

El joven Marx y el debate del Estado moderno, 1842-1848

Ariel Eidelman

Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras
arieleidelman@hotmail.com

Resumen

En este artículo analizamos la crítica que el joven Marx realizó de la filosofía hegeliana y en particular de su concepción del Estado moderno. Durante la década de 1840 y bajo la influencia directa de diferentes miembros de la escuela de los jóvenes hegelianos, Marx llevó adelante un balance crítico respecto de la filosofía idealista de Hegel hasta adoptar la perspectiva propia del materialismo histórico. Un elemento destacado de esa operación intelectual fue poner en debate el carácter de la relación establecida entre el Estado y la sociedad civil. En la trayectoria intelectual y política del joven Marx, la discusión de la cuestión estatal fue un aspecto central para la superación de la filosofía hegeliana y consideramos que en ese debate se encuentran las bases principales de la teoría marxista del Estado. La crítica del joven Marx se vincula con su definición política e ideológica como comunista y esa transición es a la vez y en forma inescindible, filosófica y política.

Introducción

El objetivo de este artículo es revisar la crítica que el joven Karl Marx realizó de la concepción del Estado moderno de la filosofía de Georg Hegel, en particular como aparecen en su *Filosofía del Derecho*. En la trayectoria intelectual y política del joven Marx, la discusión de la cuestión estatal fue un aspecto central para la superación de la filosofía hegeliana y la neohegeliana. Al mismo tiempo, en ese debate de mediados de la década de 1840 se encuentran las bases principales de la teoría marxista del Estado. Tal como señalaba hace algunas décadas Ralph Miliband, los marxistas consideran al Estado como la institución superior a todas las demás, y cuya función consiste en mantener y defender el dominio y explotación de las clases (1984: 283).

Si la definición que aparece en el *Manifiesto Comunista* de 1848 —del poder ejecutivo del Estado moderno como “un comité para administrar los asuntos comunes de toda la burguesía” — constituye para muchos autores y estudiosos del marxismo la proposición fundamental del marxismo sobre la cuestión, apuntamos en este trabajo a reconstruir y analizar el recorrido filosófico, teórico y político de Marx para llegar a esa formulación clásica de 1848. El artículo está ordenado en tres apartados. El primero presenta en forma muy breve y esquemática la concepción del Estado moderno presente en la filosofía de Hegel. El segundo analiza la crítica del joven Marx a la perspectiva filosófica de Hegel y, en particular, a su filosofía del Estado moderno y la forma en que la misma se vincula con su definición política e ideológica como comunista. El último apartado plantea la concepción del Estado capitalista o Estado burgués que desarrollan Marx y Engels entre 1845 y la redacción del *Manifiesto Comunista* a fines de 1847.

Estado moderno y sociedad civil en la filosofía de Hegel

Para el balance crítico del joven Marx se destaca en especial el que este realizó de la *Filosofía del Derecho* por la centralidad que ocupó para aquél la discusión respecto de la teoría del Estado y su denuncia de la legitimación de la realidad existente que hacía Hegel, al concebirla filosóficamente.¹ En esta obra, publicada en el año 1821, su autor desarrollaba una filosofía del Derecho que avanzaba en el desarrollo de la Idea del derecho abstracto a la moral, de esta a la ética, y dentro de esta última, de la familia a la sociedad civil y al Estado. Según Herbert Marcuse, Hegel escribió la obra como una defensa del Estado, sobre la base de la racionalidad de la ley, como un Estado de derecho (1995: 177-180). En el prefacio del libro se señala que el texto “en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa, sino la tentativa de comprender y presentar al Estado como algo racional en sí” (Hegel, 1985: 33-35).

La tercera parte de la *Filosofía del Derecho* se ocupaba de la Ética. Allí se señalaba que el concepto de la Idea ética como espíritu sólo es el movimiento a través de la forma de sus momentos. Los mismos eran: la familia, la sociedad civil y el Estado. Según Hegel la familia se realiza bajo tres aspectos: como matrimonio, en la propiedad y los bienes de la misma, y en la educación de los hijos, que al llegar a la mayoría de edad disuelven la familia original. Por su parte, la sociedad civil encierra tres momentos: el sistema de necesidades, que se satisfacen a través del trabajo, la administración de justicia, que convierte el derecho abstracto en ley y, por último, la policía, que actúa como complemento de la ley, y la corporación. La policía debe garantizar lo universal y los intereses comunes de los individuos, “que exigen la vigilancia y el cuidado del poder público” (ídem: 197). La policía es expresión de este poder público y debe garantizar el progreso de la población y de la industria y vigilar a los pobres y las masas que caen en la mise-

ria, frente a la concentración de la riqueza en pocas manos. En opinión de Marcuse, la perspectiva de Hegel respecto de la policía expresaba la teoría oficial sobre la misma, de la época de la Restauración (1995: 207-208).

Para Hegel el Estado tiene un derecho político interno, que incluye su constitución interna. El Estado político se despliega en tres diferentes poderes sustanciales: el poder soberano, el poder gubernativo y el poder legislativo y su soberanía exterior. Al mismo tiempo, tiene un derecho político exterior. Para Hegel la forma de Estado más elevada era la monarquía constitucional. El Estado rige la sociedad civil, en nombre del individuo libre y su interés privado. Se presenta en instituciones que integran su constitución. El Estado proporciona una unidad al interés general y al particular, imponiéndose sobre los mecanismos sociales y económicos de la sociedad civil (Marcuse, 1995: 212-216).

Hegel murió en 1831 y pocos años después se produjo la división de la escuela hegeliana. En opinión de David Mc Lellan, la filosofía de los jóvenes hegelianos puede definirse como un racionalismo especulativo, caracterizado por una gran fe en el poder de las ideas y la primacía de la teoría. Sin embargo, en pocos años varios miembros de la izquierda hegeliana estuvieron marcados por una secularización de sus preocupaciones, un creciente ateísmo, una transición a la reflexión de las cuestiones políticas y tendieron a postular un pasaje del pensamiento a la acción práctica.² Para fines de 1842 la izquierda hegeliana se había disuelto. Como señala Mc Lellan, sus puntos de vista políticos eran muy moderados al comienzo y “mantenían un punto de vista ideal del Estado, y en especial del Estado prusiano, como la encarnación de la moralidad objetiva” (1971: 35). Aunque originalmente habían defendido a la monarquía prusiana, rápidamente pasaron a abogar por una democracia constitucional y culminaron rechazando el liberalismo, como parte de un proceso de fuerte radicalización.

La crítica a Hegel del joven Marx

Aunque no hay en la producción intelectual de Marx una teoría sistemática sobre el Estado, éste es un tema con una fuerte presencia en el conjunto de su obra. En el joven Marx se da en aquellos años de la década de 1840 una fuerte transformación de su perspectiva filosófica y política, marcada por sus primeros contactos con la tradición revolucionaria francesa y la economía política inglesa, dando lugar a la combinación de las tres fuentes fundamentales del marxismo, al decir de Vladimir Lenin.³

A partir del año 1842 Marx realizó un balance crítico de la filosofía de Hegel. Ese balance apuntó tanto a aspectos particulares del sistema hegeliano, por ejemplo y en particular su concepción del Estado moderno, como a cuestiones generales respecto del método o su epistemología. En muchos aspectos de esa crítica Marx se apoyó en los desarrollos filosóficos que distintos integrantes de la izquierda hegeliana hacían de la herencia del maestro. Aun antes de encarar explícitamente un balance respecto de la filosofía hegeliana, la problemática estatal ya aparece en los escritos periodísticos que Marx escribió durante 1842 para la *Gaceta Renana*, periódico publicado en la ciudad de Colonia. Sus escritos de ese año muestran ya una importante distancia respecto de la concepción hegeliana del Estado moderno como realización de la libertad racional. Marx señalaba, con insistencia, una tensión entre esa definición y la realidad del Estado prusiano, especialmente cuando confrontaban intereses materiales en la sociedad, como en el caso de la discusión en la Dieta provincial de la ley sobre el robo de leña. Esos artículos muestran una crítica de Marx hacia las actitudes reaccionarias de la monarquía prusiana en torno a problemas políticos concretos. En uno de esos artículos, Marx criticaba que el

hecho de recoger leña seca fuera equiparado al robo de la propiedad privada. Oponía el interés particular de la propiedad privada al interés colectivo de la comunidad y le reclamaba al Estado moderno su deber ser y de ver también quien recogía leña:

... un ser humano, (...) un miembro de la comunidad capacitado para desempeñar puestos públicos, un padre de familia cuya existencia debe ser sagrada y, sobre todo, un ciudadano del Estado, el cual no puede descartar ligeramente a uno de sus miembros de todas estas funciones, pues el Estado, al hacer de un ciudadano un delincuente, se amputa a sí mismo (Marx, 1842: 259).

Aparece aquí señalada la contradicción entre la división que genera la propiedad privada en la sociedad civil y lo que la ciudadanía iguala en la sociedad política y al mismo tiempo, entre la idea de un Estado que debe realizar la razón y la libertad y lo que efectivamente ejecuta en sus políticas concretas.

Marx llevó adelante un balance con Hegel respecto de la relación sociedad civil-Estado, del idealismo filosófico y del método de conocimiento. La crítica de la concepción hegeliana del Estado debe ser colocada en el contexto de esa crítica general. Es importante destacar que esa crítica es contemporánea a una fuerte transformación política en Marx, que lo lleva en muy poco tiempo de una posición democrática radical al comunismo. Ambos aspectos son inseparables y se encuentran combinados en sus escritos, que tienen en esta etapa y en ese sentido un marcado carácter transicional.

El primer trabajo donde esa crítica sistemática fue encarada es la *Crítica de la filosofía del derecho del Estado de Hegel*, escrita en el verano de 1843 e inédita hasta 1927. El manuscrito sigue el desarrollo de la parte referida al Estado de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, agregando comentarios y análisis de diferentes parágrafos. Como ha señalado David Leopold, uno de los aspectos que vuelve dificultosa la lectura e interpretación del texto es el hecho de que Marx muestra una tendencia a identificar dos temas diferentes: el carácter del pensamiento especulativo y la naturaleza del Estado moderno, en una forma que no facilita la comprensión de ninguno de los dos (2007: 21). Aunque una parte considerable del texto de Marx está dedicada a criticar distintos aspectos del tratamiento que hace Hegel sobre el Estado moderno, lo central está en la crítica que realiza a la relación entre Estado y sociedad civil. En realidad, al vínculo entre tres elementos: Estado, sociedad civil y familia, y la forma en que se vinculan el sistema del interés general, representado por el primero, con el sistema del interés particular, representado por los otros dos.

Para Hegel es en el Estado donde debe buscarse el principio explicativo y la determinación esencial de la otra esfera. De ambos extremos de la relación, el Estado constituye para ese autor una potencia superior. La familia y la sociedad civil serían, en su desarrollo, esferas particulares presupuestas por el Estado. Analizado el parágrafo 262, el joven Marx señalaba que “en este pasaje se revela muy claramente el misticismo lógico, panteísta” (1843: 321). Aparece aquí, con claridad, la primera crítica dirigida a Hegel. Escribía Marx:

La idea es subjetivada y la relación real entre familia y sociedad civil y Estado se concibe como su actividad interna imaginaria. Familia y sociedad civil son las premisas del Estado; son, en realidad, los factores activos; pero, en la especulación, ocurre a la inversa. Ahora bien, al subjetivarse la idea, los sujetos reales, la sociedad civil y la familia, ‘las circunstancias, el arbitrio’, etc. se convierten aquí en momentos objetivos irreales, lo que significa algo totalmente distinto (ídem: 322).

La conclusión que se establecía era “que Hegel erige siempre la idea en sujeto, haciendo del sujeto real y verdadero,... el predicado” (ídem: 325). La inversión de sujeto y predicado se debía al misticismo que colocaba a la idea como sujeto del desarrollo histórico. Esa inversión era producto de un método idealista y especulativo. Marx criticaba la identificación que Hegel realiza entre ser y pensamiento o de lo real y lo racional. La segunda crítica refiere al panlogismo de la filosofía hegeliana, que todo se resuelve a partir de la idea. Las categorías lógico-abstractas eran transformadas por Hegel en sujetos y “toda la filosofía del derecho no es, aquí, más que un paréntesis de la lógica” (ídem: 331).

Tras realizar una crítica de la burocracia, idealizada en el análisis hegeliano, Marx recuperaba la centralidad otorgada a la relación entre el Estado y la sociedad civil, como un elemento distintivo de la sociedad moderna, y la contraposición entre propiedad privada y Estado. Contra la reivindicación que hace Hegel de la monarquía constitucional como encarnación de la Idea, Marx realizaba una reivindicación de la democracia, como la autodeterminación del pueblo y, al mismo tiempo, como solución de la escisión entre sociedad civil y sociedad política. Sin embargo, su concepción de la verdadera democracia no difiere mucho de lo que poco más adelante llamará comunismo, implicando la desaparición del Estado como una esfera diferenciada respecto de la sociedad civil, de las clases y de la propiedad privada.

Un aspecto central de la crítica es que Marx negaba la capacidad del Estado como instancia de resolución de las contradicciones que atraviesan a la sociedad y también que la administración del mismo, la burocracia, pueda articular la escisión entre sociedad política y sociedad civil, el divorcio entre el ciudadano y el individuo. Contra la concepción de Hegel, Marx encontraba en la sociedad civil, y no en el Estado, la determinación y el condicionante de la relación entre ambas esferas. Biagio De Giovanni apuntaba como el elemento central de este texto el descubrimiento de “la densidad abstracta de ese objeto real que es el estado político”.⁴ En su opinión los pasajes claves del texto son los que apuntan a destacar que el carácter abstracto de la visión hegeliana del Estado es consecuencia del carácter abstracto del Estado moderno. El carácter abstracto del Estado está dado por ser una realidad separada de los contenidos particulares, por su existencia separada de la sociedad civil. La abstracción es el sujeto de un modo general de ser de la existencia, a través de la forma organizadora y como razón universal de esferas de la sociedad civil, que realiza el Estado. De esa forma, el Estado, como composición abstracta de lo real y como forma dominante de lo abstracto, aparece como forma de dominio sobre lo concreto.

Pocos meses después de la redacción de este importante trabajo, Marx publicaba dos artículos en los *Anales Franco-alemanes*, una revista que los jóvenes hegelianos publicaron en la ciudad de París, en febrero de 1844. La revista fue editada por Marx y el filósofo Arnold Ruge, quienes por entonces se consideraban discípulos de Ludwig Feuerbach. En esos trabajos Marx avanzaba con claridad hacia la superación del liberalismo democrático, avanzando hacia posiciones políticas comunistas. Marx publicó en esa revista dos artículos: *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, una introducción al manuscrito antes analizado, y *La cuestión judía*, una polémica con Bruno Bauer. ¿Qué es lo que aparece en estos artículos en relación a la crítica del Estado, la concepción de la sociedad civil y la definición política marxiana? En el caso del primer texto, Marx realizaba una comparación del desarrollo político de Francia y Alemania, buscando encontrar las perspectivas que habilitaran una transformación revolucionaria de su país, y señalando el rol que la filosofía, como crítica radi-

cal, podía tener en esa transformación. Un aspecto que se destaca en relación al manuscrito de 1843, en el que Marx había criticado la inversión que Hegel hacía en su tratamiento de la relación entre Estado y sociedad civil, es la transformación del último concepto en sociedad burguesa, su descomposición en clases sociales en conflicto y el reconocimiento del antagonismo entre las dos clases fundamentales: la burguesía y el proletariado. A partir de la prioridad otorgada a la sociedad frente al Estado y todavía con un lenguaje filosófico, Marx avanzaba fuertemente en la asunción de la división y las tensiones que atraviesan el cuerpo social y en la determinación de los diferentes roles políticos que las clases estaban llamadas a asumir, descubriendo en particular el potencial revolucionario del proletariado (concebido en base a un antropologismo feuerbachiano), y su negación de la propiedad privada como objetivo político principal, lo que colocaba su mirada dentro de una perspectiva comunista.

Por su parte, *La cuestión judía* era una polémica respecto del tema de la emancipación cívica de los judíos en Alemania, que les era negada por el carácter cristiano del Estado. El debate respecto de la emancipación de los judíos colocaba el eje en la tensión entre emancipación humana por un lado, como igualdad sustantiva y como superación de la enajenación, y emancipación política por el otro, como una forma de Estado, la república, que sería la más elevada del Estado moderno y resultado concreto de la revolución burguesa. Forma que Marx reivindica como objetivo político y como un progreso, pero a la que reconoce límites. En este artículo también se avanzaba en el reconocimiento de que la sociedad civil, lejos de ser una esfera homogénea, estaba atravesada por intereses egoístas y mercantiles y se manifestaba la tendencia creciente a pensar la sociedad civil como sociedad burguesa, histórica y concreta. Que el Estado fuera un Estado libre, un Estado ateo o un Estado basado en el sufragio universal y la soberanía popular, un Estado democrático, no anulaba las diferencias de la sociedad civil. El problema del hombre, en cuanto seguidor de una religión particular, no era otro que el que tiene todo hombre en su doble condición de ser particular, en la sociedad civil, y parte de un ser genérico, en la consideración del Estado. Era la escisión terrena entre Estado político y sociedad burguesa, la contradicción entre *citoyen* y *bourgeois*, entre el interés general y el interés particular, entre lo público y lo privado. Marx señalaba con claridad que la sociedad burguesa es la premisa del Estado político y no al revés.

Pocos meses más tarde, en agosto de 1844 Marx publicaba otro artículo periodístico que refiere a la relación entre Estado y sociedad civil. Se trataba de una polémica con Ruge, aparecida en el *Vorwärts!*, un periódico radical de lengua alemana, publicado en París. Marx fue editor del mismo y al año siguiente expulsado de Francia por esa actividad. El artículo se refería a la sublevación de los tejedores silesianos, sucedida en el mes de junio y polemizaba, en particular, respecto del tratamiento que los Estados europeos daban al problema del pauperismo y su incapacidad para resolver la pobreza. Marx apuntaba a la impotencia del Estado para actuar contra la sociedad civil, que constituye su fundamento material. Dado que el Estado descansa en la contradicción entre vida pública y vida privada, en la contradicción entre los intereses generales y los intereses particulares:

... la administración deba limitarse a una actividad formal y negativa, pues su acción termina allí donde comienza la vida civil y su labor. Más aún, frente a las consecuencias que se derivan del carácter antisocial de esta vida civil, de esta propiedad privada, de este comercio y de esta industria, de este mutuo saqueo de los diversos círculos civiles, es la impotencia la ley natural de la administración. En efecto, este desgarramiento, esta vileza, esta esclavitud de la sociedad civil, constituye el fundamento natural en que se basa el Estado moderno... (Marx, 1844: 513).

La conclusión del planteo no se hacía esperar. Si el Estado moderno quisiera acabar con la impotencia de su administración: “tendría que acabar con la actual vida privada. Y si quisiera acabar con la vida privada, tendría que destruirse a sí mismo, pues el Estado solo existe por oposición a ella” (ídem: 514). El artículo terminaba planteando la necesidad de la revolución socialista, cuyo sujeto debía ser el proletariado, y que estaba llamada a superar las contradicciones de la sociedad moderna.

Todavía durante ese año Marx profundizaba su crítica de la filosofía de Hegel en los *Manuscritos económico-filosóficos*, texto publicado por primera vez en forma completa en 1932. Lo que se destaca de ese manuscrito es, por un lado, el hecho de que Marx asumía el análisis de la economía política, sus categorías y la centralidad del concepto de trabajo y por el otro, el peso que en su crítica de la dialéctica hegeliana adquiría Feuerbach y su perspectiva antropológica. Una vez resuelta la prioridad de la sociedad civil frente al Estado y descubierto el papel de las condiciones materiales Marx estaba obligado, por una necesidad teórica, a avanzar de la filosofía a la economía política para comprender la realidad social y resolver los problemas que su análisis le planteaba. Para ello debía pasar de una crítica del Estado a una crítica de la economía política. Los *Manuscritos* también llevaban adelante una crítica de la dialéctica especulativa de Hegel, apoyándose en el materialismo de Feuerbach. Marx tomaba las críticas de Feuerbach contra Hegel: el idealismo especulativo, el misticismo lógico y la equiparación entre religión y filosofía que subyacen al sistema hegeliano, pero rechazaba su abandono de la negación de la negación y de cualquier tipo de dialéctica.⁵ Otro aspecto que Marx retenía de la filosofía de Hegel era la categoría de enajenación, central en los *Manuscritos*, pero utilizada en relación a lo real, al hombre y no como hacía Hegel, vinculado a lo ideal.

Marx, Engels y la génesis del marxismo

Los textos de los años 1845 y 1846, varios de ellos escritos en colaboración con Federico Engels, ya son claramente textos de ruptura, donde surgen aspectos fundamentales del materialismo histórico y nuestro autor se desprende del idealismo y de una filosofía crítica, pero exclusivamente especulativa. En estos trabajos culminaba el balance crítico con la filosofía hegeliana, rescatando la dialéctica como método y su acento sobre el proceso, el devenir, lo histórico y la necesidad de superar todas las contradicciones, pero también se realizaba una superación de la filosofía de Feuerbach, por su antropologismo abstracto, dando lugar a la génesis del materialismo histórico.

Con base en esas ideas, Marx y Engels escribieron *La ideología alemana* durante el año 1846. Ese texto contiene varias referencias al Estado y a su relación con la sociedad civil y con la clase dominante. La crítica de la filosofía neohegeliana y su carácter tanto idealista como ideológico era el eje del trabajo. Al mismo tiempo, se criticaba la incapacidad de los neohegelianos para superar los marcos del sistema de Hegel o la crítica de las ideas religiosas. La crítica central era al fetichismo de las ideas, y la presentación de las representaciones y la conciencia social como aspectos no determinados material e históricamente. Era en contraposición con esos postulados que Marx y Engels formulaban las bases filosóficas del marxismo, en el primer capítulo, tomando como premisas de su concepción materialista de la historia “los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida”, colocando como un aspecto central las condiciones materiales de producción y su relación con el intercambio. El desarrollo histórico de las fuerzas productivas, la división del trabajo y las formas de la propiedad, junto con la formación de diferentes clases sociales, permitían comprender la sociedad. En su interpretación del

desarrollo histórico de Europa, Marx y Engels destacaban una contradicción entre los productores directos y una clase dominante y al mismo tiempo, producto de esa diferenciación social y las relaciones sociales implicadas, el Estado. De esa forma señalaban que

La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente... (Marx y Engels, 1846: 25).

En el primer capítulo del manuscrito aparecen varias referencias al Estado y sus funciones. En relación con la división del trabajo y la propiedad privada, que conlleva la diferenciación entre intereses individuales y comunes, Marx y Engels apuntaban que todas las luchas que se libran dentro del Estado “no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases” y agregaban que toda clase que aspire a implantar su dominación “tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada” (ídem: 33-34). También, en la línea de los trabajos anteriores de Marx, se clarificaba la relación entre sociedad civil y Estado y se criticaba la concepción histórica “que haciendo caso omiso de las relaciones reales, sólo mira, con su limitación, a las resonantes acciones y a los actos del Estado” (ídem: 37).

Analizando el desarrollo histórico de la propiedad, los autores establecen un claro vínculo de dependencia entre el Estado moderno y la propiedad privada ya que el primero no es más que “la forma de organización a que necesariamente se someten los burgueses, tanto en lo interior como en lo exterior, para la mutua garantía de su propiedad y de sus intereses” (ídem: 68). La relación entre Estado y clase dominante se hace evidente en el texto:

Como el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política (ídem: 69).

Estas definiciones sobre el Estado, presentadas en *La Ideología Alemana*, están sumamente cercanas a la concepción clásica del marxismo, tal como aparece en el *Manifiesto Comunista*. Escrito para la Liga de los Comunistas por Marx y Engels a fines de 1847 y publicado en el año revolucionario de 1848, el mismo planteaba el programa teórico y práctico de los comunistas. Si la historia de todas las sociedades ha sido la historia de la lucha de clases y la moderna sociedad burguesa no ha abolido las contradicciones de clase, es en relación a ese eje que aparece el Estado en el *Manifiesto*.

Conclusiones

Como hemos mostrado, el camino que llevó al joven Marx desde una perspectiva neohegeliana al materialismo histórico y de un democratismo radical al comunismo revolucionario fue recorrido en forma veloz, pero compleja, en unos pocos años. La producción marxiana de la década de 1840, sus diferentes publicaciones y trabajos inéditos, permite acompañar y reflexionar sobre las características de esa transición que es a la vez, y en forma inescindible, filosófica y política. Si bien la crítica que Marx hace del

Estado realmente existente por momentos se confunde con la crítica de la concepción hegeliana del Estado moderno, la centralidad de la escisión entre sociedad civil y Estado, como rasgo característico de la política moderna, constituye un aspecto fuertemente destacado por Hegel, que Marx no abandonará cuando desarrolle el materialismo histórico. En ese sentido, aunque Marx invirtió la forma en que Hegel entendía la relación entre Estado y sociedad civil, nunca negó la centralidad de esa escisión para la comprensión de la política en la sociedad capitalista.

Otro aspecto que consideramos relevante destacar es la forma en que en esta etapa se combinan en Marx, la crítica de un aspecto concreto de la filosofía de Hegel, su concepción del Estado, con la crítica más general de los aspectos teóricos y metodológicos de esa filosofía. Si originalmente es respecto del problema del Estado que se concentra la discusión marxiana, rápidamente el objeto de debate y de delimitación es el conjunto de la filosofía hegeliana.

Por otro lado, si bien es indiscutible que Marx realiza una fuerte crítica de la filosofía de Hegel hasta llegar a las conclusiones propias del materialismo histórico y que en esa superación del idealismo se apoya en los desarrollos filosóficos de distintos representantes de la escuela hegeliana, teniendo en cuenta los aportes de Hegel al marxismo, como ser el método dialéctico y la centralidad otorgada al desarrollo histórico, y el respeto con que los maduros Marx y Engels se referían a Hegel, el balance crítico del joven Marx pareciera haber sido mucho más radical y terminante respecto de las limitaciones de los jóvenes hegelianos como Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer o Max Stirner. Al final de ese recorrido, las *Tesis sobre Feuerbach* anuncian la superación, tanto del idealismo como del materialismo tradicional, para colocar la solución de los problemas que se planteaba la filosofía en el plano de la acción revolucionaria y el *Manifiesto Comunista* señala el carácter de clase del Estado, la condición de violencia organizada del poder político y plantea la necesidad de superar la escisión entre sociedad civil y Estado para lograr la emancipación de la humanidad.

Notas

1 Sobre la teoría del Estado en Hegel, remitimos a Marcuse (1995), Avineri (1994), Weil (1970) e Hyppolite (1969).

2 Respecto a los jóvenes hegelianos, remitimos a los trabajos de Lowith (2008), Moggach (2006), Rossi (1971), McLellan (1971) y Avineri (1968).

3 Uno de los aspectos más debatidos sobre Karl Marx y en la historia del marxismo es el carácter de su relación con Hegel. Ya en la época de la II Internacional hubo claros intentos de separar a Marx y su herencia teórica de cualquier aspecto que lo vinculara con Hegel. Esa tendencia fue quebrada por Georg Lukács en su libro *Historia y conciencia de clase*, de 1923, donde colocaba a Hegel como un elemento central en la prehistoria del marxismo y ponía el eje sobre la relación Hegel-Marx, prestando particular atención al joven Marx y a la dimensión filosófica del marxismo. Publicado en el mismo año que el libro de Lukács, *Marxismo y filosofía*, de Karl Korsch, también apuntaba a recuperar a Hegel para la tradición marxista. Con la publicación de algunos textos inéditos de la producción marxiana a fines de los años 20 y comienzos de la década del 30, en especial los *Manuscritos económico-filosóficos*, de 1844, y en segundo término la *Crítica de la filosofía del derecho del Estado de Hegel*, de 1843, el debate respecto de la relación entre Marx y Hegel y sobre la unidad o discontinuidad en el pensamiento de Marx se vio fuertemente reforzado. Ver Althusser (1985).

4 De Giovanni (1981: 29) y en un sentido similar, Colletti (1977: 131)

5 Ver Sánchez Vázquez (1982: 152-164).

Referencias

A. Obras de Marx y Engels:

Marx, Carlos [1844], "Glosas críticas al artículo 'El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano'", en Marx (1987), *Escritos de juventud*, México, FCE.

Marx, Carlos [1843], *Crítica de la filosofía del derecho del Estado de Hegel*, en op.cit.

Marx, Carlos [1842], "Debates sobre la ley castigando los robos de leña", en op.cit.

Marx, Carlos y Engels, Federico [1846] (1982), *La ideología alemana*, La Habana, Pueblo y Educación.

Marx, Carlos y Engels, Federico [1848], *Manifiesto del Partido Comunista*, en Marx y Engels, (1974), *Obras Escogidas*, t. I., Moscú, Progreso.

Marx, Carlos y Ruge, Arnold [1844] (1970), *Los Anales franco-alemanes*, Barcelona, Martínez Roca.

B. Bibliografía secundaria:

Althusser, Louis [1965] (1985), *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.

Avineri, Shlomo (1994), *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press.

Avineri, Shlomo (1968), *The Social & Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press.

Colletti, Lucio (1977), "Introducción a los primeros escritos de Marx", en Colletti, *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*, Barcelona, Anagrama.

De Giovanni, Biagio (1981), "Marx y el Estado", en AA.VV., *Teoría marxista de la política*, México, Pasado y Presente.

Hegel, Guillermo Federico [1821] (1987), *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Claridad.

Hyppolite, Jean [1947], "Marx Critique of the Hegelian Concept of the State", en Hyppolite (1969), *Studies on Marx and Hegel*, New York, Basic Books.

Leopold, David (2007), *The Young Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lowith, Karl [1939] (2008), *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Katz.

Marcuse, Herbert [1941] (1995), *Razón y revolución*, Madrid, Alianza.

McLellan, David (1971), *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, Martínez Roca.

- Miliband, Ralph (1984), "Estado", en Bottomore, Tom (dir.), *Diccionario del pensamiento marxista*, Madrid, Tecnos.
- Moggach, Douglas (ed.) (2006), *The New Hegelians*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rossi, Mario (1971), *La génesis del materialismo histórico*, Madrid, Alberto Corazón.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1982), *Filosofía y economía en el joven Marx*, México, Grijalbo.
- Weil, Eric [1950] (1970), *Hegel y el Estado*, Córdoba, Nagelkop.

Alienación y revolución: la escritura de los *Manuscritos de 1844* de Marx

Emiliano Monge

Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras

aemilianoa@hotmail.com

Resumen

La noción de alienación religiosa es esencial para comprender el concepto marxista de alienación. Marx se reapropia críticamente de las categorías que desenvuelven Feuerbach, Hegel y los jóvenes hegelianos, permitiéndole desarrollar la crítica de la economía política, denunciando a cada paso la inversión presente en las relaciones sociales humanas. Entender la alienación es concebir, como lo hizo Marx, la forma invertida en que se nos presenta el mundo y, tal como en la alienación religiosa, comprender que el hombre puede prescindir del Capital para organizar su vida material, porque el Capital es un producto de la acción humana y no ésta un producto de aquél. Es a partir del mencionado desarrollo que Marx combina un nuevo método y una nueva praxis, el Socialismo Científico.

*No hay nada absoluto, todo es relativo: es lo que ellos simplemente no ven.
Para ellos Hegel no ha existido (Engels)*

Introducción

Partiremos del análisis de la obra colectiva de Emmanuel Renault para desarrollar los diferentes debates acerca de la apropiación de Marx de los pensadores clave de su época, e intentaremos desenvolver aquellos que hoy nuevamente adquieren relevancia a la hora de intentar transformar el mundo, teniendo presente la idea de Lenin que “sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria”.

El libro “Los manuscritos de 1844 de Marx”, reúne a un conjunto de estudios en relación a Hegel, a la dialéctica y el marxismo, que intentaremos integrar a los debates tratados dentro del marxismo durante el siglo XX. También contextualizaremos la importancia de la crítica Feuerbachiana sobre Hegel, como la recuperación que hace Marx de su herencia Hegeliana, punto de partida de una dialéctica materialista. Rastreamos las diferentes “lecturas” (sintomáticas) que Marx hace sobre Moses Hess, Bruno y Edgar Bauer, y Fichte. Lo que significa que el pensamiento de Marx se construye no sólo a partir de la lectura de los grandes intelectuales, sino a partir del intenso debate con la vanguardia político-intelectual de su época. La idea de praxis está presente en la misma construcción del pensamiento de Marx como un enfrentamiento con los problemas políticos y materiales concretos de su tiempo.

El primer “filtro” que produce Marx es el de la lectura de Feuerbach a través de Moses Hess, que es tratado por Jean-Christophe Angaut en “¿Un Marx Feuerbachiano?”, mientras que el segundo, el de la lectura de Hegel por Bauer, será tratado por Jean-Michel Buée en “Las críticas a Hegel entre 1843 y 1845”. Fischbach elaborará la revisión que Marx hace de Fichte (“Posesión versus Expresión”) para elaborar un primer abordaje de la relación entre la libertad humana y la propiedad privada. En la segunda parte, Wittmann, Autin y Haber desarrollarán las distintas posiciones de la lectura de Marx sobre Feuerbach en relación a la alienación, la religión, la economía y la naturaleza.

Estos autores franceses reabren el debate con respecto a las continuidades o discontinuidades entre Hegel y Marx, que a mitad del siglo pasado hiciera famosos a autores como Marcuse, Lukacs, Korsch, Kojeve, Bloch, Althusser, entre muchos otros. De ese período provienen las discusiones del marxismo en torno a las oposiciones entre idealismo y materialismo, ideología y ciencia, sujeto y objeto, teoría y práctica.

La supuesta “discontinuidad” crearía una ruptura o corte epistemológico y un “joven Marx” enfrentado a un “viejo Marx”. Los “continuistas” muchas veces han apoyado la idea de una “filosofía de la historia” heredada de Hegel, “la que, por otra parte, ha desalentado a muchos comentaristas de los Manuscritos –empezando por Althusser– y ha justificado un escepticismo implacable frente al valor filosófico del conjunto de este texto” (Haber, 2009: 156).

Desde esquinas encontradas se han construido escuelas paralelas que marcarían toda una separación al interior del marxismo en lo que se dio a conocer como “marxismo humanista” (Bloch-Lukacs-Fromm), y “marxismo estructuralista” (Althusser, Badiou, Godelier). La relación entre Marx y Hegel ha sido el sustrato a partir del cuál diferenciar un marxismo “caliente” de uno “frío” (Gouldner), “occidental” de “soviético” (Merleau-Ponty, en *Las aventuras de la dialéctica*), “anglosajón” de “latino” (Anderson, en *Consideraciones sobre el marxismo occidental*), marxismo ortodoxo de heterodoxo (Lezek

Kolakowsky), dialéctico de mecanicista, y muchas otras subdivisiones internas más. Ahora bien, la pregunta posible es ¿qué ha quedado de todo ese debate? ¿Alguna de las posiciones ha vencido? ¿Expresaban la tan mentada “renovación” del marxismo o una epojé pequeñoburguesa?

En Francia, en el período de entreguerras, Auguste Cornu (1965), seguido luego por Althusser, defiende la discontinuidad en su biografía intelectual de Marx. Georg Lukacs (1970) y Jean Hyppolite (1965) apoyan la tesis de la continuidad, al igual que autores marxistas ortodoxos como Mehring (1965) y Mayer. El propio Sartre, siguiendo las lecciones de Kojève en los ‘30, indicará en su *Crítica de la Razón Dialéctica*, que Marx desarrolla una *filosofía de la historia* siguiendo a Hegel (con una segunda parte pendiente, donde intentaría justificar esto). Karl Korsch ha hablado de una interrupción en la continuidad, marcada por la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, pero, como esta obra pertenece a 1843, o sea varios años antes de que Marx comenzase sus estudios económicos, tomando como base a la *anatomía* de la sociedad burguesa, se trata en realidad más de un argumento a favor de la continuidad y sólo en apariencia de una variante de la tesis de la discontinuidad.

Althusser va a criticar la supuesta continuidad del pensamiento de Hegel en Marx, diciendo que ésta se expresa en el núcleo ideológico de la interpretación Hegeliana de la realidad humana (*ideologismo*), lo que constituiría una figura que demanda una *filosofía de la historia* (crítica al *historicismo* y a la *teleología*). Serviría también, para Althusser, la crítica a Hegel para distanciarse del *economicismo*, que presupondría la centralidad del trabajo. Es por eso que habría que abandonar la “herencia” hegeliana. Utilizando la idea de *sobredeterminación* es que Althusser cree encontrar una manera de romper con el núcleo ideológico de Hegel, y anticipar la ruptura entre el pasado y el presente, que a su vez separa las relaciones entre economía y política (y anula la previsión), aclarando que la primera determina a la segunda “en última instancia”.

En el libro, creemos, se retoma la interpretación de Korsch (2004) y del Lukacs “maduro” (1970), que se encuentra a mitad de camino entre el hiper-hegelianismo del joven Lukacs y el hiper-estructuralismo de Althusser.

Alienación o la transición a la Crítica de la Economía Política

La teoría de la alienación es el *constructo* intelectual mediante el cual Marx desenvuelve los efectos devastadores de la forma de producción capitalista sobre la vida de los productores (Ollman, 1996: 131). Emmanuel Renault comienza el libro haciendo una periodización de esta intelección, desarrollando el encuentro de Marx con la realidad social de su tiempo: desde el período liberal de Marx en la *Gaceta Renana*, donde compartía todavía el espacio común de la homogeneidad entre la burguesía y la pequeño burguesía alemana; pasando por la etapa “democrática” del manuscrito de Kreuznach o de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, donde Buée comienza a discutir el problema central de la democracia burguesa (2009: 44-45). Allí Marx empieza a despegarse de Hegel a partir de su lectura de Feuerbach, pero a la vez a despegarse de Feuerbach a partir de la crítica a la lectura joven-hegeliana de Hegel. Pasa al período “socialista” de los *Anales Franco-Alemanes (La cuestión judía)*, último momento previo al “comunismo”, que se consolida con la crítica del *socialismo utópico* y las corrientes comunistas de su época (con el proyecto inconcluso de escribir la Historia de la Revolución Francesa) y el último capítulo de los *Manuscritos* redactado a mediados de 1844 donde vuelca el “concepto de proletariado” (Renault, 2009: 28-29). Esto significa que no hay un proceso “evolutivo” en el

pensamiento de Marx, como indican trabajos como los de Mc Lellan (1971), sino un desarrollo crítico y dialéctico.

El objetivo de Marx, según el famoso “Prefacio a la Contribución de la crítica de la Economía Política”, era el paso de la crítica de las categorías abstractas de los jóvenes hegelianos a la crítica de la economía política. De la crítica de las categorías religiosas y políticas a la crítica de la manera en que se produce la vida material.

Marx intenta integrar las “críticas” en un solo movimiento teórico de descubrimiento de la vida humana como *totalidad* o *naturaleza*. Movimiento no inmune a muchas dificultades teóricas, ya que no sólo se trataba de un cambio de perspectiva, sino de un nuevo método, de un nuevo sujeto, de una nueva teoría, de una crítica distinta, y una *totalidad* donde la sustancia es sujeto.

Ahora bien, siguiendo con la línea de continuidad/discontinuidad, Wittmann nos comenta que la alienación, en Hegel y en Marx, se comprende de maneras distintas:

... la *Entfremdung* no consiste en que yo estaría en una situación de esclavitud o que el objeto que hubiera producido me dominara pese a mí: Hegel dice simplemente que no me reconozco en él. Nos encontramos aquí, pues, al mismo tiempo cercanos y alejados del uso marxista del concepto. Cercanos porque la conciencia de sí parece alienarse en su productor; alejados, pues esta situación no es descrita en el marco de un proceso negativo en el cual el objeto se convertiría en dueño del sujeto: el criterio no es el de la deshumanización vivida por el sujeto, sino el del no reconocimiento de sí en su producción (producto)” (Wittmann, 2009: 108).

Es por eso que la teoría de la alienación debe pasar por el tamiz de Feuerbach y del joven hegeliano Bauer. Para Bauer, “el regreso hacia sí de la conciencia de sí vale al mismo tiempo como una impugnación de toda autoridad positiva” (ídem, 117). Es el reconocimiento del poder de la negatividad, o de la falsa “positividad” que ya estaba presente en el Hegel de Jena:

... se impone cada vez más resueltamente en el pensamiento de Hegel la idea de que en la práctica social de los hombres se supera necesariamente la inmediatez originaria, lo natural, que queda sustituido en este proceso por un sistema de formaciones creadas por la práctica humana en su trabajo y en sus rendimientos; por el trabajo, que no sólo produce esos objetos sociales, sino también transforma al sujeto humano suprimiendo en él y superando la inmediatez originaria y alienando al sujeto de sí mismo” (Lukacs, 1970: 517).

El problema aquí es que Hegel reconoce toda exteriorización o acto humano como una forma de alienación:

Hegel hizo un gran descubrimiento, pero es un gran descubrimiento y la raíz de su debilidad. La Alienación no es vista, como en Marx, como una relación social donde una clase que controla los medios de producción aliena a los productores de su producto. En Hegel, producir cualquier objeto real en el mundo real es un acto de alienación. Trabajar es externalizarse. La Alienación es el inevitable producto de todo trabajo, no sólo del trabajo en una sociedad de clases” (Rees, 1998: 33).

También Marx toma de Feuerbach “la comparación entre la alienación del hombre en el objeto de su trabajo y la alienación religiosa” (Wittmann, 2009: 111). La objetividad de la alienación no se reduce a que sean los productos del trabajo los que dominan al hombre, sino que esa es la apariencia necesaria que toma la dominación del hombre por el

hombre mismo (relación de clase). Las relaciones entre los hombres aparecen como relaciones entre las cosas, y es por eso que me alieno tanto de mí, como de mi producto, como de mi género, etc.

Aquí es donde la crítica de la religión (Feuerbach) se separa necesariamente de la crítica de la economía política (Marx): la crítica feuerbachiana pone la abstracción por encima del contenido de la alienación o, en todo caso, transforma la alienación en un *sistema de abstracción*.

Es así como las “cosas” parecen cobrar vida. El ejemplo más impresionante es el dinero, que es el *fetiché real* por excelencia. Gautier Autin desarrolla la comparación del dinero con la hostia: “ambos objetos cumplen la misma función representativa: uno encarna a Dios ante los fieles, el otro la riqueza frente a los hombres” (Autin, 2009: 136). De esta manera comprueba que la crítica que inicia Marx es la trasposición de la crítica religiosa a la economía. Si verdaderamente “el dinero extrae su eficacia de la creencia que los hombres invierten en él” (ídem, 143), entonces, para transformar la sociedad, la crítica de la religión debe desembocar en la crítica de la economía política. En una crítica de las relaciones sociales de producción, ya que “al modelar el mundo objetivo, el hombre se afianza realmente como ser genérico”.

Una de las principales ilusiones de la economía política es reducir la esencia humana al *trabajo*, y todo el trabajo al trabajo humano. La *naturaleza* jugaba en Marx un papel esencial para desenmascarar esta ilusión: “el objeto de la riqueza, su materia, recibe así la más alta universalidad concebible dentro de los límites de la naturaleza” (ídem, 136). Basta con recordar la *Crítica del Programa de Gotha*.

Autin intenta profundizar las diferencias entre el sistema hegeliano (positivo), que todavía defienden Feuerbach y los jóvenes hegelianos, y el nuevo método de Marx. Señala que la alienación no se reduce a la conciencia y la posibilidad de *reconocimiento*, sino a “instituciones objetivas”. En las cuales, como dice Marx, “ese Estado, esta sociedad producen la religión, una conciencia invertida del mundo, porque ellos mismos son un mundo invertido” (ídem, 129). Ahora bien, Autin indica que la alienación desarrolla sus “efectos” sobre la vida social (ídem, 115-116), cuando en realidad creemos que la alienación es la forma en que se realiza esa vida social, porque la alienación es la vida social del productor privado de mercancías. Es por ello que la conciencia es un proceso que me permite entender las determinaciones de mi vida material, no pensarme fuera de ellas. Puedo liberarme porque estoy enajenado. Esto rompe con la idea también “gradualista” de la (des)alienación, presente en autores como Lukacs.

Durante el estalinismo la discusión por la alienación estuvo completamente ausente del escenario, considerándola incompatible con el “socialismo real”. El grupo “Praxis” retomó la discusión (siguiendo a la *Escuela de Budapest*, y los “tibios” intentos de “descongelamiento” de Lukacs, y los de Sartre con el PCF), pero para ligarlo a un problema particular de cambio de personal político: de “dogmático” a “menos dogmático”. En última instancia ese planteo estaba detrás de la política de planificación yugoslava. La discusión por la alienación no es una lucha académica sobre “conceptos”: es, en cambio, la discusión de programas distintos de la clase obrera para enfrentar su lucha por la emancipación universal de la humanidad. Cuando se plantea que la alienación continúa a pesar de que se ha expropiado a la burguesía y que se construya el “socialismo”, se está indicando que las instituciones políticas en las que interviene la clase obrera no son el fin último de la lucha social, sino un medio para la liberación humana.

¿El proyecto del *Prefacio* se forja en los *Manuscritos* como continuidad o ruptura?

Qui si conven lasciare ogni sospetto; Ogni vilta convien che sia morta (Marx, "Prefacio a la Contribución a la Crítica de la Economía Política")

El "proyecto" trazado en el "Prefacio" parecería contradecirse con las cartas, citas, resúmenes, y sobre todo, con los mismos *manuscritos de 1844*, todavía muy enredados en las categorías hegelianas (Renault, 2009 : 16-17). Tan enredados estarían que "en ciertos puntos (aunque) los *Manuscritos* de 1844 parecen prefigurar las *Tesis sobre Feuerbach* (1845), no obstante permanecen atrapados en una problemática determinada por esas figuras tutelares del joven hegelianismo que son Hegel y Feuerbach" (ídem, 37). Entonces ¿esto significa que Althusser (2004: 19 ss.) tenía razón y la *ruptura* sucede mucho después, para el período de 1845-46 o 1847-1848? ¿Marx se convierte en *Marx* recién a partir de las *Tesis*, de la crítica a Proudhon? ¿Tal vez a partir del *Manifiesto Comunista* o del propio *El Capital*?

Sí y no. Althusser¹ tendría razón en que Marx es deudor de categorías adquiridas ("alienación", "fetichismo", incluso "lucha de clases"), pero ese pasado heredado es incorporado y superado en un mismo movimiento histórico. Marx no podría haberlo hecho de no haberse topado con el moderno movimiento obrero.

En lo que tiene razón es que esa herencia no funciona como una deuda que se paga así sin más. Lo que distingue el pasaje de Marx por los sucesivos momentos de la crítica que lo llevan a las *Tesis sobre Feuerbach*, es que para hacerlo utiliza una *categoría* de Feuerbach que se puede rastrear también en los jóvenes hegelianos, y se remonta al propio Hegel: *alienación*. Según Renault, "la categoría de alienación proporciona asimismo a Marx el instrumento teórico por medio del cual emprende la explicitación de su nuevo proyecto crítico en el 'Prefacio'" (ídem, 26). Esto significa que ya no sería necesario para Marx romper primero con las distintas categorías de su pasado *hegelo-feuerbachiano* y elaborar un nuevo conjunto de categorías para poder poner en pie su "proyecto", e incluso poder desarrollarlo.

Althusser, que había recomendado no leer las obras de juventud de Marx, también había advertido en su prólogo a la nueva traducción de *El Capital* al francés, de los años 1960, que era preferible pasar por alto los cuatro primeros capítulos, donde Marx expone justamente el método dialéctico² y el *fetichismo de la mercancía* (elementos propios de la teoría de la alienación), "detritus hegelianos".

El libro se destina a explicar no sólo que no se necesita el "corte epistemológico" para entender la evolución de Marx, sino que es posible entender el paso de la crítica de la filosofía y la religión a la crítica de la economía política como un desarrollo "natural" dado por la unidad de las prácticas humanas como una totalidad. Lo que implica dar el salto de la crítica del mundo al cambio efectivo del mundo, ayudado en este caso por la "praxis", elemento clave de la concepción marxista de la historia, de la unidad entre teoría y práctica. Pero nos estamos adelantando hacia las *tesis sobre Feuerbach*.

En la introducción de Renault se indica que "se verá que esta crítica adopta un punto de vista de hecho debido tanto a Feuerbach como a la reformulación del esquema feuerbachiano de la alienación por parte de Hess y a la lectura de Hegel realizada por Bauer... Al cabo de este recorrido, surge, pues, que la cuestión de la alienación atraviesa los *Manuscritos* de 1844 bajo la crítica del trabajo alienado, de la definición del comunismo

como crítica de la alienación y de la interpretación de la fenomenología del espíritu en términos de filosofía de la alienación y de pensamiento alienado” (Renault, 2009: 25-26).

Esto no significa que Marx no haya pasado por distintos “filtros” en su elaboración crítica, según nos comenta Wittmann:

... lo que se juega en los manuscritos de 1844 es, en parte, una transformación radical de la teoría clásica de la alienación por medio de una refundición del concepto de propiedad que se apoya en una conjugación inestable de elementos conceptuales tomados de Hess, que había leído a Feuerbach, y que lleva a reevaluar el sentido de la objetivación y de la apropiación. Asimismo, la crítica de la concepción hegeliana de la alienación presente en el tercer manuscrito es, en gran parte, el preludio de la sagrada familia” (Wittmann, 2009 : 103).

Lo que creemos que también se juega es el paso, *aufheben*, de la teoría de la alienación a una teoría de la revolución, como también la crítica al conocimiento científico desde una nueva ciencia dialéctica, la “ciencia alemana” (Bensaid, 2003).

La filosofía como arma para la revolución: la crítica de Feuerbach a Hegel

La cabeza más hueca y más pobre de los filósofos tenía que ‘llevar a término’ la filosofía proclamando su ausencia de pensamientos como el fin de la filosofía y, con ello, como la entrada triunfal en la vida ‘corpórea’. Su carencia filosófica de pensamientos era ya por sí misma el fin de la filosofía, como su lenguaje inefable el fin de todo lenguaje
(Marx, “La ideología alemana”, pág. 482)

Este enfoque no puede ser considerado una *nueva* forma de crítica, esto es, de la realización de la filosofía o de la verdad filosófica como la unidad de la política y la naturaleza (tan criticada en la *Filosofía de la Naturaleza* de Engels), sino como la superación real de la filosofía, que no es otra cosa que la superación de la política y la naturaleza prehistórica del hombre, esto es, el movimiento real que aniquila la contradicción, y no sólo que la “realiza como idea abstracta”. Para decirlo en un ejemplo: la filosofía no puede ser como para Hegel es el Estado: la superación ideal de las contradicciones entre la sociedad civil y la sociedad política (Buée, 2009 : 45), apareciendo como nuevo “término medio”.

No podemos coincidir con Habermas en que “Marx pretende suprimir la filosofía para realizarla” (Habermas, 2008: 64), sino que intenta realizarla para suprimirla. Como decía Feuerbach, la realización de la religión requiere de su negación. La filosofía, explicaba Marx, no es distinta a la religión: sólo revela que la religión se basa en una ilusión. Es por ello que no se puede fundar un nuevo estado de derecho, sino destruir el establecido, o fundar una nueva filosofía, sino realizarla-superarla como forma enajenada de representación del mundo.

Lo que Renault anticipa es que a partir del tercer manuscrito, “Marx privilegia la vertiente positivista de esta crítica (de Feuerbach a Hegel): la antropología humanista y naturalista constituye el fundamento tanto de la crítica de la economía política como de la filosofía hegeliana” (Renault, 2009: 37). No estamos de acuerdo en que se pueda considerar como “positivista”, que sería lo mismo que anular la actividad del sujeto. Lo que

podemos sacar de este esbozo es que la *unidad* de la filosofía feuerbachiana, planteada entre historia y naturaleza, es justamente lo que estimula la crítica de la religión: no hay un *dualismo* entre existencia y trascendencia del hombre, el hombre es una *totalidad*. Por lo tanto, la crítica filosófica no puede quedar en el mundo abstracto, sino que debe ser la transformación revolucionaria del mundo.

De esta manera, es sobre la razón que se basa la “crítica a la modernidad”, y no sobre la separación de una y otra como pretende Habermas. Para Habermas, es en los jóvenes hegelianos y no en Marx donde pervive la crítica más aguda a la modernidad (Habermas, 2008: 65). Contrariamente, Marcuse dice que “ellos (los jóvenes hegelianos) no fueron los que mantuvieron vivo el verdadero contenido de esta filosofía. Por el contrario, las tendencias críticas de la filosofía hegeliana fueron recogidas y continuadas por la teoría social marxista” (Marcuse, 1999: 248). Sin embargo, “la idea de la razón había caído bajo el dominio del progreso técnico” (ídem, 252), como una forma de alienación (“religiosa”) más. Situación real (ya que la ciencia no es en sí liberadora) que no significa caer en el absoluto pesimismo y derrotismo. Porque también permite la constitución de sujetos capaces de dar cuenta de sus determinaciones y de actuar a partir de ese conocimiento. Es aquí donde pensamos que Marx no cae en el positivismo del pensamiento “científico”, sino que intenta superarlo-conservándolo en el pensamiento estratégico (que es el “zhi” para los chinos y el “metis” para los griegos).³ Allí se encuentra la crítica de Marx a Feuerbach, quien “naturaliza” la propia acción emancipadora, en el momento en que se trata de promoverla.

Sobre la superación de la filosofía como práctica revolucionaria, el texto de J-M Buée es esclarecedor:

... la filosofía: al no ser ni simple verdad que sería necesario realizar –es la posición de Bauer y de los partidarios del “partido político teórico”– ni simple figura del pasado que sería necesario abandonar –es la posición del “partido político práctico”–, la filosofía es una y otra a la vez. O, como dice Marx en su lenguaje hegeliano, sólo puede realizarla (*verwirklichen*) suprimiéndola (*aufheben*) y suprimirla realizándola. Lo que equivale a decir que la praxis revolucionaria y la crítica, que es su “arma intelectual”, tienen como objetivo realizar lo que la filosofía se ha limitado a pensar, es decir, a trabajar en la realización de un... mundo de la no-alienación” (Buée, 2009: 51).

Aunque el autor nos advierte sobre una posible “ambivalencia” de Marx en este punto (ídem, 58), que se dedicaría más a conservar la crítica que a volcarla sobre el proceso concreto. Se puede demostrar que la “filosofía” fue claramente superada hacia una “teoría de la revolución”, una praxis que se reapropiara de su objeto para transformarlo, desarrollando un pensamiento estratégico.

Esta revolución que superaría la filosofía (como a la política, economía, etc) porque ya no habría más necesidad de ella, sólo puede conseguirse porque aquellos que piensan se ligan a aquellos que sufren. Esta era la idea “rudimentaria” de Marx acerca de la teoría de la revolución en su parte más importante: la unidad del socialismo (el partido político de la clase obrera) y el movimiento obrero.

En este punto nos introducimos en la cuestión del sujeto: el proletariado. Casi no aparece mencionado en los *Manuscritos* “salvo allí donde le reprocha a la economía política sólo pensar en el proletariado en tanto obrero” (Renault, 2009: 29). Pero ¿por qué no aparece? Una respuesta plausible podría ser la idea que Marx se hacía en ese momento de la propia alienación y de la “ideología” como forma de mistificación real de la realidad (todavía apegado al concepto hegeliano de razón y al concepto de Feuerbach de naturaleza). En este sentido podemos decir que Marx todavía está más preocupado por sepa-

rar lo verdadero de lo falso, esto es, de desarrollar una “conciencia verdadera” (Buée, 2009: 48), que por la forma necesariamente antagónica de las relaciones sociales burguesas.

Por lo pronto, podemos decir que el punto fundamental no sólo fue la crítica de las categorías políticas de Hegel, como hacían los jóvenes hegelianos con el “martillo” de Feuerbach (aunque mantenían todo su esquema teórico incólume), sino la crítica de las categorías filosóficas que posibilitan recuperar un nuevo método (la famosa inversión “revolucionaria” del sistema hegeliano), que permitiría a su vez crear una nueva acción política y distinguir un nuevo sujeto no asimilable que dé cuenta del antagonismo. Lo superador ya no puede ser un “etéreo” *espíritu absoluto* que disimule las contradicciones, sino la supresión revolucionaria del orden social existente.

En un pasaje de la *Crítica de la filosofía del Estado* se representa esta crítica a la lógica hegeliana:

... los extremos reales, precisamente por reales, no pueden ser mediados entre sí. Pero tampoco requieren una mediación, ya que se oponen entre sí. No tienen nada en común ni se requieren mutuamente ni se complementan mutuamente... cuando Hegel trata *generalidad* y *singularidad* –los factores abstractos del silogismo– como antítesis reales, no hace sino señalar el dualismo fundamental de su lógica” (Marx, 2002: 170).

Para Marx la construcción de mediaciones conceptuales implica disimular la contradicción, lo que no permite distinguir la apariencia (que puede adoptar la forma de la diferencia o la identidad) de la esencia. No se puede reconciliar los opuestos, sino superarlos. Para entender ese desarrollo y evolución de Marx son imprescindibles los *Manuscritos* como *punte* que lleva de la teoría dialéctica y su asimilación (la crítica de la filosofía del Estado) a la posibilidad de ver corporizados esos antagonismos en la lucha real.⁴

Marx distingue el objeto de conocimiento del objeto real, que Hegel confundía (transformando lo real en la consecuencia del pensamiento), pero indica que el pensamiento se apropia de lo real reproduciéndolo en el pensamiento, por lo que distingue claramente entre el proceso de exposición y el de investigación (la forma en que lo real es apropiada en el pensamiento y la forma en que esa realidad luego es expresada, que de ser ajustada a la realidad aparece como un “a priori”).

Pero para llegar a este punto es necesario pasar nuevamente a Feuerbach por el tamiz de Hegel y abandonar el “jovenhegelianismo”.

La crítica de Hegel a Feuerbach: el sujeto se rebela

Hasta aquí la lectura de Hegel que hace Feuerbach y que retoma Marx es la del hombre en tanto ser genérico como un sujeto que para realizarse necesita “autoenajenarse” (Angaut, 2009 : 76). Para Angaut allí estaría el secreto de la “ideología” para Marx, como forma de existencia bajo relaciones de producción antagónicas: “la alienación del trabajo no es un modo de existencia particular de la alienación, sino su forma primitiva” (ídem, 76). La alienación en el trabajo es un descubrimiento de Hegel, que Feuerbach y los jóvenes hegelianos no reconocen en su magnitud, mientras sí lo hace Marx. Es por ello que no se puede considerar a los *Manuscritos* como un texto completamente *feuerbachiano* (Althusser) sino un texto en donde Marx ensaya una crítica *hegeliana* de Feuerbach a partir de la categoría de trabajo como autoenajenación.

Angaut describe, correctamente, que no hay “evolucionismo” en el proceso de formación de Marx y su teoría. Por ejemplo, mientras todo el mundo se centra en la superación de Hegel por Feuerbach, y luego la crítica a Feuerbach y así sucesivamente como en una “escalera”, Angaut nos recuerda que Hegel también es crítico de Feuerbach. Lo que el último olvida es la centralidad del trabajo: “no es en la relación intersubjetiva donde se forma el sentido humano, sino en la relación interhumana que está mediatizada por la naturaleza humanizada, es decir, por el trabajo” (ídem, 80). El *trabajo* para Hegel, recordemos, es una relación del hombre con su medio alienante como actividad alienada: alienante porque el producto del trabajo del hombre se le presenta inevitablemente como un elemento extraño y exterior; y alienada porque el producto de ese trabajo no puede satisfacer la necesidad humana o cubrir sus potencialidades (escasez).

Por oposición a este desarrollo más concreto de Hegel, Feuerbach defiende la “comunidad afectiva” y no la comunidad real. En esto se diferencia el “humanismo feuerbachiano” que tanto se lo confunde con el pensamiento de Marx en este período. Diferencia necesaria de hacer, para lo que el aporte de Hegel (luego recogido como “el punto de vista de la economía política”) es invaluable.

El riesgo del planteo de la alienación del trabajo como forma primitiva consta en que por un lado se ontologiza la alienación, borrando las formas de organización sociales del trabajo directo, y por otro lado se puede caer en la visión de las distintas “esferas” de alienación, tomando al trabajo como una esfera más, y no como el vínculo humano fundamental de producción y reproducción de la vida material, donde el hombre se objetiva como ser social y natural que es. Esto nos dispara a la pregunta por el ser, la conciencia y la esencia humana, ya lejos de los velos humanistas de Feuerbach y de la *eternización* de la alienación del trabajo de Hegel.

Como queda demostrado, Marx nunca abandona a Hegel, ni siquiera cuando reconoce que ha sido “superado” por Feuerbach. Nunca lo abandona, ni siquiera cuando emprende la crítica a la economía política (que es desde donde surge el sistema hegeliano). Esto no indica la recaída idealista de Marx, sino la recuperación del carácter material del pensamiento de Hegel (situación cuya incomprensión es “sintomática” en Althusser). Hegel no es un capricho de Marx, ni su lado “humanista” o su lado “anti-científico”, sino todo lo contrario. Marx necesita a Hegel para explicar desde la ley del valor, superando a Smith; los precios de producción, superando a Ricardo; las leyes de acumulación y movimiento; hasta para explicar el derrumbe del sistema capitalista (Dunayevskaya, 2010: 198).

La propiedad privada

La propiedad privada es solamente la expresión sensible del hecho de que el hombre se convierte a la vez en objetivo (gegenständlich) para sí y al mismo tiempo, aún más, se convierte para sí en un objeto extraño e inhumano
(Marx, “Manuscritos de 1844”).

El debate en el libro parece no poder despegarse de las visiones y lecturas “humanistas” y “naturalistas”, feuerbachianas, de Marx. Fischbach explica la relación de Marx con la categoría de propiedad privada. Discusión que se enmarca en la crítica del “comunismo real” de la época de Marx. El “comunismo bruto” dirige sus naves contra la propiedad

privada, se contenta con oponerle la “propiedad pública”, la estatización, la normativización, la distribución, la igualación abstracta, etc. No se da cuenta de que mientras exista la tendencia de la sociedad burguesa a corregir los desajustes que produce la propiedad privada, el orden burgués cederá ante el *estatismo*. Esto se analizará como la crítica a la “dinámica de la posesión”.

De la misma manera, el *marxismo humanista* se conforma con el carácter positivo de la propiedad privada que sería el “ser” bajo las condiciones de enajenación (objetivación), por oposición al “tener” (posesión) que expresa el carácter negativo de la propiedad privada. Fischbach indica que la filosofía de la acción *fichteana* recupera la posibilidad que los hombres se realicen, se objetiven y se expresen en los objetos que producen, a partir de una “concepción no posesiva de la propiedad”. Este sería el principio organizador del pensamiento de Marx, y de hecho ciertos pasajes en los *Manuscritos* parecen confirmarlo: “El comunismo es entendido, en tanto abolición positiva de la propiedad privada, como alienación del hombre, como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre” (Renault, 2009: 154). Pero, como vemos, *el problema no tiene que ver con la propiedad del producto del trabajo sino con la pérdida de la propia objetividad del trabajador en él*. Es de allí que surgen las formas enajenadas, las clases, el estado, la propiedad, el partido, etc. Y es a partir de su desarrollo (necesidad) que podrán ser abolidas. Sólo si la manera de producir la vida social se realiza a partir de la acción conciente de los productores directos.

Aquí hay jerarquías que comienzan a tener mucha importancia para Marx, en su trabajo de despegarse del “lenguaje” y de la “tradición” filosófica y socialista anterior. Tradición “práctica” que reducía el problema de la propiedad y las relaciones sociales, a la acción formal (una especie de “socialismo práctico”).

Entonces, la apuesta *fichteana* sería la versión utópica del “comunismo bruto”. Es la manifestación del derecho radical, no la supresión del mismo: “La propiedad es, pues, la expresión de un derecho a la actividad y no de un derecho sobre las cosas” (Fischbach, 2009 : 92). Esto y decir que la tierra es de quien la trabaja es lo mismo (esto es, la negación del proyecto marxista).

Aunque la afirmación “positiva” de una propiedad no-posesiva suena atrayente, sobre todo para justificar a los liberales con políticas keynesianas, Marx respondería, incluso en este período, que la libertad que puede emanar de la propiedad no-posesiva sería una forma de alienación.

Fischbach explica, a mi entender de una manera mecanicista, el proceso según el cual “el segundo comunismo tiene como tarea realizar, luego de que el primer comunismo lleve a su término la realización de la esencia negativa, es decir, posesiva de la propiedad privada” (ídem, 86). La realización de la propiedad privada no es el “materialismo abstracto” que Marx criticaba en Hegel (Marx, 2002: 171). No puede haber reapropiación del ser genérico humano si no hay reapropiación del objeto por el sujeto, pero esta reapropiación es imposible sin la perspectiva estratégica de la realización del ser social del hombre, la revolución socialista y la expropiación de los expropiadores. Que no puede identificarse con una “fase” estatal, sino con la supresión del Estado, la propiedad (posesiva o no posesiva) y las clases sociales (Lenin, *El estado y la revolución*). De otra manera entraríamos en una contradicción de la concepción de Marx del hombre: humanizar la naturaleza y naturalizar la humanidad.

No está claro cómo este proyecto se separaría de la utopía proudhoniana (cuyos elementos de crítica ya se prefiguran en este período), de llegar a la asociación de los indivi-

duos libres (que comparten la idea de propiedad no posesiva) dejando incólume al capital. En este planteo no sería necesario hacer una revolución, como tampoco dejar de producir mercancías, para poner en pie una propiedad no-posesiva. Este proyecto no se apartaría, salvo en el carácter de la propiedad, del proyecto del comunismo “bruto” (propiedad posesiva que iguala a propiedad colectiva), esto es, apelaría a la formación de un *comunismo liberal* (uso colectivo), o al ya conocido “socialismo de mercado”. Aquí se encuentra uno de los tramos más débiles del libro. Al confundir socialización con estatización, y posesión con uso, se arriba a una especie de “democracia de bienes”, con un gran arraigo en el idealizado y perimido “estado de bienestar”.

Naturaleza, historia y revolución

Las lecturas que Marx hace de Feuerbach le sirven para entender al hombre como un producto de su “naturaleza social”, como parte de la naturaleza. Y la lectura que hace de Hegel, para distinguir aspectos del desarrollo del hombre, del desarrollo de la naturaleza, esto es, entender que son los hombres mismos los que hacen la historia (Lukacs, 1970: 523).

Stephane Haber despliega las relaciones del trabajo alienado y la naturaleza, del sujeto y las condiciones naturales de su realización. La riqueza como esencia humana no se encuentra en el trabajo humano, según versa la “economía política”, o en el trabajo asalariado, según explica el marxismo mecanicista, sino en el trabajo en general. Marx nos explica que el trabajo asalariado es la enajenación de la propia sustancia objetiva del hombre, del ser social objetivo del hombre. Presenta el proceso que lleva a Marx a oponer una visión “industrialista” (primer manuscrito), a una posición “naturalista” (tercer manuscrito). Haber (influenciado por Habermas) descarta la posibilidad de identificar la sociedad con la naturaleza. Todo sería simplemente una forma de “instrumentalismo”, esto es, de reemplazo de una mediación por otra:

Marx demuestra ante todo que uno de los aspectos de la miseria obrera se puede definir sobre una base ética (sic): una vez más implica la instauración de una relación puramente instrumental con el otro, dicho de otra manera, la sustitución de la competencia por la solidaridad (Haber, 2009: 151).

En realidad, como vimos arriba, Marx no propone una nueva “mediación”, sino la sustitución de toda mediación, que implicaría la superación del “instrumentalismo” capitalista, y de la versión “bruta” de la identificación entre naturaleza e historia (personificada por el estalinismo). Haber no hace más que retomar la crítica frankfurtiana a la no-identidad entre la naturaleza y la sociedad (2009: 158). De esta manera, “la argumentación naturalista se malogra, puesto que la aprehensión de la naturaleza parece resolverse en un pensamiento de la *naturaleza humana*” (ídem, 151), lo que significaría que Marx “interpreta la superación de la alienación como la *reafirmación de la Naturaleza* y no como el triunfo del Sujeto” (ídem, 155). Donde se “inserta” el *sujeto* es en la misma relación entre naturaleza y sociedad, entre naturaleza y producción, al hablar de naturaleza como industria, Marx está haciendo de la sustancia del sujeto tanto el “punto de partida como el objeto del conocimiento”. El sujeto activa sus potencias naturales bajo las condiciones que crea como historia. Es en su “naturaleza” en la que los sujetos concretos cobran entidad, donde las contradicciones se manifiestan, y es por ello que Marx no convierte a la naturaleza en una entidad abstracta o diferenciada del hombre. Es lo que lleva a Marx a decir que “la historia es la verdadera historia natural del hombre”. El pro-

blema es que Haber llega hasta el extremo de la naturaleza, pero se olvida de desandar ese camino hasta el propio sujeto y su producción material. Así, se le “aparece” un sujeto todavía escindido de la naturaleza, y una naturaleza que triunfa sobre el sujeto.

En todo caso, parafraseando al propio Marx, *no habría que criticarlo por describir la esencia de la naturaleza humana tal y como es, sino por hacer pasar lo que es por la esencia de la naturaleza humana*. Lo esencial de esta evolución de Marx es no caer en el idealismo abstracto de Hegel, ni en el humanismo abstracto de Feuerbach, para descubrir la verdadera potencia del sujeto, el trabajo en general, y su personificación política superadora, la clase obrera. Al establecer como objeto de conocimiento el cambio, la esencia de las cosas se desarrolla en la temporalidad. No hay otra densidad del ser que la del tiempo y la materia. No hay realidades ocultas, ni verdades permanentes; hay objetos cuya realidad es el devenir. Por lo que aprehender esa realidad no es remontarse a los conceptos, arribar a verdades fijas, sino, por el contrario, desarrollar los procesos concretos en su despliegue temporal. Es en esta tensión permanente y determinación dialéctica entre la naturaleza (objetividad) y la historia (sujetividad), que se puede desplegar una teoría del derrumbe o superación revolucionaria del capitalismo.

Notas

1 Althusser, influenciado por la lingüística, habla sobre las “lecturas” de *El Capital* y sus múltiples “discursos” (materialismo aleatorio), antecediendo muchos de los tópicos posmodernos de autores como Laclau o Derrida

2 El tercer ensayo elabora la relación entre Marx y Feuerbach a partir de la cuestión del método hegeliano. La superación de este método, implica reconocer primero que lo que Feuerbach hace es utilizar el método hegeliano y “bajarlo” hacia la realidad de las cosas. Tomado esto como base por Hess (Angaut, 2009 : 64), para reemplazar en la crítica, a Dios por el Dinero, para explicar no ya la alienación religiosa, sino al propio hombre alienado. Lo que Marx critica es que de esta manera Feuerbach sigue explicando el mundo terrenal a partir de la crítica del mundo celestial, cuando lo que hay que hacer es partir del mundo terrenal para llegar al celestial. Feuerbach invierte la dialéctica hegeliana, lo que le permite poner como comienzo la naturaleza sensible y hacer de la conciencia el predicado y del mundo material el sujeto (el ser determina la conciencia) (ídem, 72-72). Pero nuevamente Marx debe corregir el eje de selección de Feuerbach, para deshacerse de la tesis de la alienación religiosa (ídem, 75). Esta “inversión de la inversión” es lo que luego le permite ir de lo abstracto a lo concreto, porque ya descubrió que la alienación se basa menos en “lógicas” o dinámicas políticas, sociales, o económicas, que en relaciones sociales.

3 J.P. Vernant y M. Detienne (1978) *Les Ruses de l'intelligence, la metis des Grecs*, Paris: Flammarion.

4 “Puente” que lo llevaría a Marx a diferenciar, por ejemplo, entre la manera separada en que capital y trabajo aparecen y la unidad que los relaciona. De aquí la importancia que el método adquiere en el pensamiento de Marx: su método es concreto porque no se pregunta por el devenir abstracto de las categorías, sino por la relación concreta que adquieren las formas en la realidad.

Referencias

- Althusser, Louis y Balibar, Étienne (2004) *Para leer El Capital*, México.: Siglo XXI.
- Angaut, Jean-Christophe (2009), « ¿Un Marx feuerbachiano? », en Emmanuel Renault (dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Autin, Gautier (2009), « Religión y economía », en Emmanuel Renault (dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bensaid, Daniel (2003) *Marx Intempestivo*, Buenos Aires: Herramienta.
- Buée, Jean-Michel (2009), « Las críticas a Hegel entre 1843 y 1845 », en Emmanuel Renault (dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Cornu, Auguste (1965) *Carlos Marx y Federico Engels, del idealismo al materialismo histórico*, Buenos Aires: Platina Stilcograf
- D'Hondt, Jacques (1972) *De Hegel a Marx*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Dunayevskaya, Raya (2010) *El poder de la negatividad*, Buenos Aires: Biblos.
- Fischbach, Franck (2009), « ‘Posesión’ versus ‘expresión’ » en Emmanuel Renault (dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fromm, Erich y otros (1966) *Humanismo socialista*, Buenos Aires: Paidós.
- Haber, Stéphane (2009), « ‘El cumplido naturalismo del hombre’: trabajo alienado y naturaleza » en Emmanuel Renault (dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Habermas, Jürgen (2008) *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Katz.
- Hyppolite, Jean (1965) *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris: Marcel Rivière.
- Korsch, Karl (2004) *Karl Marx*, Madrid: ABC.
- Lenin, V. I. (1974) *Cuadernos Filosóficos*, Madrid: Ayuso.
- Lukacs, Georg, (1970) *El joven Hegel*, Barcelona: Grijalbo.
- Marcuse, Herbert (1999) *Razón y revolución*, Barcelona: Altaya.

- Marx, Carlos (2002) *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Mehring, Franz (1943) *Carlos Marx, el fundador del socialismo científico*, Buenos Aires: Claridad.
- Mc Lellan, David (1971) *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona: Martínez Roca.
- Ollman, Bertell (1996) *Alienation*, Cambridge University Press.
- Rees, John (1998) *The Algebra of Revolution*, New York: Routledge.
- Renault, Emmanuel (2009) 'Introducción', en *Los manuscritos de 1844 de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Wittmann, David (2009) « Las fuentes del concepto de alienación » en Emmanuel Renault (dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Reflexiones sobre la naturaleza y la praxis en Marx

Walter Koppmann

Universidad de Buenos Aires - Facultad de Ciencias Sociales

walchaa@hotmail.com

Resumen

Este artículo busca hilvanar algunos de los núcleos conceptuales más importantes sobre las posibles dimensiones de la noción de naturaleza en Marx. Para ello, tomaremos como centro de gravedad de nuestro análisis las Tesis sobre Feuerbach, entendidas como aquel escrito que marca un salto cualitativo en la concepción de una nueva forma de conocimiento de la realidad que implica, esencialmente, un movimiento de autococimiento a través de su transformación práctica. En este sentido, Marx abre camino hacia una ciencia de la sociedad que no es radicalmente distinta de la ciencia de la naturaleza, porque introduce en esta ciencia un elemento esencial, un nuevo concepto de naturaleza: el de la naturaleza social de hombre, concepto rigurosamente objetivo e independiente de todo tipo de consideración psicológica. Al introducir este concepto de naturaleza, Marx pudo reunificar la ciencia natural con la ciencia de la sociedad en la medida que ambas constituyen la ciencia de los hombres en la sociedad, devolviendo al hombre (y al pensamiento científico social) “a la tierra”.

...cuando la estrecha forma burguesa ha sido arrancada, ¿qué es la riqueza, sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, poderes productivos, etc., de los individuos, producidos por el intercambio universal? ¿Qué sino el pleno desarrollo del control humano sobre las fuerzas de la naturaleza –tanto de las de su propia naturaleza como las de la llamada “naturaleza”? ¿Qué sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras, sin otra condición previa que su evolución histórica antecedente que hace de la totalidad de esta evolución –o sea la evolución de todos los poderes humanos como tales, sin que hayan sido medidos por ninguna vara de medir previamente adoptada– un fin en sí mismo? ¿Qué es, sino una situación en la que el hombre no se reproduce a sí mismo en forma determinada alguna, pero sí produce su totalidad? ¿En la que no busca seguir siendo algo formado por el pasado, sino que está en el movimiento absoluto de lo por venir?

Karl Marx, “Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)”

El incendio revolucionario se propaga, quema corazones y cerebros nuevos, hace brasas ardientes de luz nueva, de nuevas llamas, devoradoras de perezas y de cansancios. La revolución prosigue, hasta su completa realización. Todavía está lejano el tiempo en que será posible un reposo relativo. Y la vida es siempre revolución.

Antonio Gramsci, “Los maximalistas rusos”

A modo de reflexión, este trabajo busca hilvanar algunos de los núcleos conceptuales más importantes sobre las posibles dimensiones de la noción de *naturaleza* en Marx. Para ello, tomaremos como centro de gravedad de nuestro análisis las *Tesis sobre Feuerbach*, entendidas en palabras de Engels como “...el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo” (2012: 10).

Descubiertas por el fiel colega en 1888, las *Tesis* representan, a nuestro entender, un paso fundamental en el movimiento teórico que arranca por la crítica a Hegel, como presupuesto necesario para encarar la crítica a Feuerbach, y que culmina en la formulación del materialismo histórico en tanto nueva concepción de la historia y la naturaleza, tal como está plasmada de manera didáctica y bajo la forma de la polémica en el capítulo I de *La ideología alemana*. A su vez, y para enriquecer nuestra labor, también nos apoyaremos en la excepcional obra de Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, y en el famoso folleto de Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana clásica*.

Siguiendo a Engels en su analogía con la Francia del siglo XVIII (2012: 11), en la Alemania del siglo XIX la revolución filosófica fue el prelude de la política aunque, como bien destaca el autor, mediara un abismo entre la actitud de la burguesía en uno y otro momento histórico. En el primer caso, se trataba de una clase social en ascenso y, por lo tanto, en plena revuelta contra el agotamiento del ya insostenible régimen social feudal (la burguesía aun no era la clase explotadora hegemónica); en un segundo momento, se trataba de la acción de una clase cuyos impulsos fundamentales eran diametralmente opuestos a la situación histórica anterior y que, por ende, necesitaba prio-

rizar el sostenimiento de *su* dominación social, incluso a costa de reafirmar una alianza estratégica con las fuerzas sociales desplazadas (otrora combatidas a muerte), vestigios de la estructura de dominación social del modo de producción anterior, tales como la monarquía o la Iglesia. Según Engels,

La lucha de clases entre el proletariado y la burguesía se situó en primer término en la historia de los países adelantados de Europa, en la medida en que se desarrollaban en ellos, por una parte, la gran industria y, por la otra, el dominio político recién conquistado por la burguesía. (Engels, s/f: 32)

La diferencia entre 1848 y 1789 radicaba justamente en la aparición en escena de una nueva clase social, fruto del crecimiento de las ciudades y la industria: el proletariado moderno; clase que, por otro lado, al estar

...condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contraposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista (...) expresa ya de por sí la disolución de todas las clases, nacionalidades, etc. dentro de la actual sociedad... (Marx y Engels, 2005: 81).

En una palabra, se trata de la explosión manifiesta del antagonismo social irreconciliable entre las dos clases fundamentales de la moderna sociedad capitalista: la burguesía y el proletariado. El punto de inflexión de este proceso histórico es, claramente, la sublevación general del proletariado francés en junio de 1848, primera gran batalla por el poder político (ver Marx, 2007: 103).

De alguna manera, el hecho de que las *Tesis* daten de mediados del '40 es inseparable del clima social más general que se vivía en ese momento en todo el Viejo continente. En buena medida, la lucha de clases europea fue la escuela de preparación política del joven Marx, aunque menos sea, como demócrata radical o jacobino *impotente*, decepcionado, desmoralizado ante la cobardía histórica de las fuerzas liberales y progresistas de la burguesía alemana en su enfrentamiento con la nobleza feudal. En estos meses, el joven filósofo alemán se nutrió vívidamente del debate político sobre las posibles salidas del atraso alemán, en términos del desarrollo social capitalista más general, y, por lo tanto, de las tareas históricas planteadas en el terreno de la lucha de clases para cada clase en particular.

La fugaz experiencia de la *Rheinische Zeitung* [Gaceta renana] bastó a Marx para sacar las conclusiones políticas del caso y procesar un debate aun más profundo con el Estado prusiano y, en particular, con la filosofía que lo deificaba, la dialéctica hegeliana. De esta manera, la experiencia periodística del joven Marx atraviesa constantemente una tensión especial sobre cada uno de los problemas prácticos de la actualidad concreta (condiciones para la preparación y el triunfo de la revolución alemana) a la par que resignifica las formas de abordaje de estas contradicciones en el plano filosófico, en el marco de una lucha política contra la censura oficial que pesaba sobre la libertad de expresión y de prensa. Este impresionante movimiento teórico, de crítica a sus maestros y contemporáneos, fue objeto de debate repetidas veces¹ y no es interés de este trabajo detenernos en él sino, meramente, describir algunos de los contornos esenciales de esta crítica en lo que atañe, fundamentalmente, a Hegel y a Feuerbach; la misma, a nuestro entender, alcanza su punto cúlmine en las *Tesis sobre Feuerbach* como aquel salto cualitativo en la concepción de una nueva forma de conocimiento de la realidad que implica, esencial-

mente, un movimiento de autoconocimiento a través de su transformación práctica.

Como bien reflexiona Aricó (2012: 7), después de las *Tesis* ya no es posible hablar de una existencia humana puramente natural ni de una existencia genérica, específica del hombre, que no esté mediada por las relaciones que existen entre los hombres entre sí y de los hombres con la naturaleza; por lo tanto, deja de tener fundamento toda consideración del individuo como un ente abstracto y absolutamente aislado (las llamadas “robinsonadas” que Marx justamente le criticaba a los economistas clásicos). Se trata de un concepto de *sociedad* que abre camino hacia una ciencia de la sociedad que no es radicalmente distinta de la ciencia de la naturaleza, porque introduce en esta ciencia un elemento esencial, un nuevo concepto de *naturaleza*: el de la naturaleza social de hombre, concepto rigurosamente objetivo e independiente de todo tipo de consideración psicológica. Al introducir este concepto de naturaleza, Marx pudo reunificar la ciencia natural con la ciencia de la sociedad en la medida en que ambas constituyen la ciencia de los hombres en la sociedad.

De acuerdo con Aricó, este concepto de “socialidad” o de “praxis”, o como se lo quiera llamar, expresa entonces en Marx el núcleo teórico de reunificación de todos los elementos constitutivos de la vida social, elementos que se encuentran en la base de toda forma de vida social históricamente determinada. Es una suerte de *a priori* social, de *parti-pris* o de axioma siempre igual a sí mismo, que torna posible la constitución de la intersubjetividad de la vida histórica. La historia de la sociedad, entonces, se desprende del análisis del sistema de metabolismo social general de intercambio entre los hombres y la naturaleza. Es a partir de este *a priori* social como Marx puede construir toda una concepción de la sociedad, constituyendo una teoría verdaderamente comprensiva de la totalidad social.

El núcleo de la concepción materialista de la historia, por ende, está alimentado por una determinación sociológica capaz de fundar una nueva teoría de la sociedad de donde nace el proyecto de Marx de una investigación sobre la “anatomía” de la sociedad, es decir, sobre la relación peculiar en la que los hombres producen y reproducen su propia naturaleza. En palabras del propio Marx,

En la producción, los hombres no actúan solamente sobre la naturaleza, sino que actúan también los unos sobre los otros. No pueden producir sin asociarse de un cierto modo, para actuar en común y establecer un intercambio de actividades. Para producir, los hombres contraen determinados vínculos y relaciones y a través de estos vínculos y relaciones sociales, y sólo a través de ellos, es como se relacionan con la naturaleza y cómo se efectúa la producción. (Aricó, 2012: 22)

Es significativo resaltar esta dimensión de naturaleza contemplada por Marx que, como parte sustancial de la existencia específica de los seres humanos (pues el hombre trabaja sobre la naturaleza como sobre su propio cuerpo para producir colectivamente su vida),² se torna una naturaleza cualitativamente distinta, social, inmanente a las relaciones sociales de producción que contraen los hombres entre sí a la hora de producir el medio material y la vida social misma, independientemente de su conciencia y voluntad, realizando su ser socialmente (y que en tanto el hombre también es una especie natural es la mediación de la naturaleza a través de la especie).

Riazanov da cuenta de esto al comentar que “no basta decir que el hombre es el punto de arranque de una nueva filosofía. Es preciso agregar que este hombre social, producto de una evolución histórica determinada, se forma y se desarrolla sobre el terreno de una determinada sociedad” (2012: 87). En efecto, se trata de un aspecto sumamente pro-

fundo que da cuenta del alcance del marxismo en tanto teoría revolucionaria, elemento consciente de un proceso inconsciente que realizan las masas a lo largo de la historia; el marxismo como el movimiento teórico-histórico que inaugura la concepción materialista de la historia, no sólo a nivel teórico (como pudo haber descubierto, aunque de manera abstracta, invertida, Hegel) sino también en términos prácticos-revolucionarios (como descubrió *realmente* Marx a través de su propia praxis histórica y su desarrollo como cuadro político de la clase obrera). Veámoslo un poco más detenidamente.

Anteriormente, habíamos delineado un marco histórico dentro del cual, hacia fines de la década del '40, y como consecuencia de la irrupción de una fuerza social antagónica novedosa, el proletariado moderno, la burguesía había acabado por clausurar los procesos revolucionarios de carácter democrático-burgueses, en pos del sostenimiento de su propia dominación de clase. En este sentido, esta crisis de época también tenía un correlato en los dominios del "pensamiento puro", es decir, en el terreno filosófico³. Los jóvenes Marx y Engels dieron una batalla teórica extraordinaria, plasmada en un conjunto amplio de artículos y borradores (*La cuestión judía*, *La sagrada familia*, los *Manuscritos económico-filosóficos*, *La ideología alemana*) que ilustran el "ajuste de cuentas" con los llamados hegelianos de izquierda (grupo del cual formaban parte), mediante distintas polémicas filosóficas; la exposición más concluyente y comprensiva de estos debates está vertida en *La ideología alemana*, obra de la cual Marx diría años más tarde, en el famoso prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*: que "un cambio de condiciones no permitía su impresión. Dejamos librado el manuscrito a la roedora crítica de los ratones, tanto más de buen grado cuanto que habíamos alcanzado nuestro objetivo principal: comprender nosotros mismos la cuestión" (Marx, 2011: 6).

Siguiendo a Engels, la "cuestión" pasaba por una polémica filosófica a dos bandas, donde resaltaba la *paradoja* o punto crítico al que había llegado el desarrollo de la filosofía clásica alemana como expresión, en los terrenos del pensamiento puro, de las contradicciones reales de la vida social (2012: 38). De este modo, lo incisivo del análisis marxista de las *Tesis sobre Feuerbach* se destaca, ya desde el comienzo del escrito, por la forma en que es contextualizado el debate filosófico más general, explicitado en la tesis I, donde se describe la siguiente contradicción: si la *forma* de la filosofía feuerbachiana era materialista (pues partía del mundo en tanto base natural del hombre), su *contenido* seguía siendo abstracto, idealista (por ejemplo, el amor como especificidad del vínculo humano) mientras que, como consecuencia de esta *falla fundamental*, la filosofía idealista (cuyo máximo exponente era Hegel) había desarrollado el lado activo/subjetivo, de manera invertida y abstracta pero captando el *contenido* (y, de algún modo, sentido) de lo real a través de un *método* revolucionario: la dialéctica. En este último caso, se trataba de poner de pie aquello que estaba patas arriba en tanto estaba invertida la relación entre sujeto y objeto, ser y pensamiento, espíritu y materia; en pocas palabras, el devenir del mundo aparecía *representado* como un producto del extrañamiento de la idea absoluta.

En realidad, el problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza, entre sujeto y objeto, es el gran problema cardinal de toda filosofía, especialmente de la moderna. Según cuál de estos elementos se tenía por primero (si espíritu o naturaleza), los filósofos se dividían en los dos grandes campos que describe Marx en la tesis I. Los que afirmaban la anterioridad del espíritu frente a la naturaleza, los que, por tanto, admitían en última instancia una creación del mundo, de cualquier clase que fuera, se agrupaban en el campo del idealismo. Los demás, aquellos para quienes la naturaleza era lo primero, formaban en las distintas escuelas del materialismo.

Asimismo, en esta contraposición (siempre dentro del terreno del pensamiento puro), aquellos que se catalogaban como “materialistas” (cuyo representante más singular fue, sin lugar a dudas, Feuerbach) si bien concebían la existencia de una realidad material determinada e independiente de las voluntades de los individuos (muchas veces llamada *naturaleza*), sólo la aprehendían, desde el lado del sujeto, de manera *contemplativa*, o sea, pasiva (no-activa o inactiva) pues concebían al hombre de modo abstracto, es decir, por fuera de su naturaleza específicamente *humana, social*. (“Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de sus relaciones sociales” afirmará Marx de modo contundente en la VI tesis).⁴

Una de las *originalidades* de la nueva concepción del mundo es que Marx criticaba a Feuerbach en tanto representante último del viejo materialismo (incluyendo todo el materialismo mecánico de los astros celestes, el materialismo francés y el inglés) que, como buen ejemplar histórico, concebía a la naturaleza de manera *exterior* al hombre, como algo puro, que está dado y es independiente del mismo; se trataba de un materialismo intuitivo-sensualista, que tenía un concepto de la historia natural como algo ajeno a la historia social pues entendía la relación humana con la naturaleza como de carácter teórico, meramente reflexivo (y no, como el moderno materialismo, de modo activo, práctico-transformacional).

En términos materialistas históricos, se trataba de un materialismo obsoleto en la medida en que era el reflejo ideológico de los modos de producción precapitalistas, donde la inmediatez de la vida natural dominaba la economía. En sí, el objeto era puesto como objeto de intuición (al extremo que, en Kant, por ejemplo, llega a ser directamente inaprehensible) y no como producto de la actividad social o praxis de la cual es, justamente, objeto. Desde esta perspectiva es muy clara la tesis VIII:

Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica. [subrayado en el original].

Es significativo, además, el lugar que pasa a ocupar la práctica social (o praxis) dentro del movimiento sujeto-objeto (o metabolismo social, intercambio orgánico) en la medida en que el producto objetivo sólo viene a confirmar la actividad objetiva o sea la actividad como la praxis de un ser natural objetivo. Coincidimos en este sentido con Schmidt en que la naturaleza es, en cierto modo, el único objeto del conocimiento, ya que incluye en sí tanto las formas de la sociedad humana como también, inversamente, sólo aparece mental y realmente en virtud de esas formas.

Dado que el ser social está sometido a las leyes naturales, en la medida en que este no puede moldearlas a su parecer, mediándolas a través del trabajo, el dominio natural impone sus fines (o sea, sus formas de legalidad) al dominio humano. El no acabar de entender la relación entre naturaleza y sociedad, o entre historia natural e historia social que tiene como *nexo* la praxis social, hace que también se desconozcan las relaciones entre esta praxis y la historia. Dicho de otra manera, en la medida en que Feuerbach encontraba un fundamento natural para la antropología del hombre, perdía la especificidad del hombre naturalmente fundamentado en la propia determinación de sus vínculos sociales para transformar el medio ambiente.

Marx, en este punto, recupera la unidad, ligazón decisiva, entre naturaleza e historia a través del trabajo productivo del hombre; no sólo la historia social es la historia de las

formas sociales de la naturaleza sino que, incluso, se distingue de ella en la medida en que se trata de un proceso evolutivo de organismos autoconscientes. Desde esta perspectiva, y siguiendo una vez más a Schmidt (2011: 87), el hecho de que el hombre viva de la naturaleza tiene no sólo un sentido biológico sino también, ante todo, social, pues la vida biológica de la especie sólo resulta posible a raíz del proceso vital social, de su metabolismo específico con la naturaleza. *In ultima ratio*, el movimiento del trabajo del hombre sobre la naturaleza representa un cambio cualitativo con respecto a los animales al poder proceder conscientemente, es decir, pudiendo pasar racionalmente de la concepción a la ejecución y viceversa.

Ahora bien, si la conciencia se moldea sobre la base de la existencia concreta, ya había descubierto Lenin en sus estudios de la *Lógica* y la *Fenomenología* de Hegel, durante 1914, que la culminación del autodesarrollo del movimiento del espíritu y la materia, o sea, en términos de Dunayevskaya (2009), la transcendencia de la oposición entre el concepto (o *sujeto*) y la realidad por una parte y esa unidad que es la verdad por otra, descansa sólo sobre esta subjetividad; en palabras del propio Lenin: “Lo más rico es lo más concreto y lo más subjetivo” o también si “en el principio era la acción”, en este punto, llegamos a que “...el mundo no satisface al hombre y este decide cambiarlo por medio de su actividad”. Desde este lugar también creemos poder interpretar la tesis III: “La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*”.

La experiencia de la conciencia ocupa, entonces, un lugar central a través de la forma de la *praxis revolucionaria* misma, esencialmente subjetiva pero que trasciende dicha subjetividad al intervenir de modo consciente, o sea, comprendiendo las múltiples determinaciones del organismo social que se presenta como una totalidad con un sentido histórico, aprehensible desde un horizonte de visibilidad de clase para sí, armada material y políticamente, presta para darle un viraje a la historia, interviniendo directamente en el rumbo de los acontecimientos. En este sentido podría también expresarse la tesis IV: “Es necesario comprenderlo [el fundamento terrenal, en oposición al fundamento religioso planteado por Feuerbach en *La esencia del cristianismo*] en su contradicción [en su desgarramiento, en su propio autodesarrollo a través del devenir del ser, entre otras cosas, materia, existencia determinada que “nace, se desarrolla y muere”, que implica necesariamente su propia negación] como revolucionarlo prácticamente”.

Por otro lado, y con respecto a Hegel, había que desentrañar la inversión que reposaba todo el movimiento de la naturaleza y la historia en el autodesarrollo del *concepto* y no en las leyes mismas de la historia social, o sea, en las etapas históricas de desarrollo de los hombres en sociedad, en tanto productos y productores de sus condiciones de existencia objetivas, cuyo momento decisivo de dominio sobre la naturaleza radicaba en el desarrollo de la industria moderna, como mediación con la naturaleza pero también como naturaleza mediada, humanizada, adaptada a las necesidades del mundo social (es decir, a los fines finitos de los hombres finitos).

En cierto sentido, Hegel, verdadero Júpiter olímpico en el campo filosófico, había descubierto (aunque de una manera invertida) el hilo de engarce del desarrollo de las etapas evolutivas de la humanidad según su naturaleza históricamente necesaria. No obstante lo conservador del planteo, en cuanto que reconocía la legitimidad de determinadas fases sociales y de conocimiento, para su época y bajo sus circunstancias, el conservadurismo de este modo de concebir era relativo; en cambio, su carácter revolucionario era absoluto y es lo único absoluto que deja en pie. De esta manera, según Engels, la tesis

de que “todo lo real es racional” se resolvía siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano en esta otra: todo lo que existe merece perecer. Y en esto estribaba la verdadera significación y el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana: en que acaba para siempre con el carácter definitivo y eterno de todos los resultados del pensamiento y de la acción del hombre.

Sobre la potencia fundamental del método dialéctico, que ponía al mundo en movimiento como en un proceso ininterrumpido, Lenin sostenía que:

La dialéctica hegeliana, como la doctrina más universal, rica de contenido y profunda del desarrollo, era para Marx y Engels la mayor adquisición de la filosofía clásica alemana. Toda otra fórmula del principio del desarrollo, de la evolución, parecía estrecha y pobre, que mutilaba y desfiguraba la verdadera marcha del desarrollo en la naturaleza y en la sociedad (marcha que a menudo se efectúa a través de saltos, catástrofes y revoluciones). ‘Marx y yo fuimos seguramente casi los únicos que tratamos de salvar’ (del descalabro del idealismo, comprendido el hegelianismo) ‘la dialéctica consciente para traerla a la concepción materialista de la naturaleza’.

Y, de acuerdo con Engels, la *naturaleza* “... es la piedra de toque de la dialéctica, y tenemos que reconocer que la ciencia moderna ha suministrado para esa prueba un material sumamente rico y en constante acumulación, mostrando así que, en última instancia, la naturaleza procede dialéctica y no metafísicamente” (s/f: 29).⁵

En otras palabras, Hegel había descubierto, aunque de modo invertido, el modo de ser dialéctico de la naturaleza, o sea, que todo lo que es, nace, se desarrolla y muere. Pero no cualquier dialéctica sino una dialéctica *consciente*, es decir, plena de significado y sentido para el sujeto que transforma lo natural en social y viceversa a través del trabajo como la mediación esencial del metabolismo social vital. “Así, pues, la dialéctica es, según Marx, ‘la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto el del mundo exterior como el del pensamiento humano.’” (Lenin, 1967: 11).

En este punto, podemos afirmar que la recuperación de la unidad de sujeto y objeto coloca a la naturaleza como un momento necesario de la praxis del hombre, dándole un nuevo sentido a la unidad del hombre con la naturaleza: se trata de una unidad con la naturaleza mediada socio-históricamente en la industria como las formas exponencialmente desarrolladas por la burguesía del control humano sobre el medio natural. No obstante lo cual, la naturaleza, además de ser un momento de la práctica humana, engloba la totalidad de lo que existe (de hecho, el propio hombre y la sociedad que conforma son una suerte de prolongación de la naturaleza, son su parte orgánica consciente).

Vimos, por lo tanto, que la crítica a Feuerbach presuponía necesariamente la crítica al idealismo hegeliano; en otras palabras, son dos partes de un mismo movimiento teórico que abre todo un campo de investigación totalmente original: el estudio de la práctica humana en tanto forma de mediación del hombre con la naturaleza y con otros hombres para producir su mundo genérico, la realidad social, y su ser social. Se trata de un movimiento teórico asombroso pues al conceptualizar el hecho de que la naturaleza genérica individual se realiza en sociedad, Marx descubre como presupuesto para tal desarrollo una naturaleza de un tipo novedoso, específicamente humano: la naturaleza social, o sea, que el hombre realiza sus condiciones de existencia no sólo de manera consciente (a diferencia de los animales, que lo hacen instintivamente) sino sólo a través de la sociedad y, en la etapa histórica de la humanidad de la explotación del trabajo del hombre por el hombre mismo, más precisamente de la sociedad de clases.

En términos de Rosdolsky (1978), la historia del sistema de metabolismo social general

podría descomponerse cronológicamente en una tríada dialéctica, conformada por la dependencia personal entre los hombres (al comienzo sobre una base del todo natural), luego negada por la independencia personal radicada sobre la dependencia respecto de las cosas, que vuelve a ser negada al crear las condiciones para la libre individualidad –la libertad plena–, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social.⁶

La dependencia *respecto de las cosas*⁷ (cuyo estadio histórico ulterior de desarrollo social de las fuerzas productivas es el capitalismo) tiene su doble negación o negatividad absoluta y superación a través de la revolución proletaria como la forma necesaria de una reorganización social consciente de las fuerzas productivas (industria) o sea dominio consciente del hombre sobre la naturaleza y las cosas, autoconciencia de sí y para sí en tanto ser social genérico en plenitud que realiza su universalidad específica; el hombre se pone delante de sí mismo como sujeto y objeto de su propio devenir a partir de la toma de conciencia sobre sus condiciones de existencia *social*, reestabliéndose en tanto *nuevo comienzo* (histórico-universal) como la unidad socialmente mediada del hombre con la naturaleza y, junto con ella, su propia unidad consigo mismo.

De otro modo, el *quid* de la emancipación del trabajo reposa en la misma contradicción sobre la cual se funda la sociedad capitalista: el capital tiende a revolucionar constantemente las fuerzas productivas al mismo tiempo que enajena las potencias creativas y transformadoras del trabajo, desvalorizándolo en función de su propia valorización, lo cual, en términos tendenciales, conlleva su límite histórico en la medida en que una cada vez mayor proporción de trabajo muerto, pretérito, objetivado (capital constante) tiende a reemplazar al trabajo vivo (capital variable), haciendo caer la tasa de ganancia y precipitando el derrumbe del capitalismo en tanto régimen social, su agotamiento en el plano de la historia universal y la pérdida de razón histórica de ser de la clase explotadora que encarna sus potencias, la burguesía.

En pocas palabras, Marx devuelve al hombre (y al pensamiento científico, social) “a la tierra” en el momento en que le devuelve su atributo genérico específico, social: la capacidad de transformación del medio social en relación con otros hombres. En este sentido, la industria reconcilia al hombre con la naturaleza. No obstante, se trata aún del reino de la necesidad (o prehistoria) pues los hombres siguen produciendo a partir de una necesidad externa (en este caso, el ciclo de reproducción del capital), la cual domina la realización del ser social. Como exactamente señala Lenin

...conviene hacer presente de un modo especial la concepción de Marx acerca de la relación entre libertad y necesidad: ‘La necesidad sólo es ciega mientras no se la comprende. La libertad no es otra cosa que el conocimiento de la necesidad’. Esto equivale al reconocimiento de la lógica objetiva de la naturaleza y de la transformación dialéctica de la necesidad en libertad (a la par que de la transformación de la ‘cosa en sí’, ignorada, pero susceptible de ser conocida, en ‘cosa para nosotros’, y de la ‘esencia de las cosas’ [de natura rerum] en los fenómenos (1967: 10).

La cosificación o *inversión* de las relaciones sociales de producción Marx la denominó *el fetichismo de la mercancía y su secreto*, demostrando que lo que aparecía como un intercambio de trabajo objetivado bajo el envoltorio de valor de cambio era, *au fond*, la forma fetichizada, mística y gelatinosa que asumía la producción social cuando se realizaba de manera privada e independiente, y que escapaba a la conciencia y la voluntad que las personas pudieran tener sobre ella. En otras palabras, las relaciones se sostienen sobre sí mismas y aparecen como un proceso *ciego y automático*, reproduciéndose de espaldas

a los hombres y fugándose por completo a su dominio: la ley del valor oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos como una fuerza invisible, exterior e independiente, a través del mercado y la competencia o lucha por la existencia que se desencadena entre los productores y vendedores de mercancías. En este sentido, y para concluir, sólo en la medida en que el hombre controle conscientemente la naturaleza social (o sea, las potencias naturales transformadas mediante la industria) es posible el pasaje al reino de la libertad (o comienzo de la *verdadera* historia), en términos de desarrollo histórico del metabolismo del hombre con la naturaleza.

En las palabras de los *Grundrisse*:

Es igualmente cierto que los individuos no pueden dominar sus propias relaciones sociales antes de haberlas creado. Pero es también absurdo concebir ese *nexo puramente material* como creado naturalmente, inseparable de la naturaleza de la individualidad e inmanente a ella (a diferencia del saber y de la voluntad reflexivas). El nexo es un producto de los individuos. Es un producto histórico. Pertenece a una determinada fase de desarrollo de la individualidad. La ajenidad y la autonomía con que ese nexo existe frente a los individuos demuestran solamente que estos aún están en vías de crear las condiciones de su vida social en lugar de haberla iniciado a partir de dichas condiciones. Es el nexo creado naturalmente entre los individuos ubicados en condiciones de producción determinadas y estrechas. Los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales en cuanto relaciones propias y colectivas están ya sometidas a su propio control colectivo, no son un producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de las facultades, en las que se hace posible *esta* individualidad, suponen precisamente la producción basada sobre el valor de cambio, que crea, por primera vez, al mismo tiempo que universalidad de la enajenación del individuo frente a sí mismo y a los demás, la universalidad y la multilateralidad de sus relaciones y de sus habilidades. En estadios de desarrollo precedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud precisamente porque no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones y no las ha puesto frente a él como potencias y relaciones sociales autónomas. Es tan ridículo sentir nostalgia de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo. La visión burguesa jamás se ha elevado por encima de la oposición a dicha visión romántica, y es por ello que esta lo acompañará como una oposición legítima hasta su muerte piadosa."⁸ [subrayado en el original].

Notas

1 En nuestra opinión, los resultados más acabados acerca de la trayectoria formativa de Marx siguen siendo los de Lukács (2010) y Riazanov (2012), si bien no deja de aportar interesantes elementos el análisis presentado en Löwy (2010).

2 Sobre la sustancia natural como fundamento de la actividad genérica humana, el trabajo, podemos leer en el manuscrito parisino de Marx, “El trabajo enajenado”, de 1844: “La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; es decir, la naturaleza excluyendo al cuerpo humano mismo. Decir que el hombre *vive* de la naturaleza significa que la naturaleza es su *cuerpo*, con el cual debe permanecer en continuo intercambio para no morir. La afirmación de que la vida física y mental del hombre y la naturaleza son interdependientes significa simplemente que la naturaleza es interdependiente consigo misma, puesto que el hombre es parte de la naturaleza.” [subrayado en el original]. Al respecto, ver Fromm (2005).

3 Resulta interesante destacar el hecho de que el Estado prusiano enarbolaba como doctrina oficial a la filosofía hegeliana (el propio Hegel era un funcionario más del aparato burocrático estatal), la cual culminaba reificando a la Idea absoluta como el demiurgo de la historia de la humanidad, “negatividad absoluta” cristalizada en la autoritaria figura del Estado policíaco de Federico Guillermo III.

4 Al respecto, Engels observaba: “Por la forma, Feuerbach es realista, arranca del hombre; pero, como no nos dice ni una palabra acerca del mundo en que vive, este hombre sigue siendo el mismo hombre abstracto que llevaba la batuta en la filosofía de la religión” (2012: 60).

5 En el mismo escrito de Lenin, prosigue citando largamente a Engels: “La gran idea cardinal de que el mundo no puede concebirse como un conjunto de objetos terminados y acabados sino como un conjunto de procesos, en el que las cosas que parecen estables, al igual que sus reflejos mentales en nuestras cabezas, los conceptos, pasan por una serie ininterrumpida de cambios, por un proceso de génesis y caducidad; esta gran idea cardinal se halla ya tan arraigada desde Hegel en la conciencia habitual, que, expuesta así, en términos generales, apenas encuentra oposición. Pero una cosa es reconocerla de palabra y otra cosa esa aplicarla a la realidad concreta, en todos los campos sometidos a la investigación’. ‘Para la filosofía dialéctica no existe nada definitivo, absoluto, consagrado; en todo pone de relieve lo que tiene de precedero, y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer, un ascenso sin fin de lo inferior a lo superior, cuyo mero reflejo en el cerebro pensante es esta misma filosofía’. Ver el apartado “La dialéctica” del trabajo de Lenin “Carlos Marx. Breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo” en Lenin, Vladimir, *Marx-Engels-Marxismo*, Editorial Progreso, Moscú, 1967, pág. 11.

6 Ver “El dinero como relación social” en Marx (2007: 84).

7 Esta segunda forma que asume el *nexo* social entre los individuos aparece como una relación “natural” externa al dominio humano: “Estas relaciones de dependencia *materiales*, en oposición a las *personales* (la relación de dependencia material no es sino el conjunto de vínculos sociales que se contraponen automáticamente a los individuos aparentemente independientes, vale decir, al conjunto de los vínculos de producción recíprocos convertidos en autónomos respecto de los individuos) se presentan también de manera tal que los individuos son ahora dominados por *abstracciones*, mientras que antes dependían unos de otros. La abstracción o la idea es sin embargo nada más que la expresión teórica de las relaciones materiales que los dominan” (Marx, 2007: 86).

8 “El dinero como relación social” (Marx, 2007: 89).

Referencias

Aricó, José María (2012) *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Dunayevskaya, Raya (2009) *Filosofía y revolución*, México: Siglo XXI.

Engels, Friedrich (2012) *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana clásica*, Barcelona: Ediciones DeBarris.

Engels, Friedrich (s/f) *Anti-Dühring*, Ediciones Antídoto.

Fromm, Erich (2005) *Marx y su concepto del hombre*, México: Fondo de Cultura Económica.

Löwy, Michael (2010) *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Buenos Aires: Herramienta.

Lukács, Georg (2005) *Lenin-Marx*, Buenos Aires: Editorial Gorla.

- Marx, Karl y Engels, Friedrich (2005) *La ideología alemana*, Buenos Aires: Santiago Rueda editores.
- Marx, Karl (2006) *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- Marx, Karl (2007) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857~1858*, México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2011) *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Schmidt, Alfred (2011) *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid: Siglo XXI.
- Riazanov, David (2012) *Marx y Engels*, Buenos Aires: Ediciones IPS.
- Rosdolsky, Roman (1978) *Estructura y génesis del capital*, Buenos Aires: Siglo XXI.

El capitalismo mundial en crisis: aspectos universales, particulares y singulares

Savas Michael-Matsas

EEK - Ergatiko Epanastatiko Komma

Resumen

La presente es una traducción al castellano de una ponencia presentada por el autor en un congreso realizado en Rusia en el año 2012. El autor examina las características y el desenvolvimiento de la crisis capitalista mundial iniciada en 2007, cuando ya ha pasado más de media década desde su estallido y sus consecuencias dramáticas se ponen en evidencia cada vez con mayor fuerza. El examen se extiende, además, en perspectiva histórica y comparativa, poniendo en relación la actual crisis con la tendencia histórica a la bancarrota del capitalismo como régimen social.

El capitalismo mundial en crisis

Dos décadas después de la implosión de la URSS y del colapso de lo que se llamó “socialismo realmente existente”, el capitalismo realmente existente se desploma globalmente en la peor crisis de su historia, aún peor que la Gran Depresión de 1930 que siguió al *crash* de 1929. El anuncio de “el fin de la historia” demostró ser bastante prematuro y las declaraciones triunfalistas de 1989-91 acerca de “la final y completa victoria del capitalismo liberal” suenan hoy más que ridículas.¹

Más de cinco años han pasado desde la erupción de la crisis capitalista mundial, que comenzó con el colapso del mercado de hipotecas de alto riesgo de Estados Unidos en 2007. Creció en espiral la crisis bancaria internacional, y el dramático colapso de Lehman Brothers en septiembre de 2008 mostró la amenaza inmediata de una crisis financiera mundial. Y luego: la gran recesión consiguiente, que sigue sin una recuperación real y se está profundizando en una larga gran depresión; la crisis infinita de deuda soberana europea; la desintegración que amenaza la zona del euro y la totalidad del proyecto de la UE; la amenaza de quiebra de Estados miembros como Grecia, Portugal, Irlanda; pero también de los cuatro o cinco poderes económicos más importantes de la zona del euro, España e Italia; las enormes amenazas que plantean a los “países centrales” como Francia y la misma Alemania.

A pesar de todos estos dramáticos acontecimientos y las masivas (pero no convencionales) inyecciones de liquidez por parte de los Estados y los bancos centrales desde 2008 hasta la fecha, no hay en el horizonte una salida visible a la crisis. Por el contrario, la situación del mundo, en todos sus parámetros sociales, económicos y políticos, se está deteriorando rápidamente.

Christine Lagarde, directora del Fondo Monetario Internacional, en su reciente discurso en la reunión anual de esa organización en Tokio, predijo no sólo el peligroso empeoramiento de la crisis mundial, sino también su prolongación al menos durante toda la década siguiente.

El informe de octubre 2012 de World Economic Outlook (WEO), emitido por el FMI, comienza haciendo hincapié en que

La economía global se ha deteriorado aún más desde el lanzamiento en julio de 2012 del WEO Update, y las proyecciones de crecimiento han estado marcadas a la baja [...] Los indicadores de actividad y de desempleo muestran una cada vez mayor y más amplia debilidad económica en la primera mitad de 2012 y ninguna mejora significativa en el tercer trimestre. La industria de la manufactura mundial se ha desacelerado fuertemente. La periferia de la zona euro tiene una marcada disminución en la actividad, impulsada por las dificultades financieras evidentes en un fuerte aumento de los diferenciales de deudas soberanas. La actividad ha decepcionado también en otras economías, sobre todo en Estados Unidos y el Reino Unido. Los efectos de contagio de las economías avanzadas y las dificultades de cosecha propia han frenado la actividad en los mercados emergentes y las economías en desarrollo. Estos efectos secundarios han reducido los precios y pesado sobre la actividad de muchos commodities exportables. (FMI informe, 2012: 1)

En lo que respecta a Rusia, el WEO del FMI señala que “la actividad también ha perdido algo de impulso recientemente” (FMI informe, 2012: 5) Un artículo de Neil Buckley en el Financial Times es muy explícito:

El crecimiento de Rusia es la mitad de su máximo previo a la crisis (...) los expertos están de acuer-

do que el modelo se ha agotado, está exhausto. Es improbable que los precios del petróleo aumenten mucho. La producción de petróleo ruso ha tocado techo.

El gasto del consumidor ya no está explotando. Así que ahora Rusia necesita urgentemente inversiones nacionales y extranjeras. Pero un ambiente pésimo para los negocios está frenando ambas (...) incluso con los altos precios del petróleo, pero sin un mejor clima de negocios, el crecimiento anual de Rusia de aquí a 2030 promediará el 3,1%. Con los precios del petróleo “moderados” sería del 2,1%. Con el mismo escenario de previsión de crecimiento global promedio de 3,7% durante el período, la cuota de la producción mundial de Rusia caería. El mal clima también contribuye a la fuga de capitales de decenas de miles de millones de dólares al año (Buckley, 2012).

Rusia está lejos de aislarse del gran impacto del deteriorado entorno económico mundial. Como fue mencionado por el WEO del FMI, “el panorama se ha vuelto más incierto” y “los riesgos de una desaceleración mundial grave son altamente alarmantes.” (FMI informe, 2012: 13) La profundización de la depresión mundial afecta tanto al sector dominante estatal de la industria petrolera y de gas como a la orientación para una nueva ronda de privatizaciones atrayendo capital extranjero. Desde este punto de vista, la reciente adquisición de Rosneft por 55 mil millones de dólares por parte de TNK-BP, “la mayor reconsolidación de la industria petrolera bajo control estatal por 20 años” (*Financial Times*, 2012), podría ser vista como una agresiva reafirmación del papel del Estado en la economía pero principalmente como una respuesta *defensiva* a las enormes presiones extranjeras frente al empeoramiento de la crisis mundial.

La Rusia post-soviética siempre fue vulnerable a los cambios en la situación de la economía capitalista mundial. El FMI impuso una “terapia de choque” para la vuelta rápida hacia la restauración capitalista y los salvajes esquemas de “privatizaciones” de la década de 1990. El robo de la riqueza pública no llevó a un capitalismo realmente existente, sino al default ruso en agosto de 1998, tras el impacto de la quiebra financiera mundial de 1997 centrada en el Pacífico asiático. La reimposición del control estatal en las industrias de exportación clave de petróleo y gas, y la transición política asociada a ella, se benefició mucho de la recuperación de la economía mundial sobre la base de una construcción enorme de montañas de crédito (y la creciente demanda de China, apareciendo como el nuevo “taller del mundo”) en los años 2002-2007, que terminó abrupta e irrevocablemente con la implosión del capital financiero mundial en 2007 y la gran recesión que siguió.

Las tres mayores áreas en peligro — (1) la crisis monetaria, de deuda, de la banca y la manufactura de la UE, (2) el próximo “abismo fiscal” en los Estados Unidos a fines de año, reforzando las tendencias recesivas, y ahora (3) la desaceleración del crecimiento en China — profundizan la caída de la economía mundial en una depresión, con enormes consecuencias para todos los países y continentes, incluyendo los llamados BRICs. Los peores desastres y las explosiones no están detrás sino delante de nosotros.

El capitalismo global siempre soñó, en el período post-1917, con reabsorber el vasto espacio donde el capital fue expropiado por medios revolucionarios. Pero cuando esta “oportunidad” histórica surgió a finales del siglo XX, el capitalismo senil resultó ser demasiado impotente para “fertilizar” el ex espacio soviético tras dos décadas de relaciones capitalistas. El llamado “socialismo realmente existente en un solo país”, haciendo caso omiso de la evolución de un mundo todavía dominado por el capital, resultó ser una trágica utopía que implosionó. Ahora, el declive histórico y la quiebra del capitalismo global están torpedeando, en muchas formas diferentes, el proceso de restauración

capitalista en el ex espacio soviético, en el este de Europa e incluso en China.

La “principal” economía en desorden

A raíz de la quiebra de Lehman Brothers, en medio de la recesión, a Alan Greenspan, el ex Presidente del Banco de la Reserva Federal de Estados Unidos, se le pidió en el Congreso que explicara lo sucedido. Respondió: “estoy en un estado de asombrosa incredulidad”. Luego, el presidente de supervisión interna de la Cámara de Representantes, Henry Waxman le preguntó:

—En otras palabras, ¿usted se percató de que su visión del mundo, su ideología, no era correcta, que no estaba funcionando?

—Absolutamente —respondió Greenspan—. Usted sabe que esa es precisamente la razón por la que me shockeó, porque he estado por cuarenta años o más con evidencia considerable de que estaba trabajando excepcionalmente bien (Roberts, 2012).

El colapso total de una visión del mundo y una ideología, confesados por este “Papa americano” del neo-liberalismo, hasta hace poco todo poderoso e indiscutible, pone en evidencia la confusión de los “principales” economistas de todas las escuelas, ya sean neo-liberales o neo-keynesianos. Ninguna pudo predecir la crisis actual ni ahora puede racionalmente explicar en profundidad o prever un posible resultado. En la gran depresión de la década de 1930, Keynes y la Escuela New Deal emergieron debatiendo amargamente con la “ortodoxia” de la Escuela del Tesoro y la primera generación de neo-liberales. En la crisis actual, el desorden es abrumador, teóricamente nada “nuevo” aparece bajo el sol, a pesar de las polémicas en curso entre los defensores de las medidas neo-keynesianas como Paul Krugman y los predicadores neo-liberales de la “austeridad” en los Estados Unidos del Partido Republicano, los conservadores británicos, y los fanáticos del Ordo-Liberalismus en Alemania. En todos estos casos no sólo se presenta una repetición de las viejas recetas o una mezcla ecléctica de ellas, sino que, sobre todo, se pone de manifiesto que son totalmente ineficaces. Intervenciones estatales sin precedentes, como las que siguieron a la debacle de Lehman Brothers, con miles de millones de dólares, euros o yenes (o yuan) inyectados como “paquetes de estímulo” o “flexibilización cuantitativa” u operaciones de financiación a largo plazo (LTRO Long Term Refinancing Operations) o el nuevo programa de Transacciones Monetarias Directas (OMT Outright Monetary Transactions) por parte del Banco Central Europeo, no podían tener sino efectos de muy corto plazo, evitando un colapso inmediato, sin ninguna perspectiva a mediano o largo plazo como una manera de salir de la crisis mundial en desarrollo. Como destaqué en otra ocasión

De hecho las divisiones y amargas luchas internas entre las clases dirigentes de Europa, incluyendo la división en Berlín, el centro más poderoso de la UE, reflejan la falta de una estrategia coherente a largo plazo para resolver la crisis sistémica. La estrategia del neoliberalismo implosionó en 2007 y ningún retorno a la estrategia keynesiana de la expansión de posguerra (la cual colapsó en 1971-73) es posible. Hay un vacío estratégico, expresión misma de un impasse histórico en el que está atrapado irreversiblemente el capitalismo en declive en Europa. La imposibilidad creciente de mediar en contradicciones del sistema define precisamente la decadencia que hay (Matsas, 2012).

El keynesianismo, como estructura internacional del mundo de posguerra en el marco

de los acuerdos de Bretton Woods, funcionó y produjo un largo período de expansión porque previamente, durante las devastaciones de la guerra, las cantidades gigantescas de capital excedente habían sido destruidas, resolviendo la sobreproducción de capital que condujo a la gran depresión y la tasa decreciente de ganancia. Ahora, la sobreacumulación sin precedentes de la deuda, de capital ficticio, durante los treinta años de globalización del capital financiero y de especulación, han agravado la igualmente sin precedentes sobreproducción de la posguerra que rompió el marco de Bretton Woods en la década de 1970. A pesar de la retórica actual sobre la necesidad de “medidas de crecimiento”, la inversión de capital se estancó porque no retornó adecuadamente (tasa de ganancia) como se esperaba. Aunque hay una gran cantidad de liquidez y la masa de ganancia es cada vez mayor, gracias a la sobreexplotación, alcanzando un clímax con cada “paquete de medidas de austeridad”, estos beneficios no se invierten. La mayor parte del tiempo, la inversión se convierte de nuevo en puntos de venta especulativos, produciendo nuevas e incluso más destructivas “burbujas” que las que reventaron los últimos cinco años, probando las palabras de Warren Buffet de que son “armas financieras de destrucción masiva”.

La recesión se profundiza, y con ella la deuda crece más, transformándose en insostenible. El desempleo alcanza tales dimensiones que incluso Bernanke, presidente de la Reserva Federal de Estados Unidos, habló al presentar el QE3 sobre “daños sistémicos irreversibles” producidos por la creciente población sin empleo. Las montañas de deuda quiebran la “economía real”, es decir, la esfera productiva. El “desapalancamiento”, la cancelación y la morosidad en las deudas, las quiebras de los bancos, las empresas, los hogares y estados nacionales enteros, sólo está en su fase inicial, debido al volumen sin precedentes de un océano de capital ficticio. Para reiniciar el proceso bloqueado de acumulación de capital global, es necesaria una destrucción masiva de capital excedente en una escala superior a la de la gran depresión de la década de 1930, produciendo inevitablemente desastres sociales y explosiones políticas.

En medio de este proceso de catástrofe histórica, la confusión en la economía dominante refleja el vacío de una estrategia económica alternativa a largo plazo para los gobernantes del sistema capitalista, así como la avanzada declinación histórica del propio sistema. Como hemos analizado en otro lugar, el capitalismo global en declive ahora experimenta la agonía de muerte del *homo oeconomicus* (Matsas, 2012b).

Actualidad de Marx y del método marxista

Era esperable, en condiciones donde la economía convencional permanece en estado de estupor ante el mundo, que no sólo el magnum opus de Marx, *Das Kapital*, vuelva a ser un éxito de ventas sino que ahora su trabajo sea reconocido como una “herramienta indispensable de análisis”, incluso por conocidos representantes del capitalismo como Nouriel Roubini, George Soros, incluso el inefable Francis Fukuyama, el pseudo-hegeliano “sepulturero de la historia.”

La política-económica burguesa, no sólo en su última degeneración vulgar, sino también desde sus inicios, en su forma “clásica”, fue duramente criticada por Marx como incapaz de comprender y teorizar las crisis. Por un lado Sismondi y sus pares, que no comprendieron las contradicciones internas de la naturaleza del capital y sólo vieron particularmente las barreras externas artificiales en el desarrollo del capital. Por otro lado “Ricardo y toda su escuela”, que sólo vieron un imparable desarrollo universal de capital

Nunca entendí realmente las crisis modernas, en la que esta contradicción de las descargas de capital propio en las tormentas cada vez más grandes que la amenazan como el fundamento de la sociedad y la producción en si misma sí. (Marx, 1973: 411)

Ambas escuelas del pensamiento económico burgués divorciaron lo universal de lo particular e ignoraron al capital como la contradicción viviente, como lo definió Marx. (Marx, 1973: 421)

Atrapado en la lógica formal, Ricardo niega la posibilidad de una crisis general de sobreproducción de capital; pero como señala Marx, “en una crisis general de sobreproducción” [ein allgemeiner (universal) der Krise Überproduktion]

La contradicción no está entre las diferentes clases del capital productivo, sino entre capital industrial y capital ficticio; entre el capital directamente involucrado en el proceso de producción y el capital como dinero existente (relativamente) fuera de ella.” (Marx, 1973: 413)

¡Precisamente lo que realmente sucede hoy!

Según Marx, el origen de la sobreproducción se revela como “la contradicción fundamental del desarrollo del capital (...) El capital contiene una peculiar restricción a la producción, lo cual contradice su tendencia general a franquear todas las barreras a la producción.” (Marx, 1973: 415)

Por su naturaleza, por lo tanto, se plantea un obstáculo al trabajo y a la creación de valor, en contradicción con su tendencia a expandirse ilimitadamente. Y en la medida en que ambos postulan una barrera específica a sí mismo, y en el otro lado igualmente salta más allá de cada barrera, es la contradicción viviente (Marx, 1973: 421).

Es esta contradicción fundamental el impulso de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, la desproporcionalidad entre las diferentes ramas, así como el bajo consumo. Todas las contradicciones de la economía burguesa explotan juntas en una crisis mundial, que Marx ha definido como “la concentración real y el ajuste compulsivo de todas las contradicciones de la economía burguesa” (Marx, 1975: 510).

Las principales corrientes burguesas de la economía, para utilizar de nuevo una frase de Marx refiriéndose a John Stuart Mill, “se sienten tan a gusto en contradicciones absurdas, como se sienten a disgusto en la contradicción hegeliana, la fuente de toda dialéctica” (Marx, 1974: 559)

Un retorno a esta “fuente de toda dialéctica”, especialmente una relectura marxista de la *Lógica* de Hegel como una lógica de la contradicción, es hoy más indispensable que en el momento en que Lenin volvió a ella, al comienzo de la Primera Guerra Mundial.

El silogismo de la crisis

Lenin subraya con aprobación y presta una atención específica, en sus *Cuadernos Filosóficos*, a la siguiente frase de la *Wissenschaft der Logik* de Hegel: “Todas las cosas son un silogismo, un universalismo el cual está unido con la individualidad a través de la particularidad” (Lenin, 1980: 177).

Es muy cierto también en el estudio de la crisis capitalista mundial actual. David Harvey (2012), por el contrario, en una conferencia reciente, criticó lo que él llama el “silogismo débil” de Marx, en los *Grundrisse* y en *El Capital*, que erróneamente es considerado como

se formula en términos de economía política burguesa, limitándose a una investigación abstracta de las leyes generales del movimiento de capitales, lo cual es insuficiente para comprender y analizar la especificidad histórica de la crisis mundial posterior a 2007.

No es el lugar ni el momento para una crítica detallada de la lectura de Harvey relacionándola con su propia evaluación de la crisis actual. Por el momento solo notamos que la arbitraria separación que hace de la universalidad de la generalidad, en su discusión sobre la presentación de Marx del silogismo de los procesos de producción en los *Grundrisse*, reduce la universalidad a universalidad abstracta y las leyes del movimiento de capitales de tendencias contradictorias, unidades de opuestos, en una generalidad abstracta, en identidades abstractas.

Sostenemos, por el contrario, que el silogismo de Hegel, reelaborado sobre una base materialista por Marx, no como un esquema impuesto desde el exterior sobre la realidad sino dialéctica, es decir una reflexión contradictoria de la realidad histórica objetiva, es indispensable para trazar las interconexiones y las transiciones entre lo universal, lo particular, y aspectos individuales de la actual crisis mundial.

El caso de Grecia en bancarrota podría ilustrar la relación dialéctica de lo universal con lo individual a través de lo particular: la crisis financiera mundial (universal), tras el colapso de Lehman Brothers en 2008, está conectada y ha impulsado la transición a la erupción de la crisis de la deuda soberana europea (particular) después que se ha roto el eslabón más débil de la zona Euro, Grecia (individual).

La situación de Grecia no es ni una excepción ni el resultado de la “pereza” de los griegos, de su “prodigalidad”, “evasión sistemática de impuestos”, como dice el discurso escandalosamente racista de los “prestamistas”, sobre todo el que en Alemania y Europa del Norte utilizan para reclamar.

Lo individual, con todas sus características específicas y originales creadas por el proceso histórico mundial de desarrollo desigual y combinado que hacen de Grecia el “eslabón más débil”, contiene el desarrollo capitalista universal con todas sus contradicciones. Grecia es un microcosmos que contiene todas las contradicciones del mundo (Matsas, 2012b) y el mundo capitalista en su conjunto es una Grecia en el devenir. El “contagio” de la catástrofe ya está en marcha, involucrando ahora no sólo los pequeños países periféricos europeos como Irlanda y Portugal, sino también a los gigantes, España e Italia; golpea a Francia, empuja a Alemania, la potencia industrial de Europa, la UE en su conjunto entra en recesión, y el sistema de moneda euro en un colapso. Nadie ignora que la desintegración de la eurozona y de la UE tendrá consecuencias devastadoras para la economía mundial.

Todos los “paquetes de salvación” de la UE, el BCE y el FMI a Grecia, enlazados con medidas de austeridad draconianas de canibalismo social, que sumieron a la economía griega en una depresión similar a la de Alemania y los Estados Unidos en la década de 1930², así como todos aquellos que abogan por una “Grexit”, una expulsión forzada de Grecia de la zona euro, tratan de “aislar” el desastre griego y evitar el contagio y sus consecuencias internacionales devastadoras. En ambos casos, indirectamente reconocen que Grecia (el individuo) está conectado a la zona euro y a la UE (lo particular) a través de la crisis mundial (lo universal). En términos hegelianos, se puede formular como un *silogismo de necesidad*.

Un mundo, una crisis estructural e histórica

Desde otro punto de vista y en otro nivel de generalidad, para usar términos dialécticos

de Bertell Ollman (1993), la crisis actual y su silogismo debe ser definida como una universalidad concreta con toda la riqueza de la particularidad y singularidad: es un mundo (lo universal), específicamente estructural/sistémico (lo particular) y en crisis histórica (lo singular).

Primero, esto no es la suma de crisis nacionales, sino un proceso *mundial* dominado y determinado, indirectamente, en una desigual y contradictoria forma mediada, por todas las situaciones continentales, regionales y nacionales. La primacía de este carácter universal se basa en una división internacional del trabajo históricamente desarrollada y en la interconexión cada vez más profunda de las partes desiguales de la economía mundial y de un mercado mundial.

De nuevo, esto se basa en el modo de existencia del capital mismo como contradicción viva. Marx escribe en los *Grundrisse*: “la tendencia a crear el *mercado mundial* [énfasis en el original] está directamente dada en el concepto del capital mismo. Cada límite aparece como una barrera que hay que superar”. El comercio en el mercado mundial

... ya no aparece como una función que tiene lugar entre las producciones independientes para el intercambio de su exceso, sino más bien como una presuposición esencial que todo lo abarca en el momento de la producción misma (Marx, 1973: 408).

El carácter de la economía capitalista y el mercado mundial ya se había establecido a fines de siglo XIX e inicios del siglo XX, y se debatió en las obras clásicas sobre el imperialismo, sobre todo por Lenin, que lo consideraba el inicio de “la última etapa del desarrollo capitalista”, la época de su decadencia.

La internacionalización de la vida económica, la globalización en su sentido no apolo-gético, sino científico, y la etapa imperialista de decadencia capitalista interconectada con ella no están, por supuesto, en *stasis*; sino que se desenvuelven en diferentes fases hasta ahora. Una primera fase de la globalización, analizada por Lenin en su famoso trabajo, finaliza con la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa; una segunda fase, tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, en el marco de Bretton Woods y el patrón oro con la convertibilidad fija del oro al dólar estadounidense como moneda de reserva mundial. Después del colapso del sistema de Bretton Woods y la erupción de la crisis mundial a finales de la década de 1960 y comienzos de 1970, relacionados con una oleada revolucionaria internacional, se inició la tercera fase con la globalización financiera, que implosionó en 2007.

La globalización en el capitalismo nunca puede llevar a la formación de un capital unificado universalmente, una especie de “ultra-imperialismo” que Kautsky había soñado, ni en el mundo ni a escala continental. Esto contradice la propia naturaleza interna del capital, que no puede existir sino como muchos capitales en competencia. Como Marx ha analizado,

... la competencia no es otra cosa que la naturaleza interna del capital, su carácter esencial, apareciendo en y realizándose como la interacción recíproca de muchos capitales entre sí, la tendencia interna como necesidad externa. El capital existe y sólo puede existir como muchos capitales y su auto-determinación por lo tanto aparece como la interacción recíproca entre unos y otros (Marx, 1973: 414).

La frecuente mención de “desequilibrios” entre Europa, América y Japón, entre los Estados Unidos y la UE, entre el Reino Unido y la Unión Europea, entre el Norte y el

Sur o periféricos de la zona euro, entre los Estados Unidos y China, etc. expresan esta naturaleza interna del capital como necesidad externa.

La tendencia dominante a la universalidad de la gestión del capital como valor auto-expandible choca con barreras de su propia naturaleza interna que Marx especifica como

(1) El trabajo necesario como límite del valor de cambio de la capacidad viva de trabajo, (2) la plusvalía como el límite del trabajo excedente de la mano de obra y el desarrollo de las fuerzas productivas, (3) el dinero como el límite de la producción, (4) la restricción de la producción de valores de uso por el valores de cambio.

E, inmediatamente añade:

De ahí la sobreproducción: la recuperación repentina de todos estos momentos necesarios de producción fundados en el capital; de ahí, la devaluación general, como consecuencia de olvidar las barreras (Marx, 1973: 416).

La expansión de “todo el sistema de crédito, el comercio y la sobre-especulación excesiva” descansa en la necesidad de saltar sobre estas barreras. Así, dice Marx, “el inglés está obligado a conceder préstamos a las naciones extranjeras, con el fin de tenerlos como clientes” (Marx, 1973: 416). Lo mismo en nuestros días con los modernos prestamistas alemanes y franceses en relación a Grecia y otras naciones del sur de Europa...

Los mismos puntos planteados en el Manuscrito de 1858 reaparecen en una forma desarrollada en las famosas —y tan actuales!— páginas del volumen 3 de *El Capital* sobre “El papel del crédito”;

... la valorización del capital basada en el carácter contradictorio de producción capitalista permite un libre desarrollo real sólo hasta un cierto punto, porque de hecho constituye una traba y obstáculo inmanente a la producción, la cual está continuamente rompiéndose a través del sistema de crédito. Por lo tanto, el sistema de crédito acelera el desarrollo material de las fuerzas productivas y el establecimiento del mercado mundial (...) al mismo tiempo el crédito acelera las erupciones violentas de esta contradicción -crisis- y por tanto, los elementos de desintegración del viejo modo de producción (Marx, 1977: 441).

Así, Marx insiste en la dialéctica de la expansión del crédito:

Las dos características inmanentes en el sistema de crédito son, por un lado, desarrollar el incentivo de la producción capitalista, el enriquecimiento a través de la explotación del trabajo ajeno, de la forma más pura y colosal de juegos de azar y estafa, y reducir cada vez más el número de los pocos que explotan la salud social y, por el otro lado, constituir la forma de transición hacia un nuevo modo de producción (Marx, 1977: 441).

La expansión sin precedentes del sistema de crédito durante las tres décadas de globalización del capital financiero, y en particular su “forma más pura y colosal de los juegos de azar y la estafa” durante los años de 2002-2007, después de la llamada “revolución de seguros” y la construcción por derivados de una astronómica Torre de Babel, llevó a ambas a una implosión mundial, acelerando todos los elementos de desintegración del viejo modo de producción, pero también —algo que es en su mayoría ignorado— constituyendo “la forma de transición hacia un nuevo modo de producción”, el

socialismo mundial.

En segundo lugar, la crisis actual es una crisis estructural/sistémica. La mayoría de los economistas, tanto burgueses o marxistas, acuerdan con esta caracterización, pero le dan a menudo un significado estático, no dialéctico, y a-histórico, lo cual subestima el carácter específico, profundo y dinámico de la vorágine de la actual corriente social y económica. El capitalismo experimentó en el pasado muchas crisis, no restringidas al ciclo económico, o para ciertas ramas, o para las economías nacionales, que podrían definirse como estructurales y sistémicas. Desde una perspectiva marxista, basado en el método de Marx, es históricamente desarrollado contradicciones que están estructurando las relaciones de capital en un sistema en evolución orgánica y funcional, una totalidad dialéctica. La pregunta o la cuestión no es cuáles contradicciones en general están dirigiendo la crisis mundial posterior a 2007, repitiendo una lista de ellas encontradas en *El Capital* o eclécticamente aislar algunas de ellas. La pregunta central es en cuál etapa histórica específica de desarrollo se encuentran esas contradicciones que estructuran el sistema capitalista. ¿Cuál es la especificidad, la particularidad de la actual crisis que la diferencia de las anteriores, y, en primer lugar, de la crisis mundial del 1929, un punto de referencia constante y de comparación? (Coggiola, 2012: 197-289)

La historicidad, por lo tanto, es esencial para entender la transición y la especificidad. La tercera característica de esta crisis sistémica/estructural del mundo después de 2007 es concebirla como una crisis histórica.

Histórica en dos sentidos:

a. Se incorporan y sintetizan todas las crisis mundiales anteriores sistémicas/estructurales, particularmente en la época imperialista, la larga depresión de finales del siglo XIX, la gran depresión de la década de 1930, así como el colapso del marco de Bretton Woods, y todos los shocks financieros mundiales importantes durante el largo período de globalización financiera neoliberal, sobre todo los “ataques al corazón” del sistema de 1987 y 1997-2001, que prepararon el terreno para la implosión del capital financiero globalizado en el 2007.

b. La crisis mundial actual es histórica como un salto, *Aufhebung*, dialéctico de todos los acontecimientos pasados históricos, no sólo incorporándolos sino también terminándolos y superándolos. El silogismo de la crisis actual, de su universalidad a través de lo particular genera su singularidad: es única. Es una ruptura en la continuidad histórica y un gigantesco salto cualitativo hacia un futuro aún desconocido, el cual será determinado por las confrontaciones sociopolíticas de las fuerzas de clase en el ámbito nacional y, por encima de todo, a escala internacional.

Convulsiones sociales y explosiones políticas ya están tomando lugar; los agudos conflictos sociales y crisis de régimen en Grecia y en Europa; y en sus proximidades, la todavía inconclusa e incompleta primavera revolucionaria árabe en el Oriente Medio y África del Norte, amenazadas a cada paso por las guerras imperialistas, las invasiones, la represión, la movilización de fuerzas de la reacción local y el oscurantismo; la insurgencia heroica de los mineros en Sudáfrica, que marca un punto de inflexión cualitativo en el período post-apartheid y en la lucha por todo el continente africano; el movimiento *Occupy* en los Estados Unidos; las continuas luchas de los trabajadores y de los pueblos en América Latina.

95 años después de la gran revolución socialista de octubre de 1917, el comienzo de la inconclusa revolución socialista mundial, la señal del crucero *Aurora* se oye de nuevo

desde la plaza Tahrir en El Cairo y Kabash en Túnez hasta la Puerta del Sol en Madrid, la plaza Syntagma en Atenas, ¡incluso en Wall Street en Nueva York!

El silogismo de la crisis está en transición hacia el silogismo de la revolución.

Atenas 01-11-2012

Notas

1 Ponencia presentada en la conferencia sobre la restauración del capitalismo en el 95 aniversario de la Revolución de Octubre de 1917. Organizado por la Asociación de Organizaciones Marxistas (AMO), la Biblioteca Nacional Rusa, la Casa Plejánov, Fundación "Alternativy" y Fundación Rosa Luxemburgo, Leningrado, Rusia, 4 y 5 de noviembre, 2012. Traducción de Andrea Simonassi Lyon (Facultad de Filosofía y Letras, UBA)

2 La información está disponible en la pagina <http://www.bloomberg.com/news/2012-10-22/greece-austerity-diet-risks-1930s-style-depression-euro-credit.html>

Referencias

Bloomberg news (2012), para ver recurrir a la pagina <http://www.bloomberg.com/news/2012-10-22/greece-austerity-diet-risks-1930s-style-depression-euro-credit.html>

Financial Times (2012) del 25 de Octubre.

IMF (2012) *World Economic Outlook*, Octubre.

Coggiola, Osvaldo (2012) A Crise de 1929 e a Grande Depressão da década de 30. En Varela, Raquel (2012) *Quem paga o estado social em Portugal?* Lisboa. Bertrand Editora.

Harvey, David (2012) History versus Theory: A Commentary on Marx's Method. En *Capital Isaac and Tamara Deutscher Memorial Prize-Lecture, Historical Materialism*.

Lenin, V. (1980) *Philosophical Notebooks*. En *Completed Works Progress*. Moscú.

Marx, Karl (1973) *Grundrisse*. Londres, Penguin.

Marx, Karl (1974) *El Capital*, vol. 1. Londres, Lawrence and Wishart.

Marx, Karl (1975) *Theories of surplus value*, Parte II. Moscú. Progress.

Marx, Karl (1977) *El Capital*, vol. 3. Moscú. Progress.

Matsas, Savas Michael (2012) "Greece and the decline of Europe." Presentado en la conferencia *Global capitalism and the economic crisis - past, present and future*. London School of Economics, 25 February.

Matsas, Savas Michael (2012b) *Grèce Générale*. revue Lignes, Octubre.

Ollman, Bertell (1993) *Dialectical Investigations*. Nueva York. Routledge.

Roberts, Michael (2012) *The dilemma of the mainstream*. En Michael Roberts blog, consultado el 17 de Octubre.

Varela, Raquel (2012) *Quem paga o estado social em Portugal?* Lisboa. Bertrand Editora.

La mercantilización de la salud pública en España

Rodolfo Rieznik

Economistas sin fronteras

rodolfo.rieznik@gmail.com

Resumen

Desde hace unos años se han puesto en práctica en España, de manera paulatina pero sin pausa, acciones de externalización, subcontratación, concesión, entre otras, de la atención sanitaria de la población, con la finalidad de ir consolidando su privatización. Esta mercantilización de la salud es percibida por los profesionales de la salud, y la población en general, como un desmantelamiento progresivo del estado de bienestar.

La salud como negocio

La salud de las personas no es una “cosa”, ni es algo cuya sostenibilidad pueda estar sujeta a reglas de mercado. No se trata del acceso gratuito a la asistencia sanitaria lo que está en juego: es la salud pública como derecho y servicio público, de todos los ciudadanos, lo que la privatización puede liquidar. La lógica mercantil prevé el cierre del negocio, la sanidad en nuestro caso, si los resultados comerciales, mercantiles, no son los calculados. O, en el mejor de los casos, un ajuste económico, un deterioro asistencial y físico del servicio de salud. Algo de eso, en el corto tiempo en el que el fenómeno mercantil de la sanidad se puso en marcha, está ya sucediendo y uno de los pilares del estado del bienestar, la sanidad pública, está en peligro de extinción.

La opción de mercantilizar la salud pública se ha venido proponiendo a través de diversas opciones, todas conducentes a lo mismo: privatizar la atención sanitaria de la población. Primero se externalizaron los servicios, laboratorios, luego se siguió con derivaciones de pacientes a hospitales privados, más tarde continuó con concesiones de hospitales y servicios no médicos, después se prolongó a concesiones de construcción y gestión parcial de instalaciones sanitarias. Finalmente, se propone concluir, en la doble dimensión de privatización y liquidación del servicio público de salud, entregando los hospitales, y también ambulatorios de atención primaria, con todos los profesionales médicos y sanitarios, de manera completa y definitiva, a la iniciativa privada. El proceso de cerrar el ciclo privatizador está iniciado a partir de la propuesta de fines del año pasado de la Comunidad de Madrid de pasar los hasta ahora llamados hospitales de gestión público privados, y ambulatorios, a grupos empresariales privados.

Estas prácticas se han venido llevando en varias comunidades autónomas, quizá con más intensidad en comunidades gobernadas por partidos de la derecha y con mayorías absolutas, por razones obvias, como la Comunidad Valenciana, Madrid y Cataluña. Aunque los impuestos que financian la sanidad se recaudan a nivel nacional, el gasto está transferido y lo ejecutan las comunidades autónomas, con lo cual son éstas las que pueden concretar, rápida y directamente, la prestación privada de la atención sanitaria.

La consideración para llevar adelante políticas de este tipo es mercantil y financiera,¹ y en ningún caso de garantías de prestación del derecho a la salud. La idea de introducir competencia y mayor eficiencia económica a partir de las señales que el mercado determine para las asignaciones óptimas de recursos no es exclusiva, lógicamente, del ámbito sanitario.

En el mundo de las organizaciones públicas, y de organizaciones sometidas a una débil intensidad competitiva, no cabe una actitud darwinista (darwinista en el sentido de ‘esperar’ de un mercado apenas existente la evolución hacia formas organizativas ‘más aptas’) (Ortún, 2001: 16).

La argumentación proviene de la ortodoxia de la economía clásica, reactualizada por el neoliberalismo en boga, y de uso válido, según estos teóricos, para cualquier tipo de actividad económica, incluso el de la atención de la salud de las personas.

El negocio imposible

Como el concepto es económico y no de preservación de conquistas sociales, la finalidad es gestionar la prestación sanitaria con criterios de mercado, esto es, hacer la ficción de

que la salud es, en términos generales, una mercancía destinada a ser vendida en el mercado con una rentabilidad adecuada que justifique su producción.

Los defensores de la privatización sanitaria simulan la sanidad como un problema de maximización de beneficios, esto es, producir unidades que generen más al ingreso que al coste. Dice uno de estos académicos de las finanzas de la salud, Daniel Tolliday, que el negocio de la salud es simplemente una ecuación de ingresos menos costos. Los primeros, los ingresos, se calculan a partir de los costes. Se trata simplemente de fijar un precio correcto que, multiplicado por la cantidad (mercancía, léase pacientes, prestatarios de la salud), dé como resultado un ingreso total que cubra los costes incurridos más un “beneficio”, esto es, la rentabilidad del capital previamente invertido.

En muchos puntos, el plan de negocio de un hospital es similar a uno estándar. Necesitarías incluir en él información de tu negocio y descripción de las metas de tu hospital. También necesitarías incluir tu plan de marketing, información de competidores de tu zona, personal y procedimientos operacionales así como información sobre los gastos operacionales. Incluye mucha información financiera detallada y una hoja de balance estimado así como resúmenes de ingresos. Una vez, que has recopilado toda la información en tu búsqueda, escribir la propuesta no será difícil. (Tolliday, 2013)

Así se han hecho, y se plantean los contratos de concesiones hospitalarias, los de los ya construidos y los de los programados para el futuro. El modelo se llama *capitativo*, palabra que no recoge el diccionario y que significa un precio por tarjeta de la Seguridad Social. Los ingresos del concesionario son precio por cantidad de tarjetas (o personas) existentes en el ámbito espacial de la concesión. O lo que es lo mismo, se establece contractualmente un precio “sanitario” a cada uno de los habitantes con derecho a la prestación sanitaria en el lugar de la concesión y en el centro sanitario correspondiente.

Ahora bien ¿es posible programar y estandarizar económicamente la salud de las personas en el tiempo?² Es tarea imposible conocer a priori el comportamiento sanitario de las personas para fijar una estructura contable de costes. Los estudiosos del negocio sanitario “cronifican” económicamente las prestaciones asistenciales menores para facilitar el diseño de los *business plans* o planes de negocio. En cambio, no asumen las enfermedades graves, raras, no rutinarias, imprevistas, porque comportan un riesgo financiero para el cálculo económico y para las empresas privadas, le tiene aversión.³ Al revés de lo que se piensa, el mundo de la finanzas privadas no comulga con el riesgo, con el imprevisto. Las enfermedades graves “quedarán” en el ámbito de lo público, aún con los recortes de déficit públicos en vigor, lo que augura un deterioro de la calidad de esos servicios. Lo previsible es el abandono de estas prestaciones en el mediano plazo.⁴ Probablemente, los pacientes graves y sin seguro privado no estarán cubiertos y quedarán excluidos de la atención integral de su salud, tal como se está denunciando en el Reino Unido.⁵

Además, el argumento de que una concesión ahorra dinero al Estado, porque la inversión la realiza el privado, no es cierto: los ingresos anuales pactados cubren los gastos de inversión, esto es la amortización del capital y los gastos financieros de la deuda. Sólo se difiere el gasto público en el tiempo, pero no lo reduce, y en todo caso lo incrementa debido a que la financiación privada es más cara que la pública porque ofrece menos garantía a los bancos.

La sostenibilidad de la atención sanitaria.

España ha utilizado, copiando abusivamente, el modelo inglés, en particular el de concesionar la inversión, construcción y posterior gestión de servicios no médicos a cambio de un canon anual.⁶ La crisis en curso ha alterado los precios sobre los que se calcularon los ingresos y los beneficios de los concesionarios. Las administraciones públicas tuvieron que socórrerlos con más desembolsos para que no quebraran. Independientemente de la solución financiera definitiva que adopte el modelo, no está garantizada la supervivencia de la infraestructura sanitaria, sean hospitales, ambulatorios o servicios especializados, ya que la “mala salud” de los inversores conducirá a recortes de inversiones. Con un Estado absentista en acometer nuevas infraestructuras en salud, el futuro de la capacidad instalada, sean camas, hospitales o centros ambulatorios, la asistencia sanitaria está en serio peligro de extinción en el mediano plazo.⁷

La privatización de la sanidad es la entrega descarada de la órbita de la empresa privada de un negocio cautivo, un “nicho de mercado” de ingresos asegurados con “clientes” cautivos (los propietarios de la tarjeta sanitaria) y garantías contractuales de beneficios sin riesgo.

El gasto en salud. La experiencia británica en conflicto.

Las comunidades autónomas, como ya comentamos más arriba, tienen transferidas las competencias sanitarias. Aun habiendo recortado 6700 millones de euros, el presupuesto total se acerca de los 60 millones de euros. Esa suma es la que se está repartiendo a la gestión y/o concesión privada.

En cualquier caso, e independientemente de la crítica global, esto es, que la salud es una conquista que no puede ser cercenada y entregada al interés privado y mercantil de unos pocos, la experiencia nacional e internacional del negocio de la salud es un fracaso en marcha, por lo menos en la modalidad antes explicada y puesta en práctica en España.

Los planes privatizadores actuales tienen la intención de profundizar en el modelo, fundamentalmente para completarlo por la vía de transformar a los profesionales de la salud, médicos especialmente, en empleados sujetos a contrato mercantil: desfuncionarizarlos, enajenarlos de la órbita pública. De esta manera, la “privatización” de los médicos se extiende a las especialidades y toda la atención sanitaria en conjunto. Se estará privatizando definitivamente toda la sanidad, de modelo público-privado pasaremos a privado total.

El balance de lo hecho hasta ahora nos aproxima al fracaso. Hay hospitales en construcción paralizados en Castilla-La Mancha, en Andalucía, en Madrid, en Valencia, y muchos de ellos generando gastos de pagos de cánones privados sin que satisfagan ningún tipo de atención sanitaria. Además, el deterioro continúa en los hospitales públicos, que están siendo vaciados de servicios y dejando instalaciones infrautilizadas. El panorama para la población sin recursos se completa negativamente, con la saturación de los hospitales privados a donde derivan pacientes de “la pública”.

El espejo inglés en el cual debería haberse mirado la sanidad española está “empañado”. Allí se han invertido 38 mil millones, llevando a que el 95% de los nuevos hospitales

sean PF. (García Martín, 2007) Según denunció hace unos años la FADSP (Federación de Asociaciones en Defensa de la Sanidad Pública), el hospital insignia del modelo inglés, el Queen Elizabeth, estaba quebrado con déficit en relación a lo presupuestado de más de 30 millones de euros. Más de 11 hospitales británicos tenían problemas económicos similares.

La salud no se vende, se defiende.

Finalmente, la privatización de la salud atenta contra un derecho humano elemental, como es la preservación de la salud de la población. Castiga duramente a los más vulnerables de la sociedad, a los que no pueden asegurarse la salud con una póliza privada, en una doble dimensión: por el lado de la exclusión progresiva de servicios públicos de atención primaria y especializada, y por el deterioro en el tiempo de la infraestructura necesaria para una salud de calidad. No es arriesgado, ni amenazante, afirmar que el problema de la privatización de la sanidad pública es “de vida o muerte”.

La salud individual y colectiva de una sociedad es el resultado del progreso humano sobre la naturaleza. Lo que distingue a los humanos de otras especies es su capacidad de raciocinio, inteligente, sin la cual estaríamos al albur de los embates de la naturaleza. En esa relación con el entorno natural, los humanos conquistamos con el saber el derecho a una vida más prolongada, saludable y, si se tiene dinero, más digna. En términos darwinianos: evolucionamos como especie, las manos dejaron de ser pies; ya erectos dejamos de ser monos, nuestro cerebro cambió de tamaño y cada vez entendimos más de nuestro devenir. Hace no muchos años, los hombres migraban cuando agotaban los frutos de la naturaleza y anteayer casi, en tiempo histórico, la muerte nos acechaba ante una simple infección. Hoy sabemos procurarnos nuestro alimento y un simple antibiótico nos blindamos de los peligros vitales de un contagio. Este es el concepto de salud como derecho universal: una conquista de las personas, en términos modernos, de los ciudadanos. La salud universal ni es una concesión de la política, ni es el resultado de una actividad mercantil más o menos eficiente. La salud, que en su máxima expresión es vitalidad, debe ser pública por definición. Es un gran logro de los seres humanos, de la gente, de las personas, de la sociedad, de los ciudadanos. Es de todos y debe ser preservada como tal, como un derecho, con el concurso del Estado, porque lo público es la expresión jurídica e institucional del interés general. La consigna de los trabajadores de la salud lo expresa de manera sencilla: La salud no se vende, se defiende.

Notas

1 Racionalidad del gasto, competencia y mercado, eficiencia y calidad por vía de la oferta y la demanda, etc.

2 Cuando se producen desviaciones de costes, los contratos aseguran la cobertura del déficit.

³ La “prima de riesgo”, el costo financiero de una deuda, está directamente asociado a los imprevistos, cuantos más imprevistos, mas tipo de interés.

4 El intento de convertir el Hospital de la Princesa de Madrid, con una tradición de excelencia médica, incluso investigadora, en un hospital geriátrico, sin definir muy bien de que se trata, confirma la intención de clausurar un servicio sanitario integral y de calidad.

5 La sanidad británica viene recibiendo denuncias por el abandono, incluso hasta la muerte, de pacientes por falta de medios humanos y técnicos. Se han formado asociaciones de afectados y se han investigado hasta 1200 muertes “innecesarias” en 14 hospitales. “Cientos de víctimas de negligencia acorralan a la sanidad británica.” (Oppenheimer, 2013)

6 El canon, esto es, el ingreso anual por tarjeta sanitaria, que se licita por subasta y se adjudica “al mejor” postor, al más barato, se supone que cubre el costo de invertir y operar el servicio no médico en la experiencia valenciana de Alzira, el canon no alcanzó y hubo que suplir el déficit. Lo mismo ha ocurrido en algunos hospitales construidos en Madrid y otras comunidades autónomas.

7 Incluso se da la paradoja de hospitales sin terminar, y sin pronóstico de abrirlos por la crisis, que generan un gasto presupuestario creciente porque contractualmente las administraciones están comprometidas a pagar al concesionario desde que han puesto el primer ladrillo de inversión.

Referencias

García Martín, Manuel (2007) *Análisis de la iniciativa de Financiación Privada*. (Private Finance Initiative) FDSP. Madrid. <<http://www.fadsp.org/index.php/publicaciones?task=view&id=14&catid=55>>

Oppenheimer, Walter (2013) “Cientos de víctimas de negligencia acorralan a la sanidad británica.” En *El País* edición del 23/02/13.

Ortún, Vicente y otros (2001) “El sistema de financiación capitativo: posibilidades y limitaciones”. Publicado en *Fulls Economics del Sistema Sanitan* n° 35, marzo.

Tolliday, Daniel (2013) “Como elaborar un plan de negocio para un hospital”.
<http://www.ehowenespanol.com/elaborar-plan-negocio-hospital-como_28431>

Capitalismo mundializado y procesos de subjetivación

Enrique Carpintero

Psicoanalista. Director de la revista y la editorial Topía

enrique.carpintero@topia.com.ar

Los paradigmas de nuestra época devienen en nuevas perspectivas científicas, técnicas y culturales.¹ En tal contexto se generan nuevas formas de subjetivación donde aparece la coerción que la cultura nos impone en relación con uno mismo y con los otros en términos de autoimagen, autorepresentación y percepción de sí mismo.

En todas las épocas la cultura hegemónica determina las características del *espacio-sopORTE* donde los sujetos procesan la singularidad de su subjetividad al dar cuenta de su condición pulsional. Por ello queremos desarrollar las particularidades de la cultura del capitalismo mundializado y la peculiar forma de subjetivación que promueve.

Veamos algunas cuestiones referidas a esta problemática.²

La singularidad

Según Spinoza, el ser humano es un modo de la Sustancia que llama Dios o Naturaleza. La Sustancia es lo que es en sí, lo que no necesita de otra cosa para ser. Es una *causa sui*, eterna e infinita. La Sustancia tiene infinitos atributos que, a su vez, son infinitos. Nuestro entendimiento que es finito sólo capta dos atributos: el modo pensamiento y el modo extensión. No podemos concebir singularidades que no sean extensión (cuerpo) y pensamiento (*mens*). El ser humano en tanto que pensamiento es un conjunto de ideas que expresan estados del cuerpo. El cuerpo es nuestro modo de ser en tanto extensión donde sus estados son el objeto de expresión de las ideas. Somos composiciones de estados del cuerpo y de asociaciones de ideas ya que somos composiciones de otras singularidades pues los “cuerpos afectan y son afectados” en el colectivo social. Por ello hablamos de individuación como la composición singular que se manifiesta en el *conatus* (deseo-necesidad). Las composiciones se expresan como grados de potencia ya que, como sostiene Spinoza, “cada cosa se esfuerza, en cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”. Y agrega: “el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma”. (Spinoza, 1977) Esta esencia consiste en el *conatus* que se expresa de manera singular.

En el sujeto la potencia es la de obrar y de pensar. En este sentido los estados del cuerpo (extensión) y de las ideas (*mens*) son afecciones efecto del obrar de otros cuerpos (causa externa) o efecto de la acción del propio cuerpo (causa interna). Los estados del cuerpo se van sucediendo según las afecciones donde se produce un aumento o disminución de la potencia. Por ello vamos a encontrar básicamente tres afectos: el deseo que es expresión del *conatus*, la alegría que es un aumento de la potencia y la tristeza que es una disminución de la potencia.

*El conatus lo lleva a perseverar en su ser y a transformarse continuamente. De allí que los seres humanos son considerados singularidades en constante movimiento. Por eso el conatus es una potencia de ser productiva. Pero el ejercicio efectivo de la potencia y de la impotencia se realiza por medio de la apropiación de los modos de existencia ya que el sí mismo está determinado por la singularidad de los procesos de subjetivación en el interior de una cultura.*³

La corposubjetividad

En el pensamiento occidental patriarcal capitalista aparece el dualismo jerarquizado mente-cuerpo. Así como la oposición binaria individuo-sociedad. De allí que la subjetividad puede ser entendida perteneciendo al campo de la conciencia como pretende la filosofía tradicional o como equivalente a fantasías inconscientes en una relación de

extraterritorialidad con las contingentes formaciones históricos-sociales como la interpretan algunas perspectivas psicoanalíticas.

Para salir de esta dicotomía nos apropiamos de la ontología spinoziana y del modelo pulsional freudiano para entender la subjetividad desde una conceptualización que plantea una ruptura con la idea de algo interior opuesto a un mundo de pura exterioridad.

Como proponemos en otros artículos, el psicoanálisis establece que un sujeto da cuenta de un aparato psíquico sobredeterminado por el deseo inconsciente. Pero este aparato psíquico se construye en la relación con un otro humano en el interior de una cultura. Es decir, hablar de subjetividad implica describir una estructura subjetiva como una organización del cuerpo pulsional que se encuentra con una determinada cultura.

En este sentido, definimos el cuerpo como el espacio que constituye la subjetividad del sujeto. En esto que llamamos corposubjetividad el cuerpo se dejará aprehender al transformar el espacio real en una extensión del espacio psíquico. El carácter extenso del aparato psíquico es fundamental para Freud, ya que éste es el origen de la forma *a priori* del espacio.

De esta manera entendemos que el cuerpo como metáfora de la subjetividad lo constituye un entramado de tres aparatos: el aparato psíquico, con las leyes del proceso primario y secundario; el aparato orgánico, con las leyes de la físico-química y la anatómo-fisiología; el aparato cultural, con las leyes económicas, políticas y sociales.

Entre el aparato psíquico y el aparato orgánico hay una relación de contigüidad; en cambio, entre éstos y el aparato cultural va a existir una relación de inclusión. En este sentido el organismo no sostiene a lo psíquico ni la cultura está sólo por fuera: el cuerpo se forma a partir del entramado de estos tres aparatos donde la subjetividad se constituye en la intersubjetividad. Por ello la cultura está en el sujeto y éste, a su vez, está en la cultura.

Por ello toda producción de subjetividad es corporal en el interior de una determinada organización histórico-social. Es decir, toda subjetividad da cuenta de la historia de un sujeto en el interior de un sistema de relaciones de producción. Pero lo social como marca en nuestros cuerpos no lo debemos entender como una imposición, sino como el resultado de un conflicto que comienza desde la niñez. Este conflicto tiene los avatares de la castración edípica, que desempeña un papel fundamental en la estructuración de la personalidad y en la orientación del deseo humano.

Por ello todo síntoma debe ser entendido desde la singularidad de aquel que lo padece. Pero también en todo síntoma vamos a encontrar una manifestación de la cultura. Si el paradigma de la sociedad victoriana era la sintomatología histérica, en la actualidad el paradigma es el paciente límite. Este es producto de lo que denominamos un exceso de realidad basado en la fragmentación de las relaciones sociales que nos lleva a encontrarnos con el *desamparo primario*, cuyas consecuencias son la sensación de fracaso, la despersonalización, la locura y la muerte.

Los factores estructurantes del proceso primario

El ser humano nace en unas condiciones de inadaptación entre su organismo y el medio, que generan una absoluta dependencia del niño con sus padres. Las consecuencias de este hecho marcan una estrecha relación entre el nacimiento y la muerte. De esta manera en este período hay una relación fusional entre el niño y la madre. El poder soportar la angustia de muerte que padece el niño va a permitir que la madre genere su capaci-

dad de amor. Es decir, la madre va a poder dar el amor que requiere el niño para su desarrollo en la medida que pueda soportar la angustia de muerte que éste padece, y que se manifiesta en una permanente demanda de atención. El amor es consecuencia de poder soportar la emergencia de lo pulsional que trae el niño, caso contrario aparecerá un agujero en lo simbólico con ulteriores consecuencias psíquicas. Como dice Freud: “El odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor. Nace de la repulsa primitiva del mundo exterior emisor por parte del yo narcisista”.

De esta manera la madre crea un espacio imaginario atendiendo a las necesidades del bebé para posibilitar el necesario proceso de catexización libidinal; sus pulsiones serán habilitadas para potenciar su singularidad o, caso contrario, encontrará una falla en ese espacio que al no poder procesar lo sumirá en el desvalimiento. Este deseo materno, compuesto de sentimientos amorosos y palabras, genera un espacio fusional que en la función paterna encuentra un límite —ya que no hay espacio sin un límite— en el que se va construyendo el drama edípico donde la interdicción paterna opera con una doble castración que permitirá que ambos, a costa del objeto perdido, se encuentren con su deseo.⁴

En este sentido Freud sostenía que la vida se da entre dos muertes. Esta primera muerte constituye los factores estructurantes del proceso primario que son producto del estado de *desvalimiento originario* que vive el niño al nacer ya que su cuerpo lo siente fragmentado y vacío. Por ello necesita de un *Primer otro* que conforma lo que llamamos un *espacio-soporte* afectivo, libidinal, imaginario y simbólico, el cual produce una encarnadura en el cuerpo que le permita soportar sus fantasías de muerte y destrucción y encontrarse con sus pulsiones de vida, Eros. Su ausencia o sus fallas en la construcción de este espacio-soporte es vivido como una amenaza de muerte ya que la necesidad de subsistir deja de ser posible. Su Yo primitivo se sostiene en un narcisismo primario cuyo prototipo es el seno materno.⁵ En esta etapa el principio de displacer-placer establece que todo lo que atente contra la satisfacción pulsional del Yo de placer absoluto es malo. Todo lo frustrante, todo lo generador de dolor y angustia es ajeno al Yo y se proyecta al mundo exterior. El placer absoluto es la sede de la bondad, mientras lo malo es ajeno. De esta manera se constituye un odio primario, una negatividad radical hacia lo ajeno al Yo de placer absoluto que son el motor de la violencia destructiva y autodestructiva, la sensación de vacío, la nada propia de esa primera muerte que denominamos *la-muerte-como-pulsión* cuyos efectos encontramos a lo largo de la vida.⁶

La-muerte-como-pulsión es una fuerza primaria destructiva que amenaza la integridad del aparato psíquico y su vínculo libidinal con los objetos. Esta fuerza primaria destructiva tiene su base en los factores estructurantes del proceso primario. En ellos aparece lo que queda fuera de la significación e insiste desde lo siniestro a través de la repetición.

Debemos detenernos en lo que venimos diciendo. Lo podemos plantear de esta manera. Nacemos con una “cajita infeliz” que se caracteriza por el estado de desvalimiento originario conjuntamente con el deseo y la necesidad de autopreservación; ambos conforman una marca indeleble que llamamos *imago corporal arcaica* que es reprimida primero por la pulsión escópica (la mirada) y luego por la castración edípica. Pero mientras la “cajita infeliz” está dada de entrada y permanece produciendo efectos, para que se desarrolle el deseo y la necesidad de autopreservación necesitamos de un otro significativo, de un Primer otro que genere un espacio que permita soportar el desvalimiento que nos hace humanos.

Las características de su desarrollo van a depender de su historia individual, familiar y

social. En ellas vamos a encontrar:

1º) El tiempo arcaico del narcisismo primario que aparece antes de la diferenciación interior y exterior. Las pulsiones funcionan de modo autoerótico y se encuentran fragmentadas ya que aún no hay unidad del Yo.

2º) Este Yo primitivo, que Freud denomina de “placer purificado”, donde a partir de las más antiguas mociones pulsionales orales el límite interior y exterior aparece a partir del principio de displacer-placer: lo que el niño acepta lo quiere comer, introducirlo; lo que rechaza lo quiere excluir, escupirlo.

3º) Es el tiempo de la “angustia automática” donde el niño ante la sensación del desvalimiento originario responde rechazando todo lo que considera displacentero a su narcisismo con el odio primario.

Cuando Freud dice que la vida está entre dos muertes está señalando un origen trágico y un destino trágico del sujeto humano. Desde este origen trágico el niño necesita un Primer otro que le dé vida. No sólo desde el punto de vista biológico sino constituyendo ese espacio-soporte afectivo, libidinal, imaginario y simbólico. Este espacio permite que nuestra singularidad encuentre las particularidades de nuestro ser en el proceso de individuación que las identificaciones van a posibilitar. *Somos singulares en potencia ya que necesitamos de un Primer otro para que nos encontremos con otros otros.* En esta imago corporal arcaica vamos a encontrar los factores estructurantes del proceso primario así como la marca que dejó ese encuentro con el Primer otro.

Esta perspectiva nos lleva a que la actualidad de nuestra cultura genera nuevas formas de procesar la pulsión de muerte que no han sido analizadas en la época de Freud. Es decir, nuevas formas de subjetivación cuya consecuencia son los procesos de desligazón de la pulsión de muerte que llevan a la violencia destructiva y autodestructiva y a la dificultad de simbolizar el desvalimiento originario propio de la muerte-como-pulsión que construye un sujeto en la vivencia del desamparo.

La cultura como espacio-soporte

Para Freud la cultura consistió en un proceso al servicio del Eros (de la vida) que, a lo largo de la historia, fue uniendo a la humanidad toda. A este desarrollo se opuso —y se opone— como malestar la pulsión de muerte que actúa en cada sujeto. (Freud, 1979) Es decir la violencia destructiva y autodestructiva, la sensación de vacío, la nada. Es por ello que la cultura crea lo que denominó un *espacio-soporte* que permite la posibilidad de que los sujetos se encuentren en comunidades de intereses. Es así como este espacio se convierte en soporte de los efectos de la pulsión de muerte. En este sentido, es importante tener en cuenta un poder que represente los intereses de una minoría de otro en manos de la mayoría de la población. Esta situación es producto de condiciones económicas, políticas y sociales.

En *Tótem y tabú*, (Freud, 1979b) Freud planteó el papel decisivo que tiene el poder en las comunidades primitivas antes de la aparición de la propiedad privada. Esta premisa es de suma importancia, ya que pone en evidencia que el origen de la propiedad privada no es una determinante absoluta del poder y de dominación social. Esta es una de sus variantes. La hipótesis de la armonía y la igualdad de la sociedad primitiva antes de la introducción de la propiedad privada se convierte en una utopía romántica. También, la existencia histórica del socialismo totalitario estalinista ha demostrado que la función

represiva del poder no desaparece automáticamente con la abolición de la propiedad privada. Este aparece en cualquier forma de organización social. De allí la importancia de la fuerza del colectivo social para permitir formas organizativas que generen comunidad.

Es decir, como plantea Spinoza: no es solamente el afán desmedido de manipulación y dominio de un sector social el que genera el poder. También podemos observar en otros muchos un afán de servidumbre, una impotencia que los lleva a esperar sus alegrías y felicidad de supuestos poderosos. Creer en un salvador. Los seres humanos sufren la servidumbre de sus pasiones tristes que disminuyen su propia potencia. En esta perspectiva el camino ético —según Spinoza— no es una supresión de las pasiones sino enfrentar las pasiones tristes (la depresión, la melancolía, el odio) con el poder de las pasiones alegres (el amor, la solidaridad, etc.). (Spinoza, 1977b) Por ello la importancia de una política liberadora que tenga en cuenta que las pasiones no son meros defectos, meras carencias originadas en la ignorancia. Una buena teoría política ha de partir de que los seres humanos nunca pueden ser plenamente racionales, guiándose por sus opiniones y pasiones comunes. Por ello deben entender las causas de las situaciones que pretenden enfrentar pero la eficacia como teoría y conocimiento capaz de orientar las acciones políticas dependerá no de su verdad o de la fuerza de sus demostraciones sino del contexto institucional y pasional que le permita transformarse en una guía para la acción potenciando la fuerza de los sectores sociales dominados contra el poder que los limita.

Si tratamos de entender las modificaciones que se han producido en la cultura contemporánea y la manera en que éstas influyen en la subjetividad, vemos que toda producción de subjetividad da cuenta de la historia de un sujeto en el interior de un sistema de relaciones de producción.

Para Freud, el término *cultura* —que usa como sinónimo de civilización— remite al momento en que el ser humano se organiza en “comunidad”, poniendo a la naturaleza al servicio de la satisfacción de sus necesidades y sometiénolas a sus demandas. (Spinoza, 1977b) Uno de los rasgos importantes de la cultura es que regla los vínculos recíprocos entre los seres humanos. Este proceso conlleva el establecimiento de una organización económica, política y social, reglamentando normas sociales que se formalizan jurídicamente y que regulan las relaciones entre los miembros de la comunidad.

Pero aquí comienza una nueva contradicción entre un poder que represente los intereses de una minoría y otro en manos de la mayoría de la población. Sin embargo, desde que el mundo es mundo, a excepción de breves períodos históricos y en determinados países, existe una empresa dirigida desde el poder para organizar el sometimiento de los pobres. Este hecho fue ocasionando contradicciones y tensiones que se han resuelto de diferentes maneras en cada momento histórico, ya que es imposible pretender que los seres humanos vivamos según el orden del hormiguero o del panal.

Como venimos afirmando, la cultura crea un *espacio-soporte* donde se desarrollan los intercambios sociales. Este espacio ofrece la posibilidad de que los sujetos se encuentren en comunidades de intereses, en las cuales establecen lazos afectivos y simbólicos que permiten dar cuenta de los conflictos que se producen. Allí el desarrollo de las posibilidades creativas genera la capacidad de sublimación de las pulsiones sexuales y permite desplazar la violencia destructiva y autodestructiva. Es así como este espacio se convierte en soporte de los efectos de la pulsión de muerte.

De esta manera, sostenemos que el poder es consecuencia de este malestar en la cultura. Por ello,

aquellos que ejercen el poder encuentran su fuente de sometimiento en la fuerza de la pulsión de muerte que, como violencia destructiva y autodestructiva, permite dominar al colectivo social. Ésta queda en el tejido social produciendo efectos que impiden generar una esperanza para transformar las condiciones de vida del conjunto de la población.

En este sentido, como dice Marx, “el capitalismo es una relación social”, y para que funcione, el poder ejerce una dominación que no se agota en los aparatos del Estado, los grupos económicos, los partidos políticos y las instituciones sociales, sino que también determina cómo se relacionan los sujetos en la sociedad. Es aquí donde la visibilidad del poder se hace invisible. Donde el poder se incorpora en nuestra subjetividad. Como plantea León Rozitchner:

En Freud se trataría de explicar la estructura subjetiva como una organización racional del cuerpo pulsional por imperio de la forma social. Si cada uno de nosotros ha sido constituido por el sistema de producción histórico, es evidente que el aparato psíquico no hace sino reproducir y organizar ese ámbito individual, la propia corporeidad, como adecuada al sistema para poder vivir y ser dentro de él... Nos interesa mostrar que lo subjetivo es absolutamente incomprensible si no se prolonga hasta alcanzar el campo colectivo de las determinaciones históricas... Mas no sólo lo ‘social’ como marca, como imposición, sino como resultado de un debate, de un conflicto donde la forma social triunfa —y no siempre— sólo bajo el modo de transacción. Transacción: elaboración objetivo-subjetiva de un acuerdo, resultado de una lucha previa, de un combate donde el que va a ser sujeto, es decir yo, no es el dulce angelical llamado niño, tal como el adulto lo piensa, que va siendo impunemente moldeado por el sistema sin resistencia. Si hay transacción, si el yo es su lugar, hubo lucha en el origen de la individualidad: hubo vencedores y vencidos, y la formación del sujeto es la descripción de ese proceso.

Y agrega más adelante:

... hay que comprender la política desde otro lugar: aquel que nos muestre el modo como los ‘elementos’ últimos del poder social —los hombres— son movilizados por la representación del poder que vive en ellos de manera invertida, organizada y dirigida contra ellos mismos. No hay poder colectivo, político por lo tanto, que no suscite o se dirija al poder individual. El despotismo cuenta con la ilusión de trascendencia del poder. Poder que aparece como si viniera sólo desde afuera, en su monstruosa apariencia, dominante e imperiosa, ocultando el hecho de que en realidad se alimenta del nuestro propio. Todo poder despótico se apoya en una relación de dominio individual, y cuenta con la disolución del poder colectivo como inconsciencia de sí, en cada uno, en el momento mismo en que lo domina. (Rozitchner, 1987)

En la actual etapa del capitalismo tardío el poder ha unificado una cultura que, al no crear un espacio-soporte, lleva a una comunidad destructiva. Una comunidad donde impera el sálvese quien pueda. Una comunidad donde la afirmación de uno implica la destrucción del otro produciendo una transformación del tejido social.

Los procesos de subjetivación en la actualidad de la cultura

Siempre hubo nacimiento y estructura social. Lo que está cambiando son las configuraciones específicas de las organizaciones sociales que sostienen este proceso que lleva a modificaciones en la forma que se procesa la pulsión de muerte. En especial aquella que deviene de los factores estructurantes del proceso primario.

La consecuencia de la actualidad de la cultura mundializada es que el sujeto queda atrapado en

el desvalimiento originario propio de la muerte-como-pulsión.

Como decíamos anteriormente, la subjetividad se construye en la relación con un otro en el interior de una cultura. Esta cultura depende en cada etapa histórica de los sectores sociales hegemónicos que establecen una organización económica, política y social cuyo objetivo es reproducir las condiciones de dominación. De esta manera ejerce una “dominación simbólica” (Pierre Bordieu) para reproducir el orden social hegemónico en el reconocimiento y desconocimiento de la arbitrariedad que lo funda.

Esta “dominación simbólica” se basa en una cultura donde la crisis del tejido social y ecológico produce un imaginario social donde el futuro es vivido como una catástrofe, el pasado no existe y solo queda la perpetua inestabilidad del presente. De esta manera el desvalimiento estructural se encuentra con el imaginario de una cultura donde los desarrollos científicos y técnicos llevan al sujeto a la incertidumbre, la angustia y el miedo; ya que lo único que puede ofrecer es la ilusión de la utopía de la felicidad privada. La felicidad se puede comprar en cómodas cuotas mensuales. El consumo es la medida de nuestro bien-estar. Por ello la subjetivación se realiza por lo que uno tiene y no por lo que es o lo que hace. Es decir, intenta producir un sujeto-mercancía pasivo a los dictados del “mercado” a partir de los medios de comunicación y las nuevas tecnologías. La regresión al desamparo primario que producen los medios de comunicación lo establece Hazaki cuando plantea que

...estamos ante una conformación mediática, la que constituye una placenta que nos alimenta permanentemente de mensajes e imágenes. Esta requiere que estemos cada vez más conectados a ella y, por eso mismo, somos cada vez más dependientes de la misma. (Hazaki, 2010)

De esta manera el poder de la cultura hegemónica se inscribe en nuestra subjetividad de manera invertida. Es decir la fuerza del poder no potencia nuestro ser, por lo contrario nos lleva a la impotencia al transformarnos en mercancías. Como escribe Marx: “la desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas”.

En este sentido la corposubjetividad da cuenta de la cultura y de la singularidad del sujeto. Por ello la cultura hegemónica produce los procesos de subjetivación y a su vez constituye la singularidad a partir de una subjetividad in-corporada donde —al decir de Spinoza— triunfan las pasiones tristes (el odio, la melancolía, la depresión) sobre las pasiones alegres (el amor, la solidaridad). El exceso de realidad produce monstruos que refieren a una subjetividad construida en la ruptura del lazo social. Es aquí donde el sujeto en la vivencia del desamparo queda encerrado en sí mismo ya que no puede encontrar un procesamiento simbólico acumulando mercancías.⁷ Mucho menos tomando al otro como mercancía. Por el contrario, la cultura, al ofrecer el consumo como modelo de subjetivación lleva a formas de la singularidad donde las identificaciones de clase, de género y de generación se sostienen en las pasiones tristes. Pero no luchamos contra las pasiones tristes con la Razón sino con la fuerza de las pasiones alegres, transformando la Razón en una razón apasionada que permite construir experiencias colectivas. Por ello esta Razón es una razón con otros seres humanos. De allí la pregunta que se formula Spinoza: ¿Por qué hacemos la suposición de que tenemos libre voluntad? La respuesta es pensar que somos entidades separadas. En este pensamiento no vemos nuestra unión real con los otros. Todos somos una sola Mente y un solo Cuerpo. Es en este cuerpo social donde podemos encontrar nuestra libertad. Por miedo a la libertad no nos reconocemos en los otros y nos refugiamos en nosotros mismos. En nuestro narcisismo. Este es el objetivo del poder que se inscribe en nuestra subjetividad a partir de

las nuevas formas de subjetivación que predomina en la actualidad de la cultura mundializada.

Notas

1 Este texto es una versión ampliada de “El costo de integrarnos. Los procesos actuales de subjetivación”, revista *Topía*, núm. 66, noviembre de 2012.

2 Vamos a desarrollar algunos conceptos elaborados en otros artículos. Entre otros podemos citar: Carpintero, Enrique, “El grito del silencio”, revista *Topía*, núm. 66, abril 2013; “El mal y el bien son inmanentes a nuestra condición humana”, revista *Topía*, núm. 65, agosto 2012; “La exhibición obscena del secreto”, revista *Topía*, núm. 63, noviembre 2011; “Tiempo libre para comprar (el consumidor consumido por la mercancía)”, revista *Topía*, núm. 54, noviembre 2008; “La curiosa anatomía del alma”, revista *Topía*, núm. 53, septiembre 2008; “Un paradigma de época: lo innombrable de la pulsión de muerte”, revista *Topía*, núm. 51, junio 2008; “La subjetividad del idiota plantea la pregunta ¿Cómo inventamos lo que nos mantenía unidos?”, revista *Topía*, núm. 40, abril 2004; “La crueldad del poder en Saverio el cruel”, revista *Topía*, núm. 38, agosto 2003; “El yo es nosotros (comentarios sobre psicoanálisis, subjetividad e ideología)”, revista *Topía*, núm. 37, julio 2003. Todos estos textos pueden ser consultados en www.topia.com.ar

3 Para un desarrollo de este apartado: Carpintero, Enrique, *La alegría de lo necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*, editorial Topía, 2007.

4 Cuando hablamos de la “madre” nos referimos a la actividad de cuidado que realiza un Primer Otro que puede coincidir con la madre biológica o un sustituto que puede ser mujer o varón. Lo importante para que se constituya en ese Primer Otro es que posibilite a través del amor un espacio que permita soportar la angustia de muerte.

5 El término *Hilfflosigkeit* usado por Freud aparece traducido de diferentes maneras como desamparo, indefensión, invalidez, inermis o desvalimiento. Nosotros usamos el término “desvalimiento” para referirnos a la vivencia del estado originario que produce el trauma de nacimiento. Toda situación traumática remite a ese primer estado. Por ello hablamos de **desvalimiento originario**. En cambio usamos “desamparo” para aquella organización psíquica en la que se vivencia una falta de contención del mundo externo en relación al mundo interno.

Desamparo significa abandono, falta de ayuda o favor. Desamparar es dejar sin amparo o favor a la persona que lo pide o necesita. Podemos decir que es una problemática que aqueja a algunas personas en diferentes momentos de su vida, pero especialmente durante períodos en los cuales se encuentran potencialmente vulnerables y dependientes, ya sea física y o psíquicamente. Esto ocurre especialmente en la niñez. Dicha vulnerabilidad debiera decrecer con la edad y sobre todo disminuir al finalizar la adolescencia. Sin embargo sabemos que existen períodos en los cuales el sujeto ve puesto a prueba sus recursos psíquicos. **Es decir, en el “desamparo” encontramos la vivencia de una falla primaria en la constitución del espacio-soporte del Primer Otro.** Esta diferencia conceptual la consideramos importante en la clínica ya que determina la gravedad de ciertas formaciones sintomáticas; el desvalimiento da cuenta de un sujeto cuyo trauma originario es imposible de elaborar ya que algo que no estuvo no puede ser reemplazado simbólicamente. Siguiendo “las series complementarias” de Freud toda situación traumática que vive *a posteriori* lo remitirá a ese agujero. El trabajo terapéutico consiste en que pueda vivir-con ese agujero en lo simbólico. En cambio el “desamparo” remite a una negatividad que implica la necesidad de procesar simbólicamente una historia que deviene de los factores estructurantes del proceso primario.

6 Hablamos de principio de displacer-placer ya que el bebé evita el displacer y, como consecuencia, busca el placer. En este sentido el aparato psíquico no es hedonista, lo que trata de evitar es el displacer.

7 Sobre este tema Carpintero, Enrique (compilador), *Actualidad de “El fetichismo de la mercancía”*, Carlos Marx, Eduardo Grüner, Pablo Rieznik, Miguel Kohan, Oscar Sotolano y Cristián Sucksdorf, editorial Topía, Buenos Aires, 2013.

Referencias

- Carpintero, Enrique (2007) *La alegría de lo necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*. Editorial Topía, Buenos Aires.
- Carpintero, Enrique (2012) “El costo de integrarnos. Los procesos actuales de subjetivación” en revista *Topía*,

núm. 66, noviembre, Buenos Aires.

Freud, Sigmund (1979) *El malestar en la cultura*, O.C., tomo XXI. Amorrortu editores, Buenos Aires.

Freud, Sigmund (1979b) *Tótem y tabú* [1913], tomo XIII. Amorrortu editores, Buenos Aires.

Hazaki, César (2010) *El cuerpo mediático*, editorial Topía, Buenos Aires.

Rozitchner, León (1987) *Freud y el problema del poder*. Plaza y Valdés ediciones, México.

Spinoza, Baruch (1977) *Ética*, México. Editorial Porrúa, México.

Spinoza, Baruch (1977b) *Tratado Teológico-político*, Editorial Porrúa, México.

Arte, capitalismo y socialismo

Diego Bruno

IIGG - UBA

brudieg@gmail.com

Resumen

El presente trabajo aborda la cuestión del arte partiendo de entender esta actividad humana como producción histórica y socialmente condicionada y, a la vez, como elemento crítico-particular de esos mismo condicionamientos. Teniendo en cuenta esto busca analizar la relación contradictoria que se establece entre arte, como actividad libre y creadora, y sociedad burguesa, acentuándose dicha contradicción en la etapa de crisis y decadencia de dicha organización social. Asimismo, a la luz de la polémica que desarrollan George Lukàcs y Thomas Adorno sobre el arte de vanguardia y el llamado *realismo socialista*, se analiza la relación del arte y los artistas con la política, particularmente con la militancia revolucionaria y la lucha por el socialismo, como formas de dar una respuesta a la crisis cultural que plantea la crisis terminal del capitalismo actual.

Un producto histórico

Cuando hablamos de creación artística entendemos a esta no como la plasmación de formas puras y autosuficientes, al estilo de la escuela formalista (o de la tradición liberal), sino como un producto condicionado por un determinado proceso de desarrollo histórico y social. El arte no puede ser un elemento etéreo que se alimenta a sí mismo, porque no hay un concepto trascendental o ahistórico del arte.¹ Con los cambios sociales cambia también el concepto de arte. En este sentido señala Adorno que “el arte se determina por su relación con aquello que no es arte” (1971: 12). *Nihil ex nihilo*, como entendían en la antigua Grecia, porque nada surge de la nada sino que todo se modifica y se recrea a partir de lo ya existente. Ahora bien, en sí mismo este condicionamiento social e histórico del arte, como de toda otra actividad humana, no elimina su carácter esencialmente creativo, porque si bien el hombre no puede sino encontrar el material para su creación artística en el medio social en el que vive, al transformar un objeto y darle una nueva forma, al imprimirle su propio sello, su rasgo particular, está también creando. En este sentido toda creación auténtica se convierte en un objeto artístico. Esta concepción creativa, autónoma, de la obra de arte, en donde se expresan y combinan libremente las ideas, habilidades y sentimientos más profundos del artista, se ha robustecido, sin duda, con la emancipación histórica del sujeto y la conciencia burguesa de libertad. Asimismo el arte se ha destacado por su capacidad para transformarse, cambiar, mutar y revolucionarse constantemente, ya sea en sus técnicas como en las formas en que se manifiesta. Por eso la obra artística no es cualquier producción humana: la creación artística es una negación, una alteración, una deformación, una transformación de la realidad según las leyes particulares del arte.

Rebelión y regimentación del arte

Teniendo en cuenta su propio concepto es natural que la actividad creadora por excelencia no pueda soportar ningún tipo de regimentación y/o condicionamiento si quiere ser fiel a sí misma. Sin embargo, así como el capitalismo ha transformado la fuerza de trabajo en una mercancía, lo personal de la creación no interesa, sino lo impersonal (la mercancía), medido por el rasero del precio, del valor. Así como el obrero no puede ser un artista como obrero porque él mismo ha sido reducido a una mercancía, de la misma manera un artista no puede ser un artista plenamente porque le es cada vez más difícil y tortuoso subsistir sin ser cooptado por las leyes del mercado. En el mundo capitalista el mercado todo lo impregna y hoy, más que nunca, en un contexto de crisis sistémica, incluso las actividades más espirituales y creativas, como el arte, no pueden mantenerse al margen de los dictámenes del capital. El gran mercado artístico funciona hoy como un disciplinador de la libertad creativa, dirigiéndola y condicionándola según las necesidades del negocio capitalista.

Esta regimentación de toda la actividad creativa humana que impone la sociedad de clases ha llevado a que una de las características particulares del arte sea presentarse también como una crítica de lo existente. Y es justamente la esencial exigencia de autonomía lo que va a determinar al arte como elemento crítico de la sociedad contemporánea. Trotsky señala que desde el punto de vista general el hombre expresa en el arte la exigencia de armonía y de plenitud de la existencia, es decir, de los bienes más preciosos que le niega la sociedad de clases. Por ello toda obra de arte auténtica implica cada vez más una protesta contra la realidad, protesta consciente o inconsciente, activa o pasiva, optimista o pesimista. Este manifestarse como crítica de lo establecido es también un

aspecto del carácter social e histórico del arte. En este sentido es notorio el impulso que han dado al surgimiento de nuevas concepciones artísticas momentos históricos caracterizados por el ascenso de nuevas clases sociales, revolucionarias, enfrentadas con el *statu quo* y la tradición, y que representan una nueva perspectiva de desarrollo económico social y cultural.

Durante el siglo XX fueron innumerables las corrientes artísticas que se identificaron con la crítica de lo establecido. Un ejemplo de ello fue el llamado arte de vanguardia, que nace como una de las expresiones más contestatarias frente a la Primera Guerra Mundial. Desde un principio, el arte vanguardista adquirió una impronta provocadora contra lo antiguo, lo naturalista o lo que se relacionara con el arte burgués. Todas las primeras manifestaciones de estos vanguardismos estaban repletas de actos y gestos de impacto social, como expresión de un profundo rechazo a la llamada cultura burguesa. La Primera Guerra, como expresión del afán imperialista y del profundo fracaso de esa burguesía por conseguir la paz, será el período en que, junto a actitudes diversas de rechazo a la guerra, afloran todas estas manifestaciones artísticas extraordinarias con una versatilidad y agilidad desconocidas hasta entonces. Los llamados *ismos* se sucederán uno tras otro. No parece casual que el surgimiento de los vanguardismos artísticos y literarios esté relacionado íntimamente con el periodo de mayor intensidad social, ideológica, en definitiva histórica, del siglo XX: el periodo que va desde la Primera Guerra de 1914 al inicio de la Segunda en 1939. Este es el momento también de la primera revolución obrera triunfante de la historia. Hay que señalar aquí que la revolución bolchevique había llevado a las artes a una edad de oro. Dentro del criterio de ayuda a la revolución se originaron innumerables escuelas estéticas, cada una de las cuales buscaba expresar de manera entusiasta la energía de la revolución a través del arte. Entre 1919 y 1920 se desarrollaron como nunca antes innumerables teatros y experimentos en la poesía y en la pintura. La revolución como acto liberador de las fuerzas sociales había dado un impulso renovador sin precedentes a toda la superestructura heredada del viejo régimen.

Esta subversión de lo establecido, consciente o inconsciente, que implica la obra de arte auténtica y que se manifiesta también bajo la forma de nuevas concepciones artísticas, toma impulso, dijimos, con el cimbronazo en la estructura social que produce el ascenso de nuevas fuerzas sociales y con la reorganización que éstas producen en la sociedad toda, en función de los nuevos intereses materiales y espirituales que representan. Sin embargo, cuando estos intereses no son los del conjunto de la sociedad sino los de una minoría que detenta el poder político y económico, es natural que la regimentación social, necesaria para la reproducción de una sociedad de clases, condicione y se presente como límite para la creación libre. En este sentido, la burguesía se ha caracterizado por su capacidad para saber combinar la presión y la exhortación, el boicot y los halagos para lograr disciplinar y asimilar cada movimiento artístico “rebelde”, ya sea a través del mercado o cooptándolo y llevándolo al nivel del reconocimiento oficial. Lo que significaba también el comienzo de la agonía de tal movimiento.

La otra regimentación. Acerca de Lukács y el realismo socialista

Algo no muy distinto a lo expresado anteriormente sucedió con el llamado “realismo socialista” en los estados obreros burocratizados. Sus regímenes justificaron la regimentación de la creación artística entendiendo que este doble carácter del arte, es decir, como producto histórico-social y a la vez como crítica de lo social, sólo podía expresar-

se de manera auténtica si la obra de arte tomaba explícitamente partido por el socialismo.

Esta idea general llevó a pensadores como Lukács a plantear una similitud entre las leyes del arte con las de la ciencia (en tanto reflejo de lo real) y con las de la política revolucionaria (en tanto crítica de lo social). En su obra *Problemas del realismo* señala:

La unidad de la obra de arte, es pues, el reflejo del proceso de la vida en su movimiento y en su concreta conexión animada. Por supuesto, este objetivo se lo propone también la ciencia [...] Del mismo modo que en el proceso del reflejo de la realidad por el pensamiento las categorías expresan las leyes más generales y las más alejadas de la superficie del mundo de los fenómenos, de la percepción, etc., o sea las más abstractas, tanto de la naturaleza como del hombre, así ocurre también con las formas del arte (1966: 22).

Para Lukács, las formas del arte deben reflejar la objetividad de lo real al igual que la ciencia; deben ser “el reflejo animado y vivo de la época”, y para esto debe darse una unidad indisoluble entre forma y contenido, ambos deben coincidir. Es decir, habrá ciertas formas artísticas que son adecuadas para determinados contenidos. La forma no es otra cosa que la suprema abstracción, la suprema modalidad de la condensación del contenido y de la agudización extrema de sus determinaciones; no es más que el establecimiento de las proporciones justas entre las diversas determinaciones y el establecimiento de la jerarquía de la importancia entre las diversas contradicciones de la vida reflejadas por el arte (1966: 35).

Un ejemplo de creación artística que se adecuaría a este esquema es *Papá Goriot*, la obra de Balzac, por el hecho de que permite, según Lukács, comprender los rasgos típicos del carácter contradictorio de la sociedad burguesa al llevar dichas contradicciones, con una consecuencia despiadada, hasta el extremo, logrando reflejar su época de modo artísticamente adecuado, vivo y completo (1966: 36). Es en este sentido que la obra de arte contemporánea que se precie de innovadora, nueva, revolucionaria no podrá sino reflejar los acontecimientos históricos de la época actual. Época signada por la decadencia de la sociedad burguesa, la revolución social y la lucha por el socialismo. En tanto crítica de la sociedad presente deberá tomar partido por el socialismo y cumplir así un rol propagandístico:

El material de la obra de arte debe ser agrupado y ordenado deliberadamente por el artista en vista de dicho fin, en el sentido del partidismo [...] El socialismo realista se propone como misión fundamental la plasmación del devenir y el desarrollo del hombre nuevo [...] Y la teoría marxista del arte ha de dar, sino quiere permanecer a la zaga del movimiento social, los primeros pasos indicadores del camino en la superación teórica del subjetivismo burgués de cualquier matiz (1966: 53).

Sin embargo, esta idea de una unidad indisoluble entre forma y contenido, como expresión artística de la realidad, es cuestionable por un hecho concreto, y es que la expresión y la recepción de un mismo contenido varían de arte en arte, de tendencia a tendencia, de obra a obra, de individuo a individuo. En otras palabras, un contenido puede tener formas muy variadas y una forma puede entrañar diversos contenidos. Como vimos anteriormente, la reacción artística contra la Primera Guerra Mundial, se manifestó en el dadaísmo, expresionismo, cubismo y surrealismo. Diferentes formas para un mismo contenido. Más aún: el expresionismo como forma particular expresó igualmente diferentes contenidos ideológicos (Trotsky, 1971: 88).

Por eso decimos que, para el materialismo histórico, la manifestación de lo social en el

arte no consiste en la elección de un determinado contenido sino en el hecho de que en sí mismo el sujeto artístico es social y no privado. Es claro que el arte no puede ser lo mismo que la ciencia porque no busca necesariamente un acercamiento objetivo a lo real, ya que el artista selecciona, opta, interpreta: no nos brinda la realidad crudamente sino mediada por sus propias experiencias, ideas, sentimientos, sus intereses; lo objetivo y lo subjetivo se funden en él de una manera particular. La creación artística es una alteración, una deformación, una transformación de la realidad según las leyes particulares del arte. Por lo tanto, hay que ocuparse del arte en tanto que arte, es decir, en tanto que sector enteramente específico de la actividad humana. Adorno, en oposición a Lukács, toma esta postura cuando dice que:

... el arte no se convierte en social por una colectivización forzada o por la elección del tema [...] las luchas sociales, las relaciones entre las clases quedan impresas en la estructura de la obra de arte. Las posiciones políticas en cambio que ellas pueden adoptar son sólo epifenómenos que sirven normalmente como un impedimento para su estructuración y finalmente para su verdad social (1971: 302).

Por lo tanto no se trata aquí en absoluto de juzgar al artista por las ideas políticas y sentimientos que expresa. Sino que es sólo la manera de expresarlos lo que le hace ser artista. Por lo contrario, cuando Lukács juzga la obra de Balzac lo que sencillamente hace es borrar a *Papá Goriot* del terreno del arte y transformar inmediatamente la obra en un simple documento histórico. Esta concepción llevará a Lukács a condenar el arte de vanguardia y a rechazar por completo su carácter de protesta, porque esa protesta es abstracta, carente de perspectiva histórica y ciega para las fuerzas que luchan contra el capitalismo.

Peter Bürger señala en *Teoría de la vanguardia* que esta reducción de lo artístico a la teoría del reflejo científico y al arte de propaganda, que plantea Lukács, tiene todo un trasfondo filosófico-metodológico que lo aleja del materialismo histórico. El problema radica en que su concepción no rompe del todo con Hegel y acepta algunos momentos esenciales de la concepción hegeliana. En su obra, la confrontación hegeliana de arte clásico y romántico se convierte en el contraste entre arte realista y arte vanguardista. Lukács traslada la crítica hegeliana del arte romántico al fenómeno de la decadencia históricamente necesaria del arte de vanguardia y hace lo mismo con la idea de Hegel, según la cual, la obra de arte orgánica (unidad de forma y contenido) constituye un tipo de perfección absoluta, sólo que ahora se realiza, no ya en el arte griego como planteaba Hegel, sino en las grandes novelas realistas de Goethe, Balzac y Stendhal (Bürger, 1987: 153).

El planteo de Adorno, en cambio, intenta pensar radicalmente (de modo materialista) la historicización de las formas artísticas emprendida por Hegel, esto es, trata de evitar el conceder primacía sobre los demás a cualquiera de los tipos de dialéctica entre forma y contenido aparecidos en la historia. Así, su posición lleva a valorar al arte de vanguardia como expresión genuinamente artística ya que hace lo que debe hacer el arte: revolucionar sus formas y manifestarse como crítica de lo establecido. Es decir, la forma es lo que hará al arte revolucionario e innovador independientemente de si el contenido político que exprese lo sea.

De esta manera en el planteo lukacsiano la actividad creativa quedaba supeditada al rol de propaganda política del régimen burocrático de la URSS. El resultado fue que en la medida que el artista avanzaba en esa dirección, lo hacía en detrimento de lo propiamente artístico. Es decir, al subordinar el arte a la política, el artista se niega a sí mismo, porque la actividad creativa incondicionada se deja de lado para someterse a la dinámi-

ca propia de la lucha política. Adorno plantea que es dudoso que las obras de arte tengan eficacia política: si así sucede alguna vez, se trata en general de algo periférico, y si pretenden tal eficacia suelen quedarse por debajo de su propio concepto (1971: 304). En definitiva, por más bella y revolucionaria que pueda ser una pintura u obra literaria, éstas no pueden reemplazar al partido, a la barricada o al fusil. La crítica marxista al condicionamiento del arte que imponía la política estalinista del *realismo socialista*, también fue señalada tempranamente por Trotsky:

La concepción marxista del condicionamiento social objetivo del arte y de su utilidad social no significa en lo absoluto cuando se habla en términos políticos un deseo de dominación del arte por medio de órdenes y decretos. Es falso decir que para nosotros sólo es nuevo y revolucionario el arte que habla del obrero, y es absurdo pretender que nosotros exigimos a los poetas que describan exclusivamente las chimeneas de una fábrica o una insurrección contra el capital. Por supuesto que el arte nuevo no puede por menos de conceder una atención primordial a la lucha del proletariado. Pero el arado del arte nuevo no está limitado a unos cuantos surcos numerados; al contrario, debe arar todo el terreno y en todas las direcciones (1971: 89).

Crisis del arte, crisis del capital y las “políticas culturales”

Señalábamos antes que la relación del arte y de la burguesía había sido, sino feliz, al menos compatible en la época del pleno ascenso de la sociedad burguesa. Por esto decimos que el carácter social del arte radica en que el impulso, bajo la forma de nuevas formas artísticas, viene dado por la economía, por medio del desarrollo de una nueva clase, y en menor medida, por un cambio en la situación de una misma clase al crecer su riqueza y su potencia cultural. Pero actualmente la sociedad burguesa, como producto de una crisis histórica y terminal que azota a su economía, se encuentra en una fase de descomposición y declive que provoca un agravamiento insoportable de las contradicciones sociales e individuales. Esta situación no puede sino afectar de manera negativa al arte y a la cultura en general. Es decir, el capitalismo decadente se muestra hoy incapaz de ofrecer las condiciones mínimas para el desarrollo de la cultura y de nuevas corrientes artísticas. Esto es así porque, por un lado, los Estados abocados al rescate desesperado de los grandes bancos y empresas en bancarrota llevan adelante este salvataje a partir de un ajuste sin precedentes, a costa del desfinanciamiento de los presupuestos dedicados a la cultura, la educación, la salud y el gasto social en general. La consecuencia inmediata de esto es la precarización de las condiciones de vida de millones de trabajadores a lo largo del mundo, haciendo así de la actividad cultural y el goce espiritual que esta implica el privilegio de unos pocos.²

Por otro lado, este desmantelamiento de la financiación estatal da lugar a un terreno propicio para el avance de la privatización y lucro capitalista de la cultura. La crisis de sobreproducción agudiza la presión de los monopolios capitalistas de toda laya para regimentar y transformar en lucrativas actividades que, producto de conquistas sociales históricas o por haber podido desarrollarse de manera independiente (cultura alternativa, *under*, etc), se habían mantenido relativamente al margen de la lógica mercantil. Las llamadas “políticas culturales” más que nunca están en función de rescatar y promover el negocio capitalista de la actividad cultural. Como señalamos en el caso de la producción artística, la actividad cultural tiene que partir de los propios creadores, no puede estar dirigida, ni por el mercado ni por el Estado. Tiene que ser una iniciativa del creador en función de los propios intereses. El direccionamiento estatal ha demostrado, y no solo en el terreno artístico, que quienes no adhieren a los lineamientos políticos del

Estado rápidamente son marginados de todo financiamiento y promoción de sus actividades.

Cuando la actividad cultural está en función del lucro capitalista lo que realmente se impone es el avance de la privatización y el vaciamiento del espacio cultural público. Y como sucede en toda otra actividad mercantil los que predominan son siempre los grandes monopolios. En este sentido las posibilidades de trabajo y de "creación" siguen atadas a los vaivenes de la oferta y la demanda del mercado, ya que la intervención estatal está en función de recrear esa misma lógica que ha entrado en crisis. Este fenómeno de rescate al capital por parte del Estado es algo que hoy se puede apreciar a escala global y es la característica fundamental del actual momento histórico. El Estado burgués saca a relucir todo su despotismo para salvar sus intereses de clase y es por esto que las llamadas "políticas culturales" implican hoy una doble regimentación de la actividad cultural porque al condicionamiento que impone el propio mercado le suma ahora un mayor control y digitación por parte del Estado, desvirtuando aún más su contenido creativo y libre.

Los artistas y la lucha por el socialismo

Dado el carácter orgánico que presenta la crisis de la sociedad burguesa es evidente que el arte no puede mantenerse al margen, "ni salvarse solo por los propios medios del arte". Cuando es toda una organización social la que está en bancarrota la pregunta que cabe hacerse es si "la creación artística, la actividad cultural, la vocación tienen perspectiva en este marco de crisis capitalista o tienen perspectiva en el marco de la derrota del capitalismo en esta crisis" (Altamira, 2011). De esta manera, el problema alcanza un carácter totalmente revolucionario, porque la lucha para que existan las condiciones materiales para que todas las expresiones artísticas y culturales puedan expresarse sin importar su estilo, género, contenido o ideología, se liga a una lucha más general contra un régimen social opresivo y alienante, que niega las posibilidades humanas de una actividad libre y creativa. Se trata entonces de que los artistas, como el conjunto de los trabajadores, puedan organizarse en función de una lucha política anticapitalista, en donde los propios trabajadores de la cultura sean los que decidan las condiciones de su creación. La lucha por el socialismo se inscribe en esta perspectiva y plantea como tarea para las organizaciones revolucionarias la politización en ese sentido de los artistas y trabajadores de la cultura en general. No se trata aquí de politizar las obras de arte ni de condicionar sus contenidos porque el objetivo no es transformarnos en la guía de tal o cual tendencia artística o cultural, sino en una tendencia política contra la explotación del arte, la cultura y la actividad humana en general.

Notas

1 “Hegel ha puesto la estética en la historia, y aunque los objetos artísticos puedan investigarse fructíferamente al margen de la historia, las teorías estéticas están claramente marcadas por la época en que aparecieron, como se comprueba en la mayoría de los casos mediante un examen *a posteriori*.” (Bürger, 1987: 51-52).

2 “En un mundo de incongruencias que se repite absurdamente, de una barbarie cada vez más extendida, de una omnipresente amenaza de una catástrofe fatal, los fenómenos que no interesan a la conservación de la vida adquieren un aspecto irrisorio.” (Adorno, 1971: 318-319.)

Referencias

- Adorno, Theodor (1971) *Teoría Estética*, Madrid, Taurus.
- Altamira, Jorge (2011) *La definición política del Frente de Artistas*. Mimeo
- Lukàcs, Georg (1966) *Problemas del Realismo*, FCE, México-Bs. As.
- Trotsky, León (1971) *Sobre arte y cultura*, Madrid, Alianza editorial.
- Bürger, Peter (1987) *Teoría de la vanguardia*, ed. Barcelona, Península.

Vuelve, todo vuelve...

(Para una revisión revisada del revisionismo de nuevo revisionado)

Eduardo Grüner

Universidad de Buenos Aires

Resumen

El presente ensayo de Eduardo Grüner fue publicado originalmente en un dossier editado por la Asamblea de Intelectuales en apoyo al Frente de Izquierda, en 2011, con ocasión de la creación del Instituto Manuel Dorrego. El autor realiza un profundo trabajo de reconstrucción crítica de las características de esta corriente historiográfica y analiza diferentes aspectos de la misma a la luz de debates políticos de interés en el presente. Agradecemos al autor por su autorización para la presente republicación.

La falsa historia es el origen de la falsa política

Juan B. Alberdi

*Es sorprendente la facilidad y solidez con que las leyendas
conquistaron un lugar en la ciencia de la historia*

León Trotsky

*Reemplazar un mito con otro es no ganar nada: es dejar
el pasado al servicio de las tácticas del presente*

George Steiner

Como se sabe, en la Argentina cada tanto se vuelve a inventar la pólvora (o, para nuestro caso, el dulce de leche y la birrome, cuando no la picana eléctrica).¹ La reciente fundación de un instituto de historia revisionista mediante decreto presidencial ha levantado una polvareda polémica sobredimensionada y con rancio olor a naftalina. ¿O no? ¿Estamos repitiendo como *novedad* las deshilachadas polémicas que vienen entrando y saliendo en la cultura argentina desde por lo menos la década del 20? ¿O estamos disimulando tras ellas “las tácticas del presente”? Desde ya: a nadie se le escapa —no debería escapársele— que entre nosotros (como en casi todas partes) los debates historiográficos han servido para ventilar, y a veces enrarecer el aire de, los diferendos y confrontaciones políticas del presente. No hay, en principio, nada que objetar: “Hacer historia no es reconstruir los hechos tal cual se produjeron, sino recuperarlos tal como relampaguean en este instante de peligro”, sentenció célebremente Walter Benjamin. De acuerdo: el problema, en *esta* discusión, consistiría en primer lugar en discernir *cuál es*, y para quién, el “peligro” —y no lo decimos inocentemente: una reconocida ensayista argentina ha sugerido que la creación de ese instituto podría ser “peligrosa”—. Y en segundo lugar, podríamos preguntarnos si los *términos* en que se está dando la polémica no implican una enésima versión de esos “binarismos” maniqueos —a veces muy útiles para ocultar *otras* complicaciones y complicidades— a los que no hemos dejado de *no acostumbrarnos* en nuestras “batallas culturales”, incluidas las de los últimos años. Y aclaremos, por si hace falta: no se trata de encontrar, o de inventar a los apurones, una “tercera posición”, equilibrada o mediadora, entre las dos en juego. Si no, si pudiéramos, de patear un poquito ese tablero con otras *clases* de términos. Nuestros epígrafes, a su manera condensada, anticipan en cierto modo nuestras conclusiones (provisorias, como siempre): si Nietzsche decía “No hay hechos: sólo hay interpretaciones”, bien podemos agregar nosotros: y toda interpretación se convierte en un *hecho* que oculta su propia *hechura*, su “proceso de producción”. La historia, no cabe duda, es una política del presente proyectada hacia el pasado. Lo que no es tan fácil es discernir —por detrás de *los* discursos dominantes (hay más de uno) — *cuál es*, exactamente, esa política.

Ensayemos.

1.

No tenemos tiempo —aún si tuviéramos la suficiente competencia— de hacer aquí la compleja, y a menudo confusa, *historia de la historia* del llamado “revisionismo histórico”. Baste señalar que su pre-nacimiento, aún inorgánico y nebuloso en términos ideo-

lógicos nítidos, coincidió, *grosso modo*, con los fastos oligárquico-liberales del primer Centenario (donde, entre otras cosas, se empezó el cuestionamiento todavía “poético-literario” del optimismo positivista agroexportador, y *simultáneamente* de la “invasión” inmigrante que disparó las discusiones sobre el “criollismo” y los primeros escarceos a propósito de una “identidad nacional”, con textos como *La Restauración Nacionalista* de Ricardo Rojas o *El Payador* de Lugones), y sus “retornos” o recomienzos más chisporroteantes se produjeron, por ejemplo, en el pasaje entre las décadas del 20 y 30 (crisis económica y ascenso de los fascismos a nivel mundial, localmente consolidación y debacle del radicalismo, golpe de Uriburu), en el período de ascenso del peronismo —ya con algunas inflexiones más “populistas”, y en algún caso incluso “obreristas” —, luego en el contexto de la radicalización “nacional-popular” de buena parte de la juventud de clase media (especialmente universitaria, expresada en el auge de las “cátedras nacionales” en las décadas del 60 y primeros 70s), y así. Es decir: *siempre* en etapas políticamente “dramáticas” —por así decir— de la vida nacional, y *siempre* vinculando la historia a la política, y más ampliamente a la politización de la *cultura*, incluso hasta cierto punto la cultura “de masas” —el revisionismo logró a menudo una apreciable presencia “mediática”, y en cierto modo creció *con* los medios: en los años 60 no era demasiado raro ver en la televisión a historiadores como José María Rosa o Fermín Chávez; y en otro plano, tuvo buena influencia “letrística” en el *revival* de la música folklórica de principios de los 60 (Rimoldi Fraga *et al*), para no olvidar al celeberrimo Jabón Federal, con su inquietante mazorquero en el logotipo—. A este respecto, convendría al menos interrogar un módico mito heroico que se ha hecho reverdecer en estos días —y de paso preguntarnos *para qué sirve*, hoy, este “mito” —: no es estrictamente cierto que la versión revisionista fuera *tan* ignorada, “ninguneada” o sepultada por la cultura “oficial” (que tampoco fue tan homogénea como se dice: algunas vertientes del revisionismo, miradas retrospectivamente, *pertenecieron* plenamente a alguno de los rincones de esa cultura “oficial”): en muchos casos tuvo ciertamente buena prensa, aunque sólo fuera por una siempre rentable apuesta “escandalizadora” por parte de los medios o las editoriales. Sí es mucho más cercano a la verdad que la cultura “oficial” académico-universitaria y “científica” a menudo lo ignoró con una mezcla de desdén, sospecha y alarma por su recusación de la supuesta “objetividad” metodológica y del positivismo liberal más o menos sofisticado y polvoriento. Y esta “alarma” ante las inflexiones “vulgares” del ensayismo histórico-político revisionista, por lo visto, y a juzgar por ciertas reacciones un poquitín histeroides que se han escuchado recientemente, parece mantener su tanto raída vigencia claustral. Pero la Academia, o la vanidad “cientificista”, o en su momento la tediosamente interesada e igual de “vulgar” y mentirosa (aunque disimulada por el prestigio de la traducción ilegible del Dante) versión-Mitre / López de la historia, no son *toda* la cultura “oficial”. También lo es la “industria cultural” que transformó a muchos de los productos revisionistas en razonables —y a veces algo más— *best-sellers*. Hay una zona de la cultura “oficial” —por ejemplo la ligada a las diversas corrientes del nacionalismo “derechoso” que *siempre*, incluso durante el peronismo “clásico”, tuvo un peso nada despreciable en la cultura— que *siempre* guardó un lugarcito para el revisionismo.

Porque, seamos claros: el revisionismo inicial es una amalgama ideológica de nacionalismo de derecha (en algunos casos directamente proto-fascista o “falangista”), antiliberal y antidemocrático pero también rabiosamente antisocialista cuando no antipopular y aristocratizante —“antiburgués” por derecha, digamos—, xenófobo, racista, católico-tradicionista, hispanófilo-oscurantista con nostalgias carlistas, militaristas adoradores de “la hora de la espada” (aunque el *hombre* Lugones, con sus permanentes “bandazos”

ideológico-políticos y su impostado “panteísmo”, les resultara francamente fastidioso), algunos de sus representantes habían sido ocasionalmente colaboradores de la Liga Patriótica de Manuel Carlés de siniestra actuación durante la Semana Trágica de 1919 (y es bueno recordar, de paso, que Carlés era *radical*, y lo bastante “consecuente” como para renunciar a su cargo de profesor en el Nacional Buenos Aires cuando se produce el golpe contra Yrigoyen), etcétera. Hay diferencias internas, desde luego, y ya analizaremos ciertos matices para no ser injustos, pero los rasgos dominantes fueron esos. En fin, nada que remotamente pueda resultar simpático, hay que pensar, a quienes hoy fundan un instituto con ese apelativo (es cierto que toman la precaución de bautizarlo con el nombre de Manuel Dorrego, víctima de uno de los crímenes individuales más alevosos e injustos que cometió el unitarismo liberal-oligárquico en la primera mitad del siglo XIX, y no con el de Rosas, como el otro instituto ya existente desde la década del 30 y todavía actuante, que sepamos).

Por supuesto, cualquiera tiene derecho a apropiarse de una etiqueta para a su vez matizarla o directamente cambiarle su sentido. Tampoco esto es nuevo: el mote de “revisionistas”, dentro del variopinto y desordenado movimiento nacionalista argentino, le cupo también a las vertientes *nacional-populares* y “pequeñoburguesas” de Forja (Scalabrini Ortiz, Jauretche, Dellepiane), al “centro” nacionalista-peronista (José María Rosa, Fermín Chávez), al peronismo más decididamente de izquierda (Ortega Peña, J. W. Cooke), o a una genérica “izquierda nacional” (el “Colorado” Ramos, Hernández Arregui, Puiggrós, Galasso, Spilimbergo), y hasta hay quienes, hoy, en prueba de la pluralidad del instituto, procuran deslizarse bajo la etiqueta el nombre de... Milcíades Peña. Ya volveremos sobre esto. Digamos por ahora que aunque esa “resignificación” sea perfectamente legítima *en principio*, conviene no olvidar que en su *origen* —y un origen inevitablemente marca a una “identidad” — el revisionismo surgió con nombres como los de los hermanos Irazusta —que, si no nos equivocamos, son quienes acuñaron la palabra—, Carlos Ibarguren o Ernesto Palacio, cuyos idearios tampoco ellos homogéneos (hubo diferencias importantes entre los Irazusta y Palacio por un lado, e Ibarguren y sus seguidores por el otro, respectivamente agrupados en los que Zuleta Álvarez (1975) atinadamente llama *nacionalismo republicano* y *nacionalismo doctrinario*) de todos modos se acercaban, de conjunto, mucho más a *aquellas* significaciones que a ninguna “izquierda”, por más elásticamente que tomemos *esta* etiqueta, si bien es cierto que su “derechismo” es a menudo confusamente ecléctico (sus simpatías no llevaron a los Irazusta hasta propiciar una “revolución” antirrepublicana y corporativista —no fue eso, pese a cierta vocinglera declamatoria, el golpe de Uriburu—, sino a sostener que la Constitución de 1853 había sido envilecida por los “excesos de la democracia” y la “demagogia hacia las masas”; y por otra parte no fueron pocos los contactos entre estos nacionalistas y sectores liberal-conservadores “republicanos” de derecha: Matías y Marcelo Sánchez Sorondo, padre e hijo, constituyen una suerte de “alegoría familiar” de esto, pero muchos de ellos —no, otra vez, los Irazusta, que ya en 1932 comenzaron su tibia reivindicación de Yrigoyen— actuaron de manera hartamente material una colaboración con el gobierno conservador de Justo una vez desaparecido el *nacionalista-a-medias* Uriburu, sin parar muchas mientes en que el *in-Justo* entregara a cuatro manos la economía nacional en las faldas del denostado imperio británico: para ellos el anti-radicalismo, y ni hablar el anticomunismo, venía *antes* que ningún antiimperialismo consecuente).

¿Hasta dónde puede *estirarse*, pues, el significado del significante “revisionismo”? Si se trata simplemente de aplicarlo a todos quienes se propongan una *revisión* crítica de la historia o la cultura “oficiales”, ¿por qué no usarla, por ejemplo, para Martínez Estrada —que *revisó* fuertemente, por cierto, y entre muchas otras cosas, la versión “oficial”, más

o menos lugoniana, del “gaucho de mármol” Martín Fierro—? ¿O a Viñas — que *revisó* con inédita radicalidad la historia “oficial” de la literatura argentina—? ¿O, para llevar las cosas al colmo del absurdo, a Borges — que *revisó* tantos de los mitos de la cultura nacional—? ¿Y —ni qué hablar— a Milcíades Peña, que, colmo de “revisionista”, no se contentó con “revisionar” a la historia-Mitre, sino también a los “revisionistas”?

La respuesta es simple: ninguno de estos autores era, en el sentido estricto y estrecho en que suele entenderse ese mote, *nacionalista* (ya discutiremos el caso Peña, como anunciamos). Y el revisionismo —fuera de derecha, de centro o de izquierda— jamás dejó de reconocerse en *esa* filosofía política, la del nacionalismo. Pero entonces, hay que “bancarse” que tanto el primer revisionismo como el nacionalismo tienen su acta de fundación ubicada en el extremo *derecho* del espectro ideológico local. Es difícil —casi pensaríamos que imposible— que el instituto de marras *reivindique* como suyos los nombres de Ibarguren, Irazusta, Palacio, Pico, Carulla, Sánchez Sorondo, o aún el último Lugones. Si fuera así —lo veremos—, ¿no significaría eso *amputar* una buena y sustantiva parte —la “fundacional”, para colmo— de lo que significa el título de “revisionista”? ¿No sería renunciar a asumir el revisionismo como un *campo de batalla*, y de los más importantes, de entre los muchos que prodigaron las “batallas culturales” argentinas (la cuestión, claro, es si en la actualidad *vale la pena* conservar ese “campo de batalla” un tanto vetusto, como si nada hubiera cambiado en la Argentina desde los años 60; dejaremos ese debate para más adelante)? Nos tememos que sí. Y que entonces, sustrayendo y sustrayéndose a esa batalla interna, el instituto termine, aunque por el lado sedicentemente “popular-progresista”, haciendo *justamente lo mismo* que —en una suerte de “retorno de lo reprimido” — hizo el *mainstream* revisionista de derecha: cambiar unos monumentos por otros, pero sin alterar la arquitectura unilateralmente *monumental* de la historiografía nacional “oficial” y burguesa. Que es, paradójicamente, lo que ya había hecho el “mitrismo”, incluidas sus variantes de “izquierda”, que llegaron incluso hasta el estaliniano PC (Partido Codovillista). Y que es —y nos permitimos sospechar que no sea por azar— una manera de evitar el debate sobre los *actuales* “binarismos” pretendidamente herederos de los históricos.

2.

Ahora bien: para seguir aclarando, entiéndase que *de ninguna manera* estamos diciendo —dialéctica obliga— que aún las expresiones más nacionalistas de derecha del revisionismo hayan carecido en su hora de algún interés “cultural”. Para empezar, un interés *estilístico* y ensayístico-literario. Los principales de entre los originarios autores revisionistas (los Irazusta, Palacio, Ibarguren, Jacovella, etc.) fueron eruditos con una sólida cultura clásica, grandes escritores y temibles polemistas, con una prosa adusta y vociferante que sabía cargarse con la ironía fina y la socarronería poética, implacable en los epítetos y siempre ingeniosa y creativa en la retórica. Eso era algo compartido con los igualmente grandes ensayistas del nacionalismo católico de derecha como Ignacio Anzoátegui, Ramón Doll o el padre Castellani, quienes —pese a su hispanofilia— habían mamado y habían sabido “español-criollizar” lo mejor del estilo de esos tumultuosos escritores de la derecha pre-fascista francesa que fueron Barrés, Maurras, Péguy, Drumont (y por esa vía, claro, absorbieron el pensamiento político-filosófico de Burke, Bonald, De Maistre, Donoso Cortés y toda la pléyade de importantes pensadores “contrarrevolucionarios” y restauracionistas que dio la Europa del siglo XIX).

Esa enjundia ensayística y estilística *pasó*, en general, fue *transmitida*, con la correspondiente modificación de sus posiciones ideológicas, a las otras variantes político-culturales del nacionalismo popular, el peronismo, e incluso —y quizá sobre todo— de la “izquierda nacional” (es palmario el caso de Abelardo Ramos, una de las plumas más regocijantes del ensayismo histórico-político argentino del siglo XX, aún cuando muchas de sus conclusiones sean muy discutibles, y su propia trayectoria política haya terminado bastante patéticamente). Aunque sólo fuera por eso —y no es poco, cuando se lo compara con el sopor repetitivo de buena parte de nuestros *papers* académicos— en el revisionismo de derecha se trata de gente a la que *vale la pena* leer (no importa las arcadas éticas que puedan producirnos la mayoría de los *contenidos* de su escritura), como sigue valiendo la pena leer, digamos, los ensayos de Céline, de Ezra Pound o de T. S. Eliot. Si se nos disculpa una módica “provocación”, sería una verdadera pena que el Instituto Dorrego, por ejemplo, no recuperara críticamente para las nuevas generaciones el placer ambiguo, contradictorio, enojoso, pero placer al fin, de ese estilo polémico impardable que hoy casi no se practica. Sería como privarse de leer a Sarmiento, a Alberdi, a Murena, o en otro andarivel ideológico, a Astrada, a Viñas, a Alcalde, a Rozitchner.

Pero no es sólo eso, sigamos haciendo un esfuerzo más para ser “dialécticos”. El revisionismo nacionalista de derecha *pensó* apasionadamente al país, eso no se le puede negar, y en muchos sentidos lo pensó de una manera *nueva*, fresca, inaudita en comparación con la historia liberal “normal” (si bien, en términos estrictamente historiográficos, reconociendo algún vago antecedente como Adolfo Saldías y Ernesto Quesada; y sin olvidar, ya que de binarismos apresurados hablamos, que como lo señaló Noé Jitrik recientemente, Mitre *apoyó* la elaboración de la historia de la confederación de Saldías). Y con *momentos* de no fácilmente descartable verdad: el problema, por supuesto, es la articulación de esos fragmentarios “momentos” con la *totalidad* de un pensamiento insanalemente reaccionario. Dentro de la cultura “para-oficial” u “oficiosa” —es decir, la que deja afuera las expresiones de la izquierda más radicalizada, de las que no estamos hablando ahora—, son *ellos* los que, desde la derecha, captaron más agudamente el anquilosamiento falsario e hipócrita de la “democracia” liberal-burguesa que actuaba de tranquilizador disfraz legitimante de la excluyente “república” oligárquica. Y son *ellos* los que, desde la derecha, combatieron aguerridamente contra el positivismo ramplón y el “materialismo vulgar” que, aún en sus versiones menos burdas y más “progres” (Ingenieros, Ramos Mejía o Juan B. Justo) revestía de “cientificidad” el apuntalamiento “por izquierda” de las estructuras más cuestionables de esa república “granero del mundo”. Y son *ellos*, incluso (sobre todo por obra de Rodolfo Irazusta, seguramente el más inteligente y “flexible” del movimiento, que en su hora supo elogiar y profundizar las críticas al pacto Roca-Runciman hechas por el comunista Rodolfo Ghioldi), los que, desde la derecha, introdujeron en el letargo político de la “ciudad letrada” la denuncia antiimperialista —porque, a pesar de su derechismo, eran pensadores de una nación *dependiente* y semicolonial, que no podía tener aspiraciones imperiales, y cuyo nacionalismo era necesariamente “defensivo”—, lo cual los llevó a sostener la “objetivamente correcta” posición neutralista ante las guerras inter-imperialistas mundiales. Y son algunos de *ellos* los que (es el caso del Ernesto Palacio “peronizado”, por ejemplo), desde la derecha, aceptaron alguna variante de “nacional-populismo”.

Pero, por supuesto: lo hicieron desde la *derecha*. A la pseudo-democracia oligárquico-burguesa con su formalismo liberal no se les podía ocurrir oponerle una democracia “popular” con protagonismo de masas —¡no digamos ya una democracia más o menos “soviética”, perspectiva que llenaba de horror y angustia paranoica a su catolicismo ultramon-

tano irredento! —; al imperialismo anglo-norteamericano no se les podía ocurrir oponerle un movimiento de liberación nacional dirigido por la clase obrera y los sectores oprimidos — como el que por aquellos años se había formado en Nicaragua alrededor de la figura de Sandino, por ejemplo —; y su lucha estético-literaria contra el positivismo y el “cientificismo” academizantes fue ella misma marcadamente *estetizante*, basada en un espiritualismo teológico-tomista o un misticismo romántico (lejanamente inspirado en las etéreas exaltaciones americanistas de Rodó o de Rubén Darío), y no por ejemplo — porque pedirles “marxismo” sería un despropósito risible —, en la muy densa renovación historicista-idealista de la filosofía alemana de fines de siglo XIX y principios del XX (el neokantismo o el neohegelianismo de Dilthey o Rickert, la fenomenología de Brentano o Husserl; aunque sí figurara seguramente en sus lecturas *La Decadencia de Occidente* de Spengler, desde ya), si bien se puedan detectar marcas poco rigurosas y trabajadas del intuicionismo bergsonian o el “actualismo” pre-mussoliniano de Gentile.

Es decir: era imposible para ellos adoptar una perspectiva *de clase*; ni siquiera una consistente perspectiva de clase *burguesa nacional*, que por supuesto *no existía* como tal “clase” —y *sigue* sin existir, pero esa es otra discusión de la que no nos privaremos aunque sea brevemente— en esa (y esta) Argentina dependiente / neocolonial, que ya desde Rivadavia y Rosas (tendremos que volver sobre este punto polémico) había decidido ser la combinación entre “granero del (*para* el) mundo” y boca de recepción de las mercancías industrializadas europeas, especialmente británicas. La conformación económica, política, ideológico-cultural e incluso geográfico-territorial de un “país” todo él organizado por el “embudo” portuario-porteño-bonaerense —un “país” que por lo tanto no era una *nación*, ni siquiera una *nación burguesa*, en el estricto sentido moderno (y esto, nuevamente, llegó a admitirlo el propio Rodolfo Irazusta)—, esa conformación *no podía* producir una auténtica “clase (burguesa) nacional”. Lo cual no significa que no fuera un país *capitalista* —otro debate decisivo sobre el que también deberemos volver—: pero es un capitalismo sin capitalistas “nacionales”, transnacionalizado desde el origen, con su desarrollo burgués deformado, amputado y rengo desde el principio. Los revisionistas de derecha, que *pertenecen*, concientemente o no, a uno de los aspectos de esa configuración (no en vano su héroe histórico máximo es Rosas) son nacionalistas *sin nación* (tampoco “tiene” nación la clase oligárquico-liberal europeísta, claro está, pero a ella o bien no le importa, o su ideología autojustificadora la ha convencido de que esa no-nación es su “nación”; que el partido de Bartolomé Mitre se llame “Nacional”, y su periódico *La Nación*, es tan sólo un amargo sarcasmo).

En suma: nacionalistas burgueses sin nación ni burguesía nacional, posición de clase sin clase, y cuyo reaccionarismo cerril les impide mirar como *protagonistas* históricos a las que *sí*, en cambio, podrían ser *clases “nacionales”* en un sentido más o menos “gramsciano” (el proletariado urbano y rural, el campesinado pobre y los sectores populares más oprimidos, etcétera), la ideología de los revisionistas-nacionalistas queda, por decirlo vulgarmente, “pedaleando” en el vacío. De allí su espiritualismo violento y su escolasticismo rabioso, de allí su “fascismo” (o nazi-falangismo) estéril, como síntoma paradójico de adopción de una ideología *extranjera*, ya que la suya no podía tener un referente *nacional* (una vez más, el astuto Irazusta se percató de este contrasentido, y se opuso enérgicamente a la denominación de “fascistas”, ya que para él esta era una “ideología foránea”, tanto como el liberalismo anglófilo). De allí, decíamos también, su completa ausencia de una perspectiva sólida *de clase* (lo cual, como suele suceder, los lleva en los hechos a muchos de ellos a hacer el “trabajo sucio”, a expresar en voz alta y estridente los pensamientos más *inconfesables* de la clase dominante, como la xenofobia y el anti-obrerismo; y lo cual hace que la clase dominante los “rechace”, como se rechaza al

“pariente loco” que dice la verdad oculta sobre la mugre de la familia; pero no deja de ser la *misma* familia, con sus “internas”, como todas).

Y de allí también, entonces, que ante la ausencia de un abordaje *estructural* de la historia argentina, su “revisión” propiamente historiográfica se haya limitado a aquel cambio — “superestructural”, si se nos permite— de “monumentos” que mencionábamos: descolgar el retrato de Rivadavia para poner en su lugar el de Rosas (elegido, como es lógico, por su personalidad de Restaurador hispanófilo, tenebroso, clerical y despótico, Jefe del Orden por excelencia e impulsor de la Mazorca —la “policía brava” de la provincia de Buenos Aires de su época—, aunque con sus rasgos “populistas”). Es un “binarismo” anti-dialéctico, insistamos, que no pone en *cuestión* las complejidades de una situación en la cual *ambos* representaban fracciones —a menudo enfrentadas violentamente, claro, pero tampoco eso es una gran novedad en cualquier sociedad “burguesa” en estado de parto— de la *misma* clase dominante en formación.

No es que falten, en sus enjundiosos textos, análisis económicos y políticos, ciertamente. Pero en general, están tratados bajo una lógica, digamos, *conspirativa*, donde la maldad o el interés personal espurio y la ideología “antinacional” o “vendepatria” de los personajes individuales, o las maquiavélicas operaciones de la “Pérfida Albión” (todas cosas que también existieron, va de suyo) adquieren una dimensión protagónica que obtura cualquier investigación sobre las *estructuras* económicas, sociales, políticas y culturales, y ni hablar sobre las formas (o *des-formas*: las que podían darse en la época) de “lucha de clases”, o tan siquiera de objetivos *proyectos* de clase para la organización del nuevo país burgués. Hay, sí, una excepción notable: la de una serie de asombrosos artículos publicados en 1940 por Bruno Jacovella nada menos que en *Nueva Política*, el periódico de Ibaguren —es decir, el más filo-fascista de los grupos nacionalistas-revisionistas del momento—, y que bien pueden interpretarse como un germen de la “izquierda nacional” (e incluso yendo algo más lejos). Allí Jacovella combinaba desprejuiciadamente la Teología Política de Carl Schmitt con el concepto marxista de *lucha de clases*, para afirmar que “se había llegado a una situación de enfrentamiento entre la burguesía, aliada a la oligarquía, y el proletariado”, y por lo tanto “era imposible pensar la política al margen de las clases y sus ideologías”, y luego criticaba por “reaccionarios” a los sectores nacionalistas que no comprendían que se estaba asistiendo a la “muerte de la clase dominante” y que un auténtico nacionalismo debía acompañar al proletariado en su lucha.²

Pero, como decíamos, se trata de una excepción. La norma suele ser que toda perspectiva de análisis en términos de *clase* constituya un límite ideológico infranqueable. Esta limitación del análisis los conduce ocasionalmente a verdaderos dislates, como cuando los Irazusta, en medio de su encendida diatriba contra la política del imperialismo británico y sus socios locales, intentan demostrar que la “oligarquía” que gobierna la Argentina en los años 30 *nada tiene que ver* con la clase de los grandes terratenientes, pues ninguno de los funcionarios de primera línea del gobierno es poseedor de tierras (como sí lo eran, vale aclararlo, los Irazusta, aunque en pequeña escala). O sea: no se les ocurre que la “clase política” gobernante pueda llevar adelante una *política de clase*, aunque sus dirigentes no pertenezcan “empíricamente” a las clases dominantes materialmente beneficiarias de esa política —y además, en muchos casos *sí* pertenecían—. El espiritualismo idealista y escolástico del revisionismo nacionalista de derecha deja todo, en definitiva, en manos de los grandes *individuos* (mítica y maniqueamente opuestos como los ángeles y los demonios de la historia), los “héroes históricos” a la manera de Carlyle o Hegel, y en todo caso, de un igualmente mítico Estado “ético” y todopodero-

so que habría que construir a la manera de un Mussolini, aunque basado en las tradiciones hispano-católicas “acriolladas” y sin someterse a las recetas “foráneas”. Desde ya que la función histórica, política y simbólica del Líder, objeto de grandes “identificaciones de masa”, es algo *real*, como lo ha mostrado profundamente Freud en su *Psicología de las Masas*. Pero en estos revisionistas originarios los “nuevos” Héroes flotan en el *topos uranos* de la Idea de Nación, muy por encima de las masas, las clases, las relaciones de producción locales e internacionales. En este sentido (ideo) lógico profundo, nada sustantivamente distinto a “la historia de Mitre”. Los héroes son otros, claro: los caudillos federales, y en primerísimo primer término Rosas (¡a quien consideran —y lo siguen haciendo los revisionistas actuales, contra toda prueba objetiva de la historiografía— el Gran Jefe del “federalismo”!). No estamos diciendo, va de suyo que esos caudillos federales —entre los cuales habría que hacer, además, cuidadosas y detalladas distinciones— representaran el *mismo* proyecto político, y ni siquiera los *mismos* intereses de clase, que el de los unitarios (Rosas, en el fondo, sí: fue el más astuto de nuestros grandes “unitarios”). Estamos diciendo que ese “cambio de figuritas”, esa inversión especular, *en modo alguno* puede por sí misma dar cuenta de la complejidad de las situaciones históricas.

3.

Es algo diferente, en principio, el caso de los *otros* revisionismos, los más “democráticos”, “progresistas” o de “izquierda”. Los enemigos principales (Rivadavia, Sarmiento, Mitre, la “línea Mayo-Caseros”, el imperialismo anglo-norteamericano) son desde luego los mismos, con la excepción relativa y parcial de la izquierda (relativa y parcial, porque la canallesca componenda del PC con la Unión Democrática de 1946 ofreció *también* ese argumento contra “la izquierda” en general, en un *pars pro toto* a veces no exento de algún maccartismo “benévolo”). Aquí sí figuran, claro, las masas, las variables económico-sociales, y hasta la “lucha de clases”, al menos como enunciado. La actitud ante Rosas es más ambigua —aunque *en el fondo*, lo veremos, no tan diferente—. La influencia —no sin deformaciones y amputaciones teóricas— del marxismo “desestalinizado” se hace sentir, y no solamente en casos obvios como el de Abelardo Ramos, que proviene del trotskismo. Este punto particular es un tema no demasiado bien estudiado de la historia de las ideas en la Argentina: ¿cuáles fueron, exactamente, los componentes “marxistas” que pasaron al revisionismo de “izquierda”? La heterogeneidad de origen de los nuevos intelectuales revisionistas que se volcaron al peronismo (y ese “vuelco” no fue siempre cómodo en términos teórico-históricos: el propio Perón, en el período 46 / 55, *nunca* se mostró especialmente interesado en el revisionismo, y *nunca* rompió nítidamente con la “línea Mayo-Caseros”: ¿acaso, si vale como símbolo, los ferrocarriles “nacionalizados” no se llamaron Sarmiento, Mitre, Roca, Urquiza, lo que motivó amargas quejas por parte de Jauretche entre otros? Y hubo varios de esos revisionistas-nacionalistas —otra vez se destacan en esto los Irazusta— que criticaron duramente lo que interpretaban no sin razones —otro tanto hizo Milcíades Peña desde la izquierda— como una *continuidad* de los lazos con los intereses británicos por parte de Perón, cuyo enemigo manifiesto en 1946 había sido EEUU y no Inglaterra), esa heterogeneidad, decíamos, es manifiesta: el grupo Forja proviene del radicalismo, Puiggrós del estalinismo, otros como vimos del trotskismo, y no faltaron los ex socialistas y ex anarquistas, así como desde luego algunos de los viejos nacionalistas. En ese caldero múltiple y revuelto, igual de múltiples, revueltos y parciales, o truncos, tenían que ser los elementos marxistas que se incorporaron de distintas maneras a un revisionismo remozado y “popularizado”.

En todo caso, una actitud teórico-política genérica prevaleció —incluso, con sus inflexiones propias, en la “izquierda nacional”—. Aunque no se dejó de reconocer, como decíamos, la validez de la categoría “lucha de clases”, y por supuesto ahora sí se pensó la historia nacional en términos más claros de “*proyectos*” de clase, todo eso convergía, en definitiva, en una política, hacia “adentro” del país, orientada hacia la *conciliación* de clases representada por el bonapartismo *sui generis* peronista, mientras se mantenía, hacia “afuera”, la furibunda diatriba contra el imperialismo y el neo-colonialismo. El revisionismo popular y “tercermundista” —que comenzó a surgir contemporáneamente a los movimientos de liberación nacional africanos, muy especialmente el argelino, y en nuestro continente a la Revolución Cubana— tuvo una concepción predominantemente *externalista* del imperialismo y su acción en Latinoamérica, más inspirada en la metáfora de la “ocupación territorial” del colonialismo clásico que en la fusión *estructural* del capital industrial con el financiero también *dentro* de las naciones dependientes, que había teorizado Lenin para la “fase superior” del capitalismo.

No es que no se reconociera que al interior de esas naciones había “clases dominantes” beneficiarias de la lógica semi-colonial o dependiente, por supuesto. Pero se tendió a identificarlas en bloque con la “oligarquía” terrateniente y en todo caso con las fracciones burguesas más concentradas y directamente vinculadas a las empresas multinacionales; es decir, con los sectores de aquellas clases dominantes que tenían una relación *necesaria* y casi *mecánica*, inmediata, con el mercado capitalista mundial. Esa excesiva *concentración* de la figura “clase dominante” (y también, en cierto modo, de un genérico *imperialismo*, poco atento a las contradicciones interimperialistas que hacían que ciertas fracciones burguesas u “oligárquicas” locales se recostaran en la declinante Inglaterra, otras en la ascendente EEUU) dejaba un amplio margen para la invención de una hasta cierto punto fantástica “burguesía nacional” que en teoría *debería* tener contradicciones irreconciliables con el imperialismo y la oligarquía, basándose en la sustitución de importaciones y el mercado interno, y con la cual el proletariado y los sectores populares oprimidos tendrían que articular un frente de clases quizá opuestas en lo *social* pero convergentes en su interés *nacional* (esta distinción ha sido, desde ya, fuente de confusiones gravísimas, a veces con trágicas consecuencias), para “completar” la revolución “nacional” iniciada por el peronismo en 1946, antes de “profundizar” la revolución social (cualquier semejanza con cosas que se escuchan hoy en día es cualquier cosa menos casual): una teoría de las “etapas” que, bien paradójicamente, reconocía su origen —salvo para quienes eligieron *des-conocerlo*— en el más crudo estalinismo del muy gorila PC (y lo todavía más paradójico para nuestra discusión es que la historiografía “oficial” del PC codovillista era la línea “Mayo-Caseros”, que hacía de Rivadavia o Mitre grandes héroes de un capitalismo ascendente y objetivamente “progresivo”).

Como sea, *este* revisionismo-nacionalismo de izquierda a su manera repetía las limitaciones teórico-políticas de sus antecesores de derecha, aunque en cierto modo con menos excusas, puesto que estaban en un contexto histórico y político que debió prevenirlos mejor contra determinadas *proyecciones* del presente sobre el pasado. En efecto, en el medio había pasado el decenio peronista, y sobre todo —ya en las décadas del 50 y 60, que son *las* décadas del revisionismo de izquierda— la *resistencia* peronista, que fue una expresión —con todas las desviaciones que se quieran respecto de la “teoría pura”, como suele suceder en la historia real— de la *lucha de clases* en las condiciones particulares que ofrecía en aquel momento la Argentina (lo fue *mucho más*, ciertamente, que las “formaciones especiales” de los 70). Es decir: esas acciones más o menos espontáneas y clandestinas de una *lucha de masas*, mayoritariamente proletarias, en muchos casos autó-

nomamente organizadas, en la cual, con mayor o menor conciencia, la consigna del *retorno del Líder* era un símbolo de la resistencia a la dictadura “fusiladora” de la fracción más recalcitrante de la burguesía pro-imperialista, mientras que para los Jefes — los dirigentes del PJ, la burocracia sindical, e incluyendo al propio Perón— era, como se demostró en 1973, una pura condición de *negociación* con las fracciones dominantes de la burguesía. Vale la pena, a este respecto, ver el estupendo y emocionante documental *Los Resistentes*, de Alejandro Fernández Moujan, donde muchos de los ancianos sobrevivientes de la Resistencia hablan sin pelos en la lengua de la “traición” de los dirigentes y del mismísimo Perón, sin por ello dejar de autotitularse “peronistas”. Una palmaria demostración de que si durante todo un período el peronismo *expresó* a la lucha de clases en la Argentina — como sostenía John W. Cooke—, también la lucha de clases *se expresó al interior* del peronismo.

El revisionismo de izquierda tomó muy poco en cuenta esta dialéctica. En general, sus más conspicuos representantes persistieron en la teoría “etapista” según la cual aún estábamos en la etapa de un *frente* del proletariado y las masas populares con la (¿cuál?) “burguesía nacional”, cuya admitida “debilidad” podía ser apuntalada, y en el límite incluso *sustituída*, por el Estado y el Líder (en el caso de la izquierda nacional de Ramos también el Ejército nacional-democrático — otra vieja fantasía del PC— y hasta la Iglesia), que eran así imaginados — a la manera de un hegelianismo “acriollado” — por *afuera* y por *encima* de la lucha de clases. Esta configuración teórico-política *trunca* — que correctamente consideraba al *peronismo* una variable insoslayable de la política argentina, pero desconsideraba o al menos secundarizaba la lucha de clases *dentro* del peronismo— fue proyectada a *toda* la historia argentina anterior al peronismo. Es decir, ¿cuando ni por las tapas existía un proletariado industrial sindicalmente organizado como recién comenzó a conformarse ya entrado el siglo XX para alcanzar su masividad justamente con el peronismo, y al cual mal podía entonces convocárselo a un “frente de clases”! ¿Cuando no existía siquiera un Estado nacional claramente conformado bajo la hegemonía de la fracción dominante de una burguesía que apenas estaba en proceso de nacimiento (¿de qué otra cosa se trataron las luchas civiles desde 1820 hasta prácticamente la generación del 80?)! ¿Cuando *todas* las fracciones de esa incipiente burguesía razonablemente aspirantes a ocupar un rol hegemónico — entre las cuales *no* estaban, como no podían estar a causa del retraso del desarrollo de sus “bases materiales”, los caudillos del interior más empobrecido— ya habían decidido “jugarse” a la completa dependencia de un mercado externo dominado por Inglaterra (y lo habían “decidido” porque no tenían otra posibilidad dentro de las estructuras existentes, y no por alguna congénita “maldad” individual: eran “vendepatrias”, sí, pero tenían que *inventar* una “patria” para vender, y eso tuvieron que hacerlo con las condiciones objetivas que encontraron)!

Vale decir: tampoco el revisionismo de izquierda, dadas las premisas teórico-políticas e historiográficas de las que partía, estaba en condiciones de adoptar una perspectiva *estructural* que les permitiera apreciar en toda su complejidad las condiciones materiales y las limitaciones igualmente *estructurales* de la lucha política por el “socialismo” (palabra que siempre estuvo más o menos presente en sus escritos, aunque también siempre definida — cuando se la definía— con extrema vaguedad) en un país como la Argentina. Con esto no estamos diciendo que no sirviera *para nada*: si pudimos rescatar, aunque fuera muy parcial y sesgadamente, alguna de las intervenciones del revisionismo de *derecha*, con mayor razón lo podemos hacer con el de *izquierda*, que al menos introdujo en el vocabulario revisionista-nacionalista algunos términos como “clase”, “lucha de clases”, “socialismo”, “proletariado”, etcétera. Sin embargo, este “rescate” es

unilateral e insuficiente si al mismo tiempo no percibimos que la “traducción” política de sus limitaciones teóricas e historiográficas, y viceversa, la *retro-proyección* historiográfica de sus opciones políticas, tenían necesariamente que culminar en una plena *identificación* con el reformismo “bonapartista”, aunque fuera — como ocurrió en los primeros 70— con métodos presuntamente “revolucionarios” (el foquismo y la vanguardia armada, que son *elitismos* “revolucionarios” perfectamente compatibles con el reformismo, y aún —y quizá especialmente— con el nacionalismo de derecha: ¿o no fueron también, a su manera, “foquistas” urbanos agrupamientos como Tacuara o la Guardia Restauradora Nacionalista?).

Pero lo importante a retener es que, otra vez, si en los revisionistas de derecha pudimos ver nacionalistas burgueses *sin nación* y *sin burguesía*, en los de izquierda nos encontramos ahora con nacionalistas “populares” con una definición tan amplia y “policlasista” de la noción de *pueblo*, que indefectiblemente terminan jugando el juego de al menos alguna fracción de la burguesía, ideológicamente esfumada detrás del “Estado ético” no menos hegeliano e idealizado que el de sus antecesores de derecha. Y otro tanto vale para sus “héroes” históricos, entre los cuales, aunque parezca asombroso —y si bien, como dijimos, hay una mayor presencia de caudillos más populares como Artigas, Quiroga, Peñaloza—, sigue descollando Rosas. Con muchas mayores ambivalencias, sin duda, puesto que su figura presenta muchas dificultades para ser defendido desde una posición de sedicente “izquierda”; pero *en última instancia* es el “antiimperialista” de Vuelta de Obligado, y *en última instancia* es el líder “gaucho” de las masas pobres de la provincia de Buenos Aires, y *en última instancia* es —aunque en algún caso como el de Ramos se le reconozca su interés objetivo en negociar con los ingleses— el “Bonaparte” (claro que una versión retrógrada, oscurantista, despótica e ideológicamente reaccionaria, pero “Bonaparte” al fin) que supo *mediar* entre los intereses del puerto porteño y el interior atrasado. Y que “objetivamente” representó un proyecto nacional-burgués radicalmente *diferente y opuesto* al que terminó triunfando en Caseros; y que entonces, con todos sus claroscuros, merece el papel *retroactivo* de fundador de una potencial “burguesía nacional” cuyo “proyecto” fue aniquilado para beneficio del Puerto liberal, que representaba el proyecto contrario, oligárquico y pro-imperialista.

Pero no. No es tan fácil.

4.

Hay una tercera corriente historiográfica que se preocupó de manera apasionada y rigurosa por develar las lógicas complejas de la historia argentina, y que el actual debate — como era previsible— ha optado por ignorar: la inspirada por un marxismo abierto y complejo, y cuya finalidad era la de desmontar los esquematismos duales y los maniqueísmos simplificadores que reducían la historia argentina a un enfrentamiento a muerte entre “ángeles” y “demonios”. Esta corriente, por el contrario, se propuso demostrar que —fuera de manera consciente o no— ese “método” servía para *ocultar* que esa “batalla cultural” (y a menudo *muy* material, por cierto) era una confrontación “intra-hegemónica” *dentro* del mismo campo: el campo de las distintas fracciones de la clase burguesa dominante en formación, *todas* cuyas partes componentes *no tenían otra salida* (no se trata de las intenciones o las ideologías *individuales*) que el sometimiento — en mayor o menor medida, con mayores o menores tensiones y / o grados de “asociación” — al imperialismo entonces hegemónico en el *sistema-mundo*, el británico.

Esto vale *también* para Rosas, como luego lo examinaremos; anticipemos simplemente,

por ahora, que *no es exacto* que con Caseros se haya *anulado* un proyecto nacional-burgués “auténtico”, popular y antiimperialista a favor de lo contrario. Caseros —y no lo estamos minimizando, pero hay que ponerlo en su debido contexto— significó el triunfo de una de esas “fracciones” sobre las otras. Los caudillos del interior, por su parte —aunque por muchas razones podrían caernos más “simpáticos” que los otros dos grandes bandos en pugna, el unitarismo y el rosismo— representan otra cosa, y esa “cosa” es una estricta *imposibilidad* histórica. Si bien también ellos podrían inscribirse como otra de las “fracciones” —la de los medianos terratenientes del interior empobrecidos por la competencia “desleal” de las mercancías europeas introducidas por el puerto de Buenos Aires, etcétera— el atraso e incluso la parálisis de sus pequeñas “industrias” artesanales las condenaban, más tarde o más temprano, a su *desaparición* como tal “fracción”, en tanto “víctimas” de la lógica económico-social (y sus expresiones políticas) con las que estaba conformándose el país y la región *desde el virreinato del Río de la Plata*. Si en determinadas etapas del conflicto político se apoyaron en Rosas (sin mengua de que en otras, como sabemos, lo enfrentaron) fue porque resultaba el “mal menor”, o por una posición defensiva frente al Puerto, bajo la esperanza utópica de *retrasar* lo más posible su ocaso histórico. Entonces, en este plano, no se trata de “simpatía” (que probablemente la tienen por comparación), ni de una adhesión *moral* a la representatividad más “popular” (que probablemente la tenían también) de esos caudillos, lo cual significaría nuevamente un reduccionismo *ad hominem*, por así decir. Se trata de discernir retroactivamente (eso, entre otras cosas, es “hacer historia”) cuáles fueron las *fuerzas materiales* que estaban *realmente* en juego. Y también de discernir, en un segundo momento, qué significa ese primer “discernimiento” para los debates del presente.

Ahora bien: esta corriente historiográfica de la cual estamos hablando —y que genéricamente provino, con sus matices y diferencias internas, del trotskismo— no existía aún de manera sistemática en esos años 30 y tempranos 40 que presenciaron el ascenso del revisionismo histórico. No lo era ciertamente el “marxismo” del PC o del PS, que ya en esa época y aún antes (recuérdese su oposición “por derecha” a Yrigoyen, a quien identificaban como un “caudillo federal” bárbaro y demagógico) había optado por una versión suavemente “estalinizada” de la historia mitrista y la línea “Mayo-Caseros”. Fue esa ausencia la que permitió que el revisionismo nacionalista de derecha (con los matices que hemos visto) tomara a su cargo, casi en forma exclusiva, la impugnación de la *historia-Mitre*, con las serias limitaciones —no sólo ideológicas, sino propiamente historiográficas— que también señalamos. Es en este contexto, pues, que hay que entender las alusiones que hemos hecho más arriba a los “aportes” del revisionismo originario, y principalmente a su “introducción” del vínculo entre la historia del *pasado* y la política del *presente*. Pero en las décadas del 40, y sobre todo del 50 y 60 —vale decir, en el período de “recambio” del revisionismo de derecha por el de izquierda— aparecieron pensadores como Liborio “Quebracho” Justo, Luis Franco, y muy sobre todo Milcíades Peña —por supuesto completamente “ninguneados” en los debates actuales— que, para decirlo vulgarmente, “patearon el tablero” de aquellos binarismos que, en el fondo, ocultaban diferentes *versiones* de la “historia oficial”.

El caso de Milcíades Peña es especialmente importante para las polémicas actuales. Muchos de los que cuestionan la pertinencia actual del revisionismo —y por lo tanto, del Instituto Dorrego— lo hacen en nombre de las corrientes historiográficas que se consolidaron en los últimos 50 años (desde la historia social a la de las “mentalidades”, desde el estructuralismo a la “micro-historia”, desde la historia de las ideas a la etnohistoria, y así) y que se les aparecen olímpicamente *ignoradas* en la actual reedición del par opositor mitrismo / revisionismo. Pero nosotros estamos hablando precisamente de

hace *medio siglo*, del momento de auge del revisionismo de izquierda, cuando ninguna de esas “nuevas historias” había aún aterrizado en nuestras pampas (la escuela de los *Annales*, que data asimismo de la década del 30, en los años 50 todavía era entre nosotros un “secreto de iniciación” de reducidísimos círculos). En aquel contexto, Peña fue un absoluto y asombroso *pionero*. Él fue el *único* que, repitamos, entre la segunda mitad de los 50 y la primera de los 60 (Peña murió trágicamente en 1965, a los 33 años de edad) construyó una interpretación marxista sistemática de la historia argentina —los siete tomos de la *Historia del Pueblo Argentino*³—, utilizando con pasmoso rigor y creatividad anti-dogmática los parámetros básicos del materialismo histórico, si bien apelando asimismo a bibliografía no-marxista de incontestable seriedad, y a un monumental volumen de documentación original y fuentes primarias. Con ese instrumental se aplicó en profundidad a desmontar uno por uno los “mitos” tanto de la historiografía liberal como de la revisionista, de izquierda y de derecha. Esto es algo fundamental: como se sabe, ignorar a un pensador es sólo una manera de neutralizarlo: la otra es falsificar su pensamiento. En la defensa del “neorrevisionismo” ensayada desde ciertos círculos oficiales a raíz de la fundación del Instituto Dorrego, se ha intentado “flexibilizar” la categoría de *revisionismo* para incluir en ella no sólo, digamos, a Abelardo Ramos (que, a decir verdad, nunca se reconoció plenamente en esa etiqueta, y por eso acuñó la de “izquierda nacional”), sino al mismísimo Milcíades Peña. Esta es una maniobra incalificablemente burda. Incluso los *auténticos* revisionistas tanto de derecha como de izquierda deberían —si no fuera porque la mayoría ya han muerto— sentirse ofendidos por el abuso, si tomamos en cuenta que fue una corriente de pensamiento que, aunque como dijimos no podía constituirse en alternativa radical, surgió mayormente en *oposición* al poder de turno durante la denominada “Década Infame”, mientras que su “reclutamiento” actual se hace *desde* el poder político. En el caso de Peña, que *sí* representó esa alternativa, aún cuando por comodidad quisiera seguir usándose el término —ya dijimos que cualquiera parece tener el derecho de apropiárselo—, habría que hablar en todo caso de un *meta-revisionista*, ya que no sólo se limitó a “revisar” la historiografía liberal, sino que fue el más implacable “revisionista” del *revisionismo*.

Por supuesto que de todos nuestros historiadores marxistas fue el más pasionalmente preocupado por la “cuestión nacional” —en primer lugar, porque como debería ser obvio, hay peculiaridades y particularismos de las historias locales que no pueden ser alegremente disueltas en la abstracción de las grandes “leyes” históricas—. Pero con el objeto de demostrar que esa “cuestión” *no* había sido resuelta en Caseros, y que Caseros *no* había sido por sí mismo el impedimento para que la resolviera un Rosas que *no* hubiera podido resolverla aunque quisiera, y que *no* la habían resuelto tampoco ni Mitre, ni la generación del 80, ni el radicalismo ni el peronismo, y más aún, que *no* había posibilidad de resolverla dentro de los límites de un capitalismo dependiente y semicolonial que *no* había sido superado *nunca*, y que desde sus propios orígenes había estado imposibilitado de generar *ninguna* verdadera “burguesía nacional”, y que en consecuencia *no* había solución posible para ella por fuera de un movimiento de las masas populares con la dirección de la clase obrera en pos del socialismo (como quiera que este se definiera). Hoy podrá haber quienes, por buenas o malas razones, discutan que esto último sea posible. Pero la demostración de Peña apunta a la conclusión de que, si *es* posible, sólo lo será de esa manera, y no mediante la alianza con ninguna improbable “burguesía nacional”.

No hay manera de ocultar, disfrazar, disimular o suavizar este posicionamiento histórico-político, que queda nítidamente planteado desde la primera página de su *Historia del Pueblo Argentino*, y que, se esté o no de acuerdo con sus conclusiones, Peña se dedica a

argumentar con el máximo de rigurosidad teórica y “científica” durante las casi mil páginas siguientes. Pretender asimilarlo, pues, aunque fuese tolerantemente “por izquierda”, al revisionismo *tout-court*, o siquiera a la “izquierda nacional” en sentido estricto y estrecho (con la cual por otra parte Peña tuvo ríspidos debates) es amputarle desconsideradamente no sólo su enorme *originalidad*, sino —e igualmente grave o peor— su *diferencia* teórica, ideológica y política. Un viejo y cínico truco, que no vamos a dejar pasar. Nuevamente, no se trata de indignación “moral”, ni *solamente* de justicia con la memoria de un hombre como Peña —lo cual ya sería suficiente justificación—, sino de que si no hacemos honor a la *verdad*, al menos hasta donde nos es dado aprehenderla, mal podemos pretender “recuperar” nuestra historia para las luchas del presente (curiosa paradoja: manifiestamente el instituto de marras se funda para “rescatar” nombres “olvidados”... y entonces se lo somete a alguien como Milcíades Peña a un *doble* olvido: el que ya sufría, y el del recuerdo “olvidador” que deforma su pensamiento).

Establecido lo cual, pasemos al “meta-revisionismo” de Peña. Es obvio que no vamos a poder, en este espacio, siquiera aproximarnos a la totalidad de su obra. Me interesa, sí, establecer ante todo el *marco* en el cual hay que entender su interpretación de la historia argentina, marco que —ya lo dijimos— es *ajeno* a las dicotomías “heroicas” en la que encasillaron esa historia los mitristas liberales tanto como los revisionistas. Horacio Tarcus, atinadamente, lo ha llamado “pensamiento trágico”. Efectivamente, un pensamiento puede llamarse *trágico* cuando advierte que la *realidad*, tal como está planteada, no deja salida a los sujetos que pugnan por acomodarse a ella. La “salida” es, entonces, *mítica* (o, si se quiere, puramente “ideológica” en el mal sentido), en la acepción que Claude Lévi-Strauss ha dado del discurso mítico, cuando lo define como un discurso que “resuelve” en el plano de lo imaginario las contradicciones que *no* se pueden resolver en el plano de lo real.

La historia “oficial” y el revisionismo, según la perspectiva de Peña, han hecho exactamente esto, más allá de su irreductible enfrentamiento. Han construido grandes narraciones míticas sin preguntarse por las *condiciones materiales* que pueden dar lugar —por supuesto que con las mediaciones y especificidades correspondientes— a tales relatos. Esas condiciones materiales, para nuestro caso, están establecidas desde el inicio, por el hecho de haber sido colonia española. Peña es implacablemente irónico con los “revisionistas” de cuño estaliniano (Puiggrós es aquí el paradigma) que creen poder inferir que porque España, en el momento de la conquista, es un país “feudal” (lo cual es en sí mismo discutible, al menos bajo una etiqueta tan gruesa y unilateral), entonces traslada mecánicamente sus estructuras a las colonias: “Perfecta deducción formal... y perfecto error”. No, España *incorpora* bruscamente a las colonias a un mercado mundial que ya está en pleno proceso de “acumulación originaria” del capital. Por supuesto que se trata de un capitalismo todavía comercial y financiero, pero en una fase que —como demuestra Marx en el capítulo XXIV de *El Capital*— pertenece ya a la *historia* del capitalismo. Las colonias, y en particular el Río de la Plata, *caen* en el capitalismo sin necesidad de haber atravesado la “etapa feudal” y desarrollar “internamente” su capitalismo como lo hiciera, digamos, Inglaterra. Pensar que *todas* las sociedades tienen que *necesariamente* “evolucionar” según las mismas líneas que los capitalismos “avanzados” es un formalismo abstracto totalmente anti-dialéctico, desatento al *desarrollo desigual* que, en todo caso, sí es una “ley” histórica empíricamente comprobable. De otra manera sería completamente incomprensible el hecho de que la potencia que nos colonizó haya sido precisamente *España*, que no solamente era una sociedad aún “semi-feudal”, sino un país —dice Peña con una interpretación genialmente audaz— él

mismo *dependiente y semi-colonial* (abastecedora de materias primas para las industrias europeas más avanzadas, y cuya economía interna estaba controlada *directamente* por extranjeros: básicamente, judíos y genoveses).

Ahora bien, no es *a pesar* sino *porque* España era “atrasada” en este sentido que nos conquistó. Necesitaba urgentemente —para no sucumbir ante la competencia de las potencias más avanzadas— “hallar algo que pudiera ser vendido en el mercado europeo con el mayor provecho posible”, dice Peña citando a Bagú (2010: 29). El objetivo de la colonización fue plenamente capitalista —aunque España no tenía una verdadera *clase* capitalista propia, una “burguesía nacional” —: “producir en gran escala para vender en el mercado (mundial) y obtener una ganancia”. Eso fueron las colonias: una serie de *factorías*, de “fábricas” que España instaló *fuera* de ella, porque ella no las tenía ni podía desarrollarlas *adentro*. Desde luego que no eran “fábricas” capitalistas en el sentido moderno del término; pero eran *capitalistas*. Peña ironiza sobre las tesis “feudalizantes” de Puiggrós y otros revisionistas de izquierda:

... Entienden por feudalismo la producción de mercancías en gran escala con destino al mercado mundial, y mediante el empleo de mano de obra semiasalariada (Peña demuestra que la esclavitud y las relaciones “feudales” en modo alguno eran las relaciones de producción dominantes en el Río de la Plata, de modo que ni siquiera una concepción estrecha de unas relaciones de producción que no tomara en cuenta la escala mundial sería una objeción suficiente)⁴ similares a las que muchos siglos después acostumbra levantar el capital financiero internacional en las plantaciones afroasiáticas. Si esto es feudalismo, cabe preguntarse con cierta inquietud que será entonces capitalismo (2010: 33).

Ahora bien, lo que sí nos “legó” España, a falta de su “feudalismo”, fue la completa *impotencia* para generar una clase burguesa *nacional*, y por lo tanto obviamente para llevar a cabo ninguna auténtica revolución “democrático-burguesa” con base popular como la francesa o la inglesa (revolución burguesa que, en ese sentido, tampoco conoció nunca la propia *España*):

El poder real —el económico— de la sociedad colonial se hallaba en manos de las oligarquías terratenientes y comerciales hispano-criollas. La jerarquía burocrática de virreyes, gobernadores, capitanes generales, etcétera, tenía la misión de proteger los intereses de España (es decir, de la Corona y el comercio de Cádiz), pero en la realidad de la colonia debía forzosamente oscilar entre esos intereses y los de las clases dominantes de la colonia; más de una vez debía aceptar sus exigencias en contraposición de los intereses de la metrópoli. Esa burocracia importada fue el único grupo social dominante a quien la independencia vino a liquidar (Peña, 2010: 44).

Y si pudo “liquidarla”, en realidad fue porque España misma ya se había “auto-liquidado” entregando su “modernización” a Napoleón.

Es decir: al revés de lo que sucedió por ejemplo con la revolución independentista haitiana de 1791/1804 (la primera y la más *radical* de nuestras revoluciones anti-coloniales, donde fue la clase explotada por excelencia —los esclavos de origen africano— la que tomó el poder y fundó una nueva nación), la nuestra en cierto modo llegó desde *afuera* y desde *arriba*; fue en lo esencial una revolución *pasiva* en el más estricto sentido del término.⁵ Una “revolución” que no voltea ninguna inexistente “monarquía absoluta” (la que había, la de la metrópoli, fue volteada por los franceses) y se limita a sacarse de encima una burocracia extranjera parásita que ya no cumplía función alguna, no es una *revolución*: no reemplaza el poder de una clase por el de otra, sino que simplemente deja a las *verdaderas* clases dominantes locales —las oligarquías terratenientes y comerciales

criollas de las que habla Peña— donde siempre habían estado, sólo que con menores trabas. La “revolución” de Mayo no hizo más que consolidar lo ya existente: un capitalismo sin burguesía “nacional”, totalmente dependiente del mercado mundial, con absoluta prescindencia de nada parecido —siquiera formalmente— a una “soberanía popular” (“La única soberanía que trajo la independencia fue la de las oligarquías locales sin el estorbo de la Corona” —Peña, 2010: 52—), todo lo cual significó una “puesta al día” del Río de la Plata con la *única* salida posible para las clases dominantes en las condiciones de la época: su plena incorporación al mercado mundial y su subordinación sin intermediarios (la atrasada España ya hacía mucho que cumplía ese rol de intermediación con el mercado mundial) al capitalismo inglés.

Esta es, en definitiva, la explicación de por qué hablábamos de los revisionistas como de “nacionalistas burgueses” *sin* “burguesía nacional”. El intento de demostrar *après coup* —como dirían los franceses— lo que *nunca* existió no soluciona nada, salvo “míticamente” —y es un mito que se proyecta hasta nuestros días en términos claramente *políticos*—. Paradójicamente, como dice Peña, el intento del revisionismo de izquierda de “inventar” retrospectivamente una revolución burguesa y por lo tanto una “burguesía nacional” que *nunca* podía haberse originado espontáneamente *por fuera* de la dependencia del mercado mundial —vale decir, del imperialismo—, ese intento “no es más que la traducción y la reestructuración en términos (pretendidamente) marxistas de la tradicional novela de la historia oficial” (2010: 49). Esto vale también, y quizá especialmente, para esa verdadera *coartada* —no hay otra manera de llamarla— de esa “traducción” que es el nombre de Rosas. Traducción *traidora* y deformante al punto de que ha terminado haciéndose de Rosas el emblema mismo del “federalismo”, cuando desde el punto de vista de las relaciones entre las provincias y el poder central, el gobierno de Rosas fue el más *unitario* y centralizado posible desde la declaración de la independencia. Como es perfectamente lógico, por otra parte: Rosas, en tanto representante de la burguesía agraria bonaerense —y el que desarrolló verdaderamente un “capitalismo agrario” cimentado en la alambrada y el saladero— necesitaba mantener el control del Puerto y la Aduana tanto como la burguesía comercial de la ciudad de Buenos Aires, puesto que era tan dependiente como esta de las buenas relaciones con Inglaterra (Peña, 1972). Lo que Rosas representaba *no era* —ni podía serlo: no es una cuestión de voluntad— una clase burguesa “nacional”. Esto no significa desconocer episodios defendibles como el de Vuelta de Obligado: sencillamente significa ponerlos en su debido *contexto* y no confundir “fetichistamente” la parte con el todo.

Pero esa *fetichización* es precisamente lo que ha hecho *tanto* la historia “oficial”, liberalmitrista, *como* la revisionista-nacionalista. La primera ha transformado a Rosas en un Monstruo opresor (“la Esfinge del Plata”, lo llama Sarmiento en el *Facundo*), pero por supuesto sin poner en cuestión la *base económica* sobre la cual se asentaba tal “opresión”, que era exactamente la *misma* que la de los unitarios: la asociación con el imperialismo entonces dominante. El revisionismo *inventa* un Rosas “gaucho” y “nacional” (cuando no...; nacional y popular!) también pasando por alto esa evidencia palmaria, para no mencionar el despotismo oscurantista y católico-arcaico, la Mazorca, el genocidio indígena (es Rosas, mucho antes que Roca, el iniciador de las “campañas del desierto” destinadas a “liberar” tierras para la ganadería). Es cierto que hay en Rosas una vertiente que hoy podríamos llamar “populista”, y que le valió un nada despreciable apoyo de masas; pero es un paternalismo despótico cuya finalidad es “limpiar” la pampa de gauchos libres y transformarlos en peones semi-asalariados, semi-serviles,⁶ además de “masa de maniobras” políticas. Como dice Waldo Ansaldi, “se comprende así que, una vez alcanzado el poder, la dictadura rosista, a la que se llega usando la movilización de

las clases subalternas, tenga su símbolo en la Mazorca, no en esas clases, otra vez condenadas a ser eso: clases subalternas" (1984: 86).

Y es parcialmente cierto, también, que la propia naturaleza de sus mercancías exportables (la carne salada, básicamente), que podía venderse asimismo en Brasil o Cuba para alimentación de los esclavos negros, le permitía a la burguesía terrateniente bonaerense un relativo —*muy* relativo— margen de negociación con quien era, y siguió siendo siempre, su cliente principalísimo, el Imperio Británico. Pero, ¿basta esa pizca de autonomía completamente marginal frente a la masiva *dependencia* del imperialismo para fantasear con una "burguesía nacional"? Es pensar muy poco de la burguesía y de la nación, para no hablar de las "clases subalternas". Completemos la cita de Ansaldi:

Se desvanece así la posibilidad de una dictadura revolucionaria nacional, como la que pide ese grupo de intelectuales y políticos sin partido y sin bases nucleado en la Asociación de Mayo (Marcos Sastre, Juan Bautista Alberdi, Esteban Echeverría), opuestos originariamente tanto a la facción federal como a la unitaria. El feo rostro de la avaricia terrateniente de Buenos Aires y el mezquino interés provincial, autonomista, de esta clase liliputiense por estructura y por visión, postergan la posibilidad de constituir una nación. Cuando ella sea real, el costo social (en su acepción más amplia) resultará demasiado alto en relación a sus logros.

5.

¿Qué se pretende, hoy, con la promoción de un "renacimiento" del revisionismo histórico a través de un instituto del Estado? Puesto que es imposible saber qué ideas pasan por la cabeza de los sujetos concretos que han tomado la decisión, más bien la pregunta debería ser qué *significa* "objetivamente" en términos de las "tácticas del presente".

Es fácil —*demasiado* fácil— ironizar sobre los aspectos más anecdóticos. Sobre el hecho, por ejemplo, de que el designado director del Instituto sea un "intelectual" tan profundo y consecuente como Mario O'Donnell, cuya hondura analítica en materia historiográfica permanece a ras de la tierra, y cuya trayectoria "nacional y popular" es una broma de mal gusto a costa de radicales, menemistas o lo que venga. No tiene mucha importancia, salvo para preguntarse cómo es que el gobierno no pudo encontrar a alguien un poquito más "presentable". Historiadores revisionistas con cierta mayor consistencia no faltan en el país; ¿por qué no aceptó formar parte del instituto Norberto Galasso, por ejemplo? ¿Por qué no se lo ofrecieron a León Pomer? ¿Por qué no al actual subsecretario de Derechos Humanos Eduardo Luis Duhalde, que tiene algunos atendibles textos "revisionistas" (sobre la Guerra del Paraguay, entre otros temas ríspidos) en su momento escritos conjuntamente con Rodolfo Ortega Peña, asesinado por las 3-A? ¿Por qué no a cualquier otro intelectual *serio*, incluso de los cercanos al gobierno, ya que se postula —con razón— que la historia está estrechamente vinculada no sólo a la política, sino a la *memoria cultural* de la Nación, por así decir? ¿Por qué, en lugar de un "decretazo" creando una nueva instancia burocrática con las complicaciones que eso implica, no haber creado, digamos, una dependencia de la Biblioteca Nacional, cuyo director, Horacio González, es un amplio conocedor de la historia cultural argentina? Más en general: ¿por qué se considera *necesario* un instituto de esta naturaleza en *este* momento, en el que suena como una especie de extemporáneo anacronismo? Finalmente, no dejan de tener su *momento de verdad* —bien que entremezclado con lo que llamábamos "vanidad académica" y hasta con una cuota de "gorilismo" ideológico, y sin hacerse cargo de la *política* que ellos mismos hacen mediante su historiografía "científica" — los argumentos de intelectuales más o menos liberal—"progres" como Beatriz

Sarlo o Luis Alberto Romero, cuando protestan por la exclusión de las nuevas corrientes historiográficas del último medio siglo (incluidas, faltaba más, las inspiradas por el marxismo).⁷ ¿Por qué, entonces? No lo sabemos, y las explicaciones distan de ser claras.

Tenemos motivo, pues, para hipotetizar razones de índole *ideológico-político* bien *actuales*, bien ligadas a las “tácticas del presente”. Para decirlo breve y telegráficamente, la necesidad de reconstruir una *genealogía*, de volver a “inventar una tradición” —para decirlo con la ya canónica expresión de Eric Hobsbawm (1983)— que establezca una *continuidad* y le dé prestigio “histórico” a las políticas *actuales* de “conciliación de clases” bajo la (supuesta) tutela del Estado. Los mitos de la historia argentina revisados críticamente por Milcíades Peña entre otros —tanto el “mitrista” de una república liberal-democrática europeizada como el “revisionista”, especialmente el de izquierda, de una burguesía “nacional” con el que la clase obrera y los sectores populares podrían aliarse contra el imperialismo al amparo del Estado ético-benefactor, que es la versión que el Instituto aparentemente se propone reeditar (y para *toda* América Latina: la Presidenta festejó Vuelta de Obligado con una divisa punzó y la efigie de Rosas, mientras casi simultáneamente le regalaba a Chávez un ejemplar de *Historia de la Nación Latinoamericana* de J. A. Ramos: un interesante gesto “oscilatorio”),⁸ y lo que nos interesa en este momento— se nos vuelven a presentar como los contendientes de una *batalla cultural* que no contempla otras líneas de fractura social y políticamente más profundas; esa “batalla” parece ser la *misma* que el actual gobierno libra contra sujetos como la “oligarquía terrateniente” y la “corporación mediática”, como si la historia *no* hubiera transcurrido y cambiado mil veces desde “Mayo-Caseros” (¿y no es una de las funciones centrales del mito —para insistir con Lévi-Strauss— la de erigirse en una “máquina de suprimir la historia”?). Como si hoy la “oligarquía terrateniente” fuera, en cuanto a sus intereses históricamente *objetivos* algo radicalmente *diferente* y para colmo *enfrentado* al capital industrial, comercial y financiero “mundializado”, y no tuvieran esas fracciones de la clase dominante proyectos estructuralmente *convergentes* más allá de las *divergencias* coyunturales por el “reparto de la torta”, por decirlo vulgarmente, manteniendo sin embargo la *lógica* fundamental, como hemos visto que lo ha analizado Peña desde *los inicios mismos* de nuestra historia “independiente”. Caseros, en este sentido, constituyó una *continuidad* de lo que representaba Rosas, con un cambio de elenco en cuanto a las fracciones de la clase dominante más directamente beneficiarias. No es cuestión de minimizarlo, puesto que ese “cambio de elenco” costó miles de vidas. Pero tampoco es cuestión de transformarlo en un *mito fundante*, ya sea para ensalzarlo o para condenarlo, como si algo verdaderamente *radical* se hubiera transformado en la historia argentina con Caseros. Rosas fue la versión “proto-bonapartista” de una orientación oligárquico-burguesa asociada —con algunas ínfulas menores de “autonomía” — al imperialismo, versión que después de Caseros será “normalizada” mediante la eliminación de sus conflictos internos. No es de extrañarse que ese “mito”, creado como mito *negativo* por la historiografía mitrista, sea cada tanto “resignificado” como *positivo* por gobiernos que necesitan volver a *legitimar*, con las novedades correspondientes a los contextos cambiantes, la misma *matriz* político-ideológica. Con sus diferencias, matices y aún excepciones, esta tarea “cultural” ha estado casi siempre en manos del revisionismo, y no parece ser muy distinto hoy.

En suma: ¿fue, el “revisionismo histórico” argentino, aún dentro de sus parcialidades y sus cambiantes improntas ideológicas, una reacción saludable contra el “mito mitrista”? Probablemente. Pero al mismo tiempo se inscribió plenamente, como inversión especular, en la misma *mito-lógica* mitrista. Poner la estatua de Rosas en lugar de la de Sarmiento, o la del Chacho Peñalosa en lugar de la de Mitre, puede ser un gesto ideoló-

gico-político que abra alguna polémica interesante, pero sigue siendo intentar resolver “imaginariamente”, por una operación de *exclusión* simétrica a la anterior, un conflicto *constitutivo* de la historia nacional. Como lo explica el ya citado Lévi-Strauss, el mito tolera perfectamente, y aún requiere, esas oposiciones binarias que representan contradicciones *formales* que justamente sirven para organizar el “orden” del discurso mítico: alto / bajo, cielo / tierra, animales que vuelan / animales que se arrastran, Sarmiento / Rosas, Mitre / Peñalosa. Lo que el mito no podría tolerar es el “núcleo traumático” de la lucha de clases, inasimilable como mera oposición, que *des-ordena* la elegancia simétrica de la estructura. Insistir en leer la historia argentina, hoy, bajo esa lógica de pares de oposiciones formales que se resuelven *solamente* (no decimos que esos símbolos no tengan su acotada importancia) en cambiar las estatuas y los nombres de las calles, en verdad no “resuelve” nada en lo *real*, porque efectivamente ese “trauma” no tiene solución más allá de su expresión en *síntomas* de todo tipo.

Una lectura *sintomática* (como la que proponía Althusser) del *Facundo*, por ejemplo, podría demostrar que —independientemente del partido consciente que toma Sarmiento— la oposición *Civilización / Barbarie*, en efecto “sintomáticamente” articulada por una *y*, no polarizada en alternativas excluyentes por una *o* (¿Sarmiento “benjaminiano”?), esa oposición, decía, *no es* meramente formal: también ella representa proyectos políticos contrapuestos, “historias diferenciales”, cuyo *choque* irreconciliable —y no su yuxtaposición como pesos en la balanza del “equilibrio” formal— *constituye* a la historia argentina del siglo XIX (y sus prolongaciones posteriores, en distintas formas). Eso, para no abundar en la por momentos muy explícita *fascinación* que siente Sarmiento por la “barbarie”, casi como si lo que él quisiera fuera la “civilización” europea, sí, pero con el *barro y la sangre* de la “barbarie” americana, en contra del europeísmo blandengue, melifluo, “urbano” y más bien *kitsch* de quienes retratan a Facundo o quien fuere de levita y chistera, en lugar de con su poncho y su lanza tacuara. Una identificación fascinada que salta “sintomáticamente” en muchos *detalles* más o menos laterales de sus descripciones, aún las más aparentemente circunstanciales (el modelo de una lectura semejante lo tenemos mucho más cerca que Althusser, por cierto: véase por ejemplo el capítulo de *Literatura argentina y realidad política* en el que Viñas lee un “síntoma” similar en las igualmente fascinadas y fascinantes descripciones de los ambientes rosistas en la *Amalia* del unitario José Mármol). El rescate que hace Peña de figuras como las de Sarmiento o Alberdi tiene que ver con esto. Más allá de las posiciones ideológico-políticas, por otro lado cambiantes, de cada uno de ellos, no se puede dejar de ver que, aún cuando su proyecto fuera desde ya el de una fracción de la burguesía (¿y qué otro podía haber en ese momento?) intentaron pensar la nación de una manera compleja, profunda y “trágica”, sin someterse a las dicotomías simplistas.

El revisionismo no fue capaz de hacer esto a fondo, por las razones que hemos visto. Su perspectiva al mismo tiempo espiritualista y *sustancialista* de lo “nacional” no les permitía ver que toda nación es una *construcción* permanente, y que la *naturalización* del concepto de “nación” es un “invento” de la modernidad burguesa. Hay, sin embargo, un sustrato de lo “nacional” (en la acepción más amplia posible) que es *muy anterior* a las naciones en su sentido moderno-burgués, y que inconscientemente —por la mediación de la lengua y la cultura compartidas, pero también de la *materia “terrestre”* en la cual estamos inscriptos en tanto cuerpos— produce lo que se suele llamar una *comunidad*, o *comunitas*, o *ekklesia*, o como se quiera decir. No estamos diciendo que ella sea homogénea y cerrada: justamente porque no lo es, porque está atravesada por las fracturas sociales, la dominación y opresión de las clases dominantes que es la lógica misma de ese propio capitalismo que ha inventado la nación político-jurídica, hay momentos his-

tóricos en que la *comunitas*, no importa cuán culturalmente “plural” pueda ser internamente, siente que las clases dominantes le han *expropiado*, le han *enajenado* por la fuerza (incluida la fuerza ideológica, o lo que Gramsci llamaba la *hegemonía* cultural) su “materia terrestre”. Todo esto, que podría sonar poco “marxista”, puede leerse con todas las letras en la extraordinaria sección sobre las sociedades pre-capitalistas de los *Grundrisse* (Marx, 1973). No hace falta ser propietario económico de un pedazo de tierra para sentir eso; más bien al contrario, *no serlo* agudiza el sentimiento de expropiación injusta: si no tengo más que mi cuerpo y mi fuerza de trabajo —si soy un *proletario*, en el sentido de Marx— soy *potencialmente* más consciente (para es pasaje del *en-sí* al *para-sí* se tiene que dar todo un entramado de complejas circunstancias históricas, claro está) de que la *comunitas* ha sido expropiada, de que el *bien común* ha sido “privatizado” por las clases dominantes, *tanto* las “nacionales” como las mundiales —que a estos efectos son *las mismas*—: esta es la razón “antropológica”, entre paréntesis (aparte de las muchas otras razones propiamente históricas), por la cual se puede decir que *no existe* tal cosa como una “burguesía nacional”; la clase dominante, por definición, es *ajena* a, está *separada* de, la *comunitas*, del “bien común” que recién nombrábamos: ella sólo conoce el *bien propio*, que no es “común”. ¿Ese “bien común” tiene hoy el nombre de *nación*? Y bien, habrá que dar la pelea en ese terreno, hasta que lo cambiemos, y *en el camino* a cambiarlo, si fuera necesario, pero sin perder de vista esa “base material”. La “nación” se transforma así —como sucede con la propia *lengua* para un Bajtín, por ejemplo— en un *campo de batalla*, en el escenario de una lucha por el *sentido* que esa palabra, “nación”, tiene para la *comunitas* y para su necesidad de recuperar la “materia terrestre” expropiada por los Amos, los de “afuera” y los de “adentro”. Pero un campo de batalla está en permanente *movimiento*, y no puede ser “normalizado” por un equilibrio de pares de oposiciones cuyos términos pertenecen a la *misma* lógica estructural.

El revisionismo, como ya lo dijimos, aún el más “crítico”, ha tendido a tener una visión *externalista* del imperialismo. Pero hay que tener claro —nos permitimos reiterarlo— que en el fondo ese “adentro” y ese “afuera” son *lo mismo*: siempre es la clase dominante *mundializada* apropiándose del “bien común” que es la nación. Esta es la crítica central e irrenunciable que fraternalmente hay que hacerle a los militantes y / o intelectuales “nacional-populistas” que confían demasiado en la existencia de “burguesías nacionales” con presuntos intereses contrapuestos con las burguesías “internacionales”, y por lo tanto se someten a unas políticas de “colaboración de clase” que a la corta o a la larga terminan reproduciendo la expropiación. Porque, si se acepta todo lo que hemos dicho antes, la conclusión necesaria es que solamente las clases desposeídas y oprimidas pueden representar auténticamente la *comunitas*; sólo ellas pueden ser consecuentemente “nacionales” en el sentido de capaces de recuperar el “bien común” para el conjunto de la *comunitas*. Y esto es así para *todas* las naciones. En este sentido es que no hay que abandonar el “internacionalismo”: las causas *nacionales* y las *internacionales* no se excluyen mutuamente, sino que entre ellas se establece una permanente *dialéctica en movimiento*. Esta es la posición *de izquierda* ante “lo nacional” que se debe sostener hoy, y mucho más frente a las falacias ideológicas igualmente expropiadoras de la llamada “globalización” (en verdad la *mundialización de la Ley del Valor del Capital*, como diría Samir Amin). Se debe recuperar, por qué no, aunque también redefiniéndola una y otra vez, la clásica consigna de la *unidad emancipada* de América Latina (y del mundo). Pero sabiendo que esa *emancipación* no la llevarán a cabo hasta el fin las clases dominantes, incluso las más pretendidamente “progres” (estén donde estén).

Notas

1 Publicado originalmente en el dossier editado por la Asamblea de Intelectuales en apoyo al Frente de Izquierda con ocasión del lanzamiento del Instituto Dorrego, en 2010.

2 Jacovella, Bruno: “La oligarquía, las ideologías y la burguesía”, en *Nueva Política* del 3 de agosto de 1940, págs. 13-15 (citado en Zuleta Álvarez, 1975: 458-459). De más está decir que Jacovella fue expulsado sumariamente de *Nueva Política* y tuvo que recalar en *Orden Nuevo*, el periódico de los Irazusta y Palacio –donde ya escribían, entre otros, Jauretche y Scalabrini Ortiz–.

3 Esos siete tomos fueron editados póstumamente entre fines de la década del 60 y principios de la del 70 por Ediciones Fichas (en homenaje a la revista Fichas que Peña había dirigido y escrito casi exclusivamente –con la colaboración ocasional de Jorge Schvarzer–, y donde originariamente aparecieron la mayoría de los capítulos de la obra total), hoy prácticamente inconseguible. Sus títulos son: *Antes de Mayo, El Paraíso Terrateniente, La Era de Mitre, De Mitre a Roca, Alberdi, Sarmiento y el 90, Masas, Caudillos y Élités*, y *El Peronismo: Selección de Documentos*. Existe ahora, afortunadamente, una edición reciente en dos volúmenes: *Historia del Pueblo Argentino*, Buenos Aires, Ediciones Montevideo, 2010. Ediciones Fichas también publicó en su momento *La Clase Dirigente Argentina Frente al Imperialismo* (1973). Un libro indispensable para tener una visión de conjunto de la obra de Peña es el de Horacio Tarcus: *El marxismo olvidado en la Argentina. Silvio Frondizi y Milcíades Peña*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996.

4 La bibliografía del debate sobre el “modo de producción colonial” ya se ha vuelto inabarcable, pero hoy ya casi ningún autor “serio” dudaría sobre el carácter capitalista de las colonias. Nos tomamos el atrevimiento de remitir al lector interesado al intento de síntesis que esbozamos en nuestro libro *La Oscuridad y las Luces. Cultura, Capitalismo y Revolución*, Buenos Aires, Edhasa, 2010.

5 Una vez el antropólogo e historiador Blas Alberti –que pertenecía a la izquierda nacional– me dijo algo muy sugestivo: “La diferencia entre Francia y la Argentina es que ellos *saben* quién hizo su revolución; nosotros todavía no”.

6 Puede leerse una descripción extraordinaria –tanto desde el punto de vista literario como del análisis “sociológico”- de las relaciones sociales en las estancias rosistas en Luis Franco, *El Otro Rosas*, Buenos Aires, Editorial Schapire, 1968.

7 Halperin Donghi, por cierto, ha sido mucho más discreto, y uno puede especular por qué motivos. De todos modos, las irreductibles diferencias que tenemos con su perspectiva teórica e historiográfica no debieran impedirnos decir que algunos de los impulsores del Instituto Dorrego han sido manifiestamente injustos con él al “ningunarlo” como *solamente* un ideólogo de *La Nación*, o algo así.

8 Que la máxima mandataria se revista de la emblemática “mazorquera” pocas semanas antes de que el Congreso vote la llamada “ley antiterrorista” no deja de ser una simbología inquietante, sobre la que nos privaremos de abundar aquí.

Referencias

Ansaldi, Waldo (1984) “La forja de un dictador. El caso de Juan Manuel de Rosas”, en *Crítica y Utopía*, núm. 5, Buenos Aires, Clacso.

Hobsbawm, Eric (1983) “Introduction: Inventing traditions”, en *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.

Marx, Karl (1973) *Grundrisse*, Mexico, Siglo XXI.

Peña, Milcíades (2010) *Historia del Pueblo Argentino*, Buenos Aires, Ediciones Montevideo.

Peña, Milcíades (1972) *El Paraíso Terrateniente*, Buenos Aires, Ediciones Fichas,

Zuleta Álvarez, Enrique (1975) *El nacionalismo argentino*, Tomo 1, Buenos Aires, Ediciones La Bastilla.

Las “sagradas escrituras” del marxismo. Buenos Aires: Editorial Grito Sagrado, 1988. 280 pp.

Rodolfo Campos

Por Adrian Baffini
UBA - FFyL

Rodolfo Campos no es un autor de consulta inmediata en el marxismo argentino. Su obra es relativamente desconocida y, sin embargo, de una gran riqueza problemática para la izquierda revolucionaria. *Las “sagradas escrituras” del marxismo* es el único texto conocido del autor. En él se encuentra todo lo que un obra crítica del marxismo debe tener: una lectura de lo que significó Marx como aporte para el conocimiento y la práctica revolucionaria; una definición ante la figura de Engels como continuador (o no) de la obra de Marx; un desarrollo de la relación idea-materia en el marxismo; referencias al contexto histórico del cual se derivan las discusiones planteadas; y, sobre todo, un correlato en el ámbito de la práctica política de lo que se está planteando.

El contexto de la obra es el año 1988. La avanzada del capital sobre el movimiento obrero lo ha hecho retroceder. Europa estaba muy lejos de Mayo del 68 y se implementaban las políticas neoliberales para recomponer el capital luego de la crisis de 1973. Rusia iba hacia la restauración capitalista y no era un dato menor la descomposición de lo que intentó ser un Estado obrero. En Latinoamérica la lucha revolucionaria de los 60 y 70 sufrió un duro golpe con el establecimiento de las dictaduras militares.

En el plano de la intelectualidad empezaron a tener espacio las corrientes posmodernas, que planteaban a grandes rasgos el escepticismo sobre la posibilidad de conocer lo real, el relativismo de todo criterio científico y la condensación de todo conocimiento en un concepto subjetivista del discurso. Por otro lado, junto a ellas se desarrolló una práctica academicista que redujo los ámbitos de discusión a las casas de altos estudios, los hiperespecializó a niveles micro analíticos en detrimento de visiones holísticas y los desvinculó de toda aplicación práctica política.

En este sentido, no resulta azaroso el trabajo de Rodolfo Campos cuando se pregunta por el lugar de la praxis como ruptura de Marx con la filosofía, y por el rol que le cupo a Engels cuando el avance del imperialismo y el retroceso del movimiento obrero lo llevó a tener que defender la vigencia del conocimiento de lo real y la posibilidad de transformarlo, según Marx lo había planteado. Así, su disputa en el marco de lo que nosotros (no él) llamaríamos la teoría, parece ser análoga a la de Engels con los neokantianos respecto de si era posible o no conocer al ser, abarcar la realidad y transformarla. Pero con la crítica que esbozará de Engels, Campos intentará dar batalla en este terreno sin dejar de lado lo que para él fue el olvido de todo el marxismo después de Marx: la *praxis*. Sin embargo, no nos brinda un análisis sistematizado de este concepto por lo que debemos deducirlo a través de sus críticas al derrotero del marxismo a partir de la obra de Engels.

"Marx rompe con la filosofía"

Tal es el nombre del capítulo primero de la obra de Campos. Es una afirmación que se comprende mejor cuando en la introducción dice que "después de Marx, el movimiento marxista ha disociado prácticamente la historia de la filosofía –y como consecuencia la idea de muerte de la filosofía– del proceso histórico concreto" (Campos, 1988: 38).

Con estas palabras, Campos introduce lo que va a ser la tesis fundamental de su libro: la ruptura de Karl Marx con la filosofía especulativa en favor de un conocimiento devenido de la *praxis*. Marx –dice el autor– se opuso a cualquier tipo de conceptualización abstracta del hombre. Esto significa que no se lo puede pensar por fuera de su práctica en sociedad, es decir del hombre concreto, determinado. Marx no piensa un hombre-cognoscente, o un hombre-ser, o cualquier otro tipo de abstracción del hombre porque "son irrealidades. Una única especie de hombre existe: el hombre social, o más exactamente aún, el hombre de la sociedad de explotación" (Campos, 1988: 42). Abstraer al hombre de sus relaciones sociales –para el caso: capitalistas– es despojarlo de la esencia misma de su realidad: la *praxis*.

Del desarrollo de lo anterior, Campos deduce que en Marx el hombre abstracto termina siendo real sólo para los filósofos, y esto es el hecho mismo de la alienación. El hombre abstracto es una creación del hombre concreto de la sociedad de explotación que define su esencia en un único terreno: la idea. Pero esto último no es un proceso que se da en el plano de lo conceptual sino que deriva de una *praxis* social alienante, que es la sociedad capitalista que analiza Marx.

Sin embargo, para el autor, la *praxis* no es un concepto del materialismo en oposición al idealismo. La *praxis* es superadora de la dicotomía materia-idea. Al respecto, dice Campos:

El materialismo ha sabido, justamente, defender la primacía de la materia, pero el idealismo se ha apropiado el lado activo del pensamiento. Hay que superar uno y otro, para realizar la síntesis que permita alcanzar el verdadero "concreto" (1988: 59)

En líneas anteriores, el autor había mostrado cual es la síntesis que –según él– Marx elaboró: "la acción práctica, la acción práctica social, la mediadora entre el hombre y el mundo. Es una mediación activa, porque es creadora a la vez, del mundo exterior y del hombre-mismo" (1988: 59).

La superación de Marx pasaría por entender que el conocimiento (la filosofía) no es una sensación del hombre frente a la materia, al modo como Feuerbach entiende, porque eso implicaría un materialismo pasivo que olvidaría el lado activo del hombre –que sí reconoce el idealismo–. La *praxis* recupera ese lado activo de la idea para la transformación de la materia y con ella del hombre (una extensión de esa materia misma). Y en este sentido, conocer forma parte de ese lado activo; no hay un hombre-cognoscente sino un hombre que conoce estableciendo su *praxis* en la sociedad capitalista; no hay filosofía porque se rompe con ella: hay *praxis*.

Engels, la teoría materialista del conocimiento y la vuelta a la filosofía

En la introducción, Rodolfo Campos adelantaba lo que sería su crítica al marxismo después de Marx diciendo que se disociaba la ruptura que Marx había establecido con la filosofía del proceso histórico concreto. Y agrega: “nadie más tuvo nunca la posibilidad de afirmar que el marxismo es todo lo contrario a una ideología, que no es una concepción del mundo, porque es por definición, acción, práctica, la práctica de la transformación revolucionaria consciente del mundo” (1988: 38). A juicio de Campos, olvidaron que Marx había dado fin al conocimiento especulativo y que el proceso histórico, la práctica política del movimiento obrero, no debía desatender este avance del pensamiento revolucionario. Por ende, debe conocer por medio de la *praxis* y no hacer filosofía.

En el segundo capítulo, Rodolfo Campos se embarca en el estudio del preciso momento en que las tesis de Marx terminan convirtiéndose en lo opuesto a lo que eran para el autor: una filosofía. A partir de allí, el texto desarrolla históricamente cómo se abandona la obra de Karl Marx como *praxis* revolucionaria y se la convierte en una de las tantas concepciones del mundo. Y consecuente con su concepción, expone dicho desarrollo formando parte del estado de la lucha de clases en el proceso histórico real; es decir, concibe esta disputa no devenida del terreno de las ideas sino de la *praxis* misma.

A la muerte de Marx y en tiempos de las obras teóricas más conocidas de Friedrich Engels, el capitalismo se estabiliza luego de la crisis de 1873. El movimiento obrero retrocede ante el imperialismo y sufre la penetración de las filosofías neokantianas. Estas retoman a Immanuel Kant, quien concibe la imposibilidad de conocer el objeto en sí sino a través de las representaciones que tenemos de los fenómenos en su desarrollo (ser para sí) por nuestra sensibilidad. Así el neokantismo se configura como una filosofía escéptica sobre la posibilidad de conocer, lo cual en el movimiento descalifica al marxismo como forma de conocimiento y, más aún, como práctica revolucionaria.

Entonces –dice Campos– el movimiento marxista, aprisionado también en el retroceso del movimiento obrero, que sigue a la derrota de la Comuna, se sitúa en el terreno de la filosofía, de la ideología, para defender contra todas las formas de escepticismo y de renuncia, el principio de la infinita capacidad del hombre para conocer. Así nacerá la filosofía marxista, esta especulación filosófica, de nuevo” (1988: 84).

El encargado va a ser Engels cuando en esta disputa se propone fundar una teoría materialista del conocimiento. Esto implica pensar un sujeto de esta teoría que no es ni más ni menos que una nueva abstracción: un hombre-cognoscente; y relegar al hombre concreto de la sociedad capitalista. El conocimiento no se funda en la *praxis* sino en una teoría que da primacía a la materia, es decir, se mantiene en el terreno de lo especula-

tivo.

Esta teoría del conocimiento va estar sistematizada en la dialéctica materialista y, según la interpretación de Campos, esto significa pensar que "la dialéctica de la idea es el reflejo de la dialéctica de la naturaleza (...) No es el pensamiento el que crea el objeto, es el objeto el que crea el pensamiento (...) el conocimiento es el reflejo de la realidad objetiva" (1988: 85). Según el autor, esto implica la idea de reproducción mecánica de la materia que precede al pensamiento, en la idea –de aquí la necesidad de Engels de una obra como *Dialéctica de la naturaleza*–.

Sin embargo –hace notar el autor– en el *Anti-Dühring* Engels niega que haya filosofía; lo que existe para éste es una concepción del mundo –negando la tesis XI de las *Tesis sobre Feuerbach*–, es decir, el contenido de la filosofía como teoría del pensamiento y sus leyes (lógica) que toman cuerpo en las ciencias positivas. La cuestión entonces rondará en la lógica dialéctica como reflejo de una dialéctica de la naturaleza (o de la materia) que precede al pensamiento, pero que invita a las ciencias positivas a pensar a partir de ella.

No obstante, volviendo al terreno de la disputa que quería dar Engels, logra tener éxito porque, según Campos,

... el poder de conocer, naturalmente no tiene fin, puesto que es el producto del pensamiento mismo, producto del movimiento de la materia. Pero esta argumentación no puede impedir el avance trágico de la sumisión del hombre –del hombre cognoscente– ante el mundo exterior. Pues ¿qué rol activo tiene este hombre sobre el mundo exterior? Su pensamiento, sus ideas, su conocimiento, son el reflejo, la copia, la imagen del mundo exterior" (1988: 89).

El autor se detiene en lo que considera una teoría del reflejo en Engels. Argumenta que, si la idea es un mero reflejo de la materia, no hay *praxis* sino sensibilidad (al modo del materialismo feuerbachiano). Es decir, se despoja –como apuntaba Campos en la crítica de Marx al materialismo filosófico– el lado activo del hombre al crear la idea junto con la transformación de la materia. Por otro lado, ¿cómo sabríamos si nuestro conocimiento es real? Aquí Engels ha puesto a jugar un rol a la práctica. Ésta hace que las cosas en sí que transformamos (en cosa para nosotros) demuestren que sí son cognoscibles, de lo contrario no podríamos transformarlas. La práctica es mera verificación de nuestro reflejo. Al respecto dice el autor:

Es cierto que la práctica es la confirmación constante de la capacidad del hombre para conocer. Pero más esencialmente es la prueba de su capacidad para crear, para transformar la naturaleza, la materia, la sociedad. En lugar de situarse en el terreno del conocimiento, terreno tan querido, y con razón, por los filósofos, ¿no sería preferible situarse de entrada en el terreno de la práctica creadora, fuente de todo conocimiento? (1988: 94)

Finalmente, a Campos le resulta llamativo que el concepto de alienación no aparezca en la obra de Engels, en tanto se trataría de un reflejo de la materia que generaría una falsa conciencia en el caso de las relaciones sociales de producción capitalistas. La ciencia como creación contribuiría a develar la alienación pero no así si es el conocimiento es mero reflejo (y no se puede transformar la alienación en libertad). Esto se explica en que, para Campos, Engels se refería sino a un hombre-cognoscente-abstracto y no el hombreconcreto del capitalismo.

Conclusiones sobre la obra de Campos

El desarrollo del texto continúa en ocho capítulos más. Son analizadas las obras de Plékhanov, Lenin, Stalin, Mao Tse Tung, Gramsci, Georges Politzer, Lukacs, Adam Schaff y Roger Garaudy. El diagnóstico de Campos es negativo: ninguna de todas estas obras logró salir del terreno de la especulación filosófica, del materialismo pasado, e integrar nuevamente la *praxis* al “sistema conceptual” que había creado Marx. Todas trabajaron en la afinación de la teoría materialista del conocimiento cuando no discursaron sobre la concepción del mundo que estaba detrás del marxismo. Así, da la impresión que Campos reniega que la *praxis* se deduzca de una teoría reduciendo este concepto al materialismo y no sea ésta misma *praxis* la que genere la teoría revolucionaria y el conocimiento.

Ahora, si bien para Campos este marxismo después de Marx tuvo un derrotero necesario puesto que el contexto histórico lo condicionaba a dar la disputa de clases en el terreno de la filosofía se debe comprender que ni bien la clase obrera pase a la ofensiva (o salga de su estado de latencia) la ciencia burguesa perderá su carácter de tal (Marx, 2012: 13) y se deberá abandonar este terreno para pasar a la *praxis* revolucionaria como la entiende el autor (conocimiento y transformación).

Sin embargo, sobre la *praxis* como la entiende Rodolfo Campos es difícil hacer una definición sistemática. Pareciera ser que idea y materia se crean en un mismo acto, con lo cual el correlato político es que de la misma *praxis* se desprende con evidencia la teoría revolucionaria, por lo que no se necesitaría ninguna mediación crítica puesto que estaríamos abriéndonos paso en la especulación.

Ahora Campos respondería que no todo conocimiento es especulativo sino sólo aquel que retome la filosofía; por oposición, toda mediación crítica-racional de la práctica sería verdadero conocimiento. Pero, de ser así, ya no sería parte de un mismo acto. No obstante, en esta crítica al autor debemos tener en cuenta que se trata de sistematizar una definición que no es explicitada sino deducida del desarrollo de la argumentación; una aproximación que trata de hacer explicativo algo que no es claro en el texto mismo.

Por su parte, Rodolfo Campos no resuelve el debate. Sus conclusiones no se dedican a establecer una *praxis* (conocimiento y transformación) tan necesaria a la lucha obrera de aquellos días en que escribió el autor sino a discursar sobre los orígenes de la filosofía especulativa por la impotencia de dimensionar el potencial creador (*praxis*) humano. Sin embargo, su obra es útil para pensar la actualidad, en donde la clase obrera empieza a dar algunos pasos, ya que el marxismo solo puede dar la discusión contra el posmodernismo y el idealismo en la ciencia, en la medida que atiende a la práctica política de la transformación social.

Referencias

Campos, Rodolfo (1988) *Las "sagradas escrituras" del marxismo*. Buenos Aires: Editorial Grito Sagrado.

Marx, Karl (2012) *El capital*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. Volumen 1.

***Geopolítica y geocultura.* España: Ediciones Kairós. 2007. 336 pp.**

Immanuel Wallerstein

Por Emilio Sabatino
UBA – FFyL

Introducción

Publicado en 1991 y traducido al español en 2007, *Geopolítica y geocultura* es la compilación de una serie de ensayos escritos por Immanuel Wallerstein durante la década de 1980. En las 328 páginas que recorren la obra se analizan una serie de problemas que el autor agrupa en dos apartados que dan nombre al libro. En ellos examina, por un lado, las consecuencias políticas, económicas y sociales de la crisis sistémica de la “economía-mundo capitalista” y, por otro, la dimensión cultural y su nuevo rol en las perspectivas de cambio social.

Sociólogo, investigador y profesor de la Universidad de Yale, su obra magna de 1974 *El Moderno Sistema Mundial*,¹ convirtió a Wallerstein en el principal exponente del análisis del sistema-mundo y brindó el marco teórico que sentó las bases de toda su labor intelectual posterior.

El interés que anima a Wallerstein a compendiar los trabajos publicados en el libro de marras es intentar explicar que “el final del comunismo” marca el final de una era. No fue un hecho repentino e inesperado, sino parte de un proceso más amplio cuyo elemento principal deviene en el fin de la hegemonía estadounidense del moderno sistema mundial. Analiza desde una confluencia de corrientes (la escuela de los *Annales*, el marxismo, la teoría de la dependencia), avizora —en medio de la avasallante onda neoliberal que daba por hecho el fin de la historia— el fin del capitalismo, al concluir que 1989 marca un agravamiento de las contradicciones y el paso a una transición caracterizada por la decadencia norteamericana.

Geopolítica

Para comprender el significado de 1989 el autor considera que deben tenerse en cuenta tres "vectores" que vertebrarán todo su trabajo: el patrón cíclico de las hegemonías en el sistema mundial moderno, el florecimiento de los barnices ideológicos de la economía capitalista entre 1789 y 1968 y el proceso (incierto) de transición de un sistema histórico a otro.

En los ciclos del dominio capitalista Estados Unidos comienza su hegemonía, luego de Gran Bretaña, con la "Gran Depresión" de 1873. El fin de este ciclo se manifiesta en el declive del "atlantismo" y la subsiguiente restructuración de alianzas mundiales que tienen como base económica la decadencia estadounidense que ni el enfoque "realista" del trío Nixon-Ford-Carter ni el planteo "bravucón" de Reagan pudieron contrarrestar.

Wallerstein analiza, a partir de un razonamiento inductivo, una alianza económico-política entre Japón y EE.UU., donde el primero ofició de socio subalterno dejando en el camino a Europa Occidental, para la cual pronostica que la relativa ausencia de violencia y estabilidad política (del período de la guerra fría) tendría sus cimientos debilitados por el ingreso en una fase B del ciclo de Kondratieff por el fin del empuje del motor económico de EEUU.

El otro eje de su análisis comprende cómo se cimentaron las ideologías que constituyeron, en el largo plazo, la geocultura de la economía mundial capitalista. En esa clave la Revolución Francesa hizo madurar un sistema de valores en consonancia con la acumulación ilimitada de capital e introdujo en las mentalidades la normalidad del cambio. También el gran cambio que se produce en 1917 no tiene por fundamento la antinomia ideológica entre EE.UU. y la URSS, sino que pone en el centro de la escena la "cuestión Norte-Sur" donde ambas versiones del liberalismo —el Wilsonianismo y el leninismo— (Yalta mediante) se emblocan contra el Sur. Esta sería la cubierta ideológica del sistema mundial. Siguiendo con su óptica, 1968 representó una ruptura fundamental contra las premisas intelectuales de la geocultura de la economía capitalista, definida como el marco cultural dentro del que opera el sistema mundial. Este desafío, en el plano de la geocultura, acompañaría la decadencia geopolítica de EE.UU. y adopta tres vertientes. El rechazo a los valores universalistas del liberalismo a través de un nuevo énfasis en la cultura; la creación del sexismo y el racismo como vertebradores de una estrategia de cuestionamiento a la geocultura, y por último el surgimiento de una nueva ciencia, un ataque directo a las bases intelectuales del sistema mundial en el que los procesos lineales y la reducción son sustituidas por la interpretación de la complejidad. Para Wallerstein "1968 se convirtió en el sepulcro ideológico del presunto protagonismo del proletariado industrial." (2007:103)

Sin embargo esto no se demuestra, como señala Chris Harman:

El cuadro de conjunto no es de desintegración o de declive de la clase trabajadora sino que, a escala mundial, la clase trabajadora es más grande que en cualquier otro momento, incluso si la tasa de crecimiento se ha desacelerado con las crisis sucesivas en la economía mundial y la tendencia en todas partes hacia formas de producción intensivas en capital que no emplean a nuevas personas en cantidades masivas (Harman, 2002).

Por lo tanto "lo que cada vez importa más (...) es que esta generación (de activistas) encuentre las vías para relacionarse con la gran masa de trabajadores (...) cuya explotación mantiene funcionando al sistema." (Harman, 2002)

Aunque la verdadera importancia de la revolución de 1968 –según su opinión– radica menos en su crítica del pasado que en las cuestiones que planteó sobre el futuro, reconoce que estos nuevos movimientos antisistémicos “no han ofrecido todavía una estrategia alternativa del todo coherente”. (Wallerstein, 2007:119)

Un párrafo aparte merece la caracterización que hace el autor del “marxismo-leninismo” asignándole un rol cada vez menor como estrategia e ideología de transformación, a diferencia de las ideas de Marx que prometen seguir floreciendo. Wallerstein considera que “el marxismo-leninismo funcionó más como una ideología de desarrollo nacional que como ideología de construcción socialista” (2007:137). Oculto en nombre del “marxismo-leninismo” omite criticar al stalinismo, verdadero ideólogo del planteo del “socialismo en un solo país”. Los revolucionarios de 1917 pensaban sin embargo que “el socialismo como etapa del desarrollo de las fuerzas productivas solo es posible en la escala de la producción mundial ya creada por el propio capitalismo” (Rieznik, 2004: 120). Wallerstein expone esto al plantear que incluso la economía capitalista esta lista para superar las fronteras nacionales: “el desarrollo nacional en esencia es un concepto ilusorio dentro del marco de una economía capitalista mundial” (2007:137)

Wallerstein encuentra que el moderno sistema mundial capitalista, como sistema histórico, es perecedero, al estar atravesado por contradicciones internas que llegan a un punto que no pueden reajustarse dentro de los marcos de su lógica y de sus instituciones vigentes, ingresando allí a un período de crisis o transición. Sin embargo cuando intenta describir la esencia de lo que para él es la contradicción principal del sistema, a saber, el “curioso doble papel del acumulador de capital”, su interpretación entra en un terreno difícil de justificar. Concretamente, el capitalista tendría dos comportamientos: en el corto plazo, como “capitalista salvaje” que busca reducir costos y aumentar precios y, por otro lado, en el mediano plazo como “capitalista cooperativo” donde para asegurar el “buen funcionamiento del sistema” debe aumentar la creación de demanda efectiva, o sea aumentar el ingreso de los estratos obreros y cooperar con otros empresarios a fin de reducir la rivalidad de carácter extraeconómico entre los Estados.

Geocultura

En el apartado “Geocultura” se analizan distintos problemas relativos al marco cultural dentro del que opera el sistema mundial. En primer lugar el autor nota una tensión entre las identidades nacionales y el sistema interestatal, como la superestructura política de la economía capitalista. Y a su vez una ambivalencia entre nacionalismo e internacionalismo, en tanto conceptos que pueden estar al servicio de una causa antisistémica como en la defensa del *statu quo*. Es decir ambas representan respuestas político-ideológicas a las condiciones estructurales que se hallan implícitas en el proceso de acumulación de capital.

La cultura es así un terreno de batalla ideológica: por eso intenta trazar su evolución estableciendo que existe una división del trabajo única y el marco político en el que se desarrolla no ha sido un imperio mundial sino un sistema interestatal, que en sí mismo es producto de la evolución histórica del sistema. En este tipo de organización se ve la primera contradicción, según Wallerstein, con presiones económicas de carácter “internacional” y presiones políticas predominantemente “nacionales”. Las sucesivas expansiones del sistema capitalista, que incluyen presiones militares, políticas y económicas, conllevan a un proceso de incorporación complejo que marca una segunda contradicción entre modernización u occidentalización.

Wallerstein deja de lado el concepto de *imperialismo* y recurre al de *globalización* para explicar la exacerbación de estos fenómenos contradictorios. La globalización abre perspectivas hasta para el derecho internacional, pero por otro lado los Estados se transforman cada vez más en cárceles de los pueblos.

Para el autor el sistema de ideas de la economía capitalista mundial es el resultado de nuestros numerosos intentos colectivos históricos por aceptar las contradicciones de la realidad sociopolítica de este sistema concreto. Por lo tanto tal construcción no es "neutra". De todos modos, Wallerstein acuerda con un razonamiento complejo que precisa de un equilibrio delicado de sensibilidades como "tener consciencia de raza, pero no ser racista". En su planteo intenta demostrar cómo las ideologías del universalismo y sexismo-racismo están contenidas en estas contradicciones constituyendo ambas una pareja simbiótica.

Las ideologías han sido medios poderosos para contener las tensiones del sistema mundial pero también sirvieron como ideologías de transformación. Esto es lo que justifica al terreno de la cultura como un terreno de batalla ideológica.

Wallerstein se pregunta si puede existir algo semejante a una cultura mundial. Para responder a esta cuestión descarta las explicaciones que conducen a una tendencia lineal hacia un mundo único como las que plantean que las sociedades humanas pasan por las mismas etapas de evolución, que al fin y al cabo llevaría a la misma conclusión que la anterior. Prefiere partir de un modelo en el cual solo se supiera con certeza que ha habido y habrá una sucesión de sistemas, que dejarán abierto su contenido como su forma. De este modo, observa que "la historia del mundo ha sido todo lo contrario a una tendencia a la homogenización cultural; ha plasmado, en cambio, una tendencia hacia la diferenciación cultural, o hacia la elaboración cultural o hacia la complejidad cultural" (Wallerstein, 2007: 262). El autor no cree en una cultura mundial depurada, ni en aferrarse a lo étnico o nacional sino como un mero punto de apoyo transicional. Cree que no existen equilibrios duraderos, de ahí que nunca la humanidad alcanzará un mundo igualitario y libertario estable, ya que el funcionamiento de todos los sistemas tiende a alejarlo de estos ideales. Por eso para combatir ese "alejamiento" no quedaría mas remedio que recrear identidades culturales particularistas (artes, ciencias, identidades siempre nuevas) de carácter social cuyo objeto sería restaurar una realidad universal basada en la igualdad y la libertad.

Consideraciones finales

Su trabajo anticipa la crisis capitalista en el momento de mayor euforia y tiene un planteo crítico del rol contrarrevolucionario que jugó el aparato burocrático soviético en el escenario mundial (aunque omite la caracterización de la URSS como un Estado obrero que ofrecía un modelo de organización social alternativo). Por otro lado señala incorrectamente que el capitalismo "perecerá víctima de sus propios éxitos, no de sus fracasos" (Wallerstein, 2007: 28) dejando de lado las contradicciones que genera su desarrollo y los límites que impone al progreso de las fuerzas productivas. De esta manera Wallerstein invierte de "exitoso" al capitalismo aun en su fase decadente. Así obstruye el desarrollo del "factor subjetivo" necesario para la transformación social pretendida.

En el plano teórico visualiza cómo la economía mundial capitalista socava sus propias bases a partir de la agudización de sus contradicciones. Aun mas: plantea que el "declive" es inevitable, sin embargo no pone el acento en esta caracterización para analizar el

desarrollo de la crisis actual ya que siguiendo sus pronósticos ésta (también) podría tener un carácter cíclico:

...en la medida que la economía capitalista mundial siga experimentando sus ritmos cíclicos Japón está destinado a desempeñar un papel cada vez mas importante en este sistema, sin embargo en la medida que la economía mundial capitalista se halle inmersa en una transformación estructural, puede que este ciclo hegemónico nunca llegue a cumplirse" (Wallerstein, 2007: 70).

Sin embargo la crisis actual no se reduce, ni siquiera tiene como característica central la llamada crisis de hegemonía de EE.UU.:

... lo que en verdad está ocurriendo es una crisis del modo de producción capitalista en un nivel jamás alcanzado en la historia (...) esto evidencia un nivel de crisis económica que no se transforma en catástrofe directa debido a la situación política en el contexto mundial, de los Estados imperialistas, y las medidas que esa situación les permite adoptar, medidas que se sitúan, no en el plano de la economía sino en el de la política (Coggiola, 1993: 95).

Su marcada influencia por la teoría de las ondas largas de Kondratieff, por otro lado, no le permite comprender a Wallerstein que

... la esencia de las leyes que presiden el ciclo y la crisis de la economía capitalista, derivadas de las propias leyes de movimiento del capital (basadas en la ley del valor) y originadas en el aumento de la composición orgánica del capital en las condiciones de reproducción ampliada; de donde surge la caída tendencial de la tasa de beneficio y que es una ley tendencial (como toda ley histórica) en un doble sentido porque 1) se verifica en condiciones económicas concretas, donde aparecen factores que la aceleran o la atenúan, sin cambiar su dirección fundamental y porque 2) expresa la tendencia del capitalismo hacia su propia autodisolución, en virtud de sus propias leyes (dialécticas) internas, o sea el límite para el capital es el propio capital (Coggiola, 1993: 96).

El capitalismo llegó hace tiempo al límite de su desenvolvimiento, con la primera guerra mundial, la crisis del 1930 y la segunda guerra mundial. Donde a través de los recursos políticos del Estado y de una enorme centralización económica encontró en el pasado los medios para salir de la crisis en términos cíclicos. Pero esas medidas extraeconómicas desnudaban un régimen que se sobrevivía a sí mismo: no eran las fuerzas productivas las que, desarrollándose libremente, superaban sus obstáculos, sino la intervención de la fuerza, el poder del Estado y la guerra.

El modelo de transformación que elabora Wallerstein, un período de "bifurcación" que se abre con la caída de la URSS y que daría la oportunidad para el verdadero cambio, donde ahora sí pequeñas fluctuaciones pueden provocar grandes cambios, a diferencia de las desilusiones que provocaron los movimientos revolucionarios del siglo XX, tiene como pieza fundamental el "determinismo" o la inexorabilidad como causante de esos fracasos (Wallerstein, 2007: 27).

Este tipo de planteo tiene como defecto que elude el estudio de las distintas alternativas político-programáticas que se pusieron en juego en aquellas revoluciones que, en muchos casos, plantearon un salto cualitativo por encima del estalinismo —y en todo caso habría que ver por qué fueron derrotadas.

Trotsky resume en una cita una respuesta simple a estos planteos, sin caer en el ahistoricismo y el determinismo y ofreciendo un horizonte político a los "movimientos", en

vez de clausurar las perspectivas de lucha en pos de planteos abstractos como el del "período de bifurcación" de la siguiente manera:

El mismo acto de entrar al gobierno no como huéspedes impotentes sino como fuerza dirigente permitirá a los representantes del proletariado quebrar los límites entre el programa mínimo y el máximo, es decir, poner el colectivismo a la orden del día. En que punto se detendrá el proletariado dependerá de la relación de fuerzas, no de las intenciones originales de su partido. (...) ¿Debe inevitablemente restringirse a los límites de la revolución burguesa la dictadura del proletariado? ¿No puede plantearse, sobre las bases histórico mundiales existentes, alcanzar la victoria rompiendo esos límites? De una cosa podemos estar seguros sin el apoyo estatal directo del proletariado europeo la clase obrera de Rusia no podrá permanecer en el poder ni convertir su gobierno temporario en una dictadura socialista prolongada. De aquí, sin embargo, no se desprende en absoluto un pronostico pesimista: la emancipación política encabezada por la clase obrera de Rusia la eleva como dirigente a alturas históricas sin precedentes, le otorga fuerzas y recursos locales y la convierte en pionera de la liquidación mundial del capitalismo, para la que la historia creó todos los requisitos objetivos necesarios (Trotsky, 1973:123).

El autor se preocupa más por hacer abuso de un ejercicio de especulación geopolítica en torno a los posibles cambios en la cima de la hegemonía mundial; que, sin embargo — además de ser conjeturas— no conducen a clarificar una alternativa política progresiva, ante la magnitud de la crisis que observa. De hecho no arriesga ninguna propuesta superadora no pudiendo más que, cuando analiza las lecciones de la "gran" revolución del 68, pasar de las tesis a las preguntas.

Notas

1 Una obra que continúa con la aparición de otros dos volúmenes en 1980 y 1989 cuya trilogía ha sido traducida a más de veinte idiomas y que se amplió con la publicación de su cuarto volumen en 2011.

Referencias

Coggiola, Osvaldo (1993): "Ciclos largos y crisis económica", en *En defensa del Marxismo* nº 6. (Julio). Buenos Aires: Rumbos.

Coggiola, Osvaldo (1996): "Globalización y socialismo", en *En defensa del Marxismo* nº 15 (Diciembre). Buenos Aires: Rumbos.

Harman, Chris: "La clase trabajadora en el siglo XXI" en *Lucha, anticapitalismo y revolución*. <http://www.enlucha.org/site/?q=node/15981#Chris>

Rieznik, Pablo (2004): *Las formas del trabajo y la historia, una introducción al estudio de la economía política*. Buenos Aires. Biblos.

Trotsky, León (1973): *Resultados y perspectivas. Tres concepciones de la revolución*. Buenos Aires: Yunque.

Sección “Informes breves y ensayos”

**“Bring the war home!”
The Weather Underground
y la guerra de Vietnam**

Lady G. Heidenreich

Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras

Introducción

En junio de 1969 la organización Students for a Democratic Society realizó su IX° Convención Anual. Fundada a principios de la década de los sesenta bajo la inspiración de los movimientos civiles anti-violencia, nucleaba para ese entonces a más de 100.000 estudiantes de todo el país y, sin embargo, enfrentaba una crisis terminal.

El recrudecimiento de la guerra de Vietnam había llevado a muchos de sus miembros a cuestionar la política pacifista de la organización. María Graciela Abarca (2005) sostiene que otro punto central del debate giraba en torno a quiénes debían ser los agentes del necesario cambio social. Para esta autora:

A pesar de las buenas intenciones, a los estudiantes les resultaba cada vez más difícil formular una ideología definitiva. ¿Quién lideraría una revolución que ellos consideraban que era necesaria para crear una sociedad estadounidense verdaderamente democrática? ¿Los estudiantes universitarios solos, tal y como daba a entender la declaración de Purit Huron? ¿Los pobres que vivían en los barrios bajos de las ciudades norteamericanas? ¿La “colonia interna” de los negros oprimidos? ¿Los campesinos del Tercer Mundo? ¿La “nueva clase trabajadora” compuesta de profesionales remunerados y de empleados técnicos altamente calificados? Durante su corta historia, los SDS adoptaron estrategias que apuntaban a promover cada uno de estos grupos como la vanguardia del cambio político (2005: 63).

En este cuadro, para el verano de 1969, un sector de la S.D.S., compuesto por una mayoría de sus líderes más reconocidos, presentó en aquella Convención un documento titulado “You don’t need a Weatherman to know which way the wind blows”. El carácter irreconciliable de este documento con la política sostenida por la S.D.S. hasta el momento, marcó la ruptura de dicha organización, y el origen del movimiento que más tarde sería conocido como “The Weather Underground”.

El presente trabajo estudia el accionar de este movimiento en el contexto de la guerra de Vietnam. Para ello utilizaremos, por un lado, el Manifiesto fundacional al que hemos hecho referencia, donde se encuentran desarrollados los postulados teóricos que habrían guiado el accionar de esta organización. A partir de esta información sobre la adscripción ideológica del movimiento, intentaremos comprender el desenvolvimiento de su práctica militante. Para ello, recurriremos a su vez al acervo de documentación primaria presente en el film documental “The Weather Underground”, realizado por Bill Siegel y Sam Green, en el año 2002.

La información es muy vasta, pero hemos decidido concentrarnos en el desarrollo de la consigna que guió su militancia durante aquellos años turbulentos: “Bring the War Home!”. En palabras de los protagonistas, esto significaba volver inhabitable los Estados Unidos mientras continuara la guerra de Vietnam. Intentaremos, pues, comprender el significado de esta estrategia de lucha, a la luz de la adscripción ideológica sostenida por estos militantes. A su vez, buscaremos analizar los alcances de su accionar, tomando en cuenta las distintas expresiones de preocupación gubernamental y, al mismo tiempo, el balance de los hechos que realizarán sus protagonistas treinta años después.

Teniendo en cuenta las inquietudes que, según Abarca, atravesaban a la militancia de aquellos días, consideramos que el movimiento “The Weather Underground” se constituyó como una forma específica de dar respuesta a las inquietudes que atravesaban al movimiento estudiantil de aquellos años. Al mismo tiempo, creemos que el carácter asu-

mido por esta organización, en cuanto a sus definiciones ideológicas y estratégicas, fue un reflejo de las transformaciones que operaron tanto en el contexto político y socioeconómico nacional como en el mundial. En esta clave, intentaremos comprender la estrategia adoptada por el movimiento, y preguntarnos, hacia el final del trabajo, sobre el verdadero potencial revolucionario de la misma.

Students for a Democratic Society (1962-1969)

Fundada a comienzos de los años sesenta, la S.D.S. (Students for a Democratic Society), realizó en 1962 su primera Convención Anual. Desde sus inicios, la organización se identificó con los postulados ideológicos de la llamada Nueva Izquierda, especialmente los desarrollados por el teórico Herbert Marcuse. En una conferencia brindada en 1968, frente a un auditorio conformado principalmente por los SDS, el filósofo proponía definir los objetivos, la estrategia y los modos de organización que debía perseguir la Nueva Izquierda, a partir de una reformulación de aquello que caracterizaba como el "viejo modelo". Según Marcuse, las transformaciones que habían operado en el sistema económico ponían en cuestión los antiguos conceptos de "toma del poder" y del "rol de la clase obrera". Por último, a partir de la negación de la necesidad de conformar un partido político que representase a la clase obrera, sostenía que la Nueva Izquierda debía apuntar a organizarse en "pequeños grupos, contestantes y competitivos, activos en muchos sitios al mismo tiempo, una especie de guerrilla política en la paz, o en la así llamada paz" (Marcuse, 1969: 95).

Este conjunto de preceptos se fue amalgamando en el seno de la S.D.S., con una creciente adopción de los postulados del marxismo-leninismo, a medida que se profundizaba la intervención de los Estados Unidos en la Guerra de Vietnam.

A partir de los bombardeos en Vietnam del Norte de febrero de 1965 y del desembarco público de tropas norteamericanas en marzo de ese mismo año, el movimiento anti-guerra comenzó el camino hacia su radicalización. En los años siguientes crecería la oposición a la política imperialista de Estados Unidos y, en paralelo, una simpatía e identificación con las guerrillas del Tercer Mundo y sus líderes políticos. Pero dicha radicalización operaba no sólo en términos ideológicos. Esos mismos años vieron cómo el movimiento contra la guerra se iba convirtiendo en un verdadero movimiento de masas, decidido a pasar de las palabras a las acciones para frenar el avance de la guerra en Vietnam.

Tomando el número de asistentes a las movilizaciones como ejemplo paradigmático de esta situación, se puede ver un aumento exponencial del rechazo a la política desarrollada por los Estados Unidos en Vietnam. Desde la primera manifestación que convocara la S.D.S., en abril de 1965, se pasó de unos 25.000 asistentes a millones de ellos para 1969.

Para explicar este fenomenal crecimiento debemos tomar en cuenta distintos acontecimientos que se produjeron durante 1968. En el frente vietnamita, la ofensiva del Tet contribuyó a desprestigiar el poderío estadounidense en el desarrollo de la guerra, y a desestabilizar la moral de los soldados acantonados en Vietnam y de buena parte de la población norteamericana. La crisis política abierta por estos hechos se expresó en el desprestigio del presidente en ejercicio, quien debió abandonar la carrera por su reelección. En paralelo, se abría una crisis económica signada por el estancamiento y el crecimiento imparable de la inflación. El desvío de fondos para la guerra era señalado como

el gran culpable de esta situación. La radicalización del movimiento por los derechos civiles, encabezado por Martin Luther King Jr., fue uno de los síntomas más visibles de que la situación política al interior de Estados Unidos se acercaba a un estallido crítico. El asesinato de este carismático líder, ese mismo año, luego de que se solidarizara con una gran huelga de recolectores de basura de la ciudad de Memphis, desencadenó una gran oleada de rebeliones en las universidades y en las barriadas de la población negra de las principales ciudades del país. Al mismo tiempo, crecía la influencia de las ideas más radicales defendidas por Malcolm X y las Panteras Negras. Entre las filas de la dirigencia gubernamental, aumentaba la preocupación de que la “guerra estuviera llegando a casa” (Bruce Franklin, 2008: 191).

Sin embargo, el crecimiento del movimiento contra la guerra y de la propia S.D.S. se vio acompañado por profundos debates y disputas al interior de la organización. En la Convención Anual de 1968, se pudo observar que la discusión sobre quién debía encabezar la lucha contra el sistema capitalista dividía a la militancia en dos grandes grupos: por un lado se encontraban aquellos que, identificados fundamentalmente con el marxismo-leninismo, sostenían que el agente revolucionario era la clase obrera industrial norteamericana, y en ese sentido, defendían la necesidad de organizarse en torno a un partido obrero (Partido Obrero Progresista – PLP). Por otro lado se encontraban quienes, en oposición a estos planteos, tomaban como ejemplo a las guerrillas del Tercer Mundo y rechazaban la necesidad de desarrollar una política específica hacia el movimiento obrero.

A lo largo de 1969, fue creciendo la influencia de la Nueva Izquierda en el seno de la organización, pero al mismo tiempo se fue transformando su postura sobre la clase obrera. La posición original, tomada directamente de las teorías de Marcuse, identificaba a los obreros industriales como sujetos pasivos, y fáciles de manipular, y por lo tanto ponía en cuestión su papel revolucionario. Una creciente oleada de huelgas fabriles, hacia 1969, sembró enormes dudas sobre esta caracterización. Los históricos postulados de la corriente marxista-leninista que colocaban a los trabajadores en el centro de la actividad revolucionaria comenzaron a ganar una renovada autoridad. La interacción de ambas posiciones teóricas entre los integrantes de la S.D.S. mostró como resultado una amalgama curiosa, que llevaba a la mayoría de ellos a sostener la necesidad de construir algún tipo de alianza entre estudiantes y trabajadores, sin por ello defender su organización en un partido obrero.

Por otra parte, no sólo el escenario político norteamericano se hallaba convulsionado. El mundo parecía encaminarse hacia la revolución. El triunfo de la revolución china, de la cubana, la emergencia del mayo francés, del movimiento estudiantil mexicano, duramente reprimido en Tlatelolco, el Cordobazo argentino, la resistencia vietnamita, eran símbolos de creciente organización de las masas populares, y de la debilidad del sistema capitalista, cuyo centro hegemónico eran los Estados Unidos.

Este cúmulo de cuestiones atravesaban las discusiones entre los miembros de la organización. Abarca sostiene que “cuando los SDS se reunieron el 18 de junio [de 1969] en Chicago, la pregunta central fue qué camino tomaría la organización radical más importante del país. Luego de acaloradas disputas acerca de la mejor estrategia política, los SDS se dividieron en varias facciones”. En primer lugar, decidieron la expulsión del Partido Obrero Progresista. A continuación, sostuvieron la necesidad de construir un “movimiento juvenil revolucionario (RYM)”. Finalmente, esta facción se dividió nuevamente en dos: por un lado los “RYM 2” y por el otro, “The Weather Underground”. Nuevamente, el eje de las divergencias giraba en torno al papel de la clase obrera en un

proceso revolucionario. Mientras que el movimiento RYM 2 sostenía que el proletariado era la fuerza revolucionaria por excelencia, los Weathermen creían que “los radicales blancos debían vincularse con las guerrillas negras y los insurgentes tercermundistas en el terreno táctico e ideológico”, y por esta razón eran acusados por el RYM 2 de descuidar su relación con la clase obrera industrial norteamericana (Abarca, 2005: 70-71).

Por otra parte, los Weathermen también rechazaban la utilidad de las movilizaciones pasivas contra la guerra. A su entender, por más que las manifestaciones crecían exponencialmente en el número de asistentes, no afectaban en lo más mínimo la política belicosa de Estados Unidos en Vietnam. Tomando como ejemplo a las guerrillas tercermundistas, comenzaron a pensar la necesidad de adoptar acciones más agresivas contra el poderío norteamericano.

Analizaremos a continuación el documento fundacional de la fracción denominada “The Weather Underground”, que marcó a la vez la ruptura de la S.D.S. y su definitiva disolución.

You don't need a Weatherman to know which way the wind blows

Un análisis exhaustivo de este documento excedería los alcances de este trabajo. Rescatamos, en primer lugar la caracterización que realizaron del contexto histórico en que se encontraban inmersos, como un período signado por la agresión imperialista hacia países oprimidos y la lucha desatada por sus pueblos en pos de su liberación:

The contradiction between the revolutionary peoples of Asia, Africa and Latin America and the imperialists headed by the United States is the principal contradiction in the contemporary world. The development of this contradiction is promoting the struggle of the people of the whole world against US imperialism and its lackeys.

La adscripción ideológica de este postulado se encuadra dentro de la teoría leninista sobre el imperialismo, como fase superior del capitalismo. La resolución de la “contradicción principal”, sostenían, no podía ser otra que la revolución socialista a nivel mundial. Su meta como organización, afirmaban, era trabajar por alcanzar este objetivo, en alianza con los sectores oprimidos de su propio país (miembros de la comunidad negra, de la clase trabajadora y de la juventud), sin perder nunca de vista una perspectiva internacionalista:

The goal is the destruction of US imperialism and the achievement of classless world: world communism. (...) struggle within the US will be a vital part of this process, but when the revolution triumphs in the US it will have been made by the people of the whole world.

En el apartado “International Strategy” definían la estrategia a seguir para alcanzar el objetivo de la revolución socialista y la derrota del imperialismo a nivel mundial, tomando como referencia a Ernesto “Che” Guevara:

“creating two, three, many Vietnams”—to mobilize the struggle so sharply in so places that the imperialists cannot possibly deal with it all. Since it is essential to their interests, they will try to deal with it all, and will be defeated and destroyed in the process.

A continuación, identificaban a la vanguardia del proceso revolucionario con la clase obrera de los países oprimidos por el imperialismo (de las colonias de Asia, África y Latinoamérica). Al interior de los Estados Unidos, era también su población más oprimida (“el pueblo negro, como colonia”, las mujeres, y la juventud), quien encarnaba el principal agente revolucionario. La alianza internacional de la población más explotada por el capital era el camino para derrotar al imperialismo y al sistema capitalista mundial.

En ese sentido, definían como tareas urgentes del movimiento estudiantil la conformación de un Movimiento Revolucionario de la Juventud (Revolutionary Youth Movement – RYM), que articulase su militancia para favorecer el desarrollo de la lucha de clases, encabezada por la vanguardia “tercermundista”, a nivel mundial.

Para llegar a esta conclusión, partían de un análisis de la estructura de clases de la sociedad norteamericana que dividía a la clase obrera en dos grandes sectores: estratos bajos (extraídos principalmente de la población negra) y “aristocracia obrera” (blanca en su totalidad). Esta última, afirmaban, recibía enormes privilegios que emanaban del estado imperialista y, por lo tanto, se encontraba atada a él. Sus intereses inmediatos se encontraban divorciados de los intereses del conjunto de la clase obrera mundial.

En ese marco, el movimiento estudiantil, en tanto parte integrante de la clase obrera,¹ emergía como su fracción más avanzada. O dicho de otro modo, en un momento en que la clase obrera todavía no había despertado (vigente en esencia el acuerdo capital-trabajo), era la juventud quien debía tomar en sus manos las tareas propias del contexto revolucionario. De este modo, definían como parte integral de su estrategia revolucionaria una búsqueda de ligazón con la juventud trabajadora, para así alcanzar luego a la clase obrera en su conjunto. Para ello, sostenían que debían partir de los problemas cotidianos que enfrentaban los trabajadores, y desde allí construir una conciencia revolucionaria. Relacionar, en todo momento, la lucha de la clase obrera norteamericana en pos de sus intereses materiales, con la lucha desarrollada por las masas oprimidas a nivel mundial. El conjunto de la clase obrera debía reconocer que “el imperialismo es el problema”

Por último, resulta importante destacar la negativa de este movimiento a organizarse en un partido revolucionario, aduciendo que las condiciones no se encontraban preparadas. Por el contrario, partiendo de una definición de la revolución como una guerra, sostuvieron la necesidad de fortalecer una organización de tipo clandestina, que se preparara para la participación militar en dicha guerra internacional.

Bring the War Home!

En el terreno de la práctica, el accionar del movimiento “The Weather Underground” frente a la guerra de Vietnam se vio condensando en la consigna “Bring the War Home!”, que expresaba la orientación estratégica de desestabilizar el orden interno de Estados Unidos, para así fortalecer los levantamientos populares que se desarrollaban a lo largo del globo, cuyo epicentro se encontraba en Vietnam. Según B. Flanagan, miembro de la organización, desde sus inicios se produjo una escalada en la agresividad hacia el gobierno, porque encontraban las movilizaciones pasivas como herramientas inútiles para frenar la guerra en Vietnam.

Para los miembros de esta organización, las movilizaciones crecían exponencialmente, pero al mismo tiempo se intensificaba la violencia y las matanzas de Estados Unidos en Vietnam. Los inundaba la sensación de que debían hacer algo urgente, tomar medidas

extremas, "hacer lo que fuera necesario", para detener la guerra. Esta idea cristalizó en el lema "Bring the War Home!", con el propósito de "volver visible" en Estados Unidos la guerra de Vietnam. En otras palabras, hacer que el pueblo norteamericano no pudiera continuar ignorando lo que estaba ocurriendo en el sudeste asiático.

La acción inicial del movimiento, "The days of Rage", había sido convocada para noviembre de 1969 en la ciudad de Chicago, bajo el lema "Bring the War Home!", y planteando una lucha abierta contra los poderes represivos del Estado. Reconquistar las calles para el pueblo, librándolos de la presencia de la policía. "Hot Town - Pigs in the Street... But the Streets belongs to the people!", rezaba uno de los panfletos que convocaba a la movilización. Y a pesar de las expectativas iniciales, basadas en la influencia que ejercían en las universidades del este y medio oeste del país, la manifestación no superó los 150-200 participantes. De acuerdo a un testimonio periodístico de aquella jornada, la manifestación se trató de meros actos de vandalismo, que no expresaban claramente las demandas del movimiento.

Un miembro de la organización rival dentro de la S.D.S. cuestionó en una conferencia de prensa la estrategia desenvuelta por los Weathermen, pues a su modo de entender entorpecían la tarea principal que debía desarrollar el movimiento estudiantil: la alianza con la clase obrera. Mientras esta organización buscaba ganar a la clase obrera al camino de la revolución, los Weathermen los atacaban.

La conclusión que extrajo el movimiento Weatherman de estos acontecimientos, fue que la población blanca estaba "comprada", que no había esperanzas en poder organizarlos. Por el contrario, concluyeron que debían profundizar el camino elegido, fortaleciéndose como organización, adoptar acciones más agresivas, más determinadas, pasando para ello a la clandestinidad. Así, comenzaron los ataques a los símbolos de la dominación capitalista, tales como el Pentágono o The Bank of America, mediante explosiones de bombas, que luego eran relacionadas mediante declaraciones con las atrocidades cometidas por el capitalismo norteamericano a lo largo del mundo.

A pesar de que el desarrollo de estas medidas no buscaba ni contribuía al acercamiento de la organización al conjunto de la población, generaba preocupación en el gobierno norteamericano. Un discurso brindado por Nixon, menciona el accionar de "estudiantes violentos", al que caracteriza como una actividad irracional, desvinculada de la guerra en Vietnam y del aumento de la represión interna. Por otra parte, resulta significativa la creación de una división especial dentro del F.B.I. destinada a investigar y perseguir a los miembros del movimiento (Escuadrón 47 - Weatherman).

El testimonio de un miembro del F.B.I. que se infiltró en la organización expresa la conciencia del "Buro" de que se encontraban ante un grupo peligroso para la estabilidad del gobierno norteamericano, pues no se trataba de "simples charlatanes", sino de "comprometidos revolucionarios", que estaban dispuestos a llegar a las últimas consecuencias para derrocarlo.

Conclusión

El conjunto de las acciones adoptadas por la organización "The Weather Underground", bajo el lema "Bring the War Home!", les permitió adquirir una gran notoriedad pública, y ganar mayor simpatía entre algunos estudiantes universitarios y activistas negros. Sin embargo, existía una gran sensación entre los miembros del movimiento de que se estaban volviendo una organización marginal, alejada del conjunto de las masas.

Su negativa a vincularse con la clase obrera industrial norteamericana, en la creencia de que no representaban el agente del cambio social, impidió que llevaran a la práctica uno de los fundamentos de su Manifiesto fundacional: vincular las dificultades cotidianas que experimentaba la población norteamericana con la vigencia de la política imperialista a lo largo del globo.

De este modo, una vez finalizada la guerra en Vietnam, la organización enfrentó una profunda crisis que la llevó a su disolución. Consideramos entonces, que a pesar de la voluntad de sus militantes, y de la importante preocupación que generaban en las filas gubernamentales, debemos preguntarnos sobre el verdadero potencial revolucionario de estas prácticas “foquistas”.

Mark Rudd, uno de los principales dirigentes de la organización, expresó esta inquietud en el balance que realizara de los hechos, treinta años después:

I think that part of the Weatherman phenomenon that was right was our understanding of what the position of the United States is in the world. It was this knowledge that we just couldn't handle; it was too big. We didn't know what to do. In a way I still don't know what to do with this knowledge. I don't know what needs to be done now, and it's still eating away at me just as it did 30 years ago.

A su modo, lo que refleja este testimonio es una fuerte crítica, no a la teoría ideológica que sustentaba sus acciones (la conciencia de encontrarse viviendo en un país imperialista, bajo el sistema de dominación capitalista), sino a la estrategia que delinearon para desenvolverse en un contexto revolucionario. Como afirma el mismo Rudd, “la violencia no funcionó”.

Peter Levy sostuvo que el colapso de la S.D.S. se produjo en el proceso de debatir la postura correcta que debían adoptar sobre la clase obrera (citado en Abarca, 2005: 65). Yendo un poco más allá, creemos que la disolución de la fracción Weatherman y su fracaso en poner en pie una alternativa revolucionaria que se alzara contra el sistema capitalista se debe a la adopción de una estrategia errada en cómo abordar la ligazón con la clase obrera industrial norteamericana.

Notas

1 A pesar de que existía una importante campaña mediática y gubernamental para presentar al movimiento estudiantil divorciado de la clase obrera, los miembros de esta organización consideraban que la lucha de la juventud, era parte integrante de la lucha de clases desarrollada por el proletariado: “Most young people in the US are part of the working class . Although not yet employed, young people whose sell their labor power for wages , and more important who them selves expect to do the same in the future—or go into the army or be unemployed—are undeniably members of the working class (...) So our analysis assumes from the beginning that youth struggles are, by and large, working-class struggles”.

Referencias

Abarca, Ma. G. (2005) *El Fin de la Ilusión. Los trabajadores estadounidenses en la era de Vietnam*, Buenos Aires Editorial Imago Mundi.

Bruce Franklin, H. (2008), *Vietnam y las fantasías norteamericanas*, Buenos Aires, Editorial Final Abierto.

Marcuse, H. (1969) “Perspectivas de la Nueva Izquierda Radical”, en *La Sociedad Carnívora*, Buenos Aires, Editorial Galerna.

Fuentes

Karin Asbley, Bill Ayers, Bernardine Dohrn, John Jacobs, Jeff Jones, Gerry Long, Home Macht inger, Jim Mellen, Terry Robbins, Mark Rudd and Steve Tappis, *You Don't Need A Weatherman To Know Which Way The Wind Blows*, New Left Notes, June 18, 1959.

The Weather Underground, dir. Sam Green y Bill Siegel (2002). Sitio web:
<http://www.youtube.com/watch?v=LV7GSff4fIA>