1995 *1984* (Barcelona: Destino).

Polanyi, Karl 1992 *La gran transformación* (México DF: Fondo de Cultura Económica).

Therborn, Göran 1987 *La ideología del poder y el poder de la ideología* (Madrid: Siglo XXI).

Yergin, Daniel y Stanislaw, Joseph 1998 *The Commanding Heights* (New York: Touchstone).

Parte Cuatro

Democracia e imperialismo en tiempos de globalización

Ellen Meiksins Wood*

Estado, democracia y globalización**

RECIENTEMENTE OFRECÍ una conferencia sobre el nuevo imperialismo y sus efectos negativos para la democracia en tanto Estados Unidos continúe intentando consolidar su hegemonía global unilateral. En esa ocasión, concluí sugiriendo que la democracia se estaba convirtiendo, como no lo era hace mucho tiempo, en una amenaza para el capitalismo. A pesar de todo lo que nos han dicho sobre la "globalización" y la decadencia del Estado-nación, el capital global depende más que nunca de un sistema global de múltiples estados locales. De modo que las luchas locales y nacionales por una democracia real y un verdadero cambio del poder de clase –tanto al interior como fuera del Estado– pueden plantearle una amenaza real al capital imperialista. Alguien en la audiencia preguntó: ¿por qué el capitalismo no puede continuar tolerando este tipo de democracia formal con la que ha estado conviviendo durante un largo tiempo en el mundo del capitalismo avanzado? ¿Por qué debería esto plantear algún peligro real para el capitalismo global?

El interrogante realmente no era irrazonable. Por el contrario, la historia de la democracia moderna, especialmente en Europa occidental y EE.UU., ha sido inseparable del capitalismo. Sin embargo, esto ha sido

* Profesora de Ciencias Políticas en la Universidad de York, Toronto, Canadá.

** Traducción de Atilio A. Boron.

así solamente porque el capitalismo ha creado una relación enteramente nueva entre poder político y económico, que torna imposible que la dominación de clase se mantenga coexistiendo con los derechos políticos universales. Es el capitalismo el que hizo posible una democracia limitada, "formal" antes que "sustantiva", algo que nunca fue factible con anterioridad. Y es por esto que el capital ha podido tolerar algún tipo de democracia. Mi objetivo en esa conferencia no era afirmar que el capitalismo no puede tolerar la democracia formal –aunque no deberíamos desestimar los ataques contra las libertades civiles que están teniendo lugar precisamente ahora en EE.UU. Aquello que pretendía y pretendo subrayar aquí es que en las condiciones del capitalismo global actual y del nuevo imperialismo, la democracia puede amenazar con convertirse en algo más que un régimen meramente formal. Para explicarme retomaré brevemente un argumento sobre la relación entre el capitalismo y la democracia que aparece en mi libro *Democracia contra capitalismo* (2000).

Me interesa dejar en claro desde el principio que, para mí, el capitalismo es –en su análisis final– incompatible con la democracia, si por "democracia" entendemos, tal como lo indica su significación literal, el poder popular o el gobierno del pueblo. No existe un capitalismo gobernado por el poder popular en el cual el deseo de las personas se privilegie por encima de los imperativos de la ganancia y la acumulación, y en el que los requisitos de la maximización del beneficio no dicten las condiciones más básicas de vida. El capitalismo es estructuralmente antitético respecto de la democracia, en principio, por la razón histórica más obvia: no ha existido nunca una sociedad capitalista en la cual no se le haya asignado a la riqueza un acceso privilegiado al poder. Capitalismo y democracia son incompatibles también, y principalmente, porque la existencia del capitalismo depende de la sujeción a los dictados de la acumulación capitalista y las "leyes" del mercado de las condiciones básicas de vida y reproducción social como condición irreductible contraria al ánimo democrático. Esto significa que el capitalismo necesariamente sitúa cada vez más esferas de la vida cotidiana por fuera del parámetro según el cual la democracia debe rendir cuentas de sus actos y asumir responsabilidades. Toda práctica humana que pueda ser convertida en mercancía deja de ser accesible al poder democrático. Esto quiere decir que la democratización debe ir de la mano de la "desmercantilización". Pero desmercantilización significa, por definición, el final del capitalismo.

Esta es mi posición y quiero dejarla aquí asentada con claridad. Sin embargo, en nuestros días solemos usar la palabra "democracia" en un sentido diferente al hasta aquí expresado, y el capitalismo es el que ha hecho esta redefinición posible en la teoría y en la práctica. De modo que permítanme unas palabras sobre este proceso de redefinición.

En primer lugar, simplemente diré una o dos palabras sobre el tratamiento más usual del término democracia. Todos estamos fami-

liarizados con los usos más defectuosos –aquel que, por ejemplo, admite que el gobierno de EE.UU. considere al Chile de Augusto Pinochet como un régimen más democrático que el Chile presidido por Salvador Allende, presidente popularmente electo. Quiero agregar un comentario acerca de las definiciones más benignas sobre la democracia: aquellas nociones convencionales que tienden a identificar la democracia con el constitucionalismo, la protección de las libertades civiles y un gobierno limitado –la clase de nociones que frecuentemente son descriptas como derechos democráticos. Ahora bien, estas son todas concepciones pertinentes ante las cuales nosotros, los socialistas, deberíamos estar mucho más atentos de lo que frecuentemente hemos estado en el pasado. Pero el *demos*, como poder popular, ha estado visiblemente ausente de esta definición de democracia. En realidad, no existe inconsistencia fundamental alguna entre el gobierno constitucional, las normas del Estado de Derecho y las reglas de las clases propietarias.

El punto central de esta definición de democracia es limitar el poder arbitrario del Estado a fin de proteger al individuo y la "sociedad civil" de las intervenciones indebidas de aquel. Pero nada se dice sobre la distribución del poder social, es decir, la distribución de poder entre las clases. En realidad, el énfasis de esta concepción de democracia no lo encontramos en el poder del pueblo sino en sus derechos pasivos; dicha concepción no señala el poder propio del pueblo como soberano sino que, en el mejor de los casos, apunta a la protección de derechos individuales contra la injerencia del poder de otros. De tal modo, esta concepción de democracia focaliza meramente en el poder político, abstrayéndolo de las relaciones sociales, al tiempo que apela a un tipo de ciudadanía pasiva en la cual el ciudadano es efectivamente despolitizado.

Por ejemplo, podemos considerar los discursos de los gobiernos de las sociedades capitalistas avanzadas –Gran Bretaña, EE.UU.– sobre las reformas democráticas, cuando estas tienden a restringir los derechos de los sindicatos. Los representantes de estos gobiernos dicen estar defendiendo los derechos democráticos de los individuos contra la opresión colectiva (ejercida por el sindicato). En este sentido, recuerdo vívidamente cómo, durante la huelga de mineros británicos a mediados de los ochenta, el Partido Laborista atacó a los mineros como si ellos fueran enemigos de la democracia, esencialmente porque sus acciones eran "excesivamente" políticas. La política es algo que hacen los representantes elegidos en el Parlamento. Los individuos privados se comprometen políticamente sólo en el momento en que votan. Los trabajadores y los sindicatos deberían apegarse a sus propias esferas de incumbencia y a sus contiendas "industriales" en sus lugares de trabajo. En este marco, aun el derecho a votar no es concebido realmente como un ejercicio activo del poder popular, sino como la ejecución de un derecho pasivo más.

De una manera u otra, entonces, las concepciones dominantes de democracia tienden a reemplazar la acción política con ciudadanía pasiva; enfatizar los derechos pasivos en lugar de los poderes activos; evitar cualquier confrontación con concentraciones de poder social, particularmente con las clases dominantes; y, finalmente, despolitizar la política. Para dar cuenta de cómo sucedió esto, trataré de sintetizar el relato de una larga historia.

Comencemos por retomar la idea original griega de "democracia". Tomemos, por ejemplo, la definición de Aristóteles: democracia es una constitución en la cual "los nacidos libres y pobres controlan el gobierno –siendo al mismo tiempo una mayoría". El filósofo griego distinguió a la democracia de la oligarquía, definiendo a la segunda como el régimen de gobierno en el cual "los ricos y bien nacidos controlan el gobierno –siendo al mismo tiempo una minoría". El criterio social –pobreza en un caso, riqueza y nobleza en el otro– juega un papel central en ambas definiciones y es preponderante aun respecto del criterio numérico.

Un antiguo historiador ha incluso sugerido que, al menos para sus oponentes (quienes pudieron aun haber inventado el término), la democracia significó algo análogo a la "dictadura del proletariado", en un sentido peyorativo del término. Por supuesto, él no quiso decir que en la antigua Grecia existía un proletariado en el sentido moderno del término. Específicamente, a lo que apuntaba era a remarcar que, para los oponentes de la democracia, esta forma del poder del pueblo era una forma de dominación ejercida por la gente común sobre los aristócratas. En otras palabras, esto implicaba la sujeción de la elite a la masa.

Por supuesto, en este tramo, debemos decir que es complejo aplicar la palabra democracia a una sociedad con esclavitud en gran escala y en la cual las mujeres no tenían derechos políticos. Pero es importante comprender que la mayoría de los ciudadanos atenienses trabajaban para vivir, y trabajaban en ocupaciones que los críticos de la democracia consideraban como vulgares y serviles. La idea de que la democracia consistió en el imperio de una clase ociosa que dominaba a una población de esclavos es sencillamente errónea. Este fue el punto central de la oposición antidemocrática. Los enemigos de la democracia odiaban este régimen sobre todo porque otorgaba poder político al pueblo formado por trabajadores y pobres.

En realidad, podríamos decir que el tópico que dividía a los sectores democráticos de los antidemocráticos era si la multitud o el pueblo trabajador debían tener derechos políticos, ya que se dudaba de que tales personas fueran capaces de elaborar juicios políticos. Este es un tema recurrente no sólo en la antigua Grecia, sino también en los debates sobre la democracia a lo largo de la mayor parte de la historia occidental. La pregunta constante de los críticos de la democracia era básicamente la siguiente: si quienes necesitan trabajar para vivir po-

seen el tiempo suficiente para reflexionar sobre política; pero, además, si aquellos quienes nacieron con la necesidad de trabajar para sobrevivir pueden ser lo suficientemente libres de mente o independientes de espíritu como para realizar juicios políticos. Para los atenienses democráticos, por otro lado, uno de los principios primordiales de la democracia se sustentaba en la capacidad y el derecho de tales personas para realizar juicios políticos y hablar sobre ellos en asambleas públicas. Ellos incluso tenían una palabra para esto, *isegoria*, que significa "igualdad" y "libertad" de expresión (y esta última no sólo en el sentido en que nosotros la entendemos en la actualidad).

Esta idea distintiva que trascendió de la democracia griega, sin embargo, no encuentra paralelo en nuestro propio vocabulario político. Nótese, por ejemplo, la diferencia entre la antigua idea de ciudadanía activa y la actual variante más pasiva que vengo desarrollando. Incluso, la noción de libertad de expresión como nosotros la conocemos tiene que ver con la ausencia de interferencias en nuestro derecho de difundir nuestras opiniones. La noción de igualdad de expresión, tal como la entendían los atenienses, se relacionaba con el ideal de participación política activa de pobres y trabajadores. De modo que la idea griega de igualdad de expresión sintetiza las principales características de la democracia ateniense: el énfasis en una ciudadanía activa y su enfoque sobre la distribución del poder de clase.

Ahora bien, las objeciones hechas por los antiguos antidemocráticos fueron reiteradas una y otra vez en los últimos siglos. En este sentido, la democracia continuó siendo sencillamente una mala palabra entre las clases dominantes. La pregunta entonces es: ¿cómo la democracia dejó de ser una mala palabra, aun entre las clases dominantes? Y seguidamente: ¿cómo se tornó posible, tanto como necesario, incluso para esas clases dirigentes, el hecho de reivindicarse como democráticas?

Obviamente, una de las principales respuestas se relaciona con las luchas populares que eventualmente hicieron imposible continuar negando derechos políticos primordiales a las masas, y particularmente a la clase trabajadora. Una vez que esto sucedió, las clases dominantes tuvieron que adaptarse a las nuevas condiciones, tanto política como ideológicamente. Con el inicio de las campañas electorales de masas de fines del siglo XIX, los antidemocráticos difícilmente podían ser abiertamente honestos respecto de sus sentimientos anti-populares. ¿Qué candidato podía decir a sus votantes que los consideraba demasiado estúpidos e ignorantes como para elegir por ellos mismos qué era lo mejor en política, y que sus demandas eran tan absurdas como peligrosas para el futuro del país?, se preguntaba Eric Hobsbawm (1988). Así que, repentinamente, todos eran democráticos.

Sin embargo, hay más en esta historia. Mucho ocurrió antes del siglo XIX que habilitó la posibilidad de esta nueva estrategia ideológica.

Existieron cambios materiales y estructurales que modificaron el significado y las consecuencias de la democracia. Precisamente estos cambios aseguraron que, cuando la democratización moderna tuvo lugar –especialmente bajo la forma del sufragio universal–, esta no representara tanta diferencia como la que podría haber provocado previamente, o como quienes lucharon por ella hubieran esperado. Como trataré de explicar, el capitalismo posibilitó que los derechos políticos se convirtieran en universales sin afectar fundamentalmente a la clase dominante.

Consideremos las implicancias de la democracia en el mundo antiguo. En cada sociedad previa al desarrollo del capitalismo, dondequiera que la explotación haya existido, fue alcanzada por lo que Marx llamó "medios extra-económicos". En otras palabras, la capacidad de los productores directos de extraer plusvalía dependió en una forma u otra de la coerción directa ejercida por la superioridad militar, política y jurídica de la clase explotadora. En muchas de estas sociedades, los campesinos fueron los principales productores directos, y continuaron con la posesión de los medios de producción, como la tierra. Las clases dirigentes los explotaban esencialmente mediante la monopolización del poder político y militar, a veces con la mediación de alguna clase de Estado centralizado que cobraba impuestos a los campesinos, o incluso mediante alguna otra clase de poder militar y jurisdiccional que les permitía extraer plusvalía de estos por su condición dependiente de sirvientes o peones que los obligaba a aceptar un decomiso en la forma de renta para sus señores. En otras palabras, el poder económico y el político se fusionaban, y hubo siempre una división, más o menos clara, entre dirigentes y productores, entre quienes detentaban el poder político y los que componían la sociedad trabajadora.

Pero en la antigua democracia ateniense, los campesinos y otros productores directores *participaban* del poder político, y esto debilitaba drásticamente el poder de explotación de los ricos o clases apropiadoras. En esta democracia, las clases productoras no sólo tenían derechos políticos sin precedentes sino que también, y por la misma razón, disfrutaban de un cierto grado de libertad –igualmente sin antecedentes– respecto de la explotación por medio de impuestos y renta. Entonces, la importancia de la democracia era económica al mismo tiempo que política.

Todo esto cambió con el desarrollo del capitalismo. La capacidad de explotación de los capitalistas no depende directamente de su poder político o militar. Ciertamente, los capitalistas necesitan del sustento del Estado, pero sus poderes de extracción de plusvalía son puramente económicos: los trabajadores desposeídos de la propiedad de sus medios de producción están forzados a vender su fuerza de trabajo por un salario para lograr acceder a dichos medios y procurar su subsistencia. El poder político y el económico no están unidos de la misma forma en que lo estaban previamente.

Desde entonces y hasta ahora existe una esfera económica distintiva, con su propio sistema de compulsión y coerción, sus propias formas de dominación, su propias jerarquías. El capital, por ejemplo, controla el lugar de trabajo y tiene un manejo sin precedentes del proceso laboral. Y, por supuesto, existen las fuerzas del mercado, mediante las cuales el capital localiza el trabajo y los recursos. Ninguno de estos elementos está sujeto al control democrático o a la rendición de cuentas. La esfera política concebida como el espacio donde las personas se comportan en su carácter de ciudadanos –antes que como trabajadores o capitalistas– está separada del ámbito económico. Los individuos pueden ejercitar sus derechos como ciudadanos sin afectar demasiado el poder del capital en el ámbito económico. Aun en sociedades capitalistas con una fuerte tradición intervencionista del Estado, los poderes de explotación del capital suelen quedar intactos por la ampliación de los derechos políticos.

Es evidente entonces, que la democracia en las sociedades capitalistas significa algo muy diferente de lo que representó originariamente –no simplemente porque el significado de la palabra ha cambiado, sino porque también lo hizo el mapa social en su totalidad. Las relaciones sociales, la naturaleza del poder político y su relación con el poder económico, y la forma de la propiedad han cambiado. Ahora es posible tener un nuevo tipo de democracia que está confinada a una esfera puramente política y judicial –aquello que algunos denominan democracia formal– sin destruir los cimientos del poder de clase. El poder social ha pasado a las manos del capital, no sólo en razón de su influencia directa en la política, sino también por su incidencia en la fábrica y en la distribución del trabajo y los recursos, así como también vía los dictados del mercado. Esto significa que la mayoría de las actividades de la vida humana quedan por fuera de la esfera del poder democrático y de la rendición de cuentas.

Todas estas transformaciones, por supuesto, no sucedieron de la noche a la mañana, y el proceso no tuvo una evolución natural e inevitable. Fue desafiado a cada paso del camino. En aquellos primeros años del capitalismo no era tan claro que los efectos del poder político de las clases dominadas estarían al final tan limitados. Hacia el siglo XVII y aún en el siglo XVIII, muchos de los temas básicos, especialmente vinculados con los derechos de propiedad, todavía no estaban resueltos o eran fervientemente desafiados. La masa de la población no era aún un proletariado desposeído sujeto al mero poder económico del capital. Los grandes propietarios todavía dependían mucho del control del Estado para sostener el proceso de acumulación de la tierra, la expropiación de los pequeños productores, la extinción de los derechos consuetudinarios de la gente y la redefinición misma del derecho de propiedad. En aquellos días, la soberanía popular podría haber mar-

cado una diferencia mucho más amplia que la que puede lograr en la actualidad. En aquel entonces, todavía parecía esencial para la clase dirigente –y en verdad lo era– mantener la antigua diferenciación entre gobernantes y productores; entre explotadores, políticamente privilegiados, y clases explotadas, sin derechos políticos.

De todas formas, a mediados del siglo XIX, cuando el desarrollo del capitalismo fue mucho más avanzado en Gran Bretaña, la contienda por el voto fue una parte importante de las luchas de la clase trabajadora –especialmente para los cartistas en Inglaterra. Pero lo más interesante fue que, después del intento frustrado del Cartismo, la pelea por los derechos políticos o democráticos dejó de ser central para las luchas de la clase trabajadora. Esto no quiere decir que la lucha política fue abandonada por completo, pero los movimientos de la clase trabajadora dirigieron cada vez en mayor medida su atención a las luchas en el espacio industrial. Ciertamente, en parte debido a la represión ejercida por el Estado. Sin embargo, a mi juicio, existe una razón estructural más profunda. Hacia la segunda mitad del siglo XIX, el mapa social había cambiado ya lo suficiente como para transformar las reglas de la política. Para entonces, la cuestión de la propiedad se había resuelto a favor del capital, y existía en Inglaterra una masa proletaria de trabajadores –sin propiedad. Adicionalmente, el capitalismo industrial había avanzado lo suficiente como para que el capital ganara control en el lugar de trabajo y en el proceso laboral. En otras palabras, la conformación de una esfera económica más o menos separada con su propio sistema de poder se había realizado. De modo que el tema primordial para la clase trabajadora parecía estar concentrado en la producción. Cuando finalmente apareció el sufragio, podríamos decir que fue un momento de anticlímax. A su vez, suele decirse que las revoluciones modernas no han tenido lugar en este tipo de capitalismo industrial avanzado, donde el centro de la oposición se ha trasladado al lugar del trabajo y el Estado tiene la apariencia de "neutralidad", sino en lugares donde el Estado es todavía muy claramente un instrumento de explotación.

Hasta aquí describí principalmente el caso británico, como primer sistema de capitalismo industrial con un proletariado masivo. Pero el caso de EE.UU. es especialmente singular e importante para entender qué sucedió con el concepto moderno de democracia. En EE.UU., por razones históricas muy específicas, los derechos políticos fueron distribuidos más ampliamente y mucho antes en el proceso de desarrollo capitalista, incluso con anterioridad al surgimiento de un proletariado masivo. Cuando la Constitución de EE.UU. se redactó, las clases propietarias eran conscientes de los peligros de la extensión de los derechos políticos, pero las viejas estrategias aplicadas por otras clases dirigentes ya no podían ser utilizadas. La existencia de un cuerpo ciudadano activo surgido del período colonial y de la Revolución tor-

naba imposible la opción de negar al pueblo sus derechos políticos en la nueva Constitución; no podía mantenerse nada parecido a la antigua separación entre dirigencia y productores, entre una elite políticamente privilegiada y una masa sin opción al voto.

Las clases propietarias adoptaron una estrategia diferente, una estrategia ideológica y constitucional que hiciera mucho más factible limitar el daño que ocasionaría la extensión de los derechos políticos. Precisamente esta estrategia ha tenido profundos y duraderos efectos en nuestra moderna definición de democracia.

Los padres fundadores de EE.UU. redefinieron la democracia. Efectivamente, redefinieron sus dos componentes esenciales –el *demos* o pueblo y el *kratos* o poder. El *demos* perdió su significado de clase y se convirtió en una categoría política antes que social. Y el *kratos* fue compatibilizado con la *alienación* del poder popular; es decir, fue convertido en lo opuesto a lo que significaba para los antiguos atenienses. Aun cuando dejáramos a un lado la exclusión de esclavos y mujeres, la redefinición estadounidense de democracia implicó *diluir* el poder popular, incluyendo el poder de los ciudadanos varones quienes constituían el pueblo o la nación política.

Permítanme, en esta instancia, dejar algo bien en claro. En realidad, a los padres fundadores de la Constitución norteamericana les desagradaba la democracia y no querían construir una. En rigor, ellos diferenciaban claramente su "república" de la democracia tal como era entendida convencionalmente. Sin embargo, la injerencia de elementos más democráticos influyó en el debate y los forzó a una mutación retórica; así es que en ocasiones ellos denominaban a su república como una "democracia representativa". En esta nueva concepción de democracia, el *demos* o "pueblo" era crecientemente despojado de su significado social. Las nuevas condiciones históricas hicieron posible dotar al "pueblo" de un significado puramente político. El pueblo ya no era la gente común, los pobres, sino un cuerpo de ciudadanos que gozan de ciertos derechos civiles comunes. La particular definición de representación del pueblo buscó expandir la distancia entre la ciudadanía y el poder, actuar como filtro entre las personas que accedían al estatus de ciudadano y pasaban a conformar el pueblo y el Estado, e incluso identificar la democracia con el gobierno o mandato de los ricos –como por ejemplo lo hizo Alexander Hamilton cuando argumentó contra la representación "actual" e insistió en que los comerciantes eran los representantes naturales de los artesanos y trabajadores.

De modo que los padres fundadores norteamericanos crearon un ciudadanía pasiva, una colección de ciudadanos –"el pueblo"– concebida como una masa de individuos atomizados –no como una categoría social como el *demos* ateniense, sino como un grupo de individuos aislados con una identidad política divorciada de sus condiciones socia-

les, especialmente en lo que se refiere a su pertenencia de clase. Las elecciones se transformaron en el "todo" –las elecciones en donde cada individuo actúa solo, no únicamente en términos de privacidad sino también en lo que hace al aislamiento respecto de todos los demás. En tal circunstancia, el voto individual reemplaza cualquier tipo de poder colectivo. Esto es también, sin duda, lo que los gobiernos han tratado de lograr con sus propuestas de reformas sindicales. Si los sindicatos deben existir, es mejor que estén formados por miembros aislados, sin contacto entre sí, en lugar de miembros que ejercen su poder como colectivo.

De manera que en EE.UU. se inventó una nueva concepción de democracia, formada por muchos individuos particulares y aislados que renunciaban a su poder para delegarlo en alguien más y disfrutar en forma pasiva de ciertos derechos cívicos y libertades básicas. En otras palabras, ellos inventaron un concepto de ciudadanía pasiva, no-social e incluso despolitizada. Pero, al menos, la democracia era definida todavía como el gobierno del pueblo (gobierno "del, por y para el pueblo"), aun cuando el pueblo se había convertido en una categoría social neutra y su gobierno era sumamente débil e indirecto. En el siguiente siglo, habría otros desarrollos del concepto de democracia.

Lo que observamos en el siglo XIX es la creciente identificación de la democracia con el liberalismo, la creciente tendencia a cambiar el foco de discusión sobre la democracia de la idea de poder popular hacia la clase de límites constitucionales y derechos pasivos ya mencionados anteriormente. Estos derechos y límites son, como dije, valiosos en sí mismos, pero no son por sí mismos necesariamente democráticos. A lo que me refiero aquí es a la estrategia ideológica de reducción e identificación de la democracia con estos límites y derechos liberales. Precisamente con esta estrategia aparece toda una nueva historia de la democracia que, en lugar de trazar el progreso del poder popular, orienta y convoca nuestra atención hacia algo diferente.

En el siglo XIX, la democracia fue tratada como una ampliación de los principios constitucionales antes que como una expansión del poder popular. Se trataba de una disputa entre dos principios políticos y no del resultado de una lucha de clases o entre fuerzas sociales –señores versus campesinos, capital versus el trabajo.

Por ejemplo, el gran pensador liberal, John Stuart Mill, describió el progreso político en términos del conflicto entre autoridad y libertad o bien como aquello que en ocasiones él llamó el dominio de la violencia versus el dominio de la ley o la justicia. No se trataba de la disputa entre ricos y pobres o entre explotadores y clases explotadas. En estas historias, el énfasis no está puesto en el ascenso de la gente común, el *demos*, a altos niveles de poder social. Por el contrario, el acento está puesto en la limitación del poder político y la protección contra la tiranía, y en la creciente liberación del ciudadano individual respecto del

Estado, las regulaciones comunales y las identidades y lazos tradicionales. Los héroes en estas historias no son quienes han luchado por el poder de la gente (los *levellers*, los *chartists*, los sindicatos, los socialistas, etcétera). En su lugar, nuestros héroes pertenecen a las clases propietarias, quienes concibieron para nosotros nuestra Carta Magna –la tan mentada Revolución Gloriosa de 1688 en Inglaterra– y la Constitución de EE.UU.

Es cierto que, especialmente desde la Segunda Guerra Mundial, las sociedades capitalistas avanzadas –algunas más que otras– han agregado una nueva dimensión a la idea de democracia, bajo la forma de asistencia social. Algunas personas aún hablan acerca del desarrollo de los derechos sociales y de una "ciudadanía social". Así pues, si bien este hecho ha sido de gran importancia para corregir el daño causado por el capitalismo, a los fines de nuestra exposición nos interesa señalar que incluso esta ciudadanía social es concebida en términos de derechos pasivos.

Nuevamente, todos estos cambios en el concepto de democracia fueron posibles por las características del capitalismo, la particular relación entre capital y trabajo, y la también específica relación capitalista entre las esferas económica y política. Entonces, ¿dónde estamos parados en la actualidad? Pues bien, los movimientos anticapitalistas actuales han instalado la democracia en el centro de sus debates en una forma que no ha sido siempre verdaderamente de izquierda. Y esta identificación del anticapitalismo con la democracia parece sugerir que estos movimientos reconocen una contradicción fundamental entre capitalismo y democracia, pero esto no significa lo mismo para todos. Por un lado, por ejemplo, están aquellos para quienes la democracia es compatible con un capitalismo reformado, en el cual las grandes corporaciones son socialmente más conscientes y rinden cuentas a la voluntad popular, y donde ciertos servicios sociales son cubiertos por instituciones públicas y no por el mercado o, por lo menos, son regulados por alguna agencia pública que debe rendir cuentas. Esta concepción puede ser menos anticapitalista que anti-neoliberal o anti-globalización. Por otro lado, están aquellos que creen que, aun cuando es siempre crucial luchar por cualquier reforma democrática posible en la sociedad capitalista, el capitalismo es en esencia incompatible con la democracia –personalmente me sitúo en esta última perspectiva.

Existe otro problema adicional. Muchos desde la izquierda anticapitalista creen que el viejo terreno de las luchas políticas ya no está en juego a causa de la globalización. El Estado-nación, que solía ser la arena principal de las políticas democráticas, está abriéndose camino a la globalización, de modo que tendríamos que encontrar alguna otra posibilidad de oponernos al capital –si es que cabe pensar en esta posibilidad.

El planteo más reciente en este sentido es el desarrollado por Hardt y Negri en su libro *Imperio* (2002). Ellos nos dicen que el poder del capital imperial está en todas partes y en ninguna. El Imperio, dicen, es un "no-lugar". Y debido a que no hay puntos tangibles de concentración del poder capitalista, no puede existir realmente un contrapoder. En este sentido es que tenemos que pensar en políticas de oposición en términos diferentes, aunque lo que esto pueda significar los autores nunca lo dejan del todo claro.

Hardt y Negri son mucho más específicos en lo que respecta al tipo de luchas que no creen posibles, y entre ellas incluyen los conflictos locales y nacionales, las luchas de los movimientos de trabajadores y algunas otras. Mucha gente que integra el movimiento anticapitalista ve en *Imperio* un manifiesto optimista para sus políticas, pero a mi juicio se trata justamente de todo lo contrario. En mi opinión, esta obra parece expresar un profundo pesimismo sobre la posibilidad de una lucha democrática y anticapitalista. Creo que están equivocados. Es simplemente falso que no existan puntos tangibles de concentración del poder capitalista. No es verdad que el estado territorial que conocimos se encuentre en declinación frente a la economía global. Por el contrario, creo que el capital depende más que nunca de un sistema de estados locales que administren el capitalismo global.

El problema del Estado en el capitalismo internacional es más complicado dado que el capitalismo global no posee un Estado internacional que lo sustente y, hasta el momento, tampoco creo que construya tal Estado. La forma política de la globalización no es un Estado internacional sino un sistema de varios estados nacionales; de hecho, considero que la esencia de la globalización es una creciente contradicción entre el alcance global del poder económico capitalista y el mucho más limitado alcance de los estados territoriales que el capitalismo necesita para sostener las condiciones de acumulación. Precisamente esta contradicción también es posible y necesaria por aquella división propia del capitalismo entre economía y política.

En resumidas cuentas, mi argumento sostiene que lo que estamos presenciando en el nuevo imperialismo norteamericano es un esfuerzo continuo por lidiar con la contradicción entre la esfera de acción del poder económico y la continua dependencia del capital de un sistema global de estados territoriales. Esto representa, sin lugar a dudas, un peligro para el mundo en su conjunto, pero a la vez nos habla de algo más. Hasta aquí he explicado qué hace al capitalismo compatible con cierta clase de democracia, y qué hace posible que las clases dominantes acepten este tipo de régimen –el hecho de la separación de las esferas política y económica. Esta situación ha hecho posible la tolerancia de los partidos de la clase trabajadora en la política, incluso sin haber estado nunca las clases dominantes de acuerdo con esta idea. Pero ade-

más sostuve que esta vieja separación ha sido desbaratada porque el capital internacional necesita del Estado más que nunca para organizar los circuitos económicos que el capital no puede manejar por sí mismo. Porque el capital depende, tal vez hoy más que nunca, de un sistema global de estados, las luchas verdaderamente democráticas –entendidas como contiendas para cambiar el balance de poder de clase tanto dentro como fuera del Estado– pueden llegar a tener un efecto mucho mayor que en épocas anteriores.

Bibliografía

Aristóteles 1986 *La Política* (Buenos Aires: Alianza).

Hamilton, Alexander; Madison, James y Jay, John 1998 (1780) *El Federalista* (México DF: Fondo de Cultura Económica).

Hardt, Michael y Negri, Antonio 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).

Hobsbawm, Eric 1988 *La era del imperio: 1875-1914* (Barcelona: Labor).

Wood, Ellen Meiksins 2000 *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico* (México DF: Siglo XXI).

Pablo González Casanova*

Colonialismo interno
[una redefinición]

En la historia del capitalismo

En una definición concreta de la categoría de colonialismo interno, tan significativa para las nuevas luchas de los pueblos, se requiere precisar: primero, que el colonialismo interno se da en el terreno económico, político, social y cultural; segundo, cómo evoluciona a lo largo de la historia del Estado-nación y el capitalismo; tercero, cómo se relaciona con las alternativas emergentes, sistémicas y antisistémicas, en particular las que conciernen a "la resistencia" y "la construcción de autonomías" dentro del Estado-nación, así como a la creación de vínculos (o a la ausencia de estos) con los movimientos y fuerzas nacionales e internacionales de la democracia, la liberación y el socialismo.

El colonialismo interno ha sido una categoría tabú para muy distintas corrientes ideológicas. Para los ideólogos del imperialismo, porque no pueden concebir que se den relaciones de comercio inequitativo –desigualdad y explotación– ni en un plano internacional ni a nivel interno. Para los ideólogos que luchan con los movimientos de liberación

* Sociólogo y politólogo. Director del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, e Investigador Emérito de la misma unidad académica.

nacional o por el socialismo, porque, una vez en el poder, dejan a un lado el pensamiento dialéctico y no aceptan reconocer que el Estado-nación que dirigen, o al que sirven, mantiene y renueva muchas de las estructuras coloniales internas que prevalecían durante el dominio colonial o burgués. Aún más, estos ideólogos advierten con razón cómo el imperialismo o la burguesía aprovechan las contradicciones entre el gobierno nacional y las nacionalidades neocolonizadas para debilitar y desestabilizar cada vez que pueden a los estados surgidos de la revolución o las luchas de liberación, y esos argumentos, que son válidos, les sirven también como pretexto para oponerse a las luchas de las "minorías nacionales", "las nacionalidades" o "los pueblos originales", sin que la correlación de fuerzas subsistente sea alterada y sin que se les permita a estos últimos modificarla en un sentido liberador que incluya la desaparición de las relaciones coloniales en el interior del Estado-nación.

La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las elites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de "asimilados"; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una "raza" distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada "inferior" o, a lo sumo, es convertida en un símbolo "liberador" que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la "nacional". Si, como afirmara Marx, "un país se enriquece a expensas de otro país" al igual que "una clase se enriquece a expensas de otra clase", en muchos estados-nación que provienen de la conquista de territorios, llámense Imperios o Repúblicas, a esas dos formas de enriquecimiento se añaden las del colonialismo interno (Marx, 1963: 155, Tomo I).

En la época moderna, el colonialismo interno tiene antecedentes en la opresión y explotación de unos pueblos por otros, desde que a la articulación de distintos feudos y dominios, característica de la forma-

ción de los reinos, se sumaron, en el siglo XVII, la Revolución Inglesa y el poder de las burguesías. Los acuerdos más o menos libres o forzados de las viejas y nuevas clases dominantes crearon mezclas de las antiguas y nuevas formas de dominación y apropiación del excedente, y dieron lugar a formaciones sociales en las que fue prevaleciendo cada vez más el trabajo asalariado frente al trabajo servil, sin que ni este ni el esclavo desaparecieran. La creciente importancia de la lucha entre dos clases, la burguesía y el proletariado, se dio con toda claridad en la primera mitad del siglo XIX. A partir de entonces, la lucha de clases ocupó un papel central para explicar los fenómenos sociales. Pero a menudo se extrapoló su comportamiento, ya porque se pensara que la Historia humana conducía del esclavismo al feudalismo y luego al capitalismo; ya porque no se reparara en el hecho de que el capitalismo industrial sólo permitía hacer generalizaciones sobre una parte de la humanidad; ya porque no se advirtiera que el capitalismo clásico estaba sujeto a un futuro de mediaciones y reestructuraciones de la clase dominante y del sistema capitalista por el que aquella buscaría fortalecerse frente a los trabajadores.

En todo caso, en el propio pensamiento clásico marxista prevaleció el análisis de la dominación y explotación de los trabajadores por la burguesía frente al análisis de la dominación y explotación de unos países por otros. Con la evolución de la socialdemocracia y su cooptación por los grandes poderes coloniales, no sólo se atenuó y hasta olvidó el análisis de clase, también se acentuó el menosprecio por las injusticias del colonialismo. Estudios como el de J. A. Hobson (1902) sobre el imperialismo fueron verdaderamente excepcionales. Sólo con la Revolución Rusa se planteó a la vez una lucha contra el capitalismo y contra el colonialismo. Por parte de los pueblos coloniales o dependientes, durante mucho tiempo surgieron movimientos de resistencia y rebelión con características predominantemente particularistas. A principios del siglo XX, algunas revoluciones de independencia y nacionalistas empezaron a ser ejemplares, como la Revolución China o la Mexicana. Pero los fenómenos de colonialismo interno, ligados a la lucha por la liberación, la democracia y el socialismo, sólo se dieron más tarde. Aparecieron ligados al surgimiento de la nueva izquierda de los años sesenta y a su crítica más o menos radical de las contradicciones en que habían incurrido los estados dirigidos por los comunistas y los nacionalistas del Tercer Mundo. Aún así, puede decirse que no fue sino hasta fines del siglo XX cuando los movimientos de resistencia y por la autonomía de las etnias y los pueblos oprimidos adquirieron una importancia mundial. Muchos de los movimientos de etnias, pueblos y nacionalidades no sólo superaron la lógica de lucha tribal (de una tribu o etnia contra otra) e hicieron uniones de etnias oprimidas, sino que plantearon un proyecto simultáneo de luchas por la autonomía de las etnias, por la liberación nacional, por el socialismo y por la democracia. La construcción de un

Estado multiétnico se vinculó a la construcción de "un mundo hecho de muchos mundos" que tendría como protagonistas a los pueblos, los trabajadores y los ciudadanos. En ese proyecto se destacaron los conceptos de resistencia y autonomía de los pueblos zapatistas de México (González Casanova, 1994; 2001; Harvey, 2000; Baschet, 2002).

Obstáculos y logros en la definición

Los primeros apuntes del colonialismo interno se encuentran en la propia obra de Lenin. En 1914, se interesó por plantear la solución al problema de las nacionalidades y las etnias oprimidas del Estado zarista para el momento en que triunfara la revolución bolchevique. En ese año escribió "Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación", y en 1916 escribió específicamente sobre "La revolución socialista y el derecho de las naciones a la autodeterminación" (Lenin, 1985).

Lenin buscó "evitar la preponderancia de Rusia sobre las demás unidades nacionales" (Lenin, 1985: 360, Tomo XXXVI). Hizo ver que la Internacional Socialista debía "denunciar implacablemente las continuas violaciones de la igualdad de las naciones y garantizar los derechos de las minorías nacionales en todos los Estados capitalistas" (Lenin, 1985: 294-297, Tomo XXXIII). A fines de la guerra, planteó la necesidad de una lucha simultánea contra el paneslavismo, el nacionalismo y el patriotismo ruso (que constituían la esencia del imperialismo ruso), y en 1920 hizo un enérgico llamado a poner atención en "la cuestión nacional" y en el hecho de que Rusia, "en un mismo país, es una prisión de pueblos" (Lenin citado por Gallissot, 1981: 843, Tomo III, Parte II). La noción de colonialismo interno no apareció, sin embargo, hasta el Congreso de los Pueblos de Oriente celebrado en Bakú en septiembre de ese mismo año. Allí, los musulmanes de Asia, "verdadera colonia del imperio ruso", trazaron los primeros esbozos de lo que llamaron "el colonialismo en el interior de Rusia". Aún más, hicieron los primeros planteamientos en el ámbito marxista-leninista de lo que llegaría a conocerse más tarde como la autonomía de las etnias. Concretamente, sostuvieron que "la revolución no resuelve los problemas de las relaciones entre las masas trabajadoras de las sociedades industriales dominantes y las sociedades dominadas" si no se plantea también el problema de la autonomía de estas últimas (Shram y Carrère d'Encausse, 1965). Advirtieron la dificultad de realizar a la vez un análisis de la lucha de liberación, o de la lucha por la autonomía de las etnias, que no descuidara el análisis de clase o que no subsumiera la lucha de los pueblos y las naciones en la lucha de clases. De hecho, frente a la posición del propio Lenin en el II Congreso del Komintern, una fuerte presión obligó a pensar qué etnias y minorías se redimirían por la revolución proletaria. Sultan-Galiev quiso encontrar una solución que aumentó los enredos

metafísicos sobre colonialismo y clase. En 1918 sostuvo que los pueblos oprimidos "tenían el derecho a ser llamados pueblos proletarios" y que, al sufrir la opresión casi todas sus clases, "la revolución nacional" tendría el carácter de revolución socialista. Estas y otras afirmaciones carentes del más mínimo rigor para analizar las complejidades de la lucha de clases y para construir la alternativa socialista endurecieron las posiciones de quienes sostenían directa o indirectamente que "la cuestión nacional" (como eufemísticamente llamaban al colonialismo interno) "sólo podría resolverse después de la revolución socialista" (Gallissot, 1981: 850, Tomo III, Parte II). Los propios conceptos que tendieron a prevalecer en el estado centralista –enfrentado al imperialismo y al capitalismo– se complementaron con reprimendas a las reivindicaciones concretas de croatas, eslovenos, macedonios, etc. Se condenaron sus demandas como particularistas, en especial las que reivindicaban la independencia. Así se cerró la discusión en el V Congreso de la Internacional. A partir del VI Congreso, "se abandonaron las posiciones analíticas" y se concibió "lo universal" al margen de los hechos nacionales y étnicos. Desde entonces prevaleció la dictadura de Stalin en el partido y en el país (Hájek, 1980: 483-486, Vol. III).

Encontrar la convergencia de "la revolución socialista" y la "revolución nacional" siempre resultó difícil. La teorización principal se hizo en torno a las clases, mientras etnias o nacionalidades fueran concebidas como sobredeterminaciones circunstanciales. Los conceptos de etnias y nacionalidades, como los de alianzas y frentes, oscilaron más que los de la lucha de clases en función de categorías abstractas y posiciones tácticas. Clase y nación, socialismo y derechos de las etnias, enfrentamientos y alianzas, se defendieron por separado o se juntaron según los juicios coyunturales del partido sobre las "situaciones concretas".

El descuido del concepto de colonialismo interno en el marxismo oficial y en el crítico obedeció a intereses y preocupaciones muy difíciles de superar. La hegemonía de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) en los partidos comunistas del mundo dio a sus planteamientos sobre el problema un carácter paradigmático. Las luchas de las naciones contra el imperialismo, y la lucha de clases en el interior de cada nación y a nivel mundial, oscurecieron las luchas de las etnias en el interior de los estados-nación. Sólo se encontró sentido a las luchas nacionales como parte de la lucha antiimperialista y la lucha de clases o de estrategias variables como los "frentes amplios".

Desde los años treinta y cuarenta, toda demanda de autodeterminación en la URSS fue tachada de separatista y nacionalista. La hegemonía de Rusia y de los rusos correspondió a un constante y creciente liderazgo. La participación de otros pueblos en las esferas públicas y sociales llegó a ser prácticamente nula. La propia "clase trabajadora" que perteneció al Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) era

sobre todo rusa. En lo que respecta a la expansión de las grandes industrias en el territorio de la URSS, los rusos hacían "colonias" aparte y eran muy pocos los nativos que habitaban en ellas. La administración autoritaria dependía de Moscú para sus principales decisiones. En los años setenta, se acentuó la lucha por la democracia y las autonomías. Las respuestas del Estado fueron inflexibles. La Constitución de 1977 no incluyó ningún artículo sobre los derechos de las minorías o las etnias. En una reforma a la Constitución el 1° de diciembre de 1988, se formuló un artículo por el que se pedía al Soviet de las Nacionalidades promover la igualdad entre las naciones, respetar sus intereses y luchar por "el interés común y las necesidades de un Estado soviético multi-nacional". El partido se refirió a la necesidad de legislar sobre los derechos a usar con mayor frecuencia la lengua de las nacionalidades y crear instituciones para la preservación de las culturas locales, y planteó la necesidad de hacer efectivos y ampliar los derechos a tener representación en el gobierno central. Todo quedó en buenos deseos de una política que, en parte, sí se aplicó entre los años veinte y los sesenta, período en que a la publicación de textos en varios idiomas de las distintas nacionalidades y al impulso de las culturas locales les correspondió un proceso de transferencia de excedente económico de Rusia a sus periferias, proceso que se revirtió desde fines de los sesenta. En cualquier caso, incluso en los mejores tiempos, los rusos mantuvieron su hegemonía en la URSS y sus repúblicas. En medio de grandes transformaciones y de innegables cambios culturales y sociales, los rusos rehicieron la dominación colonial al interior de su territorio hasta que la URSS se volvió una nueva prisión de nacionalidades (Vorkunova, 1990; Ustinova, 1990). Más que cualquier otra nación de la URSS, Rusia se "identificó" con la Unión Soviética y con el sistema socialista. El centralismo moscovita aplastaba y explotaba tanto las regiones de Rusia como las siberianas. Así, el comunismo de Estado suscitó en el interior de la propia Rusia resentimientos nacionales y locales. El fenómeno se hizo patente con la disolución de la URSS y el nuevo gobierno ruso. Cuando se disolvió la URSS, Chechenia fue integrada en las fronteras de la nueva Rusia como una de sus 21 repúblicas, a pesar de que nunca quiso firmar el Tratado Federal de las Repúblicas, Territorios y Barrios Autónomos (Ferro y Mandrillon, 1993: 167-169, 179-180).

Todas las circunstancias anteriores y muchas más impusieron un freno intelectual y oficial, inhibitorio y autoritario, a la reflexión sobre el "colonialismo interno". Ese freno se dio especialmente en los países metropolitanos e imperialistas, pero también en las "nuevas naciones". La lógica de la construcción del Estado y las alianzas políticas, consciente e inconscientemente, logró que la categoría del colonialismo interno fuera objeto sistemático de rechazo. En la periferia del mundo, Franz Fanon planteó el problema de los estados liberadores que sustituyen a los ex-

plotadores extranjeros por los explotadores nativos, pero no relacionó ese problema con las etnias explotadas sino con las clases (Fanon, 1961: 111 y ss.). Casi todos los líderes e ideólogos dieron prioridad a la lucha contra el imperialismo y a la lucha de clases como base para rechazar la lucha de las etnias, sin que estas pudieran romper las barreras epistemológicas y tácticas que llevaban a desconocer sus especificidades. Así, el problema del colonialismo interno se expresó de manera fragmentaria y dispersa en el pensamiento marxista y revolucionario.

Cuando la noción de colonialismo interno fue formulada de manera más sistemática en América Latina, su vinculación con la lucha de clases y el poder del Estado apareció originalmente velada. En *La democracia en México* sostuve la tesis de que en el interior de dicho país se daban relaciones sociales de tipo colonial. "Rechazando que el colonialismo sólo debe contemplarse a escala internacional", afirmé que este también "se da en el interior de una misma nación, en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, en que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otras con los dominados" (González Casanova, 1965). Ya en un artículo de 1963 había analizado el concepto a nivel interno e internacional, que luego amplié en 1969 en ensayos sobre *Sociología de la explotación* (González Casanova, 1987). En esos trabajos se precisaron los vínculos entre clases, imperialismo, colonialismo y colonialismo interno. También se amplió el alcance de este último, y se lo relacionó con las diferencias regionales en la explotación de los trabajadores y con las transferencias de excedente de las regiones dominadas a las dominantes. El planteamiento correspondió a esfuerzos semejantes que fueron precedidos por C. Wright Mills (1963: 154), quien de hecho fue el primero en usar la expresión "colonialismo interno".

Por esos años, el concepto empezó a ser formulado sobre todo en el marxismo académico, en el pensamiento crítico y en las investigaciones empíricas de América Latina, Estados Unidos, África, Europa, Asia y Oceanía. La literatura al respecto es muy abundante e incluye investigaciones y trabajos de campo, entre los que sobresalió como uno de los pioneros el de Rodolfo Stavenhagen (1963). Las discusiones sobre el concepto pasaron de ser debates más o menos contenidos entre especialistas, a ser verdaderos encuentros y desencuentros entre políticos y dirigentes revolucionarios. Guatemala es tal vez el ejemplo más marcado de cómo se planteó la lucha en torno al "colonialismo interno" como categoría para la liberación y el socialismo de indios y no indios. Allí también se dio el caso más agudo de mistificaciones que reducían esa categoría a una perspectiva étnica y de "repúblicas de indios". A la violencia física se añadió la violencia verbal, lógica e histórica que hace sufrir a "los más pobres entre los pobres" (González Casanova, 2000).

La historia del colonialismo interno como categoría, y de las discusiones a que dio lugar, dio muestras de sus peores dificultades en la

comprensión de la lucha de clases así como de la lucha de liberación combinada a nivel internacional e interno. Las corrientes ortodoxas se opusieron durante mucho tiempo al uso de esa categoría. Prefirieron seguir pensando en términos de lucha contra el "semifeudalismo" y el trabajo servil, sin aceptar que desde los orígenes del capitalismo las formas de explotación colonial combinan el trabajo esclavo, el trabajo servil y el trabajo asalariado. Los estados de origen colonial e imperialista y sus clases dominantes rehacen y conservan las relaciones coloniales con las minorías y las etnias colonizadas que se encuentran en el interior de sus fronteras políticas. El fenómeno se repite una y otra vez después de la caída de los imperios y de la independencia política de los estados-nación, con variantes que dependen de la correlación de fuerzas de los antiguos habitantes colonizados y colonizadores en los estados que lograron la independencia.

Una objeción menor al uso de la categoría de colonialismo interno consistió en afirmar que, en todo caso, lo que existe es un semicolonialismo o neocolonialismo interno, lo cual en parte es cierto si por tales se toman las formas de dependencia y explotación colonial mediante el empleo (o la asociación) de gobernantes nativos que pretenden representar a las etnias de un Estado-nación. Sólo que no todos los gobernantes de las etnias oprimidas se dejan cooptar por las fuerzas dominantes: muchos encabezan la resistencia de sus pueblos e incluso buscan con ellos nuevas alternativas de liberación, en una lucha que en América lleva más de quinientos años. Las etnias o comunidades de nativos o "habitantes originales" resultan ser así objetos de dominación y explotación, y también importantes sujetos de resistencia y liberación.

Mistificaciones y esclarecimientos

El colonialismo interno ha dado lugar a innumerables mistificaciones que pueden agruparse en cinco principales. Primera: se lo desliga de las clases sociales e incluso se lo excluye de las relaciones de explotación. No se lo comprende como un fenómeno característico del desarrollo del capitalismo, ni se ve a quienes luchan contra él desde las etnias colonizadas como parte del pueblo trabajador y del movimiento por la democracia, la liberación y el socialismo. Segunda: no se lo conecta con la lucha por el poder efectivo de un Estado-nación multiétnico, por el poder de un Estado de todo el pueblo o de todos los pueblos, o por un poder alternativo socialista que se construya desde los movimientos de trabajadores, campesinos, pobladores urbanos. Tercera: en sus versiones más conservadoras se lo conduce al etnicismo y a la lucha de etnias, al batustanismo y otras formas de balcanización y tribalización que tanto han ayudado a las políticas colonialistas de las grandes potencias y de los estados periféricos a acentuar las diferencias

y contradicciones internas de los estados-nación o de los pueblos que se liberan. En la interpretación etnicista del colonialismo interno, las etnias más débiles no son convocadas expresamente a unirse entre sí ni a luchar al lado de la etnia más amplia y de sus fuerzas liberadoras, o dentro del movimiento de todo el pueblo y de todos los pueblos. No se apoya a las etnias en las luchas contra sus "mandones" y "caciques", o contra los grupos de poder e interés, muchos de ellos ligados a las clases dominantes del Estado-nación y de las potencias imperialistas. La versión conservadora del colonialismo interno niega u oculta la lucha de clases y la lucha antiimperialista, aísla a cada etnia y exalta su identidad como una forma de aumentar su aislamiento. Cuarta: se rechaza la existencia del colonialismo interno en nombre de la lucha de clases, a menudo concebida de acuerdo con la experiencia europea que fue una verdadera lucha contra el feudalismo. Se rechaza al colonialismo interno en nombre de la "necesaria descampesinización" y de una supuesta tendencia a la proletarización de carácter determinista, que idealiza a una lucha de clases simple. Para ese efecto se invoca como ortodoxia marxista la línea de una revolución anti-feudal, democrático-burguesa y antiimperialista. Esta mistificación, como algunas de las anteriores, utiliza argumentos revolucionarios para legitimar políticas conservadoras e incluso reaccionarias. Quinta: consiste en rechazar el concepto de colonialismo interno con argumentos propios de la sociología, la antropología o la ciencia política estructural-funcionalista, por ejemplo al afirmar que se trata de un problema eminentemente cultural de la llamada "sociedad tradicional", el cual habrá de resolverse con una política de "modernización"; y que se trata de un problema de "integración nacional" para construir un Estado homogéneo que llegará a tener una misma lengua y una misma cultura. En estas posiciones se sostiene, de una manera u otra, que el colonialismo interno, en caso de existir, llegará a su fin mediante el "progreso", el "desarrollo", la "modernidad"; y que, si algo hay parecido al "colonialismo interno", la semejanza se debe a que sus víctimas, o los habitantes que lo padecen, se hallan en etapas anteriores de la humanidad ("primitivas", "atrasadas"). El darwinismo político y la sociobiología de la modernidad se utilizan para referirse a una inferioridad congénita de esas poblaciones que son "pobres de por sí" y que no están sometidas a explotación colonial ni a explotación de clase. Los teóricos del Estado centralista sostienen que lo verdaderamente progresista es que todos los ciudadanos sean iguales ante la ley, y afirman que los problemas y las soluciones para las minorías y las mayorías corresponden al ejercicio de los derechos individuales, y no de supuestos derechos de los pueblos o las etnias de origen colonial y neocolonial. Otros invocan la necesidad de fortalecer a la Nación-estado frente a otros estados y frente a las potencias neocoloniales, acabando con las diferencias tribales que estas últimas aprove-

chan para debilitar el legado y el proyecto del Estado-nación a que cada uno pertenece. Semejantes argumentos son acentuados en la etapa del "neoliberalismo" y la "globalización" por gobiernos que colaboran en el debilitamiento del Estado-nación, como los de Guatemala y México.

Las tesis que distorsionan o se niegan a reconocer el colonialismo interno se enfrentan a planteamientos cada vez más ricos vinculados con las luchas contra la agresión, explotación y colonización externa e interna. Entre las zonas o regiones donde se ha discutido con más profundidad el problema del colonialismo interno se encuentran África del Sur y Centroamérica. El Partido Comunista Sudafricano (South African Communist Party, SACP) ha afirmado: "La Sud-África de la población que no es blanca es la colonia de la población blanca de Sud-África" (SACP, 1970). Ha hecho ver cómo el capital monopólico y el imperialismo se han combinado con el racismo y el colonialismo para explotar y oprimir a territorios que viven bajo un régimen colonial o neocolonial. El planteamiento ha dado lugar a grandes debates, muchos de ellos formales, en los que se niega el colonialismo interno afirmando que "desde una perspectiva marxista (*per se*) la clase obrera bajo el capitalismo no puede beneficiarse de la explotación colonial" (Southall, 1983). El problema se ha complicado con la mistificación que implica buscar la independencia de "sub-estados" o "estados étnicos" sin capacidad real para enfrentar el poder de la burguesía y el imperialismo. El oscurecimiento ha sido aún más grave en el caso del uso del concepto de colonialismo interno por el pensamiento conservador y paternalista, que pretende dar la bienvenida a la fingida independencia de los batustanes. En ocasiones, el debate se ha hecho tan complejo que muchos autores progresistas y marxistas han recurrido más frecuentemente al concepto de racismo como mediación de la lucha de clases que al concepto de colonialismo interno. O'Meara ha expresado este hecho de la siguiente manera: "la política racial es un producto histórico diseñado sobre todo para facilitar la acumulación de capital, y ha sido usado así por todas las clases con acceso al poder del Estado en Sud-África" (1975: 147). Con el racismo, como ha observado Johnstone, "los nacionalistas y los obreros blancos logran la prosperidad y la fuerza material por la supremacía blanca" (1970: 136). Todo esto es cierto, pero con el solo concepto de racismo se pierde el de los derechos de las "minorías nacionales" o "etnias" dominadas y explotadas en condiciones coloniales o semicoloniales, y que resisten defendiendo su cultura y su identidad. Con el solo concepto de "racismo" se pierde el del derecho que tienen las etnias a regímenes autónomos.

La noción de etnias ligada a la revolución de todo el pueblo y al poder de un Estado que reconozca su autonomía es la solución que encontró el gobierno revolucionario de Nicaragua, finalmente derrocado por la "contra" y por la claudicación de muchos de sus dirigentes. En

1987 en Nicaragua fue promulgada una nueva Constitución que en el artículo 90 incluye los derechos de las etnias a la "autonomía regional". El concepto de autonomía y su formulación jurídica lograron precisar con toda claridad la diferencia entre "autonomía regional" y soberanía del Estado-nación. Para fortalecer al Estado-nación y respetar la identidad y los derechos de las etnias, se buscó resolver a la vez el "problema étnico-nacional" (Díaz Polanco, 1987: 95-116). Se "reconoció la especificidad lingüística, cultural y socioeconómica de las etnias o minorías nacionales" a las que con frecuencia tratan de ganar para sí la contrarrevolución y el imperialismo (Díaz Polanco y López y Rivas, 1986). El planteamiento no logró, sin embargo, vincular suficientemente las luchas de las etnias con las de las demás fuerzas democráticas y liberadoras. La tendencia a plantear la lucha por la "autonomía" de los pueblos indios sin vincularla con las luchas por las autonomías de los municipios, y con aquellas de las organizaciones de pueblos, trabajadores y ciudadanos, haría de ese esfuerzo un ejemplo que sólo sería superado por el movimiento de liberación de Guatemala y, sobre todo, por los zapatistas de México. Frente al "indigenismo marxista que no contempló ninguna reivindicación étnica" (Saladino García, 1983: 35), o frente al que pretendió oscurecer la lucha de clases con las luchas de las etnias, desde la década del ochenta los revolucionarios centroamericanos, en particular los de Nicaragua y Guatemala, aclararon considerablemente la dialéctica real de la doble lucha.

> Para nosotros –dice un texto guatemalteco– el camino del triunfo de la revolución entrelaza la lucha del pueblo en general contra la explotación de clase y contra la dominación del imperialismo yanqui, con la lucha por sus derechos de los grupos étnico-culturales que conforman nuestro pueblo, complementándolos de manera dialéctica y sin producir antagonismos ("Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca", 1982).

Conceptos de la lucha y de los espacios de la lucha

A la presencia del colonialismo interno en el concepto de la lucha de clases y por la liberación nacional, se añade su presencia en el concepto de los espacios de la lucha de clases y por la liberación nacional. Si en un caso el colonialismo interno enriquece la comprensión y la acción de las luchas de los trabajadores y los pueblos oprimidos, en otro plantea el problema de las diferencias y semejanzas de los campos de lucha que no sólo interesan a los trabajadores o a los pueblos oprimidos, sino a todas las fuerzas ocupadas en construir un mundo alternativo desde lo local hasta lo global, desde lo particular hasta lo universal. La diferencia entre precisar la lucha y los campos de lucha se aclara a partir de algunos textos de José Carlos Mariátegui, Antonio Gramsci y Henri Lefebvre.

José Carlos Mariátegui (1894-1930), fundador del Partido Socialista del Perú, que perteneció a la III Internacional, colocó a los pueblos indios en el centro de la problemática nacional. La originalidad de su planteo, y la dificultad para reconocerla, se perciben mejor si se coloca la cuestión de las etnias entre los problemas centrales de la humanidad. La idea resulta políticamente chocante y epistemológicamente desdeñable. Para la mayor parte de las fuerzas dominantes en Perú y en el mundo, los problemas de los indios, las minorías, las etnias, son problemas "particularistas", no universales. La concepción de Mariátegui sobre el tema poco tiene que ver con buena parte de la izquierda de ayer y de hoy, para las que los indios y las etnias sometidas "no se ven", no existen como actores ni en la problemática de la lucha de clases, ni en la lucha nacional contra el imperialismo, ni en el proyecto de una revolución democrática y socialista. Para este autor, en cambio es imposible que una política en Perú no tenga como principal referente a los pueblos indios. Si generalizamos su reflexión, Mariátegui plantea en cada país o Estado-nación pluriétnico la imposibilidad de una política alternativa que no tome en cuenta, entre los actores centrales, a sus etnias o pueblos oprimidos, aliados e integrados con los trabajadores y las demás fuerzas democráticas y socialistas. Yendo más allá de los planteamientos populistas de su tiempo y de su país, propone una lucha nacional e iberoamericana en que lo indo-nacional y lo indoamericano se inserten en la realidad mundial de la lucha de liberación y de clases. Se opone con razón al proyecto populista de "formación de las repúblicas independientes" con los pueblos indios. Al mismo tiempo, reconoce como actor central en la lucha nacional y de clases a los indios unidos con los trabajadores (Mariátegui, 1928). Y esta propuesta no representó simplemente un decir, o una reflexión quijotesca y dogmática de indianismo y obrerismo; fue realismo político y revolucionario. Mariátegui indianizó la lucha de clases; indianizó la lucha antiimperialista y planteó la necesidad de hacer otro tanto en cualquier país o región donde hubiera poblaciones colonizadas, etnias, pueblos oprimidos, minorías o nacionalidades en las condiciones de esa explotación, discriminación y dominación que distingue a los trabajadores de las etnias dominantes, o "asimilados", frente a los trabajadores de las etnias dominadas, discriminadas, excluidas. En Mariátegui, los espacios sociales y las particularidades de la lucha de clases y de liberación aparecieron con relación a un determinado país, a un determinado Estado-nación, sin que ese autor precisara los diferentes espacios de dominación y explotación en el país ni las distintas categorías colectivas que podían y debían integrarse o asociarse a la clase trabajadora y sus frentes de lucha. Gramsci y Lefebvre llenaron algunos de esos vacíos a partir de las propias experiencias europeas. En ese mismo terreno los seguiría Robert Lafont. Entre las contribuciones de Gramsci al estudio de los campos de lucha,

se destaca, sin duda, su estudio sobre las relaciones entre el norte y el sur de Italia. Un párrafo de sus *Cuadernos de la cárcel* sintetiza en forma magistral su pensamiento:

> La miseria del Mezzogiorno fue "inexplicable" históricamente para las masas populares del Norte; éstas no comprendían que la unidad no se daba sobre una base de igualdad sino como hegemonía del Norte sobre el Mezzogiorno, en una relación territorial de ciudad-campo, esto es, en que el Norte era concretamente una "sanguijuela" que se enriquecía a costa del Sur y que su enriquecimiento económico tenía una relación directa con el empobrecimiento de la economía y de la agricultura meridional. El pueblo de la Alta Italia pensaba por el contrario que las causas de la miseria del Mezzogiorno no eran externas sino sólo internas e innatas a la población meridional, y que dada la gran riqueza natural de la región no había sino una explicación, la incapacidad orgánica de sus habitantes, su barbarie, su interioridad biológica. Estas opiniones muy difundidas sobre "la pobreza andrajosa napolitana" fueron consolidadas y teorizadas por los sociólogos del positivismo que les dieron la fuerza de "verdad científica" en un tiempo de superstición en la ciencia (Gramsci, 1977).

El texto es impecable. Permite comprender cómo en un solo país, Italia, se planteó el problema del colonialismo interno. Pero ese problema no se piensa entre "los hombres del pueblo" ni entre los "científicos" como colonialismo ni como interno. Con el habitual oportunismo epistemológico en la manipulación y mutilación de categorías, "el colonialismo", como explicación, es sustituido por los "sociólogos". Para ellos "la inferioridad racial" de los italianos del sur y la superioridad de los del norte constituye "el factor determinante". Lo interno del país llamado Italia es sustituido por lo interno inferior propio del sur y lo interno superior propio del norte. Esta operación de sustitución oculta las relaciones entre norte y sur. Gramsci usa la metáfora de la sanguijuela para hablar de la explotación regional. Aborda, como contraparte, el problema de la unidad en la diversidad para la formación de un bloque histórico que comprenda la necesidad de la unidad con respeto a las autonomías. Rechaza el temor de los reaccionarios que en el pasado vieran en la lucha por la autonomía de Cerdeña un peligroso camino para la mutilación de Italia y el regreso de los Borbones. Defiende las luchas por la autonomía del pasado y el presente.

En todo caso, como ha observado con razón Edward W. Soja, la explotación de unas regiones por otras sólo se entiende cuando en las regiones se estudian las relaciones de producción y de dominación con sus jerarquías y sus beneficiarios (Soja, 1995: 117 y 184). De llevarse a cabo ese análisis, aparecen, entre otros fenómenos, los del colonialismo interno, tanto en la intensificación de la dominación del capital nacional

e internacional, como en la ocupación de los espacios territoriales y sociales de un país a otro o en el interior de un mismo país. La explotación, dominación, discriminación y exclusión de los "trabajadores coloniales" por el capital nacional y extranjero se da en el interior de las fronteras políticas nacionales, o fuera de ellas. Plantea diferencias económicas, políticas y jurídicas significativas entre los trabajadores "coloniales" o inmigrantes que, viniendo de las periferias a los países o regiones centrales, compiten con los trabajadores residentes vendiendo más barata su fuerza de trabajo. Las discriminaciones y oposiciones también se dan entre los trabajadores de las etnias dominantes y los trabajadores de las etnias dominadas. Superar esas diferencias en frentes comunes sólo es posible cuando se reconoce la unidad de intereses y valores en medio de la diversidad de etnias y trabajadores residentes e inmigrantes.

Henri Lefebvre y Nicos Poulantzas critican al marxismo que descuida la ocupación y la reestructuración del espacio. Precisan el vago método del análisis concreto de las situaciones concretas, actuales. Se refieren, aun sin decirlo así, a la necesaria consideración de distintas situaciones tanto a lo largo de los tiempos como a lo ancho de los espacios de dominación y apropiación. Lefebvre hace ver que la ocupación y la producción de espacios por el capitalismo es lo que le permite disminuir sus contradicciones. Analiza la manipulación física y teórica de los espacios de la clase obrera, desde Haussmann con sus "bulevares" hasta el actual mercado mundial. Y añade que "hay un semi-colonialismo metropolitano que subordina a sus centros los elementos campesinos y de obreros extranjeros todos sometidos a una explotación concentrada y que mantiene la segregación racial" (Lefebvre, l968: 65). Observa que "agrupando los centros de decisión, la ciudad moderna intensifica la explotación organizándola en toda la sociedad y no sólo en la clase obrera sino en otras clases sociales no dominantes" (Lefebvre, l968: 200). (Esas "clases sociales no dominantes" son las de los medianos y pequeños propietarios, artesanos y "clases medias pobres"; las de los "marginados" y excluidos, base de los "acarreados" de los frentes populistas y socialdemócratas; hay en ellas elementos de lucha contra el neoliberalismo y por una democracia incluyente).

El rico significado del "colonialismo interno" como categoría que abarca toda la historia del capitalismo hasta nuestros días, y que, con ese u otro nombre, opera en las relaciones espaciales de todo el mundo, es analizado por Robert Lafont en su libro *La revolución regionalista* (1971). Lafont estudia el problema en la Francia de De Gaulle, pero lleva el análisis mucho más allá de las fronteras de ese país centralizado, cuyas diferencias étnicas o regionales son a menudo olvidadas, y de un "Estado Benefactor" particularmente pujante y avanzado. Sus reflexiones generales se ven ampliamente confirmadas en países con muchas mayores diferencias regionales, como España, Italia, Inglate-

rra, Yugoslavia y Rusia en la propia Europa, no se diga ya en la inmensa mayoría de los países de la periferia mundial. También se ven confirmadas y acentuadas en la gran mayoría de los países post-socialistas, que vivieron bajo regímenes de socialismo de Estado. Su peso alcanza magnitudes sin precedente con el paso del "Estado de Bienestar" o del "Socialismo de Estado" al Estado Neoliberal que surgió en Chile desde el golpe de Augusto Pinochet, y que se instaló en las metrópolis con los gobiernos de Margaret Thatcher y Ronald Reagan. Las políticas neoliberales adquirieron perfiles cada vez más agresivos en el desmantelamiento del "Estado Social", y desataron "guerras humanitarias" y "justicieras" para la apropiación de posiciones militares, vastos territorios y valiosos recursos energéticos, como las que han ocurrido desde las invasiones de Kosovo, Palestina, Afganistán, hasta las de Irak. Todas ellas han aprovechado y manipulado las luchas entre etnias para invadir a los estados-nación y someter a sus pueblos. La declaración de una guerra permanente o "sin fin previsible" por el gobierno de EE.UU. abrió una nueva época del "estado terrorista", y una nueva época de conquistas y colonizaciones transnacionales, internacionales e intranacionales. En todas ellas el colonialismo interno tiende a articularse con el colonialismo internacional y con el transnacional, con sus redes de poderosas empresas oligopólicas y sus empresas paramilitares o gubernamentales (Larry, 2000: 433-455).

Analizando la Francia de los años sesenta, Robert Lafont observó un aplastamiento de las estructuras regionales subsistentes. La invasión colonizadora, nacional-francesa o extranjera, es la conclusión lógica del subdesarrollo mantenido por la forma del Estado y por el régimen del gran capital que actúan conjuntamente. Lafont no se refiere sólo al colonialismo interno sino a la colonización que se halla en proceso de aumentar en un Estado-nación, y que está a cargo tanto del capital nacional como del extranjero. El perfil que da del colonialismo se puede actualizar y reposicionar. Colonialización internacional y colonización interior tienden a realizar expropiaciones y despojos de territorios y propiedades agrarias existentes, y contribuyen a la proletarización o empobrecimiento, por depredación, desempleo y bajos salarios, de la población y los trabajadores de las zonas subyugadas. Al despojo de territorios se añade la creación de territorios colonizados o enclaves coloniales; al despojo de circuitos de distribución se añade la articulación de los recursos con que cuentan las megaempresas y los complejos; a la asfixia y abandono de la producción y los productos locales se agrega el impulso de los trusts extranjeros unidos al gran capital nativo público y privado.

La redemarcación de territorios y regiones rompe y rehace antiguas divisiones geográficas, y crea nuevos límites y flujos. Abre al país. Mueve, por distintos lados, el "frente de invasión". Elimina buena parte de los medianos y pequeños empresarios, y se ensaña con los artesa-

nos y las comunidades. Crea una "conciencia colonizadora" entre las distintas clases, con pérdida de identidad de los nativos. Lleva a un primer plano las industrias extractivas frente a las industrias de transformación, y a estas las reduce a maquilas en que los trabajadores reciben bajos sueldos, realizan grandes jornadas de trabajo, se someten a procesos de producción intensiva, todo con bajos márgenes de seguridad y salubridad, carencia efectiva de derechos de asociación y control represivo por parte de sindicatos y policías patronales.

La debilidad de los trabajadores aumenta en tanto las unidades de producción situadas en un mismo lugar elaboran "partes" de aparatos, máquinas y productos que se producen y ensamblan en lugares distintos y distantes, y en tanto las instalaciones pueden ser fácilmente desmontadas y removidas por los gerentes y propietarios. Así se crean regiones enteras que dependen de una sola compañía y que están sometidas a sus objetivos y dominación, no sólo corporativa, económica, parapolicial, sino también psicológica, cultural, social, política, judicial. Las compañías dominan fábricas y regiones. Esa dominación es muy difícil de romper; pero, en caso de ocurrir tal ruptura, las compañías tienen muchos recursos, incluidos los de la represión, de preferencia selectiva, con operaciones encubiertas o acciones legitimadas por un Estado privatizado. En todo caso, la alternativa de "sumisión con expoliación o de desempleo con exclusión" se plantea como "la opción racional" a los trabajadores y sus familias.

Por otra parte, las conexiones y circuitos de distribución se hacen directamente de unas empresas a otras o en una misma megaempresa con sus sucursales y sus proveedores, sin que los flujos de importación-exportación-realización sean contabilizables a nivel internacional o nacional, y sin que puedan darse interferencias fiscales o laborales. Los circuitos internos de las compañías se benefician de la compra a los proveedores locales, con precios castigados, que en el caso de las regiones periféricas están muy por debajo del valor que alcanzan los mismos bienes y servicios en el mercado formal nacional o internacional.

Las compañías son enclaves territoriales y llegan a privatizar de tal modo el poder en regiones y países enteros que desaparece el monopolio de la violencia legal del Estado cuando así conviene a los intereses de las compañías o de los funcionarios estatales asociados y subordinados. En caso de conflicto con el gobierno local o con los trabajadores y los movimientos sociales y políticos, las "compañías invasoras" recurren al Estado provincial o al nacional, y, si estos no atienden sus intereses y demandas, se amparan en las "potencias invasoras". La lógica de que lo que le conviene a las compañías le conviene a la nación y al mundo (el eslogan conocido sostiene: *What is good for General Motors is good for the World*) se impone de arriba abajo entre funcionarios, directivos, gerentes y empleados de confianza, o que aspiran a serlo. Dicha lógica correspon-

de al sentido común de una colonización internacional que se combina con la colonización interna y con la transnacional. En ella dominan las megaempresas y los complejos empresariales-militares. Todos actúan en forma "realista" y pragmática sobre las bases anteriores y se ilusionan o engañan pensando que la única democracia viable y defendible es la de los empresarios, para los empresarios y con los empresarios.

Lafont habla de "la Francia de las relaciones humanas concretas". Su contribución al estudio analítico de lo concreto no sólo permite ver las diferencias entre el país formal y el país real, sino entre sus equivalentes mundiales y locales. Permite también ver lo concreto en relación con distintos tipos de organizaciones, como los gobiernos y las compañías, y lo concreto de categorías como las clases, las potencias, las naciones inviables y los complejos con sus redes y jerarquías. El suyo es un análisis particularmente útil para determinar las causas o el origen de los problemas en distintas etapas, regiones, estructuras y organizaciones. También lo es para plantear las alternativas, las alianzas, los frentes, los bloques y sus articulaciones en movimientos, organizaciones, redes y partidos, o sus combinaciones y exclusiones en contingentes de resistencia y liberación en la lucha actual contra el sistema de dominación, acumulación, explotación, exclusión, opresión y mediación internacional, intranacional y transnacional. Lafont plantea los problemas de la "revolución regionalista" advirtiendo que las regiones –como el tiempo histórico y el capitalismo– tienen un punto de ruptura. Él mismo esboza un proyecto de poder regional y de luchas democráticas y revolucionarias con autonomías. Propone que los sindicatos y otras organizaciones construyan una ciudadanía completa que incluya un humanismo regional en un mundo de pueblos (Lafont, 1971).

Colonialismo inter, intra y transnacional

Con el triunfo mundial del capitalismo sobre los proyectos comunistas, socialdemócratas y de liberación nacional, la política globalizadora y neoliberal de las grandes empresas y los grandes complejos político-militares tiende a una integración de la colonización inter, intra y transnacional. Esa combinación le permite aumentar su dominación mundial de los mercados y los trabajadores, así como controlar en su favor los procesos de distribución del excedente en el interior de cada país, en las relaciones de un país con otro y en los flujos de las grandes empresas transnacionales.

La política globalizadora y neoliberal redefine las empresas y los países con sus redes internacionales, intranacionales y transnacionales. El mundo no puede ser analizado si se piensa que una categoría excluye a las otras. En cuanto a las relaciones de dominación y explotación regional, las redes articulan los distintos tipos de comercio inequitativo

y de colonialismo, así como los distintos tipos de explotación de los trabajadores, o las distintas políticas de participación y exclusión, de distribución y estratificación por sectores, empleos, regiones.

Las categorías de la acumulación se han redefinido históricamente. Procesos iterativos ampliados se consolidan con políticas macro de las fuerzas dominantes. Estas impulsan las tendencias favorables al sistema. Frenan o desarticulan las tendencias que le son desfavorables. Aunque ese proceder esté lejos de acabar con las contradicciones del sistema, e incluso cuando en plazos relativamente cortos lo coloque en el orden de los "sistemas en extinción", durante la etapa actual, cuya duración es difícil calcular, le da una fortaleza innegable. La misma proviene de la desarticulación de categorías sociales como "la clase obrera", el "Estado-nación", el "Estado Benefactor", el "Estado independiente" surgido de condiciones coloniales y que se vuelve o resulta ser dependiente, el "Estado Socialista" o "Nacionalista" surgido de los movimientos revolucionarios y de liberación nacional, que se vuelve o resulta ser capitalista y neoliberal, y que hasta se inscribe en los países endeudados sujetos a las políticas del Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Tesorería del Gobierno de EE.UU. La fuerza de los centros de poder mundial y de los antiguos países imperialistas también proviene de la estructuración y reestructuración de mediaciones en los sistemas sociales con refuncionalizaciones "naturales" e inducidas de las clases, capas y sectores medios, y de las políticas de distribución que incluyen desde "estímulos" especiales al gran capital y sus asociados hasta políticas de marginación, exclusión y eliminación de las poblaciones más discriminadas y desfavorecidas, todo combinado con políticas de premios y castigos que en los estados benefactores corresponden a derechos sociales, y en los neoliberales se asocian a donativos focalizados y acciones humanitarias. La fortaleza de los centros de poder del capitalismo mundial también se basa en la articulación y combinación de sus propias fuerzas desde los complejos militares-empresariales y científicos, pasando por sus redes financieras, tecnológicas y comerciales, hasta la organización de complejos empresariales de las llamadas compañías transnacionales y multinacionales que controlan desde sus propios bancos, pasando por sus medios de publicidad, hasta sus mercados de servicios, mercancías, territorios y "conciencias". Para la maximización del dominio y las utilidades, la articulación de los complejos militares-empresariales y políticos es fundamental. Todos ellos trabajan en forma de sistema autorregulado, adaptativo y complejo, que tiende a dominar al sistema-mundo sin dominar las inmensas contradicciones que dicho sistema genera. Dentro de sus políticas caben los distintos tipos de colonialismo organizado que se combinan, complementan y articulan con proyectos asociados para la maximización de las utilidades y del poder de las empresas y de los estados que las apoyan.

En esas condiciones, fenómenos como el colonialismo operan en sus formas internacionales clásicas; también funcionan según las formas intranacionales que aparecen con el surgimiento de los estados-nación que han hecho objeto de conquista a pueblos vecinos –como Inglaterra hizo con Irlanda, o como España hizo con el País Vasco– o que, viniendo de una historia colonial tras las guerras de independencia, mantienen con las antiguas poblaciones nativas las mismas o parecidas relaciones de explotación de los antiguos colonizadores. Y a ellas se añaden las empresas transnacionales y las regiones transnacionales controladas por la nueva organización expansiva del complejo militar-empresarial de EE.UU. y sus asociados internos y externos. La estrecha articulación de esas fuerzas es percibida cada vez más por las etnias, nacionalidades o pueblos que se enfrentan a las oligarquías y burguesías locales, nacionales e internacionales, y a las empresas transnacionales.

Los movimientos alternativos, sistémicos y antisistémicos, no pueden ignorar los grandes cambios que han ocurrido en las categorías sociales del sistema de acumulación y dominación capitalista, hoy hegemónico a nivel mundial. Y si el reconocimiento de esos cambios se presta a formulaciones que dan por muertas categorías anteriores como el imperialismo, el Estado-nación o la lucha de clases, lo cual es completamente falso y más bien corresponde a las "operaciones encubiertas" de las ciencias sociales y al uso de lenguajes "políticamente correctos" de quienes dicen representar a una "izquierda moderna", sistémica o antisistémica, el problema real consiste en ver cómo se reestructuran las categorías de la acumulación y dominación, y en qué forma aparecen sus redefiniciones actuales y conceptuales en los nuevos procesos históricos y en los distintos espacios sociales.

En medio de los grandes cambios ocurridos desde el triunfo global del capitalismo, el colonialismo interno o intracolonialismo, y su relación con el colonialismo internacional, formal e informal, y con el transnacional, es una categoría compleja que se reestructura en sus relaciones con las demás, y que reclama ser considerada en cualquier análisis crítico del mundo que se inicie desde lo local o lo global.

Si los fenómenos de colonización externa en los inicios del capitalismo fueron el origen del imaginario eurocentrista y antiimperialista que no dio al colonialismo el peso que tenía en el interior de los estados-nación estructurados como reinos, repúblicas o imperios, hoy resultaría del todo falso un análisis crítico y alternativo de la situación mundial o nacional que no incluya al colonialismo interno articulado al internacional y al transnacional.

A la necesidad de reconocer la enorme importancia de las luchas de los ciudadanos contra el Estado tributario que hacía de ellos meros "sujetos", o a la necesidad de incluir las luchas de los trabajadores contra los sistemas de explotación y dominación del capital, o las de

los pueblos colonizados y oprimidos que luchan por la independencia soberana del Estado-nación frente al imperialismo y el colonialismo internacional, se añade la creciente lucha de los pueblos que, dentro de un Estado-nación, se enfrentan a los tres tipos de colonialismo, el internacional, el intranacional y el transnacional.

Las nuevas luchas que libran los pueblos rebeldes o en resistencia contribuyen a esclarecer la complejidad o inter-definición que han alcanzado las categorías del capitalismo, y hacen acto de presencia en todas ellas. También registran las amargas experiencias de mediación, cooptación y corrupción que las distintas revoluciones sufrieron con la integración de los movimientos revolucionarios y reformistas a los sistemas políticos del Estado, fuera este liberal, socialdemócrata, nacionalista, socialista o comunista.

Las nuevas fuerzas emergentes también llevan a replantear la democracia, la liberación y el socialismo, dando un nuevo peso a la lógica de la sociedad civil frente a la del Estado, a los valores ético-políticos de las comunidades y las organizaciones autónomas de la resistencia o de la alternativa frente a un capitalismo que ha "colonizado el conjunto de la vida cotidiana".

En los planteamientos emergentes se pone el acento en la formulación moral y política del respeto a uno mismo, a la propia dignidad y autonomía de la persona, y también del respeto a la colectividad a que se pertenece, a fin de construir un poder alternativo indoblegable que, basado en las unidades autónomas y sus redes, redescubra, por sus recuerdos y experiencias, la lucha encubierta de clases, hoy convertida en guerra por "los ricos y los poderosos", y que los ciudadanos, los pueblos y los trabajadores descubren o redescubren por experiencias propias, conforme las crisis se agudizan y los movimientos alternativos se fortalecen.

La presencia del nuevo colonialismo internacional, interno y transnacional, encontró una importante confirmación en el terreno militar desde que a la guerra internacional se añadió la "guerra interna" hasta convertirse en el objetivo central teórico-práctico de las fuerzas político-militares hegemónicas. La "guerra interna" fue considerada desde los años sesenta por los complejos militares-empresariales de las grandes potencias como la forma principal de la guerra mundial. El cambio implicó una importante innovación en las artes y las tecnociencias militares al articular los ejércitos de ocupación nacionales con los multinacionales y transnacionales. El cambio se dio en las guerras abiertas y encubiertas, y en las fuerzas convencionales y no convencionales, militares y paramilitares. En todos los tipos de guerras y de guerreros, de soldados y de agentes, se articuló lo nacional, lo internacional o multinacional, y lo transnacional. Los pueblos oprimidos por un colonialismo descubrieron todos los colonialismos. Su dura vivencia

fue parte de su inmensa capacidad teórica, de un sentido y una práctica muy lejanos a la "sociedad tradicional".

La guerra interna apareció originalmente asociada a la guerra contrainsurgente del llamado Tercer Mundo; pero, de hecho, quedó incluida en la nueva teoría de la "guerra de variada intensidad" que se libra en el mundo entero, con previsiones de inclusión de la misma en los países metropolitanos, hecho contemplado desde los años sesenta y que se puso en marcha desde el 11 de septiembre de 2001. Este tipo de guerra no sólo mostró su carácter internacional, intranacional y transnacional como guerra contrainsurgente, sino como nueva guerra de conquista que combina la ocupación violenta y pacífica de los territorios de la periferia con las nuevas guerras de conquista contra los estados-nación del ex Tercer Mundo y sus distintas etnias.

La "guerra interna" muestra, en tanto guerra, que la mayoría de los estados-nación y sus clases dominantes actúan predominantemente como cómplices o asociados en las acciones contra los pueblos, sin que por ello dejen de existir enfrentamientos entre los estados-nación de las grandes potencias. Las etnias ven la unidad de sus opresores en la preparación de los ejércitos nacionales que van a las escuelas metropolitanas, y que reciben el entrenamiento de sus expertos para usar las armas que esos países les venden a los ricos y poderosos del propio país o provincia de origen. Descubren cómo esa unidad se extiende a los paramilitares nativos que reciben entrenamiento y armamento de caciques y gobiernos nacionales y extranjeros, hasta formar verdaderos complejos transnacionales, con sus jerarquías y autonomías relativas, convencionales y no convencionales. Con las guerras internas y las de baja intensidad, los pueblos adquieren una conciencia creciente del carácter internacional de sus luchas; y, aunque ven la conveniencia de apoyarse en los estados que simpatizan con ellas, sus referentes principales se hallan en la sociedad civil de los pobres y empobrecidos, de los marginados y excluidos en sus movimientos y organizaciones.

Durante la nueva etapa de la conquista del mundo, cada vez más abierta y sin freno, en que el complejo militar de EE.UU. y sus asociados y subordinados dan muestras de disponer de una inmensa fuerza para destruir, intimidar, disciplinar y comprometer a casi todos los gobiernos del mundo, así como para dividir y enfrentar a los pueblos, ya no sólo cobran especial relieve las luchas y guerras entre etnias que desde Kosovo hasta Irak se vuelven instrumentos del imperialismo, sino los nuevos movimientos sociales por un mundo alternativo que profundizan sus luchas contra el imperialismo, el neoliberalismo, el capitalismo, y contra las más distintas formas de opresión laica o religiosa, que impiden alcanzar ciertos valores universales de democracia, justicia y libertad.

Esos movimientos de nacionalidades, pueblos y etnias constituyen la avanzada del movimiento histórico mundial desde el fin del Estado

Benefactor, Socialista o Populista, y manifiestan en sus llamados y comunicados un nivel de conciencia sin precedente, que no sólo obedece a la lectura que han hecho de las rebeliones de fin de siglo, ni a la reformulación de los legados de experiencias anteriores, sino a una contradicción necesaria de los estados socialdemócratas, populistas o desarrollistas, y del socialismo de Estado. En muchos de los países periféricos, durante los gobiernos populistas o socialistas se dio una política educativa que incluyó entre sus beneficiarios a muchos jóvenes de las nacionalidades y minorías étnicas (Stavenhaguen, 1996: 105-114). Ligados a sus pueblos originales, buen número de jóvenes de las etnias o nacionalidades fueron capaces de captar lo universal concreto en sus variedades, en sus especificidades y en sus novedades históricas. Descubrieron el nuevo mundo sin encubrir el pasado. Descubrieron el mundo actual y las líneas de un mundo alternativo emergente y a ser construido. El cambio ocurrió en las regiones periféricas y centrales. Se dio entre los pobladores urbanos marginados, entre los movimientos de jóvenes, mujeres, homosexuales, desempleados, endeudados, excluidos, y en algunos de los viejos movimientos de campesinos y trabajadores o de revolucionarios y reformistas, pero entre todos ellos se destacaron los movimientos de las etnias, de los pueblos indios que captaron la vieja y nueva dialéctica del mundo desde las formas de opresión, discriminación y explotación local hasta las transnacionales, pasando por las nacionales e internacionales.

La lucha por la autonomía de los pueblos, las nacionalidades o las etnias no sólo unió a las víctimas del colonialismo interno, internacional y transnacional, sino que se topó con los intereses de una misma clase dominante, depredadora y explotadora, que opera con sus complejos y articulaciones empresariales, militares, paramilitares y de civiles, todos estos organizados como sus clientelas y allegados en un paternalismo actualizado y un populismo focalizado.

En sus formas más avanzadas, los nuevos movimientos plantean una alternativa distinta a la estatista revolucionaria o a la reformista, y también a la anarquista y libertaria. Ni luchan por reformar al Estado, ni bregan por tomar el poder del Estado en una guerra de posiciones y movimientos, ni pretenden crear aldeas o regiones aisladas dirigidas por sus comunidades al estilo de aquellos anarquistas de Perú o de Cataluña que declararon que en su pueblo había desaparecido el Estado, y, más pronto que tarde, el Estado acabó con ellos. La propuesta de los zapatistas está combinando las antiguas formas de resistencia de las comunidades con su articulación a manera de redes muy variadas. Las redes no sólo incluyen a distintos pueblos indios que antes se enfrentaban entre sí y que ahora actúan conjuntamente para resistir y gobernar, sino a muchas minorías, etnias o pueblos de las mismas provincias o países, y de regiones como Mesoamérica o Indoamérica, y hasta otras mayores y más lejanas con las que al menos entran en comunicación

por vía electrónica. Las redes también incluyen a los campesinos que no se identifican por una cultura o lengua distinta de la nacional. Incluyen a los trabajadores, a los estudiantes, a los intelectuales, a las poblaciones marginales urbanas, y a otros llamados nuevos movimientos como los de género, los ecologistas, los de deudores y jubilados, y en general los de los empobrecidos, marginados, excluidos, desempleados, desplazados y amenazados de extinción.

La formación de redes y organizaciones autónomas plantea una nueva alternativa de lucha con crecientes capacidades para enfrentar al sistema dominante en tanto esta articule y reestructure a fuerzas heterogéneas que no sólo den un valor primordial a la autonomía necesaria, sino a la dignidad, irrenunciable, de personas y colectivos. Esos planteamientos no sólo incluyen un nuevo uso de los medios electrónicos y de masas, sino comunicaciones también presenciales. A través de unos y otras, la lectura y el diálogo colectivos combinan los espacios de reflexión, creación y actuación de pequeños grupos con los actos de masas por medio de discursos dialogales. Además, transmiten el proyecto a través de distintas formas de razonar, sentir y expresarse, esto es, en una mezcla de géneros literarios y de artes pedagógicas y retóricas que no permite separar los discursos histórico-políticos de los filosófico-científicos, sin perder mucho de lo que se está viviendo y creando. El conjunto de un fenómeno de diálogo integral, o de pensar-sentir-hacer, que desde siempre ha existido, adquiere un relieve especial, como si sus articulaciones fueran en gran medida intuidas y deliberadas. La comunicación interactiva e intercultural se vuelve posible por un respeto al diálogo de las creencias, de las ideologías y de las filosofías, ligado a la descolonización de la vida cotidiana y de los "momentos estelares" de la comunidad creciente, esbozo de una humanidad organizada. La búsqueda de lo universal en lo particular, de la unidad en la diversidad, recoge y combina las experiencias revolucionarias, reformistas y liberadoras o libertarias anteriores, mientras enlaza viejas y nuevas utopías, más asequibles a una práctica alternativa y más dispuesta a comprender sus propias contradicciones y algunas formas de superarlas. Entre los zapatistas, el proyecto de redes como proyecto de gobierno que articula autonomías se ha materializado con la transformación reciente de zonas de solidaridad en "municipios autónomos en rebeldía", que no sólo se articulan entre sí sino con el exterior, con la nación, y un poco, por ahora, con el mundo (González Casanova, 2003). El centro del proyecto radica en construir las autonomías de la alternativa desde las bases, y en articular comunidades y colectividades autónomas decididas a resistir las políticas neoliberales que combinan represión, cooptación y corrupción para la intimidación y la sujeción.

Los nuevos movimientos y muchos de los pobladores que son sus bases de apoyo saben que el control del Estado llega a los partidos polí-

ticos y a los medios de comunicación, de alimentación, de salud, de educación, de intimidación, de persuasión, e implica una lucha por la alternativa que se plantee el problema de la moral colectiva como una de las fuerzas más importantes para la resistencia pacífica de los pueblos, una resistencia armada de valor e inteligencia, más que de fusiles, y dispuesta a negociar sin claudicar, construyendo fuerzas de tal modo articuladas y autónomas que impongan una política de transición hacia un mundo capaz de sobrevivir y de vivir. En ese terreno, los nuevos movimientos se reencuentran con el único de los anteriores, el "26 de Julio", que ha logrado subsistir no sólo frente a la ofensiva que el capital neoliberal y oligopólico ha desatado en los últimos veinte años, sino frente al asedio y bloqueo que el gobierno de EE.UU. le impuso desde hace medio siglo.

Aislar categorías como el colonialismo interno de otras como la lucha por las autonomías y la dignidad de los pueblos y las personas es un acto de inconciencia intelectual tan grave como aislar la sobrevivencia de Cuba, y los inmensos logros sociales y culturales de su pueblo-gobierno, de la fuerza moral que le legó Martí, a quien con razón se llama el autor intelectual de la revolución cubana. Los aislamientos de categorías pueden ser la mejor forma de no definir las categorías. Son la mejor forma de no entender las definiciones históricas de la clase trabajadora y de la lucha de clases cuidadosamente encubiertas o mediatizadas por las estructuras actuales y mentales del capitalismo realmente existente.

Bibliografía

Baschet, Jérome 2002 *L'étincelle zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire* (Paris: Noël).

Díaz Polanco, Héctor 1987 *Etnia, nación y política* (México DF: Juan Pablos Editor).

Díaz Polanco, Héctor y López y Rivas, Gilberto 1986 *Nicaragua: autonomía y revolución* (México DF: Juan Pablos Editor).

Fanon, Franz 1961 *Les damnés de la Terre* (Paris: Maspero).

Ferro, Marc y Mandrillon, Marie-Helène 1993 *L'état de toutes les Russies. Les états et les nations de l'ex-URSS* (Paris: La Découverte).

Gallissot, René 1981 "L'impérialismo e la questione coloniale e nazionale dei popoli oppressi" en *Storia del marxismo* (Torino: Einaudi).

González Casanova, Pablo 1963 "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo" en *América Latina. Revista del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales* (México DF) Año VI, Nº 3, julio-septiembre.

González Casanova, Pablo 1965 *La democracia en México* (México DF: Era).

González Casanova, Pablo 1987 (1969) *Sociología de la explotación* (México DF: Siglo XXI).

González Casanova, Pablo 1994 "Las causas de la rebelión en Chiapas" en *Política y sociedad* (Madrid) Nº 17, septiembre-diciembre.

González Casanova, Pablo 2000 "La formación de conceptos en los pueblos indios" en Velasco, Ambrosio (coord.) *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades* (México DF: Siglo XXI).

González Casanova, Pablo 2001 "Los zapatistas del siglo XXI" en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) Nº 4, junio.

González Casanova, Pablo 2003 "Los caracoles zapatistas. Redes de resistencia y autonomía (Ensayo de interpretación)" en *Memoria. Revista Mensual de Política y Cultura* (México DF) Nº 177, noviembre.

Gramsci, Antonio 1977 *Quaderni del carcere* (Torino: Einaudi).

Hájek, Milos 1980 "La questione nazionale in Europa" en *Storia del marxismo* (Torino: Einaudi).

Harvey, Neil 2000 *La lucha por la tierra y la democracia* (México DF: Era).

Hobson, John A. 1938 (1902) *Imperialism. A Study* (London: Georg Allen & Unwin).

Johnstone, Frederick 1970 "White Prosperity and White Supremacy in South Africa Today" en *African Affairs*, Vol. 69, N° 275, April.

Lafont, Robert 1971 *La revolución regionalista* (Barcelona: Ariel).

Larry, James 2000 "Mercenaries, Private Armies and Security Companies in Contemporary Policy" en *International Politics*, Vol. 37, Nº 4.

Lefebvre, Henri 1968 *Espace et politique (Le droit à la ville II)* (Paris: Anthropos).

Lenin, Vladimir Ilich 1985 *Obras completas* (Moscú: Progreso).

"Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca" 1982 (Guatemala) mimeo.

Mariátegui, José Carlos 1928 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima: Amauta).

Marx, Karl 1963 "Discours sur le libre-échange" en *Oeuvres* (Paris: La Pléyade).

O'Meara, Dan 1975 "The 1946 African Mine Workers Strike and the Political Economy of South Africa" en *Journal of Common Wealth and Comparative Politics*, Vol. 13, N° 2, July.

SACP (South African Communist Party) 1970 *The Road to South African Freedom* (Moscow: Nanka Publishing House).

Saladino García, Alberto 1983 *Indigenismo y marxismo en América Latina* (México DF: Universidad Autónoma del Estado de México).

Shram, Stuart y Carrère d'Encausse, Hélène 1965 *Le marxisme et l'Asie 1853-1954* (Paris: Armand Colin).

Soja, Edward W. 1995 *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory* (London: Verso).

Southall, Roger J. 1983 "South Africa's Transkei. The Political Economy of an Independent Batustan" en *Monthly Review* (New York).

Stavenhagen, Rodolfo 1963 "Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica" en *América Latina*. *Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales* (Río de Janeiro) Año VI, Nº 4, octubre-diciembre.

Stavenhaguen, Rodolfo 1996 *Conflictos étnicos y estado nacional* (México DF: Siglo XXI).

Ustinova, M. 1990 "Causes of the Interethnic Conflicts in the Baltic Regions", mimeo.

Vorkunova, Olga 1990 "Management of national and ethnic conflicts in the Soviet Union", IPRA Conference, Groningen, Netherlands, 3-7 July, mimeo.

Wright Mills, C. 1963 "The Problem of Industrial Development" en Horowitz, Irving L. (ed.) *Power, Politics and People. The Collected Essays of C. Wright Mills* (New York: Oxford University Press).

François Houtart*

Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico**

LAS PROTESTAS SISTEMÁTICAS contra los centros de poder global se multiplican. Los Foros Sociales mundiales, continentales, nacionales y temáticos se han constituido como lugares de convergencia de los movimientos y organizaciones que están luchando contra el neoliberalismo. Se trata de esbozar un cuadro general de reflexión sobre la marcha de estos eventos.

¿Por qué un nuevo sujeto histórico?

La historia de la humanidad se caracteriza por una multiplicidad de sujetos colectivos, portadores de valores de justicia, igualdad, derechos, y protagonistas de protestas y luchas. Recordamos, por ejemplo, la revuelta de los esclavos, las resistencias contra las invasiones en África y Asia, las luchas campesinas de la Edad Media en Europa, las numerosas resistencias de los pueblos autóctonos de América, los movimientos religiosos de protesta social en Brasil, Sudán y China.

* Sociólogo y Director del Centro Tricontinental, Lovaina-la-Nueva, Bélgica, y miembro del Foro Mundial de las Alternativas.

** Las reflexiones de este escrito compartidas con los/as alumnos/as en el curso del Campus Virtual de CLACSO fueron revisadas y actualizadas para ser presentadas como ponencia en el marco del V Encuentro Hemisférico contra el ALCA y el Libre Comercio, La Habana, 15 de abril de 2006.

Un salto histórico se da cuando el capitalismo construye, después de cuatro siglos de existencia, las bases materiales de su reproducción que son la división del trabajo y la industrialización. Nace el proletariado como sujeto potencial, a partir de la contradicción entre capital y trabajo. Los trabajadores están sometidos al capital dentro del proceso mismo de la producción, haciendo que la clase obrera sea totalmente absorbida al igual que constituida por el capital. Es lo que Marx llamó la subsunción real del trabajo por el capital. La nueva clase se transformó en sujeto histórico cuando se construyó en el seno mismo de las luchas, pasando del estatuto de "una clase en sí a una clase para sí". No era el único sujeto, pero sí el sujeto histórico, es decir, el instrumento privilegiado de la lucha de emancipación de la humanidad, en función del papel jugado por el capitalismo. Este último no se situaba solamente en el plan de la economía, sino que también orientaba la configuración del Estado-nación, las conquistas coloniales, las guerras mundiales, sin hablar de su papel como vehículo privilegiado de la modernidad. Evidentemente, la historia de la clase obrera como sujeto histórico no fue lineal. Existió el paso de movimiento a partido político y del plan nacional al plan internacional, pero también se registraron éxitos y fracasos, victorias y recuperaciones.

El capitalismo realiza un nuevo salto. El sujeto social se amplifica. Las nuevas tecnologías extienden la base material de su reproducción: la informática y la comunicación, que le dan una dimensión realmente global. El capital necesita una acumulación acelerada para responder al tamaño de las inversiones en tecnologías cada vez más sofisticadas, cubrir los gastos de una concentración creciente y atender las exigencias del capital financiero que después de la flotación del dólar en 1971 se transformó masivamente en capital especulativo. Por estas razones, el conjunto de los actores del sistema capitalista combatieron tanto el keynesianismo y sus pactos sociales entre capital, trabajo y Estado, como el desarrollo nacional del Sur (el modelo de Bandung, según Samir Amin), el desarrollismo cepalino (en América Latina) y los regímenes socialistas. Empezó la fase neoliberal del desarrollo del capitalismo, llamada también el Consenso de Washington. Esta estrategia se tradujo en una doble ofensiva, contra el trabajo (disminución del salario real, desregulación, deslocalización) y contra el Estado (privatizaciones).

Asistimos también a una búsqueda de nuevas fronteras de acumulación frente a las crisis tanto del capital productivo como del capital financiero: la agricultura campesina que tiene que convertirse en una agricultura productivista capitalista, los servicios públicos que deben pasar al sector privado, y la biodiversidad como base de nuevas fuentes de energía y materia prima. El resultado es que ahora todos los grupos humanos sin excepción están sometidos a la ley del valor, no solamente la clase obrera asalariada (subsunción real), sino también los pueblos

autóctonos, las mujeres, los sectores informales, los pequeños campesinos, bajo otros mecanismos financieros –precio de las materias primas o de los productos agrícolas, servicio de la deuda externa, paraísos fiscales, etc.– o jurídicos –las normas del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y la Organización Mundial de Comercio (OMC)–, todo esto significando una subsunción formal.

Más que nunca, el capitalismo destruye, como lo notaba hace casi más de un siglo y medio Marx, las dos fuentes de su riqueza: la naturaleza y los seres humanos. En verdad, la destrucción ambiental afecta a todos y la ley del valor incluye hoy a todos. La mercantilización domina la casi totalidad de las relaciones sociales, en campos cada vez más numerosos como el de la salud, la educación, la cultura, el deporte o la religión. Además, la lógica capitalista tiene su institucionalidad. Recordemos primero que se trata de una lógica y no de un complot de algunos actores económicos (de lo contrario bastaría convertirlos y corregir abusos y excesos). Recuerdo a un empresario de Santo Domingo, testigo de Jehová, que decía a propósito de sus obreros, a los que amaba con un amor muy cristiano: "llamo a mis trabajadores magos, porque no sé cómo pueden vivir con el salario que les doy". El cambio exige una acción estructural, hoy globalizada, de actores determinados con agendas precisas.

El capitalismo globalizado tiene sus instituciones: la OMC, el BM, el FMI, los bancos regionales, y también sus aparatos ideológicos: los medios de comunicación social, cada vez más concentrados en pocas manos. Finalmente, goza del poder de un imperio, Estados Unidos. El dólar es la moneda internacional y Norteamérica detenta el único derecho de veto en el BM y en el FMI, y un veto compartido en el Consejo de Seguridad. Este país conserva, además, casi un monopolio en el campo militar, con su primacía en el marco de la OTAN, y la capacidad de iniciar guerras preventivas. Cuando se trata de intervenir militarmente Irak o Afganistán para controlar las fuentes de energía, lo hace sin miramientos. Sus bases militares se multiplican y extienden en el planeta, y su gobierno se atribuye la misión de reprimir las resistencias en el mundo entero, sin dudar a la hora de utilizar la tortura y el terrorismo como mecanismos. Sin embargo, el imperio tiene sus debilidades. La naturaleza se está tomando revancha y la oposición antiimperialista es hoy mundial. Immanuel Wallerstein, en virtud de las deficiencias del sistema, ha comenzado a pensar que aquello que él llama "el largo siglo XX", dominado por el capitalismo, podría encontrar su fin en la mitad de este siglo.

Por todas estas razones, el nuevo sujeto histórico se extiende al conjunto de los grupos sociales sometidos, tanto aquellos que forman parte de la sumisión real (representados por los llamados "antiguos movimientos sociales") como los que integrarían el grupo de los subsu-

midos formalmente ("nuevos movimientos sociales"). El nuevo sujeto histórico a construir será popular y plural, es decir, constituido por una multiplicidad de actores y no por la "multitud" de la cual hablan Michael Hardt y Antonio Negri (2002), concepto este tan vago como peligroso por sus consecuencias desmovilizadoras. La clase obrera guardará un papel importante, pero compartido. Este sujeto será democrático, no solamente por su meta, sino por el proceso mismo de su construcción. Será también multipolar ya que se desarrollará en los diferentes continentes y en las diversas regiones del mundo. Se tratará de un sujeto en el sentido pleno de la palabra, incluyendo la subjetividad redescubierta, abarcando todos los seres humanos, constituyendo la humanidad como aquel sujeto real que proclamara Franz Hinkelammert en su libro *El sujeto y la ley* (2003). El sujeto histórico nuevo debe ser capaz de actuar sobre la realidad a la vez múltiple y global, con el sentido de emergencia exigido por el genocidio y el ecocidio contemporáneos.

Los movimientos sociales

Los movimientos sociales son el fruto de contradicciones que se han globalizado. Según Alain Touraine (1999), para ser verdaderos actores colectivos necesitan cierta inscripción en la historia, una visión de la totalidad del campo dentro del cual se inscriben, una definición clara del adversario y, finalmente, una organización. Son más que una simple revuelta (las *jacqueries* campesinas), más que un grupo de intereses (cámara de comercio), más que una iniciativa autónoma del Estado (ONGs). Los movimientos nacen de la percepción de objetivos como metas de acción, pero para existir en el tiempo requieren un proceso de institucionalización. Se crean roles indispensables para su reproducción social. Así nace una permanente dialéctica entre metas y organización, cuyo peligro potencial siempre presente es la posibilidad de que la lógica de reproducción se imponga por sobre las exigencias de los objetivos buscados.

Hay un infinito número de ejemplos de esta dialéctica en la historia. Así, el cristianismo nació, como lo dice el teólogo argentino Rubén Dri, como "el movimiento de Jesús", expresión religiosa de protesta social, peligrosa para el Imperio Romano y reprimida por este último. Se transformó, por su inserción en la sociedad romana, en una institución eclesiástica, siguiendo el modelo de la organización política, centralizada, vertical y a menudo aliada con los poderes de opresión. El peso institucional no mató el espíritu, pero introdujo una contradicción permanente. El Concilio Vaticano II constituyó un esfuerzo por restablecer el predominio de los valores del mensaje evangélico por sobre el carácter institucional; sin embargo, en los años siguientes, este último fue recuperado a manos de una corriente de restauración. Otro

ejemplo lo constituye el caso de muchos sindicatos obreros y partidos de izquierda. Fueron iniciativas de los trabajadores en lucha que, con el tiempo, se transformaron en burocracias que definían sus tareas en términos solamente defensivos, es decir, en función de la agenda del adversario y no del proyecto de transformación radical del sistema. En el caso particular de los partidos políticos, es la lógica electoral la que predomina sobre el objetivo original y define las prácticas, hecho que remite a una lógica de reproducción y no una perspectiva de cambio profundo revolucionario. Esto no impide la presencia de muchos militantes auténticos en estas organizaciones, pero significa que ellos están encerrados en una lógica que los sobrepasa.

Sin embargo, la realidad social no está predeterminada y se puede actuar sobre los procesos colectivos. Para que los movimientos sociales estén en posición de construir el nuevo sujeto social, hay dos condiciones preliminares. En primer lugar, tener la capacidad de una crítica interna con el fin de institucionalizar los cambios y asegurar una referencia permanente a los objetivos. En segundo lugar, captar los desafíos de la globalización, que a la vez son generales y específicos del campo de cada movimiento: obrero, campesino, de mujeres, popular, de pueblos autóctonos, de juventud, etc. –la lista, en definitiva, deberemos ampliarla para integrar al creciente y multifacético espectro compuesto por las víctimas del neoliberalismo globalizado.

Concurren también otras exigencias. Los movimientos sociales que se definen como pertenecientes a la sociedad civil tienen que precisar que se trata de la sociedad civil de abajo, recuperando así el concepto de Antonio Gramsci que la considera como el lugar de las luchas sociales. Esto permite evitar caer en la trampa de la ofensiva semántica de los grupos dominantes, como el BM, para los cuales ampliar el espacio de la sociedad civil significa restringir el lugar del Estado, o también en la ingenuidad de muchas ONGs para las cuales la sociedad civil es el conjunto de todos los que quieren el bien de la humanidad. En el plan global, la sociedad civil de arriba se reúne en Davos y la sociedad civil de abajo en Porto Alegre.

Construir el nuevo sujeto histórico requiere concebir y cimentar un vínculo con un campo político renovado. En los primeros tiempos de los Foros Sociales existía un miedo real hacia los órganos de la política tradicional, en parte, por razones justas. Al repudio frente a la instrumentalización electoralista y las maquinarias de partidos como mera herramienta de poder, se le sumaba una actitud de principio antiestatal, especialmente en ciertas ONGs. De allí el éxito de las tesis de John Holloway que se preguntaba cómo cambiar el mundo sin tomar el poder. Si se trata de afirmar que la transformación social exige mucho más que la toma del poder político formal, ejecutivo o legislativo, esta perspectiva es plenamente aceptable, pero si significa que cambios

fundamentales como una reforma agraria o una campaña de alfabetización se pueden realizar sin el ejercicio del poder, es una total ilusión.

Así, los movimientos sociales deben contribuir a la renovación del campo político, como lo indica muy bien Isabel Rauber en su libro *Sujetos políticos* (2005). La pérdida de credibilidad de los partidos políticos es una realidad mundial y es urgente encontrar la manera de realizar una reconstrucción del campo. Un ejemplo interesante es el de la República Democrática del Congo (Kinshasa), donde los movimientos y organizaciones de base se movilizaron para la organización de las elecciones de julio de 2006. Después de 40 años de dictadura y guerras (en los últimos 5 años hubo más de 3 millones de víctimas), las fuerzas populares de la base de la población afirmaron la necesidad de defender la integridad de la nación y salvaron a esta última de su desmantelamiento, contrarrestando todos los esfuerzos hechos por fragmentar el país y así poder controlar más fácilmente los recursos naturales. Adicionalmente, estos sectores están inventando formas de democracia participativa, conjuntamente con la democracia representativa. Miles de organizaciones locales, de mujeres, de campesinos, de pequeños comerciantes, de jóvenes, de comunidades cristianas católicas y protestantes se movilizaron para presentar candidatos, ligados por pacto a las comunidades (portavoces y no representantes, como lo dice la Ley de Consejos Comunales de Venezuela), al nivel local y provincial, con algunos a nivel nacional, pero sin candidato a la presidencia, porque estiman que primero debe consolidarse el proceso desde abajo. Es una verdadera reconstrucción de un campo político casi completamente destruido por las prácticas (corrupción y tribalismo) de los partidos existentes.

Finalmente, será muy importante para las convergencias de los movimientos sociales encontrar la manera de aglutinar las numerosas iniciativas populares locales que no se transforman en movimientos organizados, a pesar del hecho de que representan una parte importante de las resistencias, a nivel de pueblos o de regiones (contra una represa; contra la privatización del agua, la electricidad, la salud; contra la entrega de selvas a empresas transnacionales; etcétera). Existen ejemplos tales como MONLAR, en Sri Lanka, la organización que lucha por la reforma agraria y que reagrupa a más de cien iniciativas locales, que, además de ser un movimiento campesino nacional, consiguió acumular fuerzas capaces de actuar a nivel del país como órgano de protesta (manifestaciones nacionales) y también de diálogo y confrontación con el gobierno y el BM.

Cómo construir el nuevo sujeto histórico

Producir un nuevo sujeto histórico requiere algunas condiciones básicas. En primer lugar, es necesario elaborar una conciencia colectiva

sustentada en un análisis apropiado de la realidad y en una ética. En cuanto al análisis, se trata de utilizar instrumentos capaces de estudiar los mecanismos de funcionamiento de la sociedad y de entender sus lógicas, con criterios que permitan distinguir efectos y causas, discursos y prácticas. No se trata de cualquier tipo de análisis, sino de aquel producido con el aparato teórico crítico más adecuado para responder al grito de los de abajo. Dicho análisis exige un rigor metodológico alto y una apertura a todas las hipótesis útiles para este fin. La opción en favor de los oprimidos es un paso pre-científico e ideológico, que va a guiar la elección del tipo de análisis; sin embargo, este último pertenece al orden científico sin concesión posible. Es un saber nuevo que ayudará a crear la conciencia colectiva.

Tomemos un ejemplo contemporáneo para dar cuenta de a qué nos referimos cuando hacemos énfasis sobre el análisis de la realidad. Se habla mucho de los objetivos del Milenio, decididos por los jefes de Estado en Nueva York en el año 2000. ¿Quién podría estar en contra de la eliminación de la pobreza y la miseria (pobreza absoluta)? ¿Quién propondría estar en contra del desarrollo? Por eso hubo unanimidad. El objetivo para el año 2015 es sólo reducir a la mitad la extrema pobreza, lo que significa que en ese año todavía el mundo se encontrará con más de 800 millones de pobres (ya una vergüenza). Todo parece indicar que el cumplimiento de estas metas es harto improbable. La razón es que no se criticó la lógica fundamental del tipo de desarrollo que favorece sólo a un minoritario y exclusivo 20% de la población de los países del sur. Esta minoría crece de manera espectacular, formando una base de consumo apreciable para el capital y acentuando la visibilidad de una cierta riqueza. Al mismo tiempo, las distancias sociales aumentan progresivamente. Entender esta contradicción requiere cuestionar el concepto mismo de desarrollo del cual dependen los criterios adoptados para definir los objetivos del Milenio. No entran en su definición elementos cualitativos como el bienestar, la igualdad, la soberanía alimentaria, entre otros. Es por eso que Marta Harnecker, en el Centro Miranda de Caracas, trabaja sobre la creación de herramientas analíticas para medir los criterios del desarrollo. De hecho, los conceptos utilizados por las Naciones Unidas son los del mercado y no los de la vida de los seres humanos.

El segundo elemento que contribuye a la construcción de una conciencia colectiva es la ética. No se trata de una serie de normas elaboradas en abstracto, sino de una construcción constante por el conjunto de los actores sociales en referencia a la dignidad humana y al bien de todos. Las definiciones concretas pueden cambiar según los lugares y las épocas y, cuando se trata de la realidad globalizada, la perspectiva ética tendrá que ser elaborada por el conjunto de las tradiciones culturales: esto es, el concepto real de los derechos humanos. La ética,

en este sentido, no es una imposición dogmática, sino una obra colectiva que tiene sus referencias en la defensa de la humanidad. Podemos decir que el logro principal de los Foros Sociales, como convergencias de movimientos y organizaciones populares, ha sido la elaboración progresiva de una conciencia colectiva, con varios niveles de análisis y de comprensión, y con una ética a la vez de protesta contra todo tipo de injusticia y desigualdad, y de construcción social democrática de "un otro mundo posible". La existencia de los Foros es en sí misma un hecho político, además de los muchos otros logros alcanzados, como la constitución de redes, el intercambio de alternativas, el funcionamiento en su seno de la Asamblea de los movimientos sociales y la contribución de intelectuales comprometidos.

Luego de haber elaborado una conciencia colectiva, se impone como siguiente paso convocar a la movilización de los actores plurales, populares, democráticos y multipolares. Aquí nos encontramos con el aspecto subjetivo de la acción. Los actores humanos son seres completos y no actúan solamente en función de la racionalidad de las lógicas sociales. El compromiso es un acto social caracterizado por un elemento afectivo fuerte y aún central. De allí la importancia de la cultura como conjunto de las representaciones de la realidad, y también de los innumerables canales de su difusión: el arte, la música, el teatro, la poesía, la literatura, la danza. La cultura es una meta, pero también un medio de emancipación humana. Lo mismo puede decirse del papel potencial de las religiones, donde se encuentran referencias existenciales humanas fundamentales: la vida, la muerte, en relación con una fe que se puede compartir o no, pero que no se puede ignorar. Este fue un error grave de un cierto tipo de socialismo. El potencial religioso liberador es real. Además, las religiones pueden aportar una espiritualidad y una ética colectiva y personal indispensables para la reconstrucción social.

Un tercer elemento está constituido por las estrategias para lograr los tres niveles de alternativas. El primero es la utopía, en el sentido de lo que no existe hoy, pero que puede ser realidad mañana; es decir, una utopía no ilusoria sino necesaria, como decía el filósofo francés Paul Ricoeur. ¿Qué tipo de sociedad queremos? ¿Cómo definir el post-capitalismo o el socialismo? La utopía también es una construcción colectiva y permanente, no un regalo milagroso que cae del cielo. Necesita para su cumplimiento una acción a largo plazo: cambiar un modo de producción no se logra con una revolución política, aun si ella puede significar el inicio de un proceso. El capitalismo necesitó cuatro siglos para construir las bases materiales de su reproducción: la división del trabajo y la industrialización. Los cambios culturales que son parte esencial del proceso tienen un ritmo diferente que el de las transformaciones políticas y económicas.

Los otros dos niveles, el mediano y el corto plazo, dependen de las coyunturas, pero deben ser el objeto de estrategias concertadas y realizadas en convergencia entre actores sociales diversos. Son el lugar de las alianzas. Sin embargo, no es la simple suma de alternativas en los sectores económicos, sociales, culturales, ecológicos, políticos lo que permitirá a un sujeto histórico nuevo salir adelante. Se necesita coherencia. Esta última también será obra colectiva y no el resultado de un monopolio del saber y del conocimiento por una vanguardia depositaria de la verdad. Será un proceso constante y no un dogma.

Desde este punto de vista es importante subrayar el carácter indispensable de algunos actos colectivos estratégicos, aun parciales, pero que reagrupan un conjunto de actores sociales diversos en una iniciativa significante en relación con la dimensión utópica del proyecto global. Felizmente existen varios ejemplos en este sentido, de los cuales recordamos dos.

La campaña contra el ALCA reunió a muchos movimientos sociales, desde los sindicatos hasta los campesinos, pasando por las mujeres y los indígenas. ONGs de procedencias diversas se sumaron incluso a esta iniciativa. En algunos países, instituciones religiosas tomaron posición contra el tratado. Se utilizaron métodos muy variados de acción, incluso referéndums populares que recogieron millones de firmas. Otro ejemplo es el plan alternativo popular de reconstrucción después del tsunami en Sri Lanka. El plan oficial administrado por el BM preveía esencialmente el desarrollo del turismo internacional y no respondía a las necesidades de base de la población mayoritaria. Era la manera de acelerar la política neoliberal de alcance mundial. Por eso el plan alternativo constituyó una alianza amplia de movimientos y organizaciones sociales, incluidas instituciones budistas y cristianas, para oponerse al plan gubernamental y proponer soluciones alternativas.

Dos iniciativas complementarias hicieron su aporte frente a la necesidad de una perspectiva de acción a nivel mundial: En Defensa de la Humanidad, fundada en México bajo el impulso de Pablo González Casanova, y el Llamamiento de Bamako. La primera supo ampliar sus fronteras iniciales entre varios países, especialmente latinoamericanos, y conjugar esfuerzos con el Llamamiento de Bamako, promovido por el Foro Mundial de Alternativas (iniciado en Lovaina-la-Nueva en 1996 en ocasión del vigésimo aniversario del Centro Tricontinental y fundado oficialmente en El Cairo el año siguiente), el Foro del Tercer Mundo (Dakar), Enda (una ONG africana) y el Foro Social de Mali. En Defensa de la Humanidad propuso la constitución de una usina de ideas destinada a reunir y proponer acciones comunes, y el Llamamiento de Bamako definió diez áreas para pensar y proponer actores colectivos y estrategias, inspirándose en gran parte en el Manifiesto de Porto Alegre elaborado por un grupo de intelectuales durante el Foro

Social Mundial de 2005. Estas dos iniciativas complementan el trabajo de la Asamblea de Movimientos que dentro de cada Foro elabora un documento y propone campañas (como la manifestación contra la guerra en Irak que en 2003 reunió más de 15 millones de personas en 600 ciudades del mundo).

Finalmente, desde una perspectiva general panorámica, es necesario señalar algunas victorias que, aunque parciales, son ciertamente significativas. Mantener la acción, recrear la motivación, exige resultados. No se trata de cualquier logro, sino de los que movilizaron varios actores sociales en una acción común, sobre objetivos relacionados con una visión de conjunto y de dimensión global. Hay también en este aspecto varios ejemplos importantes. Una vez más puede citarse la campaña latinoamericana contra el ALCA. En Europa, el NO al tratado constitucional de orientación neoliberal y que implicaba la sumisión a EE.UU. en el campo militar constituye otro ejemplo. El rechazo con éxito del contrato de primer empleo en Francia y el abandono de la base naval norteamericana de Vieques en Puerto Rico, después de una larga movilización popular, son otros casos notorios. Y, en el ámbito político, la elección del primer presidente indígena en Bolivia tiene también un sentido muy amplio de victoria en los ámbitos cultural, social y económico.

En conclusión, podemos decir que ya está trazado el camino para pasar de la elaboración de una conciencia colectiva a la construcción de actores colectivos, y que todos estos hechos anuncian este pasaje como próximo propósito a cumplir.

Bibliografía

Dri, Rubén 1996 *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia* (Buenos Aires: Biblos).

Gramsci, Antonio 1999 *Cuadernos de la cárcel* (México DF: Era/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).

Hardt, Michael y Negri, Antonio 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).

Hinkelammert, Franz 2003 *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (Costa Rica: EUNA).

Holloway, John 2002 *Cómo cambiar el mundo sin tomar el poder* (Buenos Aires: Herramienta).

Rauber, Isabel 2005 *Sujetos políticos: rumbos estratégicos y tareas actuales de los movimientos sociales y políticos en América Latina* (Costa Rica: Ruth/DEI).

Touraine, Alain 1999 *¿Cómo salir del liberalismo?* (México DF: Paidós).

John Bellamy Foster*

El redescubrimiento del imperialismo**

DURANTE CASI TODO EL SIGLO XX, el concepto de "imperialismo" fue excluido del conjunto de los discursos políticos aceptables para los círculos dominantes del mundo capitalista. Cualquier referencia al "imperialismo" durante la Guerra de Vietnam, sin importar cuán realista fuese, casi siempre era tenida como una señal de que el autor estaba en el lado izquierdo del espectro político. En 1971, en el Prefacio a la edición estadounidense de *Imperialism in the Seventies* de Pierre Jalée (1971), Harry Magdoff apuntaba: "Como regla, los corteses académicos prefieren no usar el término 'imperialismo'. Lo encuentran de mal gusto y no-científico".

De repente, esto ya no es cierto en nuestros días. Intelectuales y miembros de la elite política norteamericana están abrazando calurosamente una abierta misión "imperialista" o "neoimperialista" de Estados Unidos, reiteradamente enunciada en medios escritos tan prestigiosos como *The New York Times* y *Foreign Affairs*. Este fervor imperialista le debe mucho a la guerra contra el terrorismo empren-

* Coeditor de *Monthly Review*.

** Traducción de Fernando Lizárraga. Revisión de Atilio A. Boron. Artículo publicado en *Monthly Review* (Nueva York) Vol. 54, Nº 6, noviembre de 2002, sobre un ensayo originalmente escrito como una introducción a *Essays on Imperialism and Globalization* de Harry Magdoff (Kharagpur, India: Cornerstone Publicacions).

dida por la Administración Bush, la cual está tomando la forma de conquista y ocupación de Afganistán y –si sus ambiciones se concretan– también de Irak. Según la Estrategia de Seguridad Nacional de la Administración Bush, no hay límites o fronteras reconocibles para el uso del poder militar cuando de lo que se trata es de promover los intereses de EE.UU. Frente a este intento de extender lo que sólo puede ser denominado Imperio Norteamericano, intelectuales y figuras políticas no sólo están retornando a la idea de imperialismo, sino también a la visión sostenida por sus impulsores de principios del siglo XIX, es decir, el imperialismo como gran misión civilizadora. Las comparaciones entre EE.UU., la Roma Imperial y el Imperio Británico son comunes en la prensa predominante. Todo lo que se necesita para hacer de este concepto algo completamente funcional es despojarlo de sus viejas asociaciones marxistas con la jerarquía económica y la explotación, por no mencionar el racismo.

Michael Ignatieff, profesor de Políticas de Derechos Humanos de la Kennedy School of Government de la Universidad de Harvard, escribió en *The New York Times* (28 de julio de 2002): "El imperialismo supo ser la carga del hombre blanco. Esto le dio una mala reputación. Pero el imperialismo no deja de ser necesario porque sea políticamente incorrecto". Al referirse a las operaciones bélicas en Afganistán, añadía:

> Las Fuerzas Especiales no son trabajadores sociales. Son un destacamento imperial que extiende el poder y los intereses norteamericanos en Asia Central. Llámenlo operaciones de paz, llámenlo construcción de una nación, llámenlo como quieran, lo que está ocurriendo en Mazar es una política imperial. En rigor, toda la guerra norteamericana contra el terror es un ejercicio de imperialismo. Esto puede perturbar a los norteamericanos, a quienes no les gusta pensar que su país es un imperio. Pero ¿de qué otro modo se puede denominar a las legiones de soldados, espías y Fuerzas Especiales de Estados Unidos que marchan por el globo? (Ignatieff, 2002).

El general John Ikenberry, profesor de Geopolítica y Justicia Global en la Universidad de Georgetown, y colaborador habitual de *Foreign Affairs*, una publicación del Consejo de Relaciones Exteriores, sostiene:

> Bajo la sombra de la guerra contra el terrorismo que ha lanzado la administración Bush, están circulando con fuerza nuevas ideas respecto de la gran estrategia de EE.UU. y de la reestructuración del mundo unipolar de hoy. Dichas ideas demandan un uso unilateral, e incluso preventivo, de la fuerza norteamericana, facilitado en lo posible por coaliciones voluntarias, pero en última instancia no constreñidas por las reglas y normas de la comunidad internacional. Llevadas al extremo, estas nociones forman una visión neoimperial

> en la cual Estados Unidos se arroga el rol de fijar los parámetros, determinar las amenazas, usar la fuerza, y administrar justicia a escala global (Ikenberry, 2002).

Para Ikenberry (2002), esto no implica una crítica. Al respecto, afirma: "Los objetivos y *modus operandi* imperiales de Estados Unidos son mucho más limitados y benignos que aquellos de los antiguos emperadores".

Otras influyentes figuras políticas e intelectuales del *mainstream*, siempre adaptadas a la moda, no son menos directas en su apoyo al neoimperialismo. Sebastian Mallaby, columnista del *Washington Post* y autodenominado "imperialista reticente", al escribir en *Foreign Affairs* (abril de 2002) explica que "la lógica del neoimperialismo es demasiado atractiva como para que la administración Bush pueda resistirla". En "The Case for American Empire", publicado en el *Weekly Standard*, Max Boot, un columnista del *Wall Street Journal*, observa:

> Estados Unidos enfrenta la perspectiva de acción militar en muchas de las mismas tierras donde generaciones de solados coloniales británicos desarrollaron sus campañas. Todos estos son lugares donde los ejércitos de Occidente tuvieron que aplacar el desorden. Afganistán y otras turbulentas tierras extranjeras claman por el tipo de administración externa ilustrada que alguna vez proveyeron los ingleses, seguros de sí mismos, con sus pantalones de montar y sus cascos de safari (Boot, 2001).

En su último libro, *Política del guerrero*, el ensayista del *Atlantic Monthly*, Robert Kaplan, argumenta a favor de una cruzada norteamericana "para llevar prosperidad a remotas partes del mundo, bajo la suave influencia imperial de Estados Unidos". El asesor de Seguridad Nacional del presidente Carter, Zbigniew Brzezinski, sostiene que la principal tarea de EE.UU. en la preservación de su imperio consiste en "prevenir colusiones y mantener la dependencia entre los vasallos, mantener sumisos y protegidos a los tributarios, y evitar que los bárbaros se junten". Stephen Peter Rosen, titular del Olin Institute for Strategic Studies de la Universidad de Harvard, ha escrito en la *Harvard Review* (mayo-junio de 2002): "Nuestro objetivo [el de las fuerzas armadas norteamericanas] no es combatir a un rival, sino mantener nuestra posición imperial, y mantener el orden imperial". Henry Kissinger comienza su *Does America Need a Foreing Policy?* con estas palabras: "Estados Unidos goza de una preeminencia que no alcanzaron siquiera los grandes imperios del pasado"[1].

---

1 Las citas de Boot, Brzezinski, Kaplan, Kissinger, Mallaby y Rosen están tomadas de Philip S. Golub (2002). Ver también Martin Walker (2002: 13-20).

Sin embargo, dentro del discurso del establishment hay reglas para esta reapropiación de los conceptos de "imperio" e "imperialismo". Las motivaciones excepcionalmente benévolas de EE.UU. deben ser enfatizadas. Quienes proponen el nuevo imperialismo deben limitarse a los conceptos militares y políticos de imperio e imperialismo (evitando cualquier sentido de imperialismo económico). Y deben eludir todas las nociones radicales que vinculan el imperialismo al capitalismo y la explotación.

Las bases económicas del imperialismo

La cuna de la noción de imperialismo económico, como algo opuesto al imperialismo en general, fue EE.UU., poco más de un siglo atrás. En su ensayo "The Economic Basis of Imperialism", publicado por primera vez en la *North American Review* en 1898, en tiempos de la guerra hispano-norteamericana, Charles A. Conant arguyó que el imperialismo era necesario para absorber capital excedente frente a la escasez de oportunidades de inversiones rentables; en otras palabras, para aliviar lo que él denominaba el problema de "capital congestionado".

> Si Estados Unidos deberá en realidad adquirir posesiones territoriales, si deberá establecer capitanías generales y regimientos, si deberá adoptar un punto medio para proteger soberanías nominalmente independientes, o si deberá contentarse con estaciones navales y representantes diplomáticos como base para asegurar sus derechos de libre comercio con el Este, es una cuestión de detalle [...] Desde sus sentimientos, quien esto escribe no es partidario del "imperialismo", pero no le teme a esta palabra si significa solamente que Estados Unidos deberá afirmar sus derechos al libre mercado en todos los viejos países que están siendo abiertos a los recursos excedentes de los países capitalistas y, de este modo, recibiendo los beneficios de la civilización moderna. Se puede debatir si esta política conlleva el gobierno directo sobre grupos de islas semi-salvajes, pero desde el punto de vista económico de la cuestión no hay sino una opción: o bien entrar por algún medio en la competencia para el empleo de capital y emprendimientos norteamericanos en esos países, o continuar con la innecesaria duplicación de los existentes medios de producción y comunicaciones, con la consiguiente superabundancia de productos no consumidos, las convulsiones que se derivan de la parálisis del comercio, y la sostenida caída de las ganancias sobre las inversiones que tal política negativa traerá aparejada (Conant, 1900: 29-30).

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, los conflictos entre las grandes potencias por el reparto de África y las guerras chino-japonesa (1894-1895), hispano-norteamericana, sudafricana (Guerra Boer) y

ruso-japonesa señalaron el comienzo del nuevo imperialismo, asociado al capitalismo monopolista, el cual era cualitativamente diferente del colonialismo que lo había precedido. Esto generó una teoría económica del imperialismo entre los impulsores de este último, quienes ya no lo veían como un mero "sentimiento", como enfatiza el análisis de Conant (1900). Asimismo, los cambios en el imperialismo pronto dieron origen a un análisis más exhaustivo, que se inauguró con el clásico de John A. Hobson, *Imperialism: A Study*, publicado en 1902. Hobson era un destacado crítico británico de la Guerra Boer, y desde este punto de partida desarrolló su crítica al imperialismo. En un famoso capítulo titulado "The Economic Taproot of Imperialism", Hobson señalaba:

> Cada mejora en los métodos de producción, cada concentración de la propiedad y del control, parece acentuar la tendencia [a la expansión imperialista]. A medida que una nación tras otra ingresa a la economía de las máquinas y adopta métodos industriales avanzados, se hace más difícil para sus industriales, mercaderes y financistas disponer rentablemente de sus recursos económicos [...] En todas partes aparecen excesivos poderes productivos, excesivo capital en busca de inversión. Todos los hombres de negocios admiten que el crecimiento de los poderes productivos en sus países excede el crecimiento del consumo, que se pueden producir más bienes que los que pueden ser vendidos con ganancias, y que existe más capital que el que puede ser invertido rentablemente. Esta situación económica es la que forma la raíz del Imperialismo (Hobson, 1938).

El trabajo de Hobson no era socialista. Creía que el imperialismo se originaba en la posición dominante de ciertos intereses económicos y financieros concentrados, y que las reformas radicales que abordaran la mala distribución del ingreso y las necesidades de la economía doméstica podían frenar el impulso imperialista. Su trabajo adquiriría mayor significación aún a través de la influencia ejercida sobre los análisis marxistas del imperialismo que estaban surgiendo en esa época. El más importante de ellos fue *Imperialismo, fase superior del capitalismo*, de Lenin, publicado en 1916. El principal propósito del análisis de Lenin era explicar la rivalidad inter-imperialista entre las grandes potencias, la cual había conducido a la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, en el curso de su análisis, Lenin vinculó el imperialismo al capitalismo monopolista, argumentando que "en su definición más breve posible [...] el imperialismo es la fase monopolista del capitalismo" (Lenin, 1971). En ese contexto, exploró un conjunto de factores económicos que iban mucho más allá de la mala distribución del ingreso o de los objetivos de ganancia de corporaciones monopolistas particulares. El capitalismo monopolista era visto como una nueva fase, más allá del capitalismo competitivo, en la cual el capital financiero, una alianza

entre las grandes firmas y el capital bancario, dominaba la economía y el Estado. La competencia no era eliminada, sino que continuaba principalmente entre un grupo relativamente pequeño de firmas gigantescas que tenían la capacidad de controlar grandes porciones de la economía nacional e internacional. El capitalismo monopolista, en este sentido, era inseparable de la rivalidad inter-imperialista, que se manifestaba básicamente bajo la forma de una lucha por los mercados globales. La resultante división del mundo en esferas imperiales y la lucha que esto implicaba condujeron directamente a la Primera Guerra Mundial. La más compleja perspectiva de Lenin sobre el imperialismo superaba el argumento que se centraba simplemente en la necesidad de hallar puntos de inversión para el capital excedente. Lenin también puso énfasis en el ímpetu por obtener un control exclusivo sobre las materias primas y un control más estricto sobre los mercados externos, que surgió en el marco de las condiciones globalizantes de la fase monopolista del capitalismo.

Posteriores análisis marxistas (y radicales no-marxistas) se focalizaron más aun que el de Lenin en algunos de los rasgos más generales del imperialismo, característicos del capitalismo en todas sus fases, tales como la división entre centro y periferia, un asunto que ya había sido abordado por Marx. Pero el sentido que Lenin le dio al imperialismo –como una forma nueva y más desarrollada del mismo, asociada a la concentración y centralización del capital y al nacimiento de la fase monopolista– ha mantenido mucha de su significación en nuestra época, que se caracteriza por un capitalismo monopolista en una fase avanzada de globalización. En efecto, el éxito mismo de las teorías marxistas del imperialismo, que mostraron la sistemática explotación capitalista de la periferia y las condiciones de rivalidad inter-imperialista con gran detalle –de modo tal que el emperador fue visto en toda su desnudez–, fue lo que hizo que el término *imperialismo* superase los límites tolerables para el discurso dominante. Mientras existió la Unión Soviética y una poderosa ola de revoluciones antiimperialistas fue evidente en la periferia, no hubo posibilidad de que el capitalismo abrazara abiertamente el concepto de imperialismo en el nombre de la promoción de la civilización. Las intervenciones militares norteamericanas en el Tercer Mundo para combatir las revoluciones o para ganar control de los mercados eran, invariablemente, presentadas en el discurso oficial de EE.UU. en términos asociados a las motivaciones propias de la Guerra Fría, y no en términos de los objetivos imperiales.

La Era del Imperialismo

The Age of Imperialism de Harry Magdoff, publicado en 1969, se distinguió por ser el intento directo más influyente para contrarrestar la

visión dominante en la política exterior de EE.UU. durante el período de la Guerra de Vietnam, mediante un tratamiento empírico de la economía del imperialismo norteamericano[2].

El trabajo de Magdoff no podía ser efectivamente descalificado como mera ideología, porque apuntaba a arrancarle los ropajes al imperialismo norteamericano, observando su estructura económica del modo más directo posible, usando para ello estadísticas económicas de EE.UU. Por lo tanto, atrajo considerables ataques por parte del establishment, al tiempo que inspiró a muchos de los que protestaban contra la guerra.

The Age of Imperialism representó el retorno de la crítica del imperialismo a un lugar de prominencia en el seno de la izquierda norteamericana. Al abordar lo que era ampliamente visto como una anomalía en la relación de EE.UU. con el resto del mundo, originada en la existencia de una política exterior intervencionista acompañada por una aparente "economía aislacionista", Magdoff demostró que la economía de EE.UU., de hecho, era cualquier cosa menos aislacionista. Al respecto, este autor ponía el acento sobre el flujo de inversiones externas directas en el extranjero y su efecto en la generación de un flujo de ganancias. Además, criticaba el error común de comparar simplemente las exportaciones o las inversiones externas de las corporaciones multinacionales con el PBI. En cambio, observaba que la importancia de estos flujos económicos sólo podía ser estimada al relacionarlos con sectores estratégicos de la economía, como las industrias de bienes de capital; o al comparar las ganancias de la inversión externa con los beneficios de los negocios no-financieros a nivel doméstico. En este sentido, Magdoff aportó información que mostraba que en 1950 las ganancias de las inversiones externas representaban un 10% de las ganancias totales (descontados los impuestos) de las corporaciones domésticas no-financieras, mientras que hacia 1964 tales ganancias habían crecido hasta un 22%.

Esta obra también fue notable por sus argumentos sobre la expansión financiera internacional del capital estadounidense, basada en la posición hegemónica del dólar en la economía mundial y en el crecimiento de la trampa de la deuda en el Tercer Mundo. Fue así que Magdoff desarrolló su primera explicación del "proceso de flujo revertido" inherente a la continua dependencia respecto de la deuda externa: "Si un país toma prestados, digamos, USD 1.000 por año –escribió– en poco tiempo el pago de servicios de la deuda será más grande que el ingreso de dinero de cada año" (Magdoff, 1969). Si se toma el sencillo

---

2 Las obras de Magdoff *The Age of Imperialism: The Economics of US Foreign Policy* (1969) e *Imperialism: From the Colonial Age to the Present* (1978) fueron publicadas por Monthly Review Press. La discusión que se plantea en el trabajo de Magdoff está basada en John Bellamy Foster (2000: 385-394).

caso de un préstamo anual de USD 1.000 a un 5% de interés "a ser devuelto en cuotas iguales durante 20 años", de esto se sigue que en el quinto año casi el 50% del préstamo anual irá al pago de los servicios de la deuda; en el décimo año, casi el 90% del préstamo será destinado al pago de servicios de deuda; en el quinceavo año, el flujo para el pago de intereses y amortización será más grande que el préstamo mismo; y en el vigésimo año, "el tomador está pagando más de USD 1,50 sobre la deuda pasada por cada USD 1 de nuevo dinero que toma prestado" (Magdoff, 1969).

¿No sería acaso posible, preguntaba Magdoff, que un país evitara esta trampa dejando de tomar dinero prestado año tras año, y en su lugar usara el dinero pedido para desarrollar industrias que generaran renta para prescindir de los créditos e incluso cancelar la deuda? Una buena parte de la respuesta podía hallarse en el hecho de que, como el pago tiene que hacerse en la moneda del país acreedor, la deuda sólo podría ser pagada (independientemente de la tasa de crecimiento) si hubiese suficientes exportaciones que proveyesen las divisas necesarias. Ya en 1969, mucho antes de que la deuda del Tercer Mundo fuese considerada un problema crítico, Magdoff observaba:

> El crecimiento del pago de servicios de la deuda del mundo subdesarrollado ha crecido mucho más rápido que sus exportaciones. Por lo tanto el peso de la deuda se ha vuelto más opresivo y, en consecuencia, ha crecido la dependencia financiera respecto de las naciones industriales líderes y sus organizaciones internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (Magdoff, 1969).

Según Magdoff, la esencia del imperialismo tal como se manifestó a finales del siglo XX radicaba en la globalización del capital monopolista bajo las condiciones de la hegemonía de EE.UU. En las páginas finales de *The Age of Imperialism* se lee:

> La típica firma internacional de negocios ya no se limita a una gigantesca empresa petrolera. Puede ser tanto General Motors o General Electric, que tienen entre un 15 y un 20% de sus operaciones en negocios externos y hacen todos sus esfuerzos para incrementar dichos porcentajes. El objetivo explícito que persiguen esta firmas internacionales es obtener el más bajo costo de producción por unidad, a escala mundial. También es su objetivo, aunque no se lo diga abiertamente, alcanzar la cima en el movimiento de fusiones en el Mercado Común Europeo y controlar una parte tan grande del mercado mundial como la que tienen en el mercado estadounidense (Magdoff, 1969).

La mayor parte de los ensayos del libro de Magdoff, *Imperialism: From the Colonial Age to the Present*, publicado en 1978, versa sobre las falsas concepciones de la historia del imperialismo. Al respecto, fue de gran

importancia la respuesta de Magdoff a la pregunta: "¿Es necesario el imperialismo?". Como réplica al extendido aserto de que el capitalismo y el imperialismo eran categorías completamente separadas, y que este último no era necesariamente un atributo del primero, Magdoff argumentó que el capitalismo ha sido un sistema mundial desde sus comienzos, y que la expansión imperialista en un sentido amplio fue parte del sistema, tanto como la búsqueda de ganancias. También polemizó con aquellos exponentes de la izquierda que pretendían generar un análisis del imperialismo moderno mediante una teoría particular de las crisis económicas o de la necesidad de exportación de capital, en vez de reconocer que el imperialismo era intrínseco a las tendencias globalizadoras del capitalismo desde sus inicios. A pesar de la importancia de las leyes económicas del movimiento del capitalismo en la generación del imperialismo moderno, debía evitarse cualquier explicación simple, mecánica y estrechamente económica (separada de factores políticos, militares y culturales). En cambio, las fuentes últimas debían buscarse en el desarrollo histórico del capitalismo a partir del siglo XVI. "La eliminación del imperialismo", concluía Magdoff, "requiere el derrocamiento del capitalismo" (Magdoff, 1978).

Vigilando el concepto de imperialismo

La respuesta más corriente a estos argumentos y sus derivados consistió en colocar el término *imperialismo* (en la medida en que estaba vinculado al capitalismo) cada vez más por fuera del reino de los discursos aceptables. Así, se lo caracterizó como un término puramente ideológico. Al mismo tiempo, hubo intentos de aislar específicamente el término *imperialismo económico*, disociándolo –mediante el método estrecho y compartimentalizador de la ciencia social convencional– del imperialismo político, cultural, etc., para luego someterlo a una crítica especial[3]. Estos ataques contra las posturas marxistas y radicales sobre el imperialismo fueron tan eficaces que, en noviembre de 1990, Prabhat Patnaik escribió un artículo para *Monthly Review* titulado "Whatever Happened to Imperialism?", en el cual planteaba la cuestión de la casi

3 El más claro ejemplo de esto es *Testing Theories of Economic Imperialism* de Steven J. Rosen y James R. Kurth (1974). En un ensayo crítico incluido en la obra citada, Harry Magdoff concluía que sería erróneo "un marco analítico [que] pusiera en compartimentos separados los aspectos clave del problema imperialista que de hecho son inseparables. Intentar una tajante diferenciación de los asuntos militares, políticos y económicos conduce a ignorar lo que es más esencial: la interdependencia y la mutua interacción de estos factores. Este modo de pensar –incluyendo el uso de la abstracción del 'interés nacional'– es muy tradicional en la ciencia social ortodoxa, un hecho que da cuenta de su histórica inhabilidad para enfrentar el crecimiento y la significación del imperialismo o de [las nuevas] bases del imperialismo en el capitalismo monopolista" (Magdoff en Rosen y Kurth, 1974: 86).

completa desaparición del término en los análisis de la izquierda en EE.UU. y Europa. Era particularmente asombroso que esto hubiese ocurrido de cara a las intervenciones militares norteamericanas (tanto abiertas como encubiertas) en países como Nicaragua, El Salvador, Guatemala, Granada y Panamá, y a pesar del predatorio rol de las multinacionales en todo el mundo (por ejemplo en la India, donde la Union Carbide mató a millares de personas). Decía Patnaik: "Los marxistas más jóvenes se muestran confundidos cuando se menciona este término. Los asuntos apremiantes de nuestros días […] se discuten sin referencia alguna al imperialismo […] El tema virtualmente ha desaparecido de las páginas de las publicaciones marxistas, especialmente en aquellas con menor tradición" (Patnaik, 1990). La historia y la teoría del imperialismo, señalaba Patnaik, ya no son temas de discusión.

Es posible observar la significación histórica de este asunto en la escisión ideológica que ocurrió, primero, como respuesta a las luchas sobre la globalización y las nuevas Guerras Balcánicas y, más tarde, en relación con los ataques del 11-S al World Trade Center de Nueva York y al Pentágono, y la subsiguiente guerra contra el terrorismo. Por un lado, los intelectuales inscriptos en las corrientes dominantes –particularmente ante la ampliación de las operaciones militares de EE.UU. y de la OTAN, pero también en respuesta a asuntos tales como el apoyo norteamericano a la Organización Mundial del Comercio (OMC)– se mostraron más dispuestos a reapropiarse del concepto de imperialismo con la intención de otorgarle más brillo a lo que venía siendo presentado como la hegemonía benéfica o el "imperialismo blando" de la única superpotencia mundial. Por otro lado, los pensadores post-marxistas y ex radicales asumieron con frecuencia la tarea de criticar cualquier uso del concepto de imperialismo en el sentido marxista clásico, desligándolo del capitalismo, la explotación global y el imperialismo económico, y argumentando que, dado que el término era inaceptable en el discurso elegante, debía ser descartado.

Un ejemplo de esto último es el artículo de Tom Barry titulado "A Return to Interventionism" que fue publicado en línea en *Foreign Policy in Focus* el 11 de marzo de 2002, en aparente respuesta a los ataques del 11-S y a la guerra contra el terrorismo. Barry, quien en sus escritos previos de los años setenta no había vacilado en adoptar el concepto de imperialismo, sostenía:

> Para algunos, especialmente en la nueva y vieja izquierda, esta [la era de Vietnam] fue la "Era del Imperialismo", una era en la cual Estados Unidos estuvo asegurando su control sobre los recursos y los estados del mundo "en desarrollo". Había debilidades analíticas en esta crítica antiimperialista, especialmente porque no explicaba muy bien por qué Estados Unidos estaba tan profundamente invo-

> lucrado en lugares de aparentemente tan poca importancia económica, como Vietnam del Sur. Tampoco era de gran ayuda la crítica a la Norteamérica imperial para explicar el lado idealista del intervencionismo norteamericano, la compulsión wilsoniana de llevar la libertad y la democracia al resto del mundo. Si el objetivo era reformar la política exterior de Estados Unidos, criticando a este país como un poder imperial desbocado, esto no tenía efecto ni sobre los hacedores de políticas norteamericanos ni sobre el público. Lo que sí parecía funcionar, como modo de suavizar las tendencias de la política exterior norteamericana que respaldaban la represión y la intervención militar en el Tercer Mundo, era la crítica desde los derechos humanos (Barry, 2002).

Desde esta perspectiva, hubo una razón que bastó para que se abandonara completamente el tema: el hecho de que los "hacedores de políticas de EE.UU.", esto es, los representantes del sistema de poder dominante, no fueron atraídos por el concepto de imperialismo. Adicionalmente, estuvo presente el hecho de que una población adoctrinada no vio en término ninguna relación con la historia norteamericana, en parte porque no tenía conocimiento de las cientos de intervenciones militares en las cuales se había involucrado EE.UU., ni una comprensión más amplia del significado del término imperialismo. Después de todo, ¿no es cierto que EE.UU. busca, primordialmente, con excepción de algunos deslices aquí y allá, "llevar la libertad y la democracia al resto del mundo"? Sin embargo, al mismo tiempo en que aparecía este artículo, los ejércitos norteamericanos estaban realizando operaciones bélicas en Afganistán, construyendo bases en Asia central y lanzando intervenciones en las Filipinas y otros lugares. Al mismo tiempo en que la noción de una "Era del Imperalismo" estaba siendo criticada por la izquierda norteamericana, los comentaristas del sistema y las figuras políticas estaban alabando la nueva era del imperialismo liderada por EE.UU.

Una crítica más influyente sobre la noción de imperialismo fue lanzada por Michael Hardt y Antonio Negri en su libro *Empire* (2000), publicado por Harvard University Press. Según Hardt y Negri, el imperialismo culminó con la guerra de Vietnam. Para estos autores, la Guerra del Golfo de 1991, en la cual EE.UU. desató su poder militar sobre Irak, fue llevada a cabo "*no como una función de sus propias motivaciones nacionales* [de Estados Unidos], *sino en nombre del derecho global* […] La fuerza policíaca mundial de los Estados Unidos obra, no con un interés imperialista, sino con un interés imperial [es decir, en función de los intereses de un Imperio sin centro y sin fronteras]. En este sentido, la Guerra del Golfo anunció, como afirmaba George Bush [padre], el nacimiento de un nuevo orden mundial" (Hardt y Negri, 2000).

En otro pasaje de su libro, los autores declaraban: "*Estados Unidos no constituye –y, en realidad, ningún otro Estado-nación puede hoy constituir– el centro de un proyecto imperialista*" (Hardt y Negri, 2000). Precisamente esta posición fue la que recibió mayor énfasis en los generosos elogios al libro de Hardt y Negri que se derramaron desde lugares tales como *The New York Times*, la revista *Time*, el *London Observer* y *Foreign Affairs*[4]. Se trata de una posición que niega la relación entre EE.UU. y el imperialismo en su sentido clásico, en su sentido explotador, y además considera que la extensión de la soberanía y el poder norteamericanos reflejan el "imperio" y el rol civilizador "imperial" (la extensión de la Constitución norteamericana a escala global).

Recientemente, Todd Gitlin, ex presidente de Students for a Democratic Society y actual profesor de Periodismo y Sociología en la Universidad de Columbia, en un artículo para la página de opinión editorial de *The New York Times* del 5 de septiembre de 2002, escribió:

> La izquierda norteamericana […] tuvo su versión del unilateralismo. La responsabilidad por los ataques [del 11-S] debía, de algún modo, imputársele al imperialismo norteamericano, porque toda responsabilidad debe endilgarse al imperialismo norteamericano, lo cual constituye un perfecto eco de la idea de la derecha de que todo lo bueno es y debería ser de algún modo norteamericano. Los intelectuales y activistas de la extrema izquierda no podían sentirse muy atribulados con la compasión y la defensa […] Como sabían poco sobre la red Al Qaeda, la clasificaron bajo el rótulo de antiimperialismo, y a los ataques norteamericanos contra los talibanes bajo el rótulo del Pantano de Vietnam. Para ellos, no agitar la bandera se convirtió en una causa apremiante […] Los liberales post-Vietnam ahora tienen una oportunidad, libres como están de nuestra ansiedad sesentista por la bandera y de nuestra reflexividad negativa, de abrazar el patriotismo liberal que no pide disculpas y no se acobarda.

Según Gitlin, quien integra la prensa del establishment que ha venido publicando artículos que desembozadamente ensalzan un "imperialismo" norteamericano supuestamente benigno, "toda la acusación de 'imperialismo norteamericano' fue una suerte de distorsión extrema introducida por la izquierda". No importa que el establecimiento de bases militares norteamericanas permanentes en Arabia Saudita, como consecuencia de la guerra de EE.UU. contra Irak en 1991, haya sido el factor que indujo a los fundamentalistas islámicos a salir de Arabia Saudita (incluida Al Qaeda misma) y volverse hacia EE.UU. No importa que Osama bin Laden

---

4 Para un análisis más detallado del libro de Hardt y Negri en este sentido, ver John Bellamy Foster (2001: 1-9).

haya obtenido su entrenamiento terrorista en las guerras patrocinadas por EE.UU. que los fundamentalistas islámicos libraron contra los soviéticos en Afganistán. No importa que Saddam Hussein haya sido un ex cliente imperial de EE.UU. en tiempos de la guerra Irán-Irak (e incluso hasta el mismo momento de su invasión a Kuwait). Y no importa que Arabia Saudita e Irak ocupen el primer y segundo lugar a nivel mundial por sus reservas conocidas de petróleo, o el hecho de que Afganistán sea el umbral de la puerta al Asia central, una de las áreas más ricas del mundo en reservas de petróleo y gas natural. Finalmente, no importa que EE.UU. tenga ahora bases militares en Asia central y esté dispuesto a quedarse. De algún modo, a pesar de todo esto, y a pesar del hecho de que el "supuesto imperialismo" hoy está siendo aclamado ampliamente en el *mainstream*, a la izquierda no se le permite tocar el tema del imperialismo norteamericano como parte de una crítica a la política exterior de EE.UU. Si el imperialismo está siendo redescubierto, lo es sólo dentro de ciertos circunscriptos límites ideológicos.

Ricos más ricos y pobres más pobres a nivel global

Un aspecto esencial del redescubrimiento del imperialismo en los sectores predominantes consiste en la justificación del dominio político y militar de EE.UU., separándolo de cualquier noción sobre la creciente brecha entre naciones ricas y pobres, tal como lo enfatizan las teorías marxistas y lo destaca el nuevo movimiento anti-globalización y anticapitalista. Un signo del impacto de este nuevo movimiento anticapitalista global está dado por la medida en que el establishment global y sus aliados han sentido la necesidad de defender sus propios antecedentes. Una buena parte de esta defensa consiste en afirmar que los militantes anti-globalización no saben de qué están hablando. Nos dicen que si el *imperium* norteamericano parece más dominante que nunca, esto no tiene nada que ver con la explotación económica.

Un ejemplo ilustrativo puede observarse en el artículo que escribiera Virginia Postrel, una de las columnistas estables en temas económicos de *The New York Times*, el 15 de agosto de 2002. El título era muy atractivo: "The Rich Get Richer and the Poor Get Poorer. Right? Let's Take Another Look". El artículo estaba pensado para aparecer antes de la Cumbre sobre Desarrollo Sustentable en Johannesburgo, en agosto y septiembre de 2002, y su objetivo era el de refutar a Noam Chomsky, de quien se tomaba la siguiente cita: "La desigualdad está creciendo durante el período globalizador, al interior de los países y entre los países mismos". Según Postrel, Chomsky no sólo estaba totalmente equivocado, sino que también lo estaba el Informe sobre Desarrollo Humano de Naciones Unidas de 1999, el cual llegaba a la misma conclusión en base a información sistematizada por la propia ONU.

¿Cuál era el error en las afirmaciones de Chomsky y Naciones Unidas, según Postrel y otros defensores de la globalización y la liberalización? La información, insisten, tiene muchas fallas.

> El informe de Naciones Unidas, y otros informes también, observan las brechas de ingreso entre los países más ricos y los más pobres, y no entre individuos ricos y pobres. Esto significa que individuos previamente pobres en países enormes podrían volverse mucho más ricos y apenas aparecer en las estadísticas (Postrel, 2002).

De esta manera, los defensores neoliberales del sistema global mezclan y confunden dos cuestiones *separadas*: la brecha entre países y la desigual distribución del ingreso en la población mundial. En rigor, hay una diferencia legítima entre ambos asuntos. El tamaño de los países es irrelevante cuando se examina la brecha entre países. La economía mundial funciona a través de diferentes estados. La historia del capitalismo se caracteriza por una creciente brecha entre estados ricos y pobres, una brecha que se distingue por el hecho de que los estados ricos crecen, en buena medida, por medio de la explotación de otras naciones. A veces, un Estado grande es el que explota a un grupo de estados más pequeños. En otros casos, se trata de un Estado pequeño que extrae excedente de estados mucho más grandes. Piénsese en el actual Imperio Norteamericano y en el antiguo Imperio Británico.

Los ideólogos del capitalismo global, dedicados a demostrar el carácter benigno del imperialismo norteamericano, insisten en que la globalización y la liberalización conducirán a la igualdad económica entre naciones, grandes y pequeñas. Los datos que exhibe Naciones Unidas, sin embargo, prueban concluyentemente que esto no ha ocurrido. Al contrario, la brecha entre estados se ha ensanchado.

Aún así, a *The New York Times* esto no le importa. Le preocupa la gente. Postrel señala:

> En las tres últimas décadas […] los países más grandes del mundo, China e India, han avanzado económicamente. También lo han hecho otros países asiáticos con poblaciones relativamente grandes. El resultado es que 2.500 millones de personas han visto aumentar sus estándares de vida en dirección al de los 1.000 millones de personas que viven en los países ya desarrollados, decreciendo así la pobreza global e incrementándose la igualdad global. Desde el punto de vista de los individuos, la liberalización económica ha sido un enorme éxito (Postrel, 2002).

¡Qué ejemplos! Veamos la contribución de la India a la reducción de la pobreza global. Según el más reciente informe del Banco Mundial (BM), *el 86% de la población de la India vive con menos de dos dólares*

diarios[5]. En 1983, el 10% con mayores ingresos en la India representaba el 26,7% del ingreso y los gastos; en 1991, su participación era del 28,4%, y en 1997 se había elevado al 33,5%. ¡Difícilmente pueda decirse que esto es una señal de creciente igualdad! (Banco Mundial, *World Develpment Report*, ediciones de 1990, 1996 y 2003)[6].

Consideremos ahora el caso de China. Tres décadas atrás, China era la nación más desigual del mundo. Entonces, sus líderes políticos tomaron otro camino para perseguir sus objetivos. En lugar de la prioridad que anteriormente se le asignaba a la igualdad, se les dijo a los ciudadanos que enriquecerse era bueno. Se alentó la iniciativa privada, se amplió la apertura a las inversiones extranjeras, el Estado chino se sintió cómodo con las multinacionales norteamericanas, se le dio la bienvenida a la globalización, entró el BM y, recientemente, China se convirtió en miembro de la OMC.

El resultado fue exactamente el contrario del que el dogma prevaleciente nos habría hecho esperar, y que Postrel y otros defensores de la globalización neoliberal simplemente asumen como verdadero. China, que alguna vez se destacara por su devoción a la igualdad, se tornó crecientemente desigual. Tanto es así que hacia finales de los años noventa la distribución del ingreso en China se asemejaba bastante a la mala distribución del ingreso de EE.UU (ver Tabla 1).

Tabla 1

Distribución del ingreso en Estados Unidos y China
Participación porcentual en el ingreso o el consumo*

	10% más pobre	20% más pobre	10% más rico	20% más rico
China	2,4	5,9	30,4	46,6
Estados Unidos	1,8	5,2	30,3	46,4

Fuente: World Bank, World Development Report 2000/2001. La información de Estados Unidos corresponde a 1997; la de China a 1998.
* Dependiendo de la información disponible, los economistas del Banco Mundial calculan la distribución del ingreso por medio de la renta o del consumo.

5 Esta información corresponde al año 1992, el último año para el que este tipo de datos está disponible. El límite de los 2 dólares se basa en una paridad de poder adquisitivo. Esto significa que la información está ajustada de modo tal que determine qué cantidad de un conjunto de bienes de consumo podría ser comprada por 2 dólares, eliminando en la medida de lo posible el efecto de las diferencias de precios entre países.

6 Esta información ha sido tomada de las tablas de distribución del ingreso del BM, en las recientes ediciones del Informe de Desarrollo Mundial, tituladas "Pobreza y Distribución del Ingreso". Al calcular las partes porcentuales de la distribución del ingreso, el BM se basa en encuestas de ingreso y gasto en los hogares, compiladas por países. Para asegurar que la información sea comparable, el personal del BM usa, cuando es posible, los datos relativos a los gastos por hogar en lugar de la información sobre el ingreso. En el caso de la India, la información a la que nos referimos está basada en gastos per capita por hogar.

De hecho, existe un importante conjunto de datos sobre la distribución del ingreso a escala mundial. La información fue desarrollada mediante un exhaustivo y muy competente estudio realizado por Branko Milanovic, un economista del BM. Milanovic se internó en la increíble cantidad de información estadística de las computadoras del BM y su estudio dio origen a un panorama sobre la distribución del ingreso de la población mundial en 1988 y 1993. Su análisis muestra que, en rigor, la desigualdad aumentó durante esos años (ver Tabla 2).

Tabla 2

Distribución del ingreso mundial (porcentajes acumulados de población e ingresos)
Participación porcentual en el ingreso o el consumo

Porcentaje acumulado de la población mundial	Porcentaje acumulado del ingreso mundial	
	1988	1993
10% más pobre	0,9	0,8
20% más pobre	2,3	2,0
50% más pobre	9,6	8,5
75% más pobre	25,9	22,3
85% más pobre	41,0	37,1
10% más rico	46,9	50,8
5% más rico	31,2	33,7
1% más rico	9,3	9,5

Fuente: Branko Milanovic (2002: 51-92).

Es notable que, en 1993, el 1% más rico de la población recibió una parte más grande (9,5%) del ingreso mundial que el 50% más pobre, mientras que el 5% más rico, en ese mismo año, tenía una participación en el ingreso que excedía con creces la del 75% más pobre y estaba acercándose a la del 85% más pobre (Milanovic exploró la información con mucho más detalle del que se presenta aquí, y concluyó que el 1% más rico tenía el mismo ingreso que el 57% más pobre de las personas de este planeta). Estos números son exactamente lo que uno podría esperar de la historia completa del capitalismo, el cual prospera mediante una ampliación de la brecha entre ricos y pobres, una ley del sistema que ahora opera sobre un espacio global. Esta explotación global es el núcleo del imperialismo, que es tan básico para el capitalismo, y tan inseparable, como lo es la acumulación misma. Pero esto no es todo respecto del imperialismo, el cual representa una historia compleja que contiene factores políticos, militares y culturales (raciales). Desde una

perspectiva marxista, el imperialismo económico no está en realidad separado de estos otros elementos, que son igualmente parte del desarrollo capitalista global. Del mismo modo en que la búsqueda de ganancias es el mantra del *imperium* norteamericano, su poder militar y político está apuntado a extender esta búsqueda y ampliar su alcance a escala mundial, colocando en todo momento y siempre en primer lugar los intereses de las corporaciones y del Estado norteamericanos.

El redescubrimiento del imperialismo en el seno del *mainstream* sólo significa que en la actualidad estos procesos están siendo presentados, especialmente por parte de los círculos gobernantes en EE.UU., como inevitables, como una realidad de la cual no se puede escapar. Sin embargo, es claro que la revuelta contra esta nueva fase del imperialismo apenas ha comenzado. La mayor parte de la población mundial conoce aquello que los comentaristas norteamericanos convenientemente olvidan, esto es, que el imperialismo de EE.UU. se parece al de los imperios explotadores del pasado, y probablemente sufrirá el mismo destino, con revueltas internas y con los "bárbaros" a sus puertas.

Bibliografía

Barry, Tom 2002 "A Return to Interventionism" en *Foreign Policy in Focus*, 11 March. En <http://fpif.org>.

Boot, Max 2001 "The Case for American Empire" en *Weekly Standard*, Vol. 7, N° 5, 15 October.

Conant, Charles A. 1900 *The United States in the Orient* (Boston: Houghton Mifflin).

Golub, Philip S. 2002 "The Dynamics of World Disorder. Westward the Course of Empire" en *Le Monde diplomatique*, September. Edición en inglés en <http://mondediplo.com/>.

Foster, John Bellamy 2000 "Harry Magdoff" en Arestis, Phillip y Sawyer, Malcolm *A Biographical Dictionary of Dissenting Economists* (Northampton, Mass.: Edward Elgar).

Foster, John Bellamy 2001 "Imperialism and 'Empire'" en *Monthly Review* (London) N° 53, December.

Hardt, Michael y Negri, Antonio 2000 *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Hobston, John 1938 (1902) *Imperialism. A Study* (Londres: Georg Allen & Unwin).

Ignatieff, Michael 2002 "Barbarians at the Gate?" en *The New York Review of Books*, 28 July.

Ikenberry, John 2002 "America's Imperial Ambition" en *Foreign Affairs*, Vol. 81, Nº 5, September- October.

Jalée, Pierre 1971 *El Imperialismo en 1970* (México DF: Siglo XXI).

Lenin, Vladimir Ilich 1971 (1916) *Imperialismo, fase superior del capitalismo* (Moscú: Progreso).

Magdoff, Harry 1969 *The Age of Imperialism: The Economics of US Foreign Policy* (New York: Monthly Review Press).

Magdoff, Harry 1978 *Imperialism: From the Colonial Age to the Present* (New York: Monthly Review Press).

Milanovic, Branko 2002 "True World Income Distribution, 1988 and 1993: First Calculation Based on Household Surveys Alone" en *The Economic Journal*, Vol. 112, January.

Patnaik, Prabhat 1990 "Whatever Happened to Imperialism?" en *Monthly Review*, November.

Postrel, Virginia 2002 "The Rich Get Richer and the Poor Get Poorer. Right? Let's Take Another Look" en *The New York Times*, 15 August.

Rosen, Steven J. y Kurth, James R. 1974 *Testing Theories of Economic Imperialism* (Lexington, Mass.: Lexington Books).

Walker, Martin 2002 "America's Virtual Empire" en *World Policy Journal*, Vol. 19, Summer.

Terry Eagleton*

¿Un futuro para el socialismo?**

EL AUGUR es aquel que busca predecir el futuro para poder controlarlo. Su tarea es husmear en las entrañas del sistema social para descifrar los presagios que le aseguren a sus gobernantes que el sistema perdurará. En nuestros días, es generalmente un economista o un ejecutivo de los negocios. El profeta, en cambio, no tiene interés en predecir qué sucederá excepto para advertirnos que, a menos que cambiemos de camino, es improbable que tengamos un futuro. O, en todo caso, si lo tuviéramos, sería un futuro profundamente desagradable. Su preocupación es denunciar la injusticia del presente, no soñar con una perfección futura; pero como no se puede identificar la injusticia sin recurrir a una noción de justicia, alguna forma de futuro ya está implícita en esta denuncia. Así como el presente es un resultado, en gran medida, de aquello que no llegó a ocurrir en el pasado, también una imagen del futuro puede ser atisbada, negativamente, oblicuamente, en lo que está faltando en el presente. La mejor imagen del futuro es el fracaso del presente. O de otro modo: en las contradicciones del presente, en los lugares donde fracasa en ser idéntico a sí mismo, en aquello que le es totalmente constitutivo y aun así es descartado como desperdicio y

* Profesor de Literatura Inglesa en la Universidad de Oxford.

** Traducción de Fernando Lizárraga. Revisión de Atilio A. Boron.

excedente, es allí donde los destellos del futuro pueden ser discernidos como los resplandores a través de los tajos de una tela.

Un futuro que de algún modo no estuviera en línea con el presente sería ininteligible, tanto como sería indeseable un futuro que estuviera *solamente* en línea con el presente. Un futuro deseable debe ser un futuro posible, de otro modo llegaríamos a desear inútilmente y, por ende, como el neurótico descripto por Freud, nos enfermaríamos de nostalgia. Por otra parte, si simplemente eliminamos el futuro de nuestra lectura del presente, cancelamos la futuridad del futuro, tal como el nuevo historicismo trata de borrar lo pasado del pasado. El utopista seriamente bizarro, el que tiene su cabeza enterrada más obstinadamente en la arena, es el pragmático cabeza dura que imagina que el futuro será más o menos como el presente, sólo que un poco más variado. En otras palabras, como alguien recientemente describió el futuro posmoderno: se trata del presente con más opciones. La pura fantasía de esta ilusión pragmática basada en la sabiduría de la calle, esto es, que el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Times Square, Brad Pitt y las galletitas con pedacitos de chocolate todavía estarán allí en el año 5000, hace que los apocalípticos melenudos y de ojos salvajes parezcan unos moderados insensibles. No importa lo que piense Francis Fukuyama, el problema no es que vamos a tener demasiado poco futuro, sino futuro en exceso. Mala suerte; nuestros hijos probablemente vivirán tiempos muy interesantes.

Hablando de Fukuyama (1992), uno puede recordar que entre las cosas que se repiten históricamente está el anuncio de la muerte de la historia misma, la cual ha sido promulgada muchas veces, desde el Nuevo Testamento hasta Hegel. Como cualquier otra repetición, es una de las cosas que hace que la historia siga andando, como sin duda podrá juzgar el propio Fukuyama al mirar su correspondencia. El hecho de anunciar el fin de la historia, lo cual simplemente agrega algo más a ella, plantea un conflicto interesante con la declaración misma, una especie de contradicción performativa. El último de los prematuros obituarios arrojados sobre la historia, o quizá más precisamente sobre la ideología, fue el de los ideólogos del fin de la historia, en los años cincuenta. Con Vietnam, el Poder Negro y el movimiento estudiantil a punto de surgir, dicho obituario demostró ser una profecía singularmente inepta. Como podría haber observado Oscar Wilde, equivocarse sobre el fin de la historia una vez es desafortunado, equivocarse dos veces es pura negligencia.

Es muy probable, por ejemplo, que se produzca una gravísima crisis del capitalismo en las próximas décadas, que no es lo mismo que decir que esto será así, o que habrá socialismo. Que el futuro esté destinado a ser diferente del presente, por supuesto, no garantiza que será mejor. Bien podría llegar a ser peor. De un modo u otro, no hay nada que

sea inevitable, lo cual es excelente, ya que lo inevitable es usualmente desagradable. Y a menos que uno se oponga a lo inevitable, nunca podrá descubrir cuán inevitable era realmente. Pero mientras Occidente conduce sus carretas en círculos cada vez más cerrados, refugiándose y cerrando las puertas a una creciente población alienada, desplazada, desposeída, tanto a nivel local como en el exterior, y mientras la sociedad cívica es crecientemente arrancada de cuajo, no hace falta un Nostradamus para anticipar turbulencias en el horizonte. Políticamente hablando, no se puede dejar que las fuerzas del mercado se desplieguen en ausencia de una buena red de protección social ya que, de otro modo, se corre el riesgo de generar una gran inestabilidad y resentimiento; pero, económicamente hablando, es exactamente ese tipo de protección lo que las fuerzas del mercado destruyen. En este sentido, el sistema se ofrece para minar su propia hegemonía, sin mucha necesidad de ayuda desde la izquierda. Lo que es de temer no es tanto que la historia meramente se repita a sí misma, sino la perspectiva de que comience a filtrarse por las costuras, mientras la izquierda todavía está dispersa y desorganizada y, por lo tanto, es incapaz de conducir las precarias y espontáneas revueltas por senderos productivos. Entonces, el problema es que, a menos que ocurra lo contrario, mucha más gente podría salir lastimada.

Esto resulta aún mucho más lamentable cuando uno se detiene a considerar la notablemente módica propuesta que está impulsando la izquierda. Todo lo que la izquierda desea lograr son condiciones que permitan a la totalidad de los habitantes del planeta comer, trabajar, ejercer su libertad, vivir dignamente, y aspiraciones de este estilo. Esto es escasamente revolucionario. Pero es una señal de las calamidades presentes el hecho de que, en efecto, se necesitaría una revolución para alcanzar tales objetivos. Esto es así por el extremismo del capitalismo, no del socialismo. A propósito: decir que las cosas están muy mal es el tipo de afirmación simplista que distingue a los radicales de los reformistas liberales, aunque no sucede lo mismo con los conservadores. Sorprendentemente, en una forma de vida social que es incapaz incluso de estar a la altura de sus propios ideales parciales, los liberales, los pragmáticos y los modernizadores se aferran a su ilusión extraordinariamente utópica de que nada está mal en los *fundamentos*. Los conservadores, por el contrario, tienen mucha razón al ver que existe un problema en los cimientos mismos del sistema, pero suelen estar equivocados respecto de qué es lo que está mal. La forma más ostensiblemente naif del idealismo no es el socialismo, sino la creencia de que, dándole el tiempo suficiente, el capitalismo alimentará al mundo. ¿Cuánto tiempo más se sostendrá esta visión antes de que se la juzgue desacreditada?

Por todo esto, nunca he estado demasiado convencido de que términos como optimismo y pesimismo tengan mucho sentido político. Lo que importa –lo que es en realidad condición necesaria para cual-

quier fructífera acción moral o política– es el realismo, que a veces nos hace sentir desanimados y otras jubilosos. Puede calificarse un discurso como auténticamente realista si les resulta ilusorio a los cínicos y crudo a los románticos. En una reciente conferencia del Socialist Workers Party (SWP) en Londres, un entusiasta camarada se puso de pie para anunciar que "nunca han existido tantas oportunidades revolucionarias" como en el presente. Quizá, durante una década, este camarada haya estado sentado en un cuarto oscuro, con la cabeza tapada con una bolsa de papel. Hay, por cierto, socialistas que dirían esto incluso en medio de una tierra devastada por una explosión nuclear, con por lo menos uno de sus brazos arrancados. Con todo, la cuestión es estar afligidos por las razones correctas, que es el punto en que la izquierda a veces se equivoca. Por eso, permítanme desglosar algunas razones para que la izquierda *no* se sienta desalentada.

En primer lugar, es un error imaginar que la actual crisis de la izquierda tenga mucho que ver con el colapso del comunismo. Por supuesto que no ayuda el hecho de que no haya actualmente casi ningún ejemplo de relaciones sociales no-capitalistas para señalar en el mundo; pero algunos en la izquierda creían que las relaciones sociales no-capitalistas no eran tales tampoco en el bloque soviético, y pocos socialistas se desencantaron ante los eventos de finales de los ochenta, ya que para desilusionarse, primero hay que estar ilusionado. La última vez que la izquierda occidental estuvo masivamente ilusionada con el estalinismo fue hace mucho tiempo, en los años treinta. En efecto, si se quiere observar la más efectiva crítica a ese sistema, no hay que recurrir al liberalismo occidental, sino a las mayores corrientes del marxismo, que siempre fueron mucho más radicales en sus resistencias al estalinismo que Isaiah Berlin. En cualquier caso, la izquierda global ya atravesaba una profunda crisis antes de que el primer ladrillo fuera arrancado del Muro de Berlín. Si hay razón para que la izquierda se sienta desanimada por el final del comunismo, esto se debe a que dicho colapso demostró el formidable poder del capitalismo –que en la forma de una deliberadamente ruinosa carrera armamentista definió en gran medida que el bloque soviético se hincara– y no tanto al derrumbe de una valiosa forma de vida encarnada por los Ceaucescus. Aun así, con todas sus horrendas consecuencias, los sucesos de finales de los ochenta fueron una revolución; y no se suponía, al menos de acuerdo con algunos teóricos posmodernos, que existieran revoluciones por aquellos años, ya que no había totalidad para ser revolucionada ni ningún sujeto colectivo para hacer la revolución. Es entonces profundamente irónico que, justo cuando estas doctrinas estaban fuera de moda en Occidente, hayan cobrado encarnadura política en Europa oriental.

Tampoco la supuesta apatía de la población es una razón suficientemente buena para sentirse abatidos, en gran medida porque es un

mito. Las personas que claman contra los refugiados y exigen el derecho a proteger su propiedad con una bomba neutrónica pueden ser de pocas luces, pero no son apáticas, ni trogloditas drogados por la televisión. Hay muchos buenos ciudadanos al norte del lugar donde yo vivo, Irlanda, que no son en ninguna medida apáticos. Los hombres y las mujeres suelen ser indiferentes solamente respecto de políticas que son displicentes con ellos. Puede que la gente no crea en los políticos, ni piense en las teorías de la plusvalía, pero si alguien trata de construir una autopista a través de sus patios o de cerrar las escuelas de sus hijos, van a protestar rápidamente. ¿Y por qué no? Es racional resistir a un poder injusto si uno puede hacerlo sin demasiado riesgo y con una razonable probabilidad de éxito. Tales protestas pueden no ser efectivas, pero ese no es el punto en discusión. También es racional, desde mi punto de vista, rehusarse al cambio político radical siempre y cuando el sistema sea capaz de otorgar alguna gratificación, por magra que sea, y mientras las alternativas sigan siendo peligrosas y oscuras. En cualquier caso, la mayoría de la gente tiene que invertir demasiada energía simplemente en sobrevivir, en asuntos materiales inmediatos, como para tener mucho resto para la política. También invertimos un buen grado de energía física en un amor masoquista por la ley, una sumisión al superyó profundamente placentera, incluso cuando también es verdad que obtenemos deleite sádico al ver tal autoridad venirse abajo. Por todas estas razones, es muy difícil poner en marcha un cambio radical. Pero mientras la demanda de ser razonables en nuestros días significa "tranquilizarse", en 1790 significaba levantar barricadas. Más aún, una vez que un sistema político deja de ser capaz de proveer suficiente gratificación como para sujetar a sus ciudadanos, y una vez que alternativas de bajo riesgo y realistas emergen, entonces la revuelta es tan previsible como la palabra *like* en la conversación de un estudiante novato de Cornell. La caída del apartheid sería un buen ejemplo en nuestros días.

Hay poca evidencia, entonces, de que la ciudadanía sea en general abúlica o complaciente. Por el contrario, la evidencia sugiere que está considerablemente alarmada acerca de un número importante de asuntos, incluso cuando la mayoría está tan lejos de virar hacia el socialismo en busca de soluciones como lo está de la teosofía. Sin embargo, tampoco habría que exagerar la falta de resistencia de izquierda, si se observa el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, la militancia de la clase trabajadora francesa, la agitación estudiantil contra los *sweatshops* en Estados Unidos, las incursiones anarquistas contra el capitalismo financiero, por dar algunos ejemplos. La tesis de "la desaparición de la clase trabajadora" tampoco puede soportar un escrutinio minucioso. Es verdad que en las sociedades capitalistas avanzadas el proletariado ha disminuido en tamaño y significación; pero el proletariado, en el sentido de trabajadores manuales industriales asalariados, no es lo mis-

mo que la clase trabajadora. Uno no deja de ser parte de la clase trabajadora porque se convierta en mozo en vez de ser trabajador textil. En términos generales, "proletariado" denota un tipo de trabajo, mientras que "clase trabajadora" denota una posición dentro de las relaciones sociales de producción. Esta confusión ha surgido, en parte, porque en tiempos de Marx la clase trabajadora *era* más o menos idéntica al proletariado industrial. En cualquier caso, el proletariado, en un sentido estrictamente técnico, ha crecido globalmente en términos absolutos. Puede argumentarse que en términos relativos ha declinado en relación con otras clases; pero nunca ha existido el requisito de que la clase trabajadora sea la *mayoría* para calificar como agente revolucionario.

Tampoco hay ningún requisito que indique que la clase trabajadora deba ser la más empobrecida y desgraciada. Hay mucha gente –vagabundos, ancianos, desocupados, lo que supongo hoy podríamos llamar *lumpen-intelligentsia*– que está muchísimo peor. Algunos socialistas han visto a la clase trabajadora como agente del cambio revolucionario no porque sufra mucho –a veces lo hace, a veces no–, sino porque está situada de tal manera dentro del sistema capitalista como para ser efectivamente capaz de reemplazarlo. Al igual que otras fuerzas radicales, la clase trabajadora está a la vez en la raíz y en las fuentes mismas del sistema, y aun así es incapaz de ser totalmente incluida en él; es parte de su lógica y también parte de la subversión del sistema y, por lo tanto, en un sentido exacto del término, es una fuerza deconstructiva. Si para el marxismo la clase trabajadora tiene un rol especial, no es porque sea especialmente miserable ni necesariamente numerosa, sino porque es, en el sentido freudiano, "sintomática". Como tal, es aquello que representa la contradicción, la cual, como los límites de un campo, estando a la vez adentro y afuera –*ex-tiempo*, como dice Lacan–, manifiesta algo de la lógica dual o contradictoria del sistema como un todo. Si en algún sentido es un "totalizador" de ese sistema, lo es porque representa las contradicciones del régimen como un todo, y de este modo escapa a cualquier totalización armoniosa.

Podemos olvidarnos, entonces, de la idea de que los socialistas eligen a la clase trabajadora como una fuerza transformadora, mientras que otros podrían optar por los payasos de circo o los farmacólogos pelirrojos. ¿Quiénes sino los hombres y mujeres que crean el sistema, cuyas vidas dependen de él, y que son capaces de hacerlo funcionar justa y colectivamente, y que se beneficiarían más con semejante cambio, *deberían* reemplazarlo? ¿Los oftalmólogos pecosos? ¿Los que miden más de 1,60 m y viven al oeste de Shannon?

La palabra "proletariado" –*proletarius* en latín– en el mundo antiguo refería a aquellos que servían al Estado produciendo hijos –fabricando fuerza de trabajo– porque eran demasiado pobres para servirlo con sus propiedades. El proletariado, en otras palabras, tiene tanto que

ver con la producción material como con la sexual; y como el peso de la reproducción sexual recae más sobre las mujeres que sobre los varones, no es una hipérbole decir que en el mundo antiguo la clase trabajadora fue una mujer. Como, en efecto, lo es en forma creciente en la actualidad. El geógrafo David Harvey se refiere a las fuerzas opositoras del futuro como "proletariado feminizado". Esas tediosas viejas riñas entre socialistas y feministas son cada vez más superfluas a causa del avance del capitalismo mismo. Es el capitalismo, aunque no lo crean, el que está arrojando a los socialistas y a las feministas en brazos de unas y otros (hablo, por supuesto, metafóricamente). Desde luego, estas fuerzas opositoras pueden fracasar. Pero esto es un asunto diferente a decir que tales fuerzas no existan en absoluto.

¿Debería estar triste la izquierda porque el marxismo ha sido finalmente desacreditado? No, porque no lo ha sido. Ha sido estruendosamente *derrotado*, pero esto es un asunto diferente. Considerarlo desacreditado sería como decir que Mozambique fue desacreditado por haber sido dominado por los portugueses. Si el marxismo ha sido desacreditado por la caída del bloque soviético, ¿por qué no fue desacreditado ya en los años sesenta y setenta, cuando sabíamos demasiado bien qué tipo de grotesco socialismo travestido era el bloque socialista? La teoría marxista no ha sido declarada en bancarrota intelectual, en parte porque no hubo necesidad. No es que carezca de respuestas, sino que está fuera de la discusión. No se trata tanto de si es verdadera o falsa, sino –para usar una frase foucaultiana– de que no está más "en la verdad". Un cambio cultural y político total la ha dejado atrás en tanto fuerza práctica, pero difícilmente la ha refutado como descripción del mundo. En efecto, en este último sentido, ¿qué podría ser más adecuado que aquel documento de 1848, me refiero claro está a *El Manifiesto Comunista*, que pronostica la expansión de la globalización, la profundización de las desigualdades, el creciente empobrecimiento y la intensificación de la guerra? Este escrito está, me atrevo a afirmarlo, mucho menos desactualizado que los análisis de Maynard Keynes.

De todos modos, cuando algunos dicen que el marxismo está desacreditado o es irrelevante, están implicando que saben exactamente qué es el marxismo, lo cual –debo decirlo– es mucho más de lo que yo sé. Los devotos anti-esencialistas hablan del fracaso del marxismo, como si pudiésemos aislar alguna esencia del credo que ahora se ha desintegrado. Pero descubrir qué es lo peculiar del marxismo como doctrina no es una cuestión fácil. ¿La preocupación por las clases? Ciertamente no: Marx y Engels mismos insistieron en que esto de ningún modo era nuevo para ellos. ¿La revolución política, la lucha de clases, la abolición de la propiedad privada, la cooperación humana, la igualdad social y el fin de la alienación y de las fuerzas del mercado? Tampoco: muchos izquierdistas han compartido estas visiones sin ser marxistas. William

Blake, por ejemplo, abogaba por casi todas ellas. ¿La determinación económica de la historia? Bueno, quizá se está poniendo un poco más tibio; pero Sigmund Freud, él mismo nada amigo del marxismo, sostuvo que el motivo básico de la vida social era económico, y que sin esta sorda compulsión estaríamos tirados todo el día en interesantes posturas de goce (*jouissance*). ¿Las diferentes fases materiales de la historia como determinantes de diferentes formas de vida social? Bueno, esto era casi un lugar común para el Iluminismo radical.

El socialismo tampoco sufre una bancarrota en el sentido de estar carente de ideas. Todavía hay muchas buenas ideas de izquierda en todas partes, y un no menos fértil y sugerente corpus de trabajo sobre cómo podría ser una economía socialista, y hasta qué punto los mercados aún serían necesarios para cumplir con ciertas funciones, entre otros temas. Uno podría agregar, también, que las postrimerías del siglo XX no presenciaron en absoluto la derrota del impulso revolucionario, sino un cambio de rumbo. En sus décadas centrales, se vivió la victoria del anticolonialismo –el movimiento radical más exitoso de la época moderna– que barrió a los viejos imperios de sus sitiales de poder. El socialismo ha sido descripto como el movimiento de reforma más grande de la historia, pero la lucha anticolonial ha sido por lejos el más exitoso. No; ninguna de estas son buenas razones para sentirse tristes. Tampoco lo es la creencia de que el sistema capitalista es invulnerable. Algunos radicales desencantados pueden sostener semejante postura, pero el FMI por cierto no lo hace. El FMI es muy consciente de la repugnante inestabilidad de todo este negocio; una inestabilidad que, irónicamente, la globalización profundiza. Porque si cada pedacito del mundo está conectado con cada uno de los otros pedacitos, luego, un tambaleo en un punto puede significar un sacudón en otro, y una crisis en un tercero. En este sentido, la permanente oscilación del sistema es también una fuente de vulnerabilidad.

Entonces, ¿de qué *debe* apenarse la izquierda? La respuesta es seguramente obvia: no de que el sistema sea monumentalmente estable, sino de que es formidablemente poderoso. Demasiado poderoso para nosotros en el presente o, diría yo, en cualquier futuro a corto o mediano plazo. ¿Significa esto que el sistema simplemente no se detendrá y seguirá azuzándonos como un tipo cargoso en un bar? De ningún modo. Es perfectamente capaz de detenerse abruptamente, sin la ayuda de sus opositores políticos. Si esto es una buena o una mala noticia para dichos opositores, es una cuestión discutible. No hace falta el socialismo para que colapse el capitalismo, sólo hace falta el capitalismo mismo. El sistema es ciertamente capaz de cometer un haraquiri. Pero *sí* hace falta socialismo, o algo parecido, para que el sistema pueda ser derribado sin que nos arroje a todos a la barbarie. Y es por esto que las fuerzas de oposición son tan importantes: para resistir tanto como sea

posible el fascismo, el caos y el salvajismo que seguramente surgirán de una crisis mayúscula del sistema. Walter Benjamin sabiamente observó que la revolución no es un tren fuera de control, es la aplicación de los frenos de emergencia. Bertolt Brecht añadió que el capitalismo, y no el comunismo, era radical. En este sentido, el rol de las ideas socialistas es el de proteger el futuro que todavía no ha nacido –ofrecer, no una tormenta, sino un lugar de refugio en esta tempestad que es la historia.

Bibliografía

Blackburn, Robin (comp.) 1991 *After the Fall. The Failure of Communism and the Future of Socialism* (London: Verso).

Callinicos, Alex 1993 *Contra el posmodernismo* (Bogotá: El Áncora).

Eagleton, Terry 1998 *Las ilusiones del posmodernismo* (Buenos Aires: Paidós).

Fukuyama, Francis 1992 *El fin de la historia y el último hombre* (Buenos Aires: Planeta).

Hardt, Michael y Negri, Antonio 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).

Harvey, David 2003 *Espacios de esperanza* (Madrid: Akal).

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1998 *El Manifiesto Comunista* (Barcelona: El Viejo Topo).

Williams, Raymond 1984 *Hacia el año 2000* (Barcelona: Crítica).

Atilio A. Boron*

Clase de cierre

La cuestión del imperialismo

EN ESTA CLASE nos proponemos examinar algunas cuestiones relativas a la teorización contemporánea sobre el imperialismo, tema que, afortunadamente, ha recobrado en los últimos años una centralidad que nunca debería haber perdido. Una de las grandes paradojas de la historia reciente de América Latina había sido la práctica desaparición de una discusión seria sobre el imperialismo y la dependencia precisamente en momentos en que las condiciones objetivas del capitalismo latinoamericano exhibían una agudización sin precedentes de la dependencia externa, la impresionante erosión de la soberanía nacional de los estados y un sometimiento sin precedentes a los dictados del imperialismo. Que tal situación no era privativa de América Latina lo testifica la observación del marxista indio Prabhat Patnaik quien, en su breve ensayo aparecido en la *Monthly Review* a comienzos de la década del noventa, comprobaba con asombro que los términos "imperialismo" o "imperialista" habían prácticamente desaparecido de la prensa, la literatura y los discursos de socialistas y comunistas por igual (Patnaik, 1990: 1-6).

No obstante, se trataba más de un eclipse que de una desaparición porque, como se expresó anteriormente, la situación ha comenza-

* Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

do a cambiar. Luego de una prolongada ausencia intelectual y política, que se extendió a lo largo de casi treinta años, la problemática del imperialismo, que había suscitado algunos de los más importantes debates teóricos y prácticos de las sociedades latinoamericanas en la década del sesenta, reapareció con fuerza en la esfera pública, en sintonía con el acelerado agrietamiento de la hegemonía ideológica y política del neoliberalismo. Conviene subrayar el hecho de que tal irrupción no tiene lugar sólo en las discusiones de las fuerzas políticas o los cenáculos intelectuales. Aparece también en el lenguaje común y corriente utilizado por los medios de comunicación de masas, produciendo un cierto desplazamiento –no total pero sí importante– del eufemismo que hasta ese momento se había empleado para aludir al fenómeno del imperialismo sin tener que nombrarlo: globalización.

¿Por qué se produjo el retorno de lo reprimido?

No deja de ser sintomático de la situación de la cultura latinoamericana que esta reaparición temática haya sido "autorizada", para usar un término que puede sonar gratuitamente provocativo pero se ajusta a las circunstancias, por el resurgimiento de la discusión en torno al imperialismo no ya en la periferia del sistema capitalista sino en su propio núcleo fundamental: Estados Unidos. En efecto, no es un misterio para nadie que si el tema fue reinstalado en los medios académicos y en el espacio público de América Latina, esto fue en gran medida posible porque primero "se puso de moda" en EE.UU. A nadie se le escapa que la dinámica social desencadenada en ese país como consecuencia de las políticas neoliberales (que adquirieron resonancia universal con las grandes movilizaciones de Seattle) y las crecientes tensiones y contradicciones que la dominación imperialista desencadenó en el escenario internacional –donde el arrasamiento de Afganistán y la invasión y posterior ocupación militar de Irak sobresalen por su crueldad y dramatismo– jugaron un papel decisivo en la apertura de un debate que, no por casualidad, no había podido ser abierto por las largas y heroicas luchas de la resistencia antiimperialista de la periferia. Con el colapso del orden mundial de posguerra y el indisimulado unipolarismo que comienza a prevalecer ya desde los años de Bill Clinton, y que alcanzaría niveles inéditos durante la presidencia de George Bush Jr., la discusión en torno a la naturaleza imperialista de EE.UU. y del sistema internacional modelado a su imagen y semejanza se convierte en un tema insoslayable. Claro que, tal como aconteciera cuando los colonialistas de la Inglaterra victoriana hablaban de la "pesada carga del hombre blanco" al tener que llevar su "civilización" a los confines del África negra (y de paso ocultar el bárbaro pillaje a que sometieron a los pueblos originarios), los modernos teóricos del imperialismo conciben las polí-

ticas del gobierno de George W. Bush como verdaderas cruzadas contra los numerosos enemigos del bien, diseminados por todo el planeta.

Para los ideólogos del imperio, siempre preocupados por ocultar su esencia explotadora y predatoria, la nueva realidad que se configura con la desaparición de la Unión Soviética desata una amplia discusión sobre la naturaleza del nuevo orden imperial, cuya existencia y violentas características ya no pueden seguir ocultándose bajo el manto del enfrentamiento entre "mundo libre" y "totalitarismo comunista" propio de los años de la Guerra Fría[1]. En esta inédita coyuntura, el imperialismo asoma con un nuevo rostro, embellecido y rejuvenecido: si antaño la expresión era considerada ofensiva y agraviante, los nuevos desarrollos históricos habrían de resignificarla dotándola de una carga fuertemente positiva. La transición estadounidense de la república al imperio, tan temida por los críticos liberales e izquierdistas de los años sesenta y setenta, se consumó en medio de los himnos triunfales entonados por una pléyade de neoconservadores, con los fundamentalismos cristiano y judío marchando codo a codo con los grandes monopolios del complejo militar e industrial y los halcones de Washington[2]. Si antes los intelectuales orgánicos del sistema insistían en exaltar los valores republicanos y democráticos, ahora asumen claramente y sin remordimiento alguno su condición de imperialistas, y aseguran: "Sí, somos un imperio, ¿y qué? ¿Qué tiene de malo eso?". El imperio deja de ser una condición censurable a partir de razonamientos éticos y políticos para transformarse en una obligación humanitaria. Somos una nación "indispensable" e "irreemplazable" –como diría más de una vez Madeleine Albright, la secretaria de Estado del "progresista" gobierno de Bill Clinton–, una suerte de imperio benévolo que ni oprime ni explota, sino que surca los siete mares para liberar a los pueblos de las cadenas del atraso y la opresión, y para sembrar el libre comercio y la democracia.

Autores tales como Samuel P. Huntington, Zbigniew Brzezinski, Charles Krauthammer, Thomas Friedman, Robert Kagan, Norman Podhoretz y Michael Ignatieff, entre tantos otros, fueron pródigos a la hora de desplegar, ya sin innecesarios eufemismos, el argumento imperialista de modo completamente desembozado. De acuerdo con el mismo, EE.UU. aparece como un benévolo imperio cuya función mesiánica y redentora lo impulsa a librar "guerras humanitarias" para derrotar a los malvados, llevar la llama de la democracia a los más apartados rincones del mundo, y consagrar la libertad de comercio como la condición indispensable para la conquista y el disfrute de todas la libertades y para el fortalecimiento de la democracia.

---

1 Sobre este tema, ver el artículo de Perry Anderson en este mismo libro.

2 Ver Wallerstein (2005).

Por otra parte, para los críticos del imperio la situación no estaba exenta de serios desafíos: con la constitución de una única superpotencia imperial, debían enfrentar una situación inédita, muy distinta a la del pasado cuando las rivalidades entre varias potencias imperialistas ofrecían un cuadro bien diferente, todo lo cual requería una cuidadosa revisión y actualización de algunas de las tesis centrales de la teoría marxista del imperialismo. Por si esto no fuera poco, la abierta reafirmación y defensa de la vocación imperialista de EE.UU. tuvo un enorme impacto ideológico sobre la izquierda política e intelectual. Todo esto explica, al menos en parte, el abandono en que cayera, por un período de unos veinte años, el empleo de la palabra imperialismo. Si se revisa la literatura de las últimas dos décadas del siglo pasado, se comprobará que, prácticamente, la palabra desaparece por completo, y quienes tenían la osadía de hacer uso de ella eran rápidamente silenciados. Se decía que la globalización había acabado con todo aquello y que el imperialismo era un fenómeno del pasado.

No fue por lo tanto casual que haya sido precisamente en el centro del imperio donde viera la luz pública una obra publicada en la alborada del nuevo milenio y que, de la noche a la mañana, fuese aclamada como la nueva síntesis teórica que condensaba en sus páginas toda la riqueza y complejidad de la nueva realidad. Esa obra es, naturalmente, *Imperio*, el libro de Michael Hardt y Antonio Negri, oportunamente publicado en el año 2000 (Hardt y Negri, 2000). A partir de la publicación de esta obra, la discusión sobre el tema se instala en un sitial de preferencia no sólo en los cerrados ámbitos de la academia sino, inclusive, en la misma esfera pública, penetrando en las otrora inhóspitas regiones controladas por los grandes medios de comunicación de masas, que abrieron con júbilo sus bien custodiados portales a dos intelectuales de izquierda que, tras un lenguaje abstruso y por momentos esotérico, sostenían una tesis que sonaba como música celestial para las clases dominantes del imperio y sus halcones de Washington: el surgimiento del Imperio –ahora escrito así, con mayúsculas– señalaba el fin del imperialismo[3]. En efecto: Hardt y Negri construyen un silogismo que concibe al imperialismo como un reflejo directo del nacionalismo; por ende, concluyen que, con la ineluctable desaparición del estado-nación, llega también a su fin el ciclo imperialista. Se verifica, debido a lo anterior, el tránsito hacia una nueva lógica global de dominio, el Imperio, una estructura desterritorializada, etérea y descentrada, paradojalmente traída al mundo por la dinámica incesante de su propia negación, la multitud.

---

3 Son numerosas las críticas suscitadas por las tesis de Hardt y Negri. Es sintomático que, ante ellas, la respuesta de ambos autores haya sido el insulto y la descalificación, jamás el examen crítico del argumento de sus críticos.

Pero se destacan también otros fermentos de cambio que permiten una comprensión más acabada del resurgimiento de la discusión sobre el imperialismo. En el pasado, las grandes luchas desencadenadas en la periferia del sistema –causantes, por ejemplo, de la derrota de los EE.UU. en Vietnam, el simultáneo triunfo de la revolución iraní y el sandinismo en Nicaragua, la caída de regímenes títeres de EE.UU. en Indonesia y Filipinas, entre otros– no habían logrado horadar la coraza con que la ideología dominante protegía la agenda pública y la conciencia social universal de la irrupción de elementos subversivos. Sin embargo, esta situación comienza a revertirse en la década del noventa y a comienzos del nuevo siglo gracias a una serie de acontecimientos a los que un pensador como Hegel –si hubiera podido neutralizar el eurocentrismo de su teoría– no habría dudado en asignar una significación "histórico-universal": la irrupción del zapatismo en 1994, la gran manifestación de Seattle en 1999 y la organización del Foro Social Mundial de Porto Alegre en 2001.

En otras palabras, si bien la discusión sobre el imperialismo adquiere la fuerza de un torrente que sacude toda la escena internacional a partir de comienzos de siglo, lo cierto es que su impacto fue potenciado por la presencia, principalmente en América Latina –más que en otras regiones del Tercer Mundo– de fuertes movimientos contestatarios que comenzaron a jaquear la hegemonía política e ideológica del neoliberalismo, y a introducir en la agenda pública temas y propuestas hasta entonces excluidos o considerados simplemente como aberraciones intelectuales o exabruptos ideológicos de los nostálgicos del socialismo ya difunto y, por lo tanto, indignos de ser considerados en los círculos "serios y responsables" que manejan la opinión pública mundial. Las sucesivas conferencias "por la humanidad y contra el neoliberalismo" convocadas por los zapatistas en la Selva Lacandona y la realización de los foros sociales mundiales de Porto Alegre animados por el mismo espíritu ratificaron en el plano de la política tanto como en las calles la urgente necesidad práctica de examinar cuidadosamente el carácter del imperialismo en su fase actual, sus fortalezas y debilidades, y las perspectivas emancipatorias de nuestros pueblos. Es de estricta justicia, sin embargo, señalar que fueron muchas las voces que en América Latina nunca cejaron en su empeño por denunciar el carácter explotador, opresivo y predatorio del sistema internacional y el papel nefasto –e irreemplazable– que en el sostenimiento de dicho sistema juega EE.UU. Sin embargo, estas eran expresiones aisladas y que persistían con valentía, pero a contracorriente del asfixiante consenso social predominante. Es debido a esto que la precisión de sus análisis, la agudeza de sus críticas y la sensatez de sus propuestas no lograban captar el imaginario de su tiempo. Sin embargo, una vez que el tema se instaló en el mundo desarrollado, entonces sí ya estaba autorizado por

el imperio y podía ser abordado no sólo en los pequeños cenáculos de la izquierda intelectual y política, sino también en el discurso público y en los grandes medios de comunicación de masas. Por eso tiene razón Roberto Fernández Retamar cuando observa en *Todo Caliban*, ese deslumbrante retrato de la cultura latinoamericana, que "el colonialismo ha calado tan hondamente en nosotros, que sólo leemos con verdadero respeto a los autores anticolonialistas *difundidos desde las metrópolis*" (Fernández Retamar, 2004: 39-40).

Límites de la teorización clásica

Las bases de la confusión aludida más arriba no sólo revelan la importancia y el papel distorsionante de la hegemonía ideológica de la derecha sobre el pensamiento de la izquierda. También tienen relación con las insuficiencias de la teorización tradicional del imperialismo frente a las significativas transformaciones experimentadas por el modo de producción capitalista a lo largo del siglo XX, especialmente a partir de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, las cuales venían a poner en cuestión algunas de las premisas centrales de las teorías clásicas del imperialismo, formuladas en las dos primeras décadas del siglo XX por Hobson, Hilferding, Lenin, Bujarin y Rosa Luxemburgo, para no mencionar sino a sus principales figuras[4]. Señalemos, para no extendernos demasiado en este asunto, tres desafíos principales.

El primero cuestiona una premisa decisiva de las teorías clásicas: la estrecha asociación existente entre imperialismo y crisis del capitalismo metropolitano. En esta formulación, la expansión imperialista era la solución a los irresolubles conflictos internos que originaba la crisis capitalista en las metrópolis. Las depresiones, hambrunas y cesantías generalizadas encontraban su cauce de resolución mediante la exportación de capitales y excedentes demográficos hacia las regiones atrasadas. El período que se inicia a finales de la década del cuarenta, sin embargo, pone seriamente en crisis dicha premisa: se trata de los "treinta años gloriosos" de la posguerra, la época de mayor crecimiento jamás experimentado por las economías capitalistas en su conjunto. Son los años del capitalismo keynesiano, de la instauración del Estado de Bienestar y los de la mayor expansión de ese modo de producción en toda su historia. Nunca antes el capitalismo había crecido simultáneamente en tantos países, por tanto tiempo y a tasas tan elevadas. Sin embargo, en ese contexto tan dinámico, se produce la agresiva expansión del imperialismo norteamericano por toda la faz de la tierra.

---

4 Transformaciones que, sin embargo, se detuvieron a las puertas de lo que constituye la esencia del sistema: la subsunción formal y real de los trabajadores al despotismo del capital. Es fundamental no olvidar esto.

La clásica conexión entre crisis capitalista y expansión imperialista era así desmentida; no sólo en la crisis sino también en la prosperidad el capitalismo se embarca en una desenfrenada expansión imperial, todo lo cual desata la perplejidad de quienes aún se aferraban a las formulaciones de las teorías clásicas del imperialismo[5].

El segundo desafío a la teorización clásica surge de la constatación de que la rivalidad económica entre las grandes potencias metropolitanas ya no se traducía en conflictos armados como la Primera y Segunda Guerras Mundiales. Lo que ahora se constataba era una competencia económica, por momentos de extrema ferocidad, pero que en los últimos cincuenta años jamás se tradujo en un enfrentamiento armado entre las mismas. Procesos de integración económica supranacional y enfrentamiento entre bloques comerciales fueron marcando los hitos principales de la segunda mitad del siglo XX. La virulencia del conflicto y la radicalidad de los intereses contrapuestos produjeron largas parálisis en los organismos que monitoreaban y regulaban el funcionamiento global del capitalismo, como el GATT (que habría de ser reconvertido en la Organización Mundial del Comercio, OMC), el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI), para no hablar sino de los más importantes. Los reiterados fracasos de sus sucesivas "rondas" de acuerdos y la tenaz persistencia del proteccionismo y de principios mercantilistas, apenas disimulados bajo una hueca retórica "libremercadista", se encuentran en la base de esta frustración. En todo caso, lo que marca la diferencia entre el escenario de los tiempos de la Primera Guerra Mundial (sobre todo) y lo acontecido en los últimos años es que estos enfrentamientos económicos no desembocaron en un conflicto armado. La reconfiguración de la estructura del sistema imperialista y el papel predominante que en él desempeña EE.UU., a diferencia del "concierto de naciones" que se encontraba en la cúpula de ese sistema a comienzos del siglo XX, explican en gran parte la ausencia de un desenlace militar. Ya en tiempos de la Primera Guerra Mundial, Kautsky había insistido sobre este punto con su famosa teorización sobre el "ultraimperialismo", una tesis sumamente sugerente –en la medida en que aludía a esta posibilidad de una colusión entre los grandes monopolios– pero no exenta de muy serios problemas interpretativos derivados de la subestimación de la intensidad y la radicalidad del conflicto que oponía a las potencias imperialistas. Pero, en todo caso, a la luz de los desarrollos de la segunda posguerra, el asunto quedaba planteado y requería una urgente revisión.

Por último, el tercer desafío que contribuyó a poner en crisis las teorizaciones clásicas del imperialismo fue, en esta fase de acelerada

5 Ver Leo Panitch y Sam Gindin (2005b: 30-31).

mundialización de la acumulación capitalista, la expansión sin precedentes del capitalismo a lo largo y ancho del planeta. Si bien este fue desde siempre un régimen social de producción caracterizado por sus tendencias expansivas, tanto en la geografía física como en la social, la aceleración de este proceso a partir de la caída del Muro de Berlín y la implosión de la Unión Soviética ha sido vertiginosa. El reparto del mundo, fundamento de las interminables guerras de anexión colonial o neocolonial, tenía un supuesto en la actualidad insostenible: la existencia de vastas regiones periféricas, llamadas también "atrasadas" o "agrarias" en la literatura de la época, que eran introducidas en el torrente de la acumulación capitalista por potencias imperialistas rivales mediante el pillaje colonial. Pero ese proceso se completa en la segunda mitad del siglo XX cuando toda la superficie del globo terráqueo quedó sometida a las influencias de las relaciones capitalistas de producción, lo cual, sin embargo, no detuvo la expansión imperialista del sistema. Suele argüirse que la implosión de la Unión Soviética, el desmembramiento del campo socialista y las transformaciones que están ocurriendo en China han abierto nuevos horizontes territoriales a la expansión del capital, lo cual es cierto pero sólo parcialmente. Es preciso añadir, como bien afirma François Houtart, que las nuevas fronteras cuya conquista emprende ahora el capital son económicas. Agotados los espacios de expansión territorial, el imperialismo aquel se vuelve sobre la sociedad y desata un salvaje proceso de mercantilización universal: tal es el caso de los servicios públicos y la agricultura, entre otros[6]. En la fase actual, el reparto territorial ha sido monopolizado por EE.UU. (con la ocupación de Irak, Afganistán, su creciente control sobre el espacio de Asia central, y sus indisimuladas ambiciones de controlar la Amazonía), pero aún así conserva toda su importancia en la carrera por apoderarse de preciosos recursos naturales, como petróleo y agua. No obstante, como no existen por el momento potencias rivales que se opongan a los designios estadounidenses, esta política de anexión y/o control territorial no desencadena nuevas guerras inter-imperialistas, sino la férrea resistencia, en algunos casos, de los pueblos amenazados. Las fronteras inmateriales, en cambio, son escenarios en donde se libran batallas sin cuartel en la carrera por apropiarse de las empresas públicas de los países de la periferia mediante privatizaciones y convertir antiguos derechos en rentables mercancías. Las privatizaciones y la desregulación de los servicios públicos de salud, educación y seguridad social, para nombrar sólo los más importantes, abren un enorme espacio inmaterial que sustituye, aunque sólo en parte, la puja territorial e insufla nuevos aires al imperialismo. Como bien sostiene Ellen Meiksins Wood, las teorías clásicas

6 Ver François Houtart (2005).

del imperialismo "asumen, por definición, la existencia de un ambiente 'no capitalista'" (Meiksins Wood, 2003: 127). Ese ambiente precapitalista ahora no existe, pues el capitalismo comanda el proceso económico a escala global y en la casi absoluta totalidad de los países del globo. Y donde no lo hace, como en Cuba, sus influjos aún así se dejan sentir con fuerza. Contradiciendo los planteamientos de las teorizaciones clásicas, el imperialismo redobla su marcha pese a que su legalidad cubre la total superficie del globo terráqueo.

Se entiende, a partir de la consideración de los tres desafíos señalados, que todas estas transformaciones hayan puesto en cuestión los presupuestos de la teoría clásica del imperialismo y colocado sobre el tapete la necesidad de desarrollar nuevas elaboraciones teóricas aptas para dar cuenta de estas nuevas realidades.

Novedades

La teorización clásica entró en crisis no sólo por la obsolescencia de tres de sus premisas más distintivas. Hubo también otras causas, entre las cuales vale mencionar la aparición de ciertas novedades producidas en el funcionamiento del capitalismo contemporáneo, que exigen una urgente tarea de actualización.

Entre las más decisivas se encuentra, en primer lugar, el fenómeno de la financiarización de la economía mundial, o sea, la fenomenal hipertrofia del sistema financiero internacional, que alcanza extremos extraordinarios. El volumen actual de la circulación del capital financiero internacional, especulativo en más del 90%, se ubica en los 3 billones de dólares diarios, es decir, 3 millones de millones de dólares por día, una cifra superior a la que arroja el comercio de bienes y servicios a nivel mundial en un año. Huelga agregar que todo esto plantea una serie de problemas a la vez teóricos y prácticos de enorme importancia, cuyo tratamiento es imposible en estas páginas. Baste por ahora señalar que estamos en presencia de una mutación significativa del modo de producción capitalista: en realidad, una degeneración involutiva hacia el reinado de la especulación. Es debido a esto que el capital financiero asume el puesto de comando del proceso de acumulación a escala global, en detrimento de las demás fracciones del capital (industrial, comercial, servicios, etc.), que deben subordinarse a sus estrategias, plazos y preferencias.

La segunda novedad está dada por el papel de EE.UU. como potencia integradora y organizadora del sistema imperialista. Este fenómeno, al cual ya nos refiriéramos anteriormente, se acentuó dramáticamente a partir de la desaparición de la Unión Soviética y el campo socialista así como de las transformaciones que sobrevinieron con la crisis del orden bipolar de posguerra. A causa de lo anterior, el estado norteamericano adquirió un papel central e irreemplazable en la estructura imperialista

mundial. Por eso hoy en día el imperialismo es más que nunca el imperialismo norteamericano, debido a su voluntad y capacidad para subordinar bajo su hegemonía, de manera clara y contundente, a los posibles rivales que habrían podido interponerse en su camino. Ni la Unión Europea ni Japón pueden aspirar a ser otra cosa más que simples laderos que acompañan las decisiones tomadas en Washington. El viejo sistema imperialista, en cambio, tenía múltiples rostros, por ser el resultado de un balance de poder mucho más complejo, en donde la primacía del *primus inter pares*, ejercida por largo tiempo por el Reino Unido, apenas si se distinguía del resto. Nada de eso ocurre ahora: la crisis del orden mundial y del sistema de las Naciones Unidas, y la nueva estrategia norteamericana de la guerra preventiva, ponen brutalmente de manifiesto que el imperialismo tiene una carta de nacionalidad muy definida. Por lo tanto, las tesis que hablan de una tríada imperial, de un sistema donde se acomodarían con un rango equivalente EE.UU., la Unión Europea y Japón, no tienen ningún fundamento empírico. Tanto Japón como la Unión Europea, para los propósitos de un análisis de un imperialismo contemporáneo, son –en palabras de Brzezinski, no nuestras– estados vasallos de EE.UU. sometidos por presiones económicas, el chantaje militar y la hábil manipulación de las amenazas del terrorismo (Brzezinski, 1998: 40). El papel único e indispensable que EE.UU. ha adquirido se relaciona íntimamente con su condición de única superpotencia militar del planeta, cuyo gasto en armamentos equivale prácticamente al del resto de las naciones en su conjunto. EE.UU. ha desplegado poco más de 750 bases y misiones militares en 128 países, una máquina de guerra sin parangón en la historia de la humanidad, y bastión final para la defensa del sistema imperialista mundial.

La tercera novedad tiene que ver con la existencia de nuevos instrumentos de dominación que reemplazan y/o complementan los dispositivos clásicos disponibles a comienzos del siglo XX. Dos de ellos son singularmente importantes. En primer lugar, el papel del FMI y, en general, de las instituciones financieras mal llamadas intergubernamentales, puesto que su dependencia del gobierno de EE.UU. las convierte, de hecho, en extensiones de la Casa Blanca. La designación de Paul Wolfowitz al frente del BM por parte de George W. Bush, a pesar de la repulsa universal que suscitaban su fundamentalismo sionista y su fanatismo guerrerista, y la influencia decisiva que Washington tiene sobre el FMI y la OMC, son pruebas más que elocuentes de lo que venimos diciendo. A los países de la periferia, agobiados por el peso de la deuda externa, se les imponen políticas económicas que realimentan o reproducen de manera ampliada la primacía de los intereses norteamericanos sobre los demás miembros del sistema internacional. El FMI, el BM y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), en el caso de América Latina, tienen un papel estratégico en la implementación de

estas políticas, presionando ora con brutalidad, ora con guante blanco, a favor de políticas gubernamentales que facilitan el control prácticamente total de las economías periféricas por el capital imperialista, sobre todo norteamericano.

El otro nuevo instrumento de dominación imperialista es el casi absoluto predominio que EE.UU. ha adquirido en el crucial terreno de la circulación de las ideas y la producción de imágenes audiovisuales. El imperialismo hoy se refuerza con un imperialismo cultural que, a través del enorme desarrollo de los medios de comunicación de masas, hace posible la imposición de las ideas y los valores de la sociedad norteamericana de una forma tal que ninguna de las experiencias imperiales anteriores pudo siquiera soñar. Cerca de las tres cuartas partes de las imágenes audiovisuales que circulan por el planeta son producidas en EE.UU., proyectando de este modo una imagen propagandística, y falsa hasta la médula, del sistema y de sus supuestamente ilimitadas capacidades para satisfacer todas las aspiraciones materiales y espirituales de la humanidad. Las consecuencias políticas de esta realidad son profundas y de larga vida.

Importantes como son, estas novedades no pueden ocultar la intensificación de la explotación dentro del mundo colonial y neocolonial y, con características peculiares, dentro de los propios países del capitalismo avanzado, donde la precarización laboral, la reducción de las prestaciones sociales y las tendencias regresivas del salario hacen estragos. Si a esto le sumamos que la depredación ecológica del planeta ha llegado a niveles sin precedentes, se comprenderán las razones por las cuales hay quienes afirman que las chances de que la especie humana pueda sobrevivir al final del siglo XXI son menores al 50%. El imperialismo es expresión de un sistema inviable e insostenible; si la ideología norteamericana de la expansión del consumo llegara a ser asumida seriamente por chinos e indios, y si esos 2.400 millones de personas lograran de repente hacer realidad el *American dream* de tener cada uno su propio automóvil, el oxígeno del planeta se acabaría en menos de 24 horas. Las contradicciones del capitalismo son insolubles e irreconciliables: esa es la gran actualidad de Marx y de los teóricos de la época clásica del imperialismo. Por eso la lucha contra el capitalismo y el imperialismo es hoy, simplemente, la lucha por la sobrevivencia de la especie. Nada más y nada menos que eso.

La dilución del imperialismo

Ya antes habíamos señalado una primera paradoja: el eclipse de la tradición discursiva antiimperialista en momentos en que la dominación imperialista se acentuaba como nunca antes. Veamos ahora otra, que podríamos formular en los siguientes términos: ¿cómo comprender el

hecho de que haya sido el corazón mismo del imperio el que haya difundido, con fervor militante, una nueva teorización sobre el imperialismo como la propuesta por Hardt y Negri? Una comparación es inevitable. Cuando el asunto apareció con fuerza en el escenario mundial, en vísperas de la Primera Guerra, lo hizo de la mano de severos e intransigentes críticos del imperialismo –Hilferding, Lenin, Rosa Luxemburgo, Bujarin, etc.; o, como en el caso de J. A. Hobson, de quienes aun desde la perspectiva de la ideología dominante eran capaces de echar una lúcida mirada a los problemas de su tiempo y reconocían la injusticia y los horrores del imperialismo. Por estas razones, sus escritos fueron anatemizados y sus autores perseguidos, condenados o, como en el caso de Rosa Luxemburgo, simplemente asesinados. Al promediar el siglo XX apareció la obra de John Strachey, *The End of Empire* (1964), y la misma pasó completamente desapercibida fuera de los estrechos círculos de la academia progresista y la militancia de izquierda del mundo angloparlante. ¿Cómo explicar, ahora, el formidable éxito de una obra como la de Hardt y Negri, que es difundida desde los grandes aparatos ideológicos del imperialismo como una contribución esencial a la comprensión de la sociedad contemporánea? Páginas y más páginas de *The New York Times*, *Los Angeles Times*, *The Times* de Londres, fueron dedicadas a comentar y exaltar las virtudes de *Imperio*. Entre nosotros, los grandes periódicos de América Latina no se quedaron atrás, y los suplementos dominicales de cultura y economía publicaron extensos reportajes a sus autores otorgándoles amplio espacio para difundir sus ideas sobre el mundo actual. Esta conducta contrasta llamativamente con el "ninguneo" y la verdadera conspiración de silencio que rodearon la aparición de textos mucho más importantes, como por ejemplo *Dialéctica de la dependencia*, de Ruy Mauro Marini; *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, de Agustín Cueva; *Sociología de la explotación*, de Pablo González Casanova, e, inclusive, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, de Fernando H. Cardoso (en sus mejores tiempos, claro) y Enzo Faletto.

A nuestro juicio, lo que explica la persecución, el silenciamiento y el ostracismo, en un caso, y la celebridad y el elogio, en el otro, es el hecho de que la propuesta de Hardt y Negri es completamente inofensiva y en nada lesiona los intereses del bloque imperial dominante. Antes bien, su aprobación en los círculos del establishment prueba, con la contundencia de los hechos, que la interpretación que ofrecen esos autores es perfectamente funcional a sus planes de control y dominación mundial[7]. La burguesía nunca comete errores tan groseros como

7 Conclusión que se refuerza aún más al examinar el más reciente trabajo de Antonio Negri, ahora en colaboración con Giuseppe Cocco (Cocco y Negri, 2006), en donde se ofrece una visión de la historia reciente de América Latina justificatoria de las atrocidades

para favorecer la diseminación de teorías o doctrinas contrarias a la perpetuación de su dominio. Veamos, a continuación, algunas de las más importantes críticas que merece la peculiar interpretación del imperialismo que brota de la pluma de nuestros autores.

En los análisis de Hardt y Negri, el imperialismo no cambia sino que desaparece

Este es el equívoco fundamental que preside toda su obra, y que decreta su irreparable invalidación. Es indudable que el imperialismo en su fase actual –su estructura, su lógica de funcionamiento, sus consecuencias y sus contradicciones– no se puede comprender adecuadamente procediendo a una relectura talmúdica de los textos clásicos. No porque ellos estuviesen equivocados, como lo afirma con insistencia la derecha, sino porque el capitalismo es un sistema cambiante y altamente dinámico que, como escribieran Marx y Engels en *El Manifiesto Comunista*, "se revoluciona incesantemente a sí mismo". Por consiguiente, mal se podría entender al imperialismo de comienzos del siglo XXI armados con el instrumento teórico y conceptual que nos proveen *solamente* los autores referidos anteriormente. Pero el error garrafal de Hardt y Negri es el de asumir que se lo puede comprender no sólo *sin* ellos, sino también apelando a una serie de autores que se ubican en las antípodas de cualquier vertiente conocida del pensamiento crítico. No se trata entonces de reiterar sino de reformular las viejas tesis, partiendo desde la revolución copernicana producida por la obra de Marx –que, todavía hoy, nos suministra una clave interpretativa imprescindible e irreemplazable para explicar la sociedad capitalista– y reelaborando con audacia y creatividad la herencia clásica de los estudios sobre el imperialismo a la luz de las grandes transformaciones que tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XX y, muy especialmente, en los últimos 25 o 30 años. El imperialismo de hoy no es igual al de ayer. Ha cambiado y, en algunos aspectos, ese cambio ha sido muy importante; en otros, sus viejas características –belicosidad, racismo, pillaje, militarismo– se han acentuado considerablemente. Lo que no entienden Hardt y Negri, y muchos otros que, al igual que ellos, son tributarios del pensamiento

---

cometidas por las políticas neoliberales en la región, todo en nombre de la imprescindible necesidad de obtener, a cualquier precio, la liquidación del estado-nación, fuente de todos los males de este mundo según la visión metafísica de sus (mal informados) autores. El libro oscila entre la descalificación de –y el insulto a– quienes no comparten la peculiarísima visión de sus autores y la impotencia para refutar siquiera alguno de los argumentos de sus críticos. Se evidencia a simple vista que ni Cocco ni Negri son estudiosos serios de la realidad latinoamericana. La superficialidad de su conocimiento varía en proporción directa con la ampulosidad de su retórica. Hay muy pocas ideas en el libro, pero las originales no son buenas y las buenas no son originales.

burgués sobre la globalización, es que más allá de estos cambios el imperialismo *no se ha transformado en su contrario*, como nos propone la mistificación neoliberal, dando lugar a una economía "global" donde todos somos "interdependientes". Esa vieja tesis –que tiene entre sus cultores a Henry Kissinger, la Comisión Trilateral y las escuelas de "administración de empresas" estadounidenses– es la que hoy, sorprendentemente, aparece con ropajes pseudo-izquierdistas y con lenguaje posmoderno en la obra que estamos analizando. El imperialismo sigue existiendo y oprimiendo a pueblos y naciones, y sembrando a su paso dolor, destrucción y muerte. Pese a los cambios, conserva su identidad y estructura, y sigue desempeñando su función histórica en la lógica de la acumulación mundial del capital. Sus mutaciones, su volátil y peligrosa mezcla de persistencia e innovación, requieren la construcción de un nuevo abordaje que nos permita captar su naturaleza actual[8].

Podría decirse, en consecuencia, que los atributos fundamentales del imperialismo identificados por los autores clásicos en tiempos de la Primera Guerra Mundial siguen vigentes toda vez que aquel no es un rasgo accesorio ni una política contingente, perseguida por algunos estados bajo algunas condiciones muy particulares, sino una nueva etapa en el desarrollo del capitalismo signada, hoy con mayor contundencia que en el pasado, por la concentración del capital, el abrumador predominio de los monopolios, el acrecentado papel del capital financiero, la exportación de capitales y el reparto del mundo en distintas "esferas de influencia". La aceleración del proceso de mundialización acontecida en el último cuarto de siglo, lejos de atenuar o disolver las estructuras imperialistas de la economía mundial, no hizo sino potenciar extraordinariamente las asimetrías estructurales que definen la inserción de los distintos países en ella. Mientras un puñado de naciones del capitalismo desarrollado reforzó su capacidad para controlar, al menos parcialmente, los procesos productivos a escala mundial, la financiarización de la economía internacional y la creciente circulación de mercancías y servicios, la enorme mayoría de los países experimentó la profundización de su dependencia externa y el ensanchamiento hasta niveles escandalosos del abismo que los separaba de las metrópolis. La globalización, en suma, consolidó la dominación imperialista y profundizó la sumisión de los capitalismos periféricos, cada vez más incapaces de ejercer un mínimo de control sobre sus procesos económicos domésticos. Esta continuidad de los parámetros fundamentales del imperialismo –si bien no necesariamente de su fenomenología– es ignorada en la obra de Hardt y Negri, y el nombre de tal negación es lo que estos auto-

8 Sobre este tema ver especialmente los artículos de Leo Panitch y Sam Gindin publicados en *Socialist Register* (2004; 2005a).

res han denominado "Imperio". Un Imperio que, como lo señalan una y otra vez, existe sin imperialismo; un Imperio "posmoderno y virtual" que, por una alquimia del concepto, puede serlo sin ser imperialista. ¡Curioso animal! Lo que tratamos de demostrar en *Imperio & Imperialismo* es que así como las murallas de Jericó no se derrumbaron ante el sonido de las trompetas de Josué y los sacerdotes del templo, la realidad del imperialismo tampoco se desvanece ante las divagaciones de dos filósofos extraviados en los estériles laberintos del nihilismo posmoderno (Boron, 2002). Lo anterior es particularmente preocupante cuando se descubre que nuestros autores parecen no tener la menor conciencia de la continuidad fundamental que existe entre la supuestamente "nueva" lógica global del imperio y la que presidía su funcionamiento en tiempos pasados. No sólo persiste la lógica explotadora y predatoria, también la permanente e implacable succión de excedentes desde la periferia, así como la continuidad de los actores fundamentales del sistema imperialista, sus instituciones, normas y procedimientos. En efecto, los actores estratégicos son los mismos: los grandes monopolios, transnacionales por su alcance y la escala de sus operaciones, pero inocultablemente "nacionales" cuando se atiende al origen de su propiedad, el destino de sus ganancias, los marcos jurídicos elegidos para dirimir controversias y la composición de su elenco directivo. Al igual que en el pasado, otros actores cruciales del "nuevo imperialismo" son los gobiernos y los estados de los países industrializados, prematuramente declarados difuntos por nuestros autores y que, pese a tal declaratoria, siguen siendo los administradores imperiales en favor del capital más concentrado. Ellos ignoran también en sus análisis que las instituciones decisivas que regulan los flujos de la economía mundial siguen siendo aquellas que signaron ominosamente la fase imperialista que ellos ya dan por terminada, como el FMI, el BM, la OMC y otras por el estilo; y que las reglas del juego del sistema internacional siguen siendo las del neoliberalismo global, dictadas principalmente por EE.UU. e impuestas coercitivamente durante el apogeo de la contrarrevolución neoliberal de los años ochenta y comienzos de los noventa[9]. Por su diseño, propósito y funciones, estas reglas del juego no hacen otra cosa que reproducir incesantemente la vieja estructura imperialista bajo un ropaje renovado. Estaríamos mucho más cerca de la verdad si, parafraseando a Lenin, dijéramos que el Imperio es la "etapa superior" del imperialismo y nada más. Su lógica de funcionamiento es la misma, como iguales son la

9 Tal como lo recordara el economista J. Schott en su audiencia ante un Subcomité del Congreso de EE.UU. (Schott, 1997), en el marco del ALCA o de cualquier tratado bilateral de "libre comercio", los países de América Latina simplemente tendrán que adecuar su legislación a "la nuestra". La "nuestra", por supuesto, es la de EE.UU. Por eso este autor habla de "liberalización asimétrica" para referirse a estos procesos.

ideología que justifica su existencia, los actores que la dinamizan y los injustos resultados que revelan la pertinaz persistencia de las relaciones de opresión y explotación.

Una concepción equivocada del estado y la soberanía en el capitalismo contemporáneo

Uno de los problemas más graves que enfrenta el marco teórico que ofrecen Hardt y Negri, y, más generalmente, los distintos teóricos de la globalización, es consecuencia de sus serios errores de apreciación del fenómeno estatal en los capitalismos contemporáneos. Según nuestros autores, hoy las grandes compañías transnacionales han superado la jurisdicción y la autoridad de los estados-nación. El tono jubiloso con que celebran la supuesta desaparición de estos últimos y el triunfo de los grandes monopolios es asombroso, sobre todo si se recuerda la reiterada autoproclamación de fe comunista que permea a lo largo de toda su obra: "son las grandes empresas quienes hoy gobiernan la Tierra" (Hardt y Negri, 2002: 283).

Crucial para esta supuesta "derrota" del estado es la presunción de que las llamadas empresas transnacionales carecen por completo de una base nacional. Hardt y Negri confunden el alcance de las operaciones de una empresa con su naturaleza como agente económico. Deslumbrados por la expansión de McDonald's que llega a cubrir los más apartados rincones del planeta, infieren que esa empresa, como todas las de su tipo, se ha autonomizado por completo de su base nacional. Pero el capital concentrado y sus gerentes no son tontos: el 96% de las doscientas megacorporaciones que prevalecen en los mercados mundiales tienen sus casas matrices en ocho países del mundo desarrollado, están legalmente inscriptas en los registros de sociedades anónimas de esos mismos ocho países, se encuentran adecuadamente protegidas por las leyes y los jueces de "sus estados" de origen, y sus directorios tienen su sede en esos mismos ocho países del capitalismo metropolitano. Para despejar las dudas que pudieran restar, téngase en cuenta que menos del 2% de los miembros de sus directorios son extranjeros, mientras que más del 85% de todos los desarrollos tecnológicos de las firmas se originan dentro de sus "fronteras nacionales". Si bien estas corporaciones tienen un alcance global, su propiedad, por más dispersa que se halle, tiene una clara base nacional. Aún más importante: sus ganancias fluyen de todo el mundo hacia el país donde se encuentra su casa matriz, y los créditos necesarios para financiar sus operaciones mundiales son obtenidos por sus casas centrales en los bancos de su sede nacional a tasas de interés imposibles de encontrar en los capitalismos periféricos, con lo cual pueden desplazar fácilmente a sus competidores. En suma: pese a lo afirmado por los autores de *Imperio*, las

grandes empresas siguen siendo empresas nacionales, y el respaldo de sus respectivos estados-nación sigue siendo absolutamente esencial en su ecuación de competitividad. En consecuencia, los estados continúan siendo actores cruciales de la economía mundial.

Debido a la distorsionada caracterización de los monopolios, no sorprende que los teóricos del "Imperio sin imperialismo" hagan suyos los planteamientos ortodoxos de los neoliberales y señalen, temerariamente, que "la decadencia del estado-nación es un proceso estructural e irreversible" (Hardt y Negri, 2002: 308). El razonamiento que proponen es el siguiente: dado que la globalización de la producción y la circulación de mercancías ocasionaron la progresiva pérdida de eficacia y efectividad de las estructuras políticas y jurídicas nacionales, impotentes para controlar actores, procesos y mecanismos que excedían en gran medida sus posibilidades y que desplegaban sus juegos en un tablero ajeno a las fronteras nacionales, no tendría sentido alguno tratar de resucitar al difunto estado-nación. Sin embargo, toda la evidencia que aportan los estudios sobre el capitalismo contemporáneo desmienten taxativamente esta interpretación.

Por último, y a la luz de las anteriores reflexiones: ¿qué podemos decir de la soberanía nacional? ¿Qué queda de ese principio constitutivo del sistema inter-estatal post-westfaliano? ¿Se ha diluido irreparablemente la soberanía nacional, socavada de modo irremediable por las fuerzas de la globalización? La respuesta es sí y no. Sí, porque sin duda alguna la soberanía nacional de los estados de la periferia se ha lesionado considerablemente. Los países de América Latina, para poner un ejemplo cercano, poseen hoy estados nacionales mucho más débiles que antes, con menores capacidades de autodeterminación y más reducidas aún de intervención y regulación en la esfera del mercado. Esto, lejos de ser un "producto natural", ha sido el resultado de las políticas neoliberales promovidas por los gobiernos de los capitalismos metropolitanos para facilitar los negocios de "sus" empresas y la succión de súper-ganancias extraídas de la periferia del sistema. Pero otra cosa ha ocurrido en el mundo desarrollado, donde no es cierto que la soberanía nacional se haya resentido. Lo que se observa, antes bien, es un reforzamiento, aunque de distinto tipo. En EE.UU., la presencia del estado se ha reforzado considerablemente a partir del fin de la Guerra Fría y la implosión de la Unión Soviética. Esta tendencia se agravó extraordinariamente luego del 11-S, cuando el crecimiento de las funciones de vigilancia, monitoreo y control estatal adquirió proporciones inéditas en la historia norteamericana, y que echan por tierra los restos de la tradición liberal tantas veces retóricamente aludida en el discurso público oficial de Washington. Por otra parte, y en consonancia con lo que señalara Noam Chomsky en diversas intervenciones, si hay un país en el mundo que ejerce una soberanía nacional casi absoluta ese no es otro

que EE.UU. La decisión de arrasar a mansalva terceros países sin contar con siquiera una mínima cobertura formal de las Naciones Unidas o de la OTAN es una prueba concluyente al respecto.

Podría aducirse que lo anterior no es válido sino tan sólo para EE.UU. Pero, de hecho, la soberanía estatal también se ha reforzado en Europa. Claro que no siempre ni necesariamente a nivel de los estados preexistentes sino a nivel de la Unión Europea, en donde las prerrogativas y jurisdicciones que se han ido concentrando en Bruselas no tienen precedentes en la historia europea. Lo que se produjo en el Viejo Continente es la transferencia de soberanía hacia una organización política supranacional más inclusiva, representada por la Unión Europea, en un proceso similar –si bien no idéntico– al que en su momento tuvo lugar en EE.UU. con el federalismo y el surgimiento de un poderoso centro de decisión política en Washington, a expensas de las atribuciones y prerrogativas de los estados. Puede ser que hoy Alemania o Francia tengan menos atribuciones estatales que las que disponían en los años de la inmediata posguerra, pero su proyección actual, en Bruselas, es mucho más poderosa e influyente que la que cualquier estado europeo tuvo, individualmente, en el pasado.

Imperialismo y ¿crisis o recomposición de la hegemonía norteamericana?

No quisiera concluir este artículo sin aludir a un debate de creciente importancia en nuestra región, centrado en una discusión acerca de si la actual situación internacional revela un fortalecimiento o un debilitamiento de la hegemonía norteamericana.

El imperialismo hoy, sea cual sea su nombre, ya sea "Imperio" al modo de Hardt y Negri, o "imperialismo" sin adjetivos ni eufemismos que disimulen su esencia, ha dado muestras de una extraordinaria agresividad. Esta, por otra parte, ha crecido en proporción a su desorbitada e insaciable voracidad, que ya no repara en límite alguno, sean estos de carácter social, ecológico, jurídico o militar. Cien mil muertos diarios a causa del hambre o enfermedades perfectamente prevenibles y curables es la cifra que, según el PNUD, se requiere para sostener la globalización neoliberal; y la acelerada destrucción de bosques y selvas, así como la contaminación del aire y el agua, y el agotamiento de estratégicos recursos no-renovables, constituyen el saldo negativo del ecocidio que reclama el capitalismo contemporáneo. El orden jurídico internacional, laboriosamente construido luego de la Segunda Guerra Mundial, yace despedazado ante la prepotencia imperialista, y la militarización de la escena internacional preanuncia nuevos y más letales conflictos. Este es el necesario telón de fondo de cualquier discusión seria sobre el tema del imperialismo hoy.

Nos parece necesario señalar que la imagen que proyectan muchas de las teorizaciones corrientes sobre el imperialismo, sobre todo las que se gestan en EE.UU., y entre las cuales aun las supuestamente de izquierda no son la excepción, es la de una construcción histórica, económica y social omnipotente e invencible, la de un poder apabullante y sobrehumano que lo convierte en un enemigo inexpugnable y, por eso mismo, imbatible. En un pasaje revelador de este talante derrotista, Hardt y Negri recuerdan (en un tono que no puede sino suscitar el desaliento y la desmovilización de sus lectores) que Washington posee la bomba, Nueva York el dólar, y Los Ángeles el lenguaje y la comunicación; es decir, que EE.UU. como centro imperialista controla la fuerza, el dinero, la cultura y el lenguaje. Una visión tan exagerada del poderío del imperialismo se aleja de la realidad en la medida en que ignora las derrotas que ha sufrido el imperialismo así como el hecho de que la resistencia de los pueblos, desde Vietnam a Cuba, pasando por muchas otras situaciones nacionales, ha sido capaz de poner coto a muchos de sus proyectos. El actual reflujo de las políticas neoliberales en América Latina, por ejemplo, sería incomprensible a la luz de esta visión del imperialismo, como también lo sería la sucesión de derrotas políticas que este ha sufrido y que obliga a sus administradores globales –en ocasión de las cumbres de la OMC, las asambleas del BM y el FMI, Davos, etc.– a reunirse en ciudades remotas o inaccesibles para evitar las grandes manifestaciones de repudio que suscita su presencia. Creo que este tipo de interpretaciones cumple, pese a los manifiestos propósitos de sus promotores, una función desmovilizadora y de desarme ideológico y político. En efecto, ante un enemigo tan ubicuo y todopoderoso, lo único que se puede hacer es rehuir la batalla, aceptar resignadamente el supuesto veredicto de la historia y buscar consolación, como hacen Hardt y Negri, acuñando fórmulas piadosas que subrayen la naturaleza supuestamente benevolente del nuevo monstruo imperial.

No es ocioso recordar que esta visión, paralizadora por la omnipotencia atribuida al imperio, es la que cultivan con cuidado sus grandes mandarines. Veamos, por ejemplo, lo que nos dice Zbigniew Brzezinski en su libro *El gran tablero mundial*:

> En resumen, *Estados Unidos tiene la supremacía en los cuatro ámbitos decisivos del poder global*: en el militar su alcance global es inigualado; en el económico siguen siendo la principal locomotora del crecimiento global, pese a que en algunos aspectos Japón y Alemania (que no disfrutan del resto de los atributos del poder global) se les acercan; en el tecnológico mantienen una posición de liderazgo global en los sectores punta de la innovación; y en lo cultural, pese a cierto grado de tosquedad, disfrutan de un atractivo que no tiene rival, especialmente entre la juventud mundial. Todo ello da a los Estados

> Unidos una influencia política a la que ningún otro Estado se acerca. *La combinación de los cuatro ámbitos es lo que hace de Estados Unidos la única superpotencia global extensa* (Brzezinski, 1998: 33).

Todo lo anterior sugiere la necesidad de distinguir entre hegemonía y dominación imperialistas. No son la misma cosa, y conviene en este punto no olvidar las penetrantes elaboraciones gramscianas referidas a situaciones nacionales, pero pertinentes también para los análisis a escala supranacional. En efecto, ¿qué significa "hegemonía" en este contexto global? Se trata de un concepto multidimensional: en primer lugar, significa una "dirección intelectual y moral", un verdadero "sentido común" civilizatorio que reverbera y se disemina por todos los rincones del sistema hegemónico y que impregna la ideología y la cultura de las sociedades nacionales a lo largo y a lo ancho del planeta. Es en esta primera dimensión donde se establece el núcleo ideológico esencial que identifica a un sistema hegemónico. En el caso de la *pax americana*, esta contemplaba el *laissez-faire*, el anticomunismo y todo ese conjunto de creencias, normas y actitudes que Immanuel Wallerstein (1984) englobara bajo la categoría de "liberalismo global". Mediante ellas, se propicia el libre flujo de factores productivos –y muy especialmente de los capitales y las materias primas, no así de la fuerza de trabajo, cuya inamovilidad garantiza pingües ganancias– y el rechazo retórico, más no real, del proteccionismo y el mercantilismo. Huelga señalar que estas condiciones reproducen el primado de la potencia hegemónica y sus empresas al consagrar una suerte de "libre juego de las fuerzas del mercado" que las beneficia abrumadoramente. Esta capacidad de dirección ideológica es un componente esencial de la hegemonía internacional –lo fue también durante el período, más largo, de la *pax britannica*– y, si nos remitimos al examen del mundo de la posguerra, comprobamos que la reafirmación de la supremacía norteamericana significó, simultáneamente, la universalización del *American way of life* como modelo ideal de sociedad, consagrado por el cine, la televisión, los *mass media* y las ciencias sociales norteamericanas, y como la ideología global compartida, en mayor o menor medida, por los actores privados y públicos que formaban parte de su imperio. Esto incluía desde la creencia en la bondad congénita de los mercados y la iniciativa privada, hasta la difusión universal de los *blue jeans* y un tipo de música cultivado por los jóvenes blancos, no los negros, el *rock*, pasando por el *fast food* y la creencia en el destino manifiesto que consagraba a EE.UU. como la tierra de la libertad y como la sociedad profética y mesiánica a la que Dios le había encomendado la tarea de sembrar la libertad y la democracia por todo el mundo. En consecuencia, la superioridad americana era vista como un desenlace "natural", producto de la "verdad efectiva de las cosas", y los conflictos y tensiones que el predominio norteamericano ocasionaba en el sistema internacional fueron por

eso mismo concebidos como resultado de la resistencia de ciertas naciones, y sus líderes, a admitir la inexorable realidad de la hegemonía estadounidense. A tal punto fue esto así que la modernización y el desarrollo económico fueron concebidos como las manifestaciones externas de un proceso de "americanización": imitar el "modelo" de EE.UU. era, en este denso entramado ideológico, el seguro camino por el cual las arcaicas sociedades de la periferia podrían superar su atraso secular. La historia de las ciencias sociales en la década del cincuenta y sesenta es, en buena medida, la crónica del apogeo y el derrumbe de esa ilusión.

Un segundo componente de la hegemonía lo constituye la dirección política, es decir, la capacidad de la potencia hegemónica para asegurar la obediencia y disciplina dentro del conjunto de naciones integradas a su órbita de influencia, y para prevalecer frente a sus adversarios. En otras palabras, la dominación puramente ideológica es insostenible al margen de la capacidad del hegemón para tejer alianzas y coaliciones, articulando una red internacional que asegure el cumplimiento de los proyectos estratégicos globales de aquel o, al menos, el encuadramiento de los aliados dentro de límites tolerables para sus políticas, y sin que los estados "clientes" –o los *junior partners*– puedan ejercer un veto efectivo en su contra. Un tercer componente, tan íntimamente relacionado con la dirección política que prácticamente su superpone con ella, lo constituye la capacidad coactiva de que dispone la potencia hegemónica: no hay hegemonía viable sin una aplastante superioridad en el terreno militar. Valen aquí las agudas observaciones de Maquiavelo sobre la astucia y la fuerza en el manejo de los estados. El príncipe que sólo puede apelar, como los zorros, a su astucia, difícilmente logre mantenerse en el poder por mucho tiempo; pero se equivoca el que piense que actuando con la fuerza del león garantiza su permanencia en el poder. Se requiere, por el contrario, una combinación –variable según las circunstancias– de una y otra. De ahí que la mañosa manipulación de alianzas y coaliciones no baste para preservar la hegemonía imperial. Si bien esta no supone la continua actualización del predominio de la superpotencia en el plano de la fuerza, sin la amenaza cierta de su posible aplicación no hay hegemonía posible.

En este sentido, cabe observar que la relación entre dirección ideológica y política, por una parte, y la fuerza, por otra, se asemeja a la que existe entre coerción y consenso en el estado moderno. O, para decirlo empleando la feliz metáfora pergeñada por Karl Deutsch, nos recuerda a la existente entre el oro y el papel moneda. En épocas normales, el monto de dinero circulante en una economía es una proporción muy superior al respaldo áureo que lo sustenta (Deutsch, 1966: 120-124). Análogamente, la capacidad de la potencia hegemónica para encontrar obediencia en el sistema internacional es varias veces superior a su capacidad coercitiva. Si esta tuviera que refrendar su superio-

ridad con un despliegue de fuerzas en cada uno de sus actos, sus márgenes reales de actuación se verían francamente menoscabados. Por eso es muy conveniente establecer una distinción entre una situación de hegemonía, históricamente observable en algunos períodos, y una condición de "omnipotencia imperial", cuya existencia histórica es aún muchísimo más acotada. Ciertamente que no fue esta la forma en que funcionaron los sistemas hegemónicos conocidos como la *pax britannica* o la *pax americana*: su hegemonía trascendía con creces su potencial bélico, aun en el caso americano. Sin embargo, no hay que perder de vista que, al igual que con el dinero, un mínimo de capacidad coercitiva constituye un umbral irrenunciable para cualquier potencia que tenga ambiciones hegemónicas. Así como el circulante es muy superior a la reserva en oro, sin un mínimo de respaldo en oro el papel moneda se envilece y, rápidamente, es desplazado del mercado.

Toda esta argumentación nos remite a una verdadera "pre-condición" de la hegemonía: la superioridad en el terreno económico. Este es un asunto sobre el cual conviene insistir, porque muchas veces se lo pasa alegremente por alto. No se puede ser el hegemón del sistema sin ser, al mismo tiempo, la potencia económica integradora del conjunto del mercado mundial. Cuando se hablaba de la "hegemonía soviética", muchos autores arrojaban por la borda estas elementales precauciones conceptuales, reduciendo de ese modo la cuestión de la hegemonía a su dimensión estrictamente militar, lo cual desnaturalizaba el verdadero significado del concepto. El estrepitoso colapso de la antigua Unión Soviética demuestra taxativamente los límites de una superpotencia nuclear incapaz de absorber las profundas modificaciones producidas por la revolución científico-tecnológica y de organizar, en consecuencia, su estructura productiva. Por eso un autor como Robert W. Cox insiste tanto –y a nuestro juicio con entera razón– en concebir a la hegemonía como un "ajuste entre el poder material, la ideología y las instituciones" que prevalecen en el sistema mundial (Cox, 1986: 225). En la misma línea se ubican los análisis de Immanuel Wallerstein al señalar convincentemente que para que una nación sea hegemónica se requiere que sus empresas sean las más eficientes y competitivas en el plano de la producción agroindustrial, en el comercio internacional y en las finanzas mundiales. Esta condición, sumamente restrictiva, implica no sólo que las firmas de la potencia hegemónica sean capaces de derrotar a las de sus rivales en los "terrenos neutros" del mercado mundial, sino también en los mercados domésticos de las potencias competidoras (Wallerstein, 1984: 38-39). Obviamente, no podremos reducir la cuestión de la hegemonía exclusivamente a la superioridad económica de una potencia; pero tampoco a su predominio militar. Tanto el sólido fundamento material como una increíble capacidad coercitiva constituyen condiciones necesarias –si bien no suficientes– de la hegemonía.

En un agudo trabajo escrito hace ya algunos años, el internacionalista mexicano Carlos Rico aconsejaba discriminar entre lo que él denominara capacidad, voluntad y tentación hegemónicas. La primera dimensión tiene que ver con el conjunto de factores que configuran el "poder real" de una potencia, es decir, su capacidad para modelar el sistema internacional y sus instituciones y prácticas fundamentales en consonancia con sus intereses. Esto remite no sólo a los recursos económicos, sino también a los de otro tipo: políticos, ideológicos, institucionales, legales, diplomáticos y militares. En segundo lugar, hallamos la voluntad hegemónica, es decir, el acto volitivo por el cual las clases dominantes de un país –supuestamente dotado de los recursos que lo habilitarían, en principio, para "poder" reestructurar el sistema internacional– "quieren" efectivamente involucrarse en una empresa de ese género. Finalmente, tenemos la tentación hegemónica estimulada por la existencia de discursos, proyectos y designios que perciben al mundo como "maduro" para fundar una nueva hegemonía –en este caso, un Nuevo Orden Mundial o el delirio imperialista de los gestores neoconservadores del proyecto del "Nuevo Siglo Americano"–, y a un país preparado para detentarla. Si analizamos lo acontecido en los últimos años, diríamos que EE.UU., aunque "quisiera" o "estuviera tentado de hacerlo", ya no dispone del conjunto de capacidades necesarias para retomar su papel de hegemón mundial o para cumplir los dudosos roles del trabajador social o el *sheriff* del mundo (Rico, 1986: 37-57)[10].

En un trabajo reciente Joseph Nye Jr. sostenía, desde una perspectiva teórica parcialmente coincidente con la nuestra, que la política mundial no puede entenderse a partir del modelo del tablero de ajedrez. Lo que afirma Nye Jr. es que, en realidad, en la política internacional hay tres tableros superpuestos en donde se juegan simultáneamente diversas partidas (Nye Jr., 2003). En el tablero de "más arriba", el militar, *ultima ratio* del imperialismo, la superioridad norteamericana es abrumadora. Ese es, exclusivamente, el terreno del unipolarismo, y sobre esta realidad se apoyan la gran mayoría de los análisis. Sin embargo, no podríamos dejar de corregir el argumento de Nye Jr., y decir que, pese a ello, la superpotencia ha dejado de ser invulnerable, como lo prueban los atentados del 11-S, y que su enorme potencial bélico no le permite "resolver" situaciones militares a su antojo. Puede destruir un enemigo, como lo hizo en Afganistán e Irak, pero no puede "ganar

10 El libro en el cual se recopila el trabajo de Rico, compilado por Luis Maira en el marco de un fecundo proyecto regional lamentablemente discontinuado, el Programa de Estudios Conjuntos sobre las Relaciones Internacionales de América Latina (RIAL), creado y dirigido por Luciano Tomassini, sigue siendo, aún hoy, a veinte años de su publicación, uno de los textos más sugerentes y penetrantes para el estudio de la hegemonía norteamericana y, más ampliamente, de la problemática de la hegemonía en general.

la guerra", si es que por ello se entiende el establecimiento de un nuevo orden posbélico estable, predecible y congruente con sus intereses fundamentales. Pero en el tablero intermedio, que es aquel en el que se juegan las relaciones económicas internacionales, el unipolarismo que EE.UU. detenta en el terreno militar se desdibuja considerablemente. En efecto, Washington no puede obtener los resultados que desea en cuestiones tan sensibles como comercio internacional, monopolios, sistema financiero, medio ambiente o migraciones sin trabajosos y frágiles acuerdos con los otros miembros de la tríada metropolitana, la Unión Europea y Japón, y sin una cierta aquiescencia de algunos de los más importantes países del Tercer Mundo. En este terreno, concluye Nye Jr. (2003), la distribución del poder mundial es claramente multipolar. En el "tablero inferior", el de los asuntos transnacionales, entra a jugar un complejo conjunto de sujetos en donde además de los estados nacionales se encuentran numerosos actores no gubernamentales. En este tablero, el poder está todavía mucho más repartido entre sujetos de muy distinto tipo, algunos de alcance global y otros de influencia regional, y que descansan sobre su capacidad para movilizar recursos de distinto tipo, desde económicos hasta simbólicos, pasando por una amplia gama de situaciones intermedias. En este espacio, cualquier discurso de unipolarismo carece por completo de sentido. Y mucho más peligrosa todavía es la confusión que se origina cuando algunos actores del complejo juego internacional no se dan cuenta de que el juego es tridimensional, y que el resultado de la partida no se decide tan sólo en el tablero superior, ese que muestra la incontestable superioridad norteamericana, sino en la compleja articulación del conjunto de los tableros en donde se juegan partidas simultáneas cuyos resultados están muy lejos de estar predeterminados.

Concluimos entonces estas reflexiones sobre el imperialismo con la siguiente recapitulación.

- El imperialismo norteamericano ha potenciado su predominio sobre ciertas arenas cruciales del sistema internacional, como la militar, hasta un punto en el que no hay precedentes en la historia. Pero esto no le asegura la creación de un "orden" internacional previsible y estable.
- A su vez, ha acentuado su control en la esfera de la economía internacional, pero lo ha logrado a costa de exacerbar extraordinariamente sus contradicciones que, ya en el corto plazo, se constituyen en obstáculos formidables para sus políticas. El fracaso de la reunión de la OMC en Cancún, un tropiezo más en una larga lista de frustraciones, es apenas una muestra más de lo que venimos afirmando.

- El imperialismo se enfrenta a crecientes dificultades políticas, tanto en sus relaciones con el Sur marginado y excluido, pero en proceso de creciente activación y resistencia –aunque en grado desigual según las regiones del mundo–, como en lo tocante a la necesaria armonización de sus políticas con los otros exponentes del capitalismo metropolitano, principalmente la Unión Europea y Japón.
- En el terreno ideológico se enfrenta a un rápido deterioro de su capacidad para ser percibido, como antaño, en su época de oro, como la "vanguardia intelectual y moral" de la civilización. El célebre *American way of life* ha sufrido un fenomenal desprestigio, tanto dentro como fuera de EE.UU., y esto resiente su capacidad de comando internacional.

En pocas palabras, nos parece que, en lugar de hablar de "hegemonía" norteamericana o "hegemonía imperial", debemos hablar pura y simplemente de "dominación" norteamericana, entendiendo por esta la capacidad de aplicar unilateralmente la fuerza, pero nada más; creando una situación internacional crecientemente inestable y potencialmente explosiva que acrecienta el poderío de lo que Wallerstein denomina las "fuerzas y movimientos anti-sistémicos".

Bibliografía

Boron, Atilio A. 2002 *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri* (Buenos Aires: CLACSO).

Brzezinski, Zbigniew 1998 *El gran tablero mundial. La supremacía estadounidense y sus imperativos geoestratégicos* (Barcelona: Paidós).

Cocco, Giuseppe y Negri, Antonio 2006 *GlobAL. Biopoder y luchas en una América latina globalizada* (Buenos Aires: Paidós).

Cox, Robert W. 1986 "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory" en Keohane, Robert O. (comp.) *Neorealism and Its Critics* (New York: Columbia University Press).

Deutsch, Karl 1966 *The Nerves of Government* (New York: The Free Press).

Fernández Retamar, Roberto 2004 *Todo Caliban* (Buenos Aires: CLACSO).

Hardt, Michael y Negri, Antonio 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).

Houtart, François 2005 "Why Should Small Rice Farmers in Sri Lanka Disappear?" en Boron, Atilio A. y Lechini, Gladys (comps.) *Politics and Social Movements in an Hegemonic World. Lessons from Africa, Asia and Latin America* (Buenos Aires: CLACSO).

Meiksins Wood, Ellen 2003 *Empire of Capital* (London: Verso).

Nye Jr., Joseph 2003 "Us Power and Strategy After Iraq" en *Foreign Affairs* (New York) July-August.

Panitch, Leo y Gindin, Sam 2004 "Capitalismo global e imperio norteamericano" en *Socialist Register. El nuevo desafío imperial* (Buenos Aires: CLACSO).

Panitch, Leo y Gindin, Sam 2005a "Las finanzas y el imperio norteamericano" en *Socialist Register*. *El imperio recargado* (Buenos Aires: CLACSO).

Panitch, Leo y Gindin, Sam 2005b "El capitalismo global y el imperio norteamericano" en *Temas* (La Habana), Nº 33-34, abril-septiembre.

Patnaik, Prabhat 1990 "Whatever Happened to Imperialism?" en *Monthly Review* (New York) Vol. 42, Nº 6, November.

Rico, Carlos 1986 "Crisis ¿y recomposición? de la hegemonía norteamericana. Algunas reflexiones en torno a la coyuntura internacional en la segunda mitad de los ochenta" en Maira, Luis (comp.) *El sistema internacional y América Latina. ¿Una nueva era de hegemonía norteamericana?* (Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano).

Schott, Jeffrey J. 1997 "Audiencia ante el Subcomité de Comercio de la Cámara de Representantes del Congreso de los EE.UU.", 22 de julio, mimeo.

Wallerstein, Immanuel 1984 *The Politics of the World-Economy. The States, the Movements and the Civilizations* (Cambridge: Cambridge University Press).

Wallerstein, Immanuel 2005 "La reelección de Bush y sus implicancias para EE.UU. y el mundo" en *OSAL* (Buenos Aires) Nº 15, septiembre-diciembre.

Otras publicaciones de CLACSO

- Girón

  Confrontaciones monetarias: marxistas y post-keynesianos en América Latina

- Cimadamore, Eversole y McNeish

  Pueblos indígenas y pobreza
  Enfoques multidisciplinarios

- Elías

  Los gobiernos progresistas en debate
  Argentina, Brasil, Chile, Venezuela y Uruguay

- Caetano

  Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la histoira reciente de América latina

- *OSAL* Nº 19

  Movimientos sociales y gobiernos en la región Andina
  Resistencias y alternativas. Lo político y lo social
  Revista del Programa del Observatorio Social de América Latina de CLACSO

- Mirza
  Movimientos sociales y sistemas políticos en América Latina
  La construcción de nuevas democracias
- Plotkin
  La privatización de la educación superior y las ciencias sociales en Argentina
  Un estudio de las carreras de Psicología y Economía
- Lechini
  Argentina y África en el espejo de Brasil
  ¿Política por impulsos o construcción de una política exterior?
- Lubambo, Coêlho y Melo [orgs.]
  Diseño institucional y participación política
  Experiencias en el Brasil contemporáneo
- Boron y Lechini [comps.]
  Política y movimientos sociales en un mundo globalizado
  Lecciones desde África, Asia y América Latina
- Alimonda [comp.]
  Los tormentos de la materia
  Aportes para una ecología política latinoamericana
- *Nómadas* Nº 24
  Género y políticas públicas: desafíos de la equidad
- *Problemas del Desarrollo* Año 1 Vol. 1
  Revista latinoamericana de economía
- Correa y Girón [coords.]
  Reforma financiera en América Latina
- Grammont [comp.]
  La construcción de la democracia en el campo latinoamericano
- Sotolongo Codina y Delgado Díaz
  La revolución contemporánea del saber y la complejidad social
  Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo
- Fernández Retamar
  Pensamiento de nuestra América
  Autorreflexiones y propuestas
- Ceceña [coord.]
  Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado

- Sautu, Boniolo, Dalle y Elbert

  Manual de metodología
  Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología

- *Socialist Register* 2005

  El imperio recargado

- Mato [comp.]

  Cultura, política y sociedad
  Perspectivas latinoamericanas

- Cimadamore, Dean and Siqueira [eds.]

  The poverty of the state
  Reconsidering the role of the state in the struggle against global poverty

- Gentili y Levy [comps.]

  Espacio público y privatización del conocimiento
  Estudios sobre políticas universitarias en América Latina

- Hemer and Tufte [eds.]

  Media and Glocal Change
  Rethinking Communication for Development

- Alvarez Leguizamón [comp.]

  Trabajo y producción de la pobreza en Latinoamérica y el Caribe
  Estructuras, discursos y actores

- de la Garza Toledo [comp.]

  Sindicatos y nuevos movimientos sociales en América Latina

- Boron and Lechini [eds.]

  Politics and Social Movements in an Hegemonic World
  Lessons from Africa, Asia and Latin America

- Sastre

  La Batalla de los Intelectuales
  O Nuevo Discurso de las Armas y las Letras

- CTERA, CNTE, Colegio de Profesores, AFUTU-FENAPES y LPP

  Las reformas educativas en los países del Cono Sur
  Un balance crítico

- Dávalos [comp.]

  Pueblos indígenas, estado y democracia

- Estay y Sánchez [coords.]

  El ALCA y sus peligros para América Latina

- Sousa Santos
  Reinventar la democracia. Reinventar el estado
- Estay Reyno [comp.]
  La economía mundial y América Latina
  Tendencias, problemas y desafíos
- Schuster
  Explicación y predicción
  La validez del conocimiento en ciencias sociales [reedición]
- Piñeiro
  En busca de la identidad
  La acción colectiva en los conflictos agrarios de América Latina
- Giarracca y Levy [comps.]
  Ruralidades latinoamericanas
  Identidades y luchas sociales
- Fernández Retamar
  Todo Caliban
- Toussaint
  La bolsa o la vida
  Las finanzas contra los pueblos
- Golbert
  ¿Hay opciones en el campo de las políticas sociales?
  El caso del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires
- Grimson [comp.]
  La cultura en las crisis latinoamericanas
- Babini y Fraga
  Bibliotecas Virtuales para las Ciencias Sociales
- Boron [comp.]
  Nueva Hegemonía Mundial
  Alternativas de cambio y movimientos sociales
- Ceceña [comp.]
  Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI
- Sader
  La Venganza de la Historia
  Hegemonía y contra-hegemonía en la construcción de un nuevo mundo posible

- Boron, Gambina y Minsburg [comps.]
  Tiempos violentos
  Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina
- Gómez [comp.]
  América Latina y el (des)orden global neoliberal
  Hegemonía, contrahegemonía, perspectivas
- *Chiapas* Nº 16
  [Edición Argentina]
- Torres Ribeiro [comp.]
  El rostro urbano de América Latina
- Guerrero Cazar y Ospina Peralta
  El poder de la comunidad
  Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos
- Riquelme
  Los sin tierra en Paraguay
  Conflictos agrarios y movimiento campesino
- Seoane [comp.]
  Movimientos sociales y conflicto en América Latina
- De Barbieri
  Género en el trabajo parlamentario
  La legislatura mexicana a fines del siglo XX
- de la Garza Toledo y Salas [comps.]
  NAFTA y MERCOSUR
  Procesos de apertura económica y trabajo
- Boron
  Estado, capitalismo y democracia en América Latina
- Sader y Gentili [comps.]
  La trama del neoliberalismo
  Mercado, crisis y exclusión social
- Boron [comp.]
  Filosofía política contemporánea
  Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía
- Alabarces [comp.]
  Futbologías
  Fútbol, identidad y violencia en América Latina

- Ayerbe
  O Ocidente e o "Resto"
  A América Latina e o Caribe na cultura do Império
- Mollis [comp.]
  Las universidades en América Latina
  ¿Reformadas o alteradas? La cosmética del poder financiero
- Gadotti, Gómez y Freire [comps.]
  Lecciones de Paulo Freire
  Cruzando fronteras: experiencias que se completan
- Briceño-León [comp.]
  Violencia, sociedad y justicia en América Latina
- Levy [comp.]
  Crisis y conflicto en el capitalismo latinoamericano
  Lecturas políticas
- Schorr, Castellani, Duarte y Debrott Sánchez
  Más allá del pensamiento único
  Hacia una renovación de las ideas económicas en América Latina y el Caribe
- Singer
  Izquierda y derecha en el electorado brasileño
  La identificación ideológica en las disputas presidenciales de 1989 y 1994
- López Maya
  Protesta y cultura en Venezuela
  Los marcos de acción colectiva en 1999
- Mato [comp.]
  Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder
- Boron
  Imperio & Imperialismo
  Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri
- Boron y de Vita [comps.]
  Teoría y filosofía política
  La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano
- Alimonda [comp.]
  Ecología política
  Naturaleza, sociedad y utopía

- Gambina [comp.]
  La globalización económico-financiera
  Su impacto en América Latina
- Ceceña y Sader [comps.]
  La guerra infinita
  Hegemonía y terror mundial
- Ivo
  Metamorfoses da questão democrática
  Governabilidade e pobreza
- de la Garza Toledo y Neffa [comps.]
  El futuro del trabajo. El trabajo del futuro
- de la Garza Toledo [comp.]
  Los sindicatos frente a los procesos de transición política
- Barrig
  El mundo al revés
  Imágenes de la mujer indígena
- Torres [comp.]
  Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana en el siglo XXI
- Lanzaro [comp.]
  Tipos de presidencialismo y coaliciones políticas en América Latina
- Mato [comp.]
  Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2
- Mato [comp.]
  Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización
- de Sierra [comp.]
  Los rostros del MERCOSUR
  El difícil camino de lo comercial a lo societal
- Seoane y Taddei [comps.]
  Resistencias mundiales
  De Seattle a Porto Alegre
- Sader [comp.]
  El ajuste estructural en América Latina
  Costos sociales y alternativas

- Ziccardi [comp.]
  Pobreza, desigualdad social y ciudadanía
  Los límites de las políticas sociales en América Latina
- Midaglia
  Alternativas de protección a la infancia carenciada
  La peculiar convivencia de lo público y lo privado en el Uruguay
- Giarracca [comp.]
  ¿Una nueva ruralidad en América Latina?
- Boron [comp.]
  Teoría y filosofía política
  La tradición clásica y las nuevas fronteras
- Boron
  Tras el búho de Minerva
  Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo
- Balardini [comp.]
  La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo
- Boron [comp.]
  La filosofía política clásica
  De la antigüedad al renacimiento
- Boron [comp.]
  La filosofía política moderna
  De Hobbes a Marx
- Várnagy [comp.]
  Fortuna y virtud en la república democrática
  Ensayos sobre Maquiavelo
- Torres Ribeiro [comp.]
  Repensando la experiencia urbana en América Latina
  Cuestiones, conceptos y valores
- de la Garza Toledo [comp.]
  Los retos teóricos de los estudios de trabajo hacia el siglo XXI
- Gentili y Frigotto [comps.]
  La ciudadanía negada
  Políticas de exclusión en la educación y el trabajo

- de la Garza Toledo [comp.]
  Reestructuración productiva, mercado de trabajo y sindicatos en América Latina
- Alabarces [comp.]
  Peligro de gol
  Estudios sobre deporte y sociedad en América Latina
- Lander [comp.]
  La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales
  Perspectivas latinoamericanas
- Strasser
  Democracia & desigualdad
  Sobre la "democracia real" a fines del siglo XX

Este libro se terminó de imprimir en los
talleres de Cromosete Gráfica e Editora Ltda.
Rua Uhland, 307 - Vila Ema
03283-000 - São Paulo, Brasil
en el mes de agosto de 2006.
Primera impresión, 1.000 ejemplares.

Impreso en Brasil.