

CAPÍTULO IX
TRAS EL DILUVIO SIEMPRE SALE EL SOL
LA TEORÍA POLÍTICA MARXISTA
ENTRE LAS TRANSFORMACIONES DEL CAPITALISMO
Y EL DERRUMBE DE LOS “SOCIALISMOS REALMENTE EXISTENTES”

I. INTRODUCCIÓN

El tema de la crisis del capitalismo latinoamericano –moneda corriente en una región donde hablar de estancamiento, pobreza extrema, hiperinflación, saqueos masivos, bancarrota fiscal y deuda externa se ha convertido en cosa de todos los días– está íntimamente asociado a un paralelo cuestionamiento de los modelos teóricos que, en las últimas décadas, fueron corrientemente utilizados para descifrar los enigmas y las paradojas del desarrollo latinoamericano. Las formulaciones más “ortodoxas” de las ciencias sociales occidentales fueron profundamente afectadas por los avatares que caracterizaron el devenir histórico de América Latina, que desmintieron sin clemencia las expectativas optimistas que la sociología y la ciencia económica de los cincuenta anticipaban para nuestros pueblos. La insatisfacción ante la pobreza predictiva del paradigma teórico predominante hizo que las ciencias sociales norteamericanas –en mucho mayor medida que las europeas, todavía pertinazmente ensimismadas en sus propias realidades nacionales– sufriesen un agudo proceso de “latinoamericanización”. En efecto, fueron pocas las áreas que quedaron al margen de la importante renovación teórica impulsada –en gran medida, aunque no exclusivamente– por la incorporación de algunas categorías y temáticas “heterodoxas” que dominaron el escenario intelectual latinoamericano desde los años sesenta. En algunas especialidades (como la sociología política comparada, la economía política internacional y las teorías del desarrollo económico y social, para no citar sino las más obvias) la discusión parece girar desde hace casi veinte años en torno a las múltiples facetas y dimensiones que caracterizan la problemática del estado y la dependencia, dos temas que fueron exitosamente “importados” desde América Latina por la academia norteamericana y cuyo impacto sobre el debate teórico en los Estados Unidos –y por extensión en Occidente– ha sido formidable¹.

1. Algunas agudas observaciones –ya lejanas en el tiempo pero aún vigentes– en torno al destino de los estudios de la dependencia en los Estados Unidos pueden verse en el trabajo de Fernando H. Cardoso, “El consumo de la teoría de la dependencia en los Estados Unidos”, en *El Trimestre Económico*, México, 1977, pp. 33-52.

Pero nuestra preocupación es más específica: nos interesa hablar acerca del impacto de la crisis –no sólo la que está destrozando a América Latina sino también la que ha precipitado la vertiginosa descomposición y transformación de los “socialismos realmente existentes”– sobre el pensamiento marxista. También habría que agregar, ¿por qué no?, las profundas y aceleradas transformaciones experimentadas por el capitalismo en el plano internacional, llamadas a conmovir algunos dogmas arcaicos cultivados con devoción por ciertas expresiones de la izquierda latinoamericana. Es evidente pues que existen muchas razones para hablar sobre la crisis del marxismo, y esto explica que la literatura sobre el tema haya adquirido dimensiones descomunales. Sin embargo, la verdadera naturaleza de esta crisis sólo puede ser correctamente aprehendida si se adopta una perspectiva comparativa.

En efecto, al examinar lo acontecido con otras teorías se comprueba, no sin sorpresa, la devastadora magnitud de los procesos de desarticulación paradigmática sufridos por distintas corrientes inspiradas en la tradición liberal. Pero a diferencia de lo ocurrido con el marxismo, el derrumbe de lo que ha sido, desde fines de la Segunda Guerra Mundial, la ideología dominante en el sistema capitalista internacional ha pasado casi desapercibido, suscitando una (previsible) escasa atención en la comunidad académica y en los medios de comunicación de masas. Con todo, este encubrimiento fue insuficiente para disimular la perplejidad que embargó a teóricos de la talla de David Easton al certificar el agotamiento de la *behavioral revolution* y el triunfal retorno del concepto de “estado” a la ciencia política; o el colapso del keynesianismo en el pensamiento económico; o, por último, la silenciosa agonía y posterior evaporación de lo que C. Wright Mills denominara “la gran teoría” de la sociología en los años de la posguerra: el “estructural-funcionalismo”. Este desplome de los paradigmas teóricos que durante décadas prevalecieron sin contrapesos en las ciencias sociales de Occidente, ¿no estará acaso indicando que todas las teorías –y no sólo la marxista– se enfrentan con una profunda crisis?.

Es natural que en una época como la actual, tan densa en acontecimientos históricos, ningún *corpus* teórico pueda sustraerse a sus efectos corrosivos. En efecto, ¿quiénes pensaban, mientras celebraban el bicentenario de la Revolu-

2. El estupor de David Easton, patriarca de la escuela “sistémica” de la ciencia política positivista, se refleja nítidamente en su “The political system besieged by the state”, en *Political Theory*, IX, N° 3, agosto de 1981. En relación al keynesianismo y su descomposición consúltese la excelente antología –ya aludida en anteriores capítulos– preparada por Robert Skidelsky: *The End of the Keynesian Era*. El destino del estructural-funcionalismo y la sociología de Talcott Parsons han sido brillantemente analizados por Alvin Gouldner en su *The Coming Crisis of Western Sociology*, Nueva York, Avon Books, 1971. Naturalmente, sobre este tema no podríamos dejar de mencionar las críticas pioneras de C. Wright Mills en *La Imaginación Sociológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963. Sobre la crisis del marxismo convendría revisar dos trabajos de Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londres, New Left Books, 1976, y *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1986, así como el de Ludolfo Paramio, *Tras el Diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*, Madrid, Siglo XXI, 1988.

ción Francesa, que antes de terminar el año las “democracias populares” de Europa Oriental se desmoronarían como verdaderos castillos de naipes? ¿Quién predijo la caída del mismísimo Muro de Berlín, dolorosa confesión del abismo insuperable que separaba el proyecto de Marx de la práctica de los regímenes erigidos en su nombre? El pensamiento socialista, precisamente por estar arraigado en el mundo real y en su devenir histórico, no podía ser una excepción a esta regla. Las otras teorías también se equivocaron, pero sólo del marxismo se dice que está en crisis³.

Convendría recordar que es propio de los dogmas el estar inmunizados contra las “duras réplicas de la historia” (para usar la feliz expresión de Norberto Bobbio) y resistir impertérritos al paso del tiempo, inmutables ante las cambiantes circunstancias que caracterizan la existencia concreta de los hombres. Decía Levy-Strauss que los mitos son verdaderas máquinas de suprimir contradicciones; al mitologizar a la historia y a la sociedad, el pensamiento dogmático las transforma en meras proyecciones hegelianas de su relato. Porque vuelve sus espaldas a la realidad –artificialmente recreada por el capricho de su concepto– tampoco experimenta el desconcierto de la crisis. Los dogmáticos, con todo, pagan un elevado precio por esta actitud: se convierten en meros testigos de la historia. Quedan condenados a ser sus sesgados narradores o –los más lúcidos– a interpretarla; pero no pueden ser protagonistas. Son profundamente ajenos a su quehacer práctico. Al igual que Prometeo, anhelan transmitir a los hombres el secreto de los dioses –o de la historia, en el caso del marxismo dogmático– que los conducirá a su felicidad, pero a diferencia de aquél terminan encadenándose a sí mismos a la roca sin vida del dogma. Pero no es nuestro propósito discutir acerca de estos extravíos del pensamiento; lo que nos interesa, en cambio, es el examen de algunas cuestiones centrales de la teoría marxista.

TEORÍA SOCIAL: HECHOS, VALORES, UTOPIÁS

Retomando el hilo de nuestro discurso, es oportuno recordar que, en realidad, el tema de la crisis del marxismo es tan viejo como su propia historia: la recurrente reaparición de esta problemática ha sido una constante y no una excepción desde la muerte de Marx, al menos entre quienes interpretaron su legado teórico como una “guía para la acción” y no como la inalterable revelación de un profeta. Para éstos no hay –ni puede haber– crisis del marxismo; reclusos en su secta contemplan el fragoroso y contradictorio transcurrir de la historia a la espera del

3. Un ejemplo notable de las dificultades experimentadas por los modelos teóricos ajenos al marxismo puede verse en Zbigniew Brzezinski, quien hasta hace unos dos años hablaba de Alemania Oriental como de una verdadera fortaleza, una suerte de inexpugnable Prusia Comunista. En un par de semanas, en noviembre de 1989, las predicciones del ex asesor del presidente James Carter se derrumbaron tan estrepitosamente como el régimen de la República Democrática Alemana. Cf. *The Grand Failure*, Nueva York, Collier Books, Macmillan Publishing Company, 1990, p. 249.

día en que “se cumplan las escrituras”, cerrando tercamente los ojos ante la contundente realidad. Para un fundamentalista –no importa si cristiano, musulmán o “marxista”– su creencia jamás puede entrar en crisis, porque ésta supone un acto de contrastación entre las ideas y el mundo exterior que repugna a la mentalidad dogmática. Si la realidad social es imaginada como un simple escenario dominado por las fuerzas del mal hasta que sobrevenga el apocalipsis –ya sea la resurrección de los muertos o la revolución proletaria mundial–, cualquier discurso que señale la incongruencia entre la marcha de los asuntos mundanales y las estipulaciones del dogma sólo servirá para confirmar la eterna validez de la doctrina y para templar los espíritus a la espera del “día decisivo”. La idea elemental de “error”, crucial al pensamiento científico, está ausente en esa cerrada estructura discursiva: los dogmas son incorregibles y por eso mismo no sufren los embates de las crisis. Lo que ocurre es que la gente los abandona; su problema es la deserción de los creyentes, no su inadecuación ante los datos del mundo verdaderamente existente.

Para los otros, en cambio, el marxismo es no sólo un proyecto “ético-político” moralmente muy superior al capitalista sino también una teoría científica que permite comprender algunos aspectos decisivos de la estructura y funcionamiento de las sociedades contemporáneas –tanto capitalistas como “post-capitalistas”– y, por eso mismo, capaz de ser un instrumento valioso en su transformación y superación. En este sentido, la versión actual de la “crisis del marxismo”, con toda su parafernalia de denuncias, revelaciones y supuestas invalidaciones, aporta pocos elementos novedosos desde el punto de vista teórico. Si se leen cuidadosamente los trabajos más lúcidos y difundidos en nuestra región, difícilmente podrán encontrarse formulaciones críticas que introduzcan innovaciones sustantivas al arsenal de objeciones levantado por el *Bernstein-Debatte* en contra de los análisis de Marx sobre la estructura económica y social del capitalismo. Tal vez alguna reflexión suelta sobre el feminismo, los “verdes” o el pacifismo, y eso es todo; el resto ya tiene una venerable historia. Esto, claro está, no significa que por recurrentes aquellas críticas puedan ser soslayadas o desdeñadas. Decimos simplemente que, a pesar de sus pretensiones, no son demasiado originales. Pero sobre esto volveremos más adelante⁴.

La reiteración cíclica de las denuncias que pregonan la enésima muerte del marxismo no puede sino arrojar un manto de sospechas acerca de la prematuridad de estos oficios fúnebres. También sobre la celeridad con que se despacha al temido difunto. Un antropólogo animado por un genuino espíritu científico no dejaría de asombrarse ante el frenético entusiasmo con que los oficiantes de este viejo rito practican su ceremonia ante un público siempre renovado y heteró-

4. Cf. sobre este tema el excelente artículo de Ralph Miliband, “El nuevo revisionismo en Gran Bretaña”, en *Cuadernos Políticos*, N° 44, México, julio-diciembre de 1985, pp. 20-35, y el penetrante trabajo de Ellen Meiksins Wood, *The Retreat from Class. A New “True” Socialism*, Londres, Verso, 1986.

clito. Allí se confunden creyentes desilusionados con el dogma que esperan con impaciencia la absolución sacerdotal de sus pecados de juventud; otros vienen a aplacar el resentimiento que la decepcionante experiencia de los “socialismos reales” sembró en sus corazones; los de más allá concurren para reforzar su nueva fe neoliberal reabriendo con fruición las llagas del cadáver; están también los mercaderes del templo junto a los escribas y los fariseos y –presidiendo todo desde un discreto segundo plano– las clases dominantes y sus representantes políticos y literarios. Es evidente, a primera vista, que lo que se está celebrando es la presunta muerte de algo más que una teoría científica; se trata de enterrar una utopía, un proyecto de transformación social, para poder conferirle al presente –*esta* sociedad capitalista, con sus injusticias e inequidades– los anhelados dones de la eternidad. La excitación –y en algunos casos el malhumor– de los oficiantes y sus colaboradores es explicable: no sólo se trata de refutar una teoría sino que también hay que exorcisar una utopía. No basta con matar a Marx; hay que dar vida a muchos Fukuyamas para que proclamen verosímilmente el triunfo definitivo del capitalismo liberal sobre el fascismo y el comunismo. La otra cara de la “crisis del marxismo” es nada menos que la imposible certificación del “fin de la historia”⁵.

Si la “crisis del marxismo” se ha convertido en un artículo cultural de consumo de masas es porque, más allá de sus causas endógenas, el fracaso de la revolución en Occidente y la frustración de los “socialismos reales”, la utilización política de su supuesta bancarrota sirve para fortalecer las opciones conservadoras frente a las crónicas necesidades de relegitimización de las sociedades capitalistas, considerablemente agravadas en el contexto de su propia crisis⁶. En coyunturas como éstas la descalificación sin atenuantes de las propuestas de transformación social –aún cuando se piense que ya están desacreditadas– se torna imprescindible. La apabullante divulgación que la “crisis del marxismo” ha adquirido en las sociedades latinoamericanas –sometidas al flagelo de la deuda externa y el “ajuste capitalista”– es impensable si no se repara en la urgencia de las clases dominantes por imponer un supuesto “realismo posibilista” que excluya al socialismo del horizonte de las alternativas también posibles, y que disimule su radical incapacidad para responder creativamente a los desafíos de la época.

5. Cf. Francis Fukuyama, “The end of history?”, en *The National Interest*, verano de 1989, pp. 3-18. Una traducción al español de este artículo, acompañado por una selección de diversos comentarios sobre sus tesis principales, puede verse en *Doxa*, I, Nº 1, Buenos Aires, marzo de 1990.

6. Cf. Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1981, y Claus Offe, “La abolición del control del mercado y el problema de la legitimidad”, en Heinz R. Sonntag y Héctor Valecillos, *El estado en el capitalismo contemporáneo*, México, Siglo XXI, 1977, pp. 62-87.

LA DIALÉCTICA DEL “REVISIONISMO PERMANENTE”

Pero más allá de estas consideraciones acerca del uso ideológico conservador de la temática de la “crisis del marxismo”, existe otra serie de argumentos que es bueno examinar, aunque sea someramente. La periódica resurgencia de esta problemática descubre no sólo la persistencia de viejos e innegables problemas teóricos y la aparición de otros nuevos; también podría ser interpretada como un indicio revelador de la vitalidad de la dialéctica autocrítica que caracteriza a la mejor tradición marxista. Marx y Engels, por ejemplo, no vacilaron en declarar que su célebre *Manifiesto* había envejecido luego de las frustradas revoluciones de 1848. Sus análisis sobre el bonapartismo también fueron, al menos en parte, cuestionados por los acontecimientos de la Comuna de París, y Marx admitió que las predicciones con que cerraba su *Dieciocho Brumario* fueron desmentidas por la historia. En 1895 Engels vuelve a hablar del tema en su testamento político –la famosa “Introducción” al texto de Marx *Las Luchas de Clases en Francia*– exigiendo un continuo esfuerzo de actualización teórica y práctica que es por cierto hartamente infrecuente en los demás paradigmas de las ciencias sociales. Este verdadero “revisionismo permanente” del pensamiento marxista –producto del criticismo incesante de la dialéctica– no tiene demasiada cabida en la tradición liberal y es por completo ajeno al *corpus* teórico del conservadurismo. Es también extraño al marxismo canónico, que transformó la teoría en un dogma tan aparatoso como socialmente estéril, incapaz de dar cuenta de los procesos históricos reales y de asegurar una creativa inserción de las fuerzas políticas progresistas en las luchas sociales de su época.

Por eso, mal que les pese a los diligentes custodios de la ortodoxia estalinista, la historia del marxismo –de su teoría tanto como de su práctica– es una larga sucesión de crisis teóricas y de propuestas revisionistas. ¿Quién podría negar que, a lo largo de casi medio siglo, Marx y Engels corrigieron algunos aspectos sustantivos de la teoría cuyos fundamentos esbozaran en *La Ideología Alemana*? ¿Cómo desconocer las radicales innovaciones introducidas por Lenin, al elaborar una teoría del partido que no existía en la propuesta teórica de los “padres fundadores” y al producir una novísima caracterización del imperialismo como fase superior del capitalismo que estaba ausente de los textos de Marx? ¿Cómo olvidar la temprana –y, durante mucho tiempo, única– crítica que Trotsky planteara al “socialismo real”, que por carriles burocráticos, autoritarios y desmovilizadores se estaba construyendo en la Unión Soviética? ¿Y no fue Gramsci, acaso, quien revisó profundamente la teoría marxista del estado al replantearla en términos de las nuevas realidades producidas por el ascenso del fascismo, la democracia de masas, el fordismo y la recomposición capitalista de los años treinta? ¿Y qué decir de Mao, que reformula teórica y prácticamente el papel de la alianza obrero-campesina en la revolución socialista y en la lucha antiimperialista?

¿Qué nos revela esta serie de ejemplos? Que cada uno de los “grandes” de la historia del marxismo fue un revisionista y que, contrariamente a lo que suelen sostener sus críticos más enfervorizados, el marxismo no es la coagulación de un conjunto de categorías teóricas gestadas en el siglo XIX y ritualmente invocadas por espíritus simples –o porfiados– en los albores del siglo XXI⁷. Esa visión es políticamente banal, pobre filosóficamente y tan miope históricamente que no resiste el menor análisis. El marxismo no es un dogma sino una teoría viviente, que ha crecido y se ha modificado sustancialmente desde el momento en que dos jóvenes –que tenían, a la sazón, poco más de veinticinco años de edad– le dieron su primer esbozo en *La Ideología Alemana*. Y esto es importante porque no es casual que muchos neoconservadores estadounidenses, europeos y latinoamericanos hayan sido en el pasado celosos inquisidores stalinistas o enfervorizados ultra-izquierdistas que, empujados sobre una dogmática reseca y paralizante, fulminaban con el grotesco rayo de la ortodoxia a quienes tenían la osadía de no compartir su visión sagrada del marxismo⁸. Esos mismos, que no lograron comprender una palabra del marxismo antes –porque en sus manos éste se convertía en un versículo talmúdico– siguen sin entenderlo ahora, porque continúan concibiéndolo como un dogma y no como una guía para la acción.

“¿Por qué un repudio general del marxismo como paradigma teórico?”, se pregunta Ludolfo Paramio. Y nos dice:

“La respuesta es sencilla pero dolorosa; el marxismo debe su éxito histórico a haber cumplido la función de un credo secular. Así la crisis del marxismo en los últimos años setenta es la crisis del marxismo *como religión*. (...) Peor aún: esa misma concepción inconsciente del marxismo como religión, con la consiguiente definición de una ortodoxia inviolable, es la clave que da cuenta de la incapacidad del paradigma marxista para renovarse como podría hacerlo un paradigma secular, una teoría científica”⁹.

Este modo de plantear el problema, profundamente influido por el positivismo lógico, confunde peligrosamente varias cosas –religión, ciencia, utopía– que conviene mantener separadas. Al igual que en toda otra filosofía, en el marxismo se conjugan proposiciones analíticas y descriptivas con otras de carácter valorativo que dibujan los contornos de una “buena sociedad”, en donde la felicidad humana encontraría por fin sus máximas posibilidades de realización. Profunda-

7. Convendría aquí retener las sugerentes reflexiones de Anderson acerca de los muchos derroteros por los cuales transitó la reflexión marxista en este siglo. Véase su *Considerations...*, op. cit., caps. 1 y 2.

8. Baste recordar los nombres de Seymour M. Lipset, Irving Kristol, Daniel Bell, entre otros. Más recientemente, María Antonieta Macchiocchi, otrora ultra-maoísta y archi-gramsciana, hoy “convertida” a la religión neoliberal al igual que, entre los latinoamericanos, Mario Vargas Llosa y, antes que él, Eudocio Ravines. Cf. Peter Steinfels, *The neoconservatives*, New York, Simon and Schuster, 1979, pp. 25-48. Véanse también las memorias y confesiones de Irving Kristol en *Reflexiones de un neoconservador*, Buenos Aires, GEL, 1986, pp. 17-40.

9. Op. cit., pp. 6-7 (resaltado en el original).

mente arraigado en el suelo filosófico de la tradición occidental, el marxismo no podía ser la excepción a una regla que se verifica por igual en el liberalismo y en el conservadurismo. De ahí nuestras dificultades para percibir las recónditas razones por las cuales el “autogobierno de los productores” es despreciado como una aspiración utópica que destruye irreparablemente la cientificidad del marxismo, mientras que ideales igualmente explícitos y gravitantes –como el *least government* o la “mano invisible” del mercado– no ponen siquiera en entredicho la estructura científica de la tradición liberal. ¿No será acaso que es “utópico” todo aquello que se proponga cambiar lo que existe, mientras que “científico” sería lo que lo conserva y embellece ante los ojos de sus contemporáneos?¹⁰ Constituye un craso error suponer que la inevitable presencia –en forma manifiesta o latente– de componentes utópicos en el discurso científico transforma a las proposiciones teóricas en artículos de fe. El fatal equívoco del positivismo ha sido su incapacidad para comprender que la utopía y la realidad son polos dialécticos de lo real, y que éste es “unidad de lo contrario y síntesis de múltiples determinaciones”, para decirlo con las palabras de Marx en la *Introducción*. Así como no hay hombres sin deseos ni sociedades sin ideales, la realidad no existe sin utopía, sin una contradicción que le es propia, que la niega y que, tarde o temprano, habrá de superarla. Utopía y realidad se enriquecen recíprocamente; constituyen ámbitos propios y distintos de lo existente, pero sus fronteras están en permanente movimiento. Lo que hoy es utopía mañana será realidad y ésta, a su vez, se habrá convertido en historia¹¹.

Esta ligazón entre utopía y realidad fue agudamente percibida por Marx y Engels cuando decían que “el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual”¹². Esta permanente dialéctica entre utopía y realidad no puede dejar de reproducirse en la esfera del pensamiento. No es necesario ser marxista para afirmar, en consonancia con lo establecido más arriba, que ninguna teoría social mínimamente significativa puede limitarse a describir y analizar lo existente al margen de su valoración y del se-

10. Cuando hablamos de utopía nos referimos a proyectos de construcción de una buena sociedad que, en las condiciones de una época histórica determinada, aparecen como poco probables aunque no radicalmente imposibles. La rusticidad humanística del positivismo lleva a sus cultores a mirar por encima del hombro la gran tradición del pensamiento utópico en Occidente que nace con Platón y que dos mil años después encuentra en Tomás Moro uno de sus máximos exponentes. Claro, cuando éste hablaba de una jornada de trabajo de seis horas los admiradores de Popper –si hubieran existido, naturalmente– habrían descalificado los razonamientos del teórico inglés como simples utopías. Sin embargo, lo que Moro planteó como un rasgo distintivo de su ínsula Utopía será una realidad en los países capitalistas más adelantados a finales de este siglo. Para horror de los positivistas, utopía y realidad se confunden en el proceso histórico real.

11. Sobre esto es fundamental consultar la obra de Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1980, tres tomos. Para una excelente discusión en torno a la problemática de tipo epistemológica véase Karel Kosic, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1976.

12. Karl Marx y Friedrich Engels, *La Ideología Alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1968, p. 37.

ñalamiento –a veces implícito o inconsciente– de lo bueno y lo malo que conviven en su seno. Por eso, las proposiciones “fácticas” y supuestamente “neutrales” de la ciencia social que imagina el empirismo positivista se hallan invariablemente mezcladas con otras de carácter normativo, que glorifican o condenan lo existente. El predominio del positivismo lógico en las ciencias sociales es el responsable de haber considerado esta situación como una perniciosa anomalía, echando así por la borda una milenaria y riquísima tradición de pensamiento en que el análisis y la valoración estaban explícita y legítimamente integrados en un discurso unitario¹³. Su hegemonía como “ideología científica” de las ciencias sociales se tradujo en la imposición de una rígida ortodoxia epistemológica que no daba cabida a los valores y a los ideales. Por eso la imagen de la sociedad que proyecta el positivismo se encuentra insanablemente distorsionada, producto de la bárbara desarticulación entre hechos y valores que informa toda su filosofía¹⁴.

Paramio se apoya confiadamente en la tambaleante estructura filosófica de esta tradición epistemológica para fundamentar una distinción entre paradigmas “seculares” y “religiosos” que es abiertamente insostenible. A partir de allí instala el marxismo entre los segundos, y sitúa al resto de las corrientes teóricas contemporáneas (presuntamente a-valorativas y depuradas de elementos utópicos) en el campo de la “ciencia”, cerrando los ojos ante sus inocultables componentes normativos. Al proceder de esta manera no hace sino reiterar tardíamente la desdichada tesis de Alvin Gouldner según la cual el marxismo es una síntesis entre religión y ciencia, un verdadero “sincretismo que funde la ciencia con la promesa milenarista del cristianismo de eliminar todo sufrimiento e imponer la hermandad”¹⁵. A renglón seguido, y en consonancia con las estipulaciones del positivismo, Paramio idealiza radicalmente las virtudes del pensamiento científico, postulando su tan ilimitada como improbable flexibilidad, su repudio a la dogmática y su indeclinable capacidad de auto-corrección y renovación, a la vez que rebaja a la utopía al rango de un discurso falaz, saturado de prejuicios, ilusiones y engaños.

En relación a este particular nos parece interesante destacar que muchos de los críticos de Marx caen a menudo en curiosas contradicciones. A su teoría se le im-

13. A esta corriente epistemológica le debemos el dudoso mérito de haber “expulsado” del ámbito de la ciencia política los conceptos de “poder” y “estado”, porque según sus voceros éstos carecían de claros referentes empíricos que hicieran posible su rigurosa medición. Por suerte el éxito de esta bárbara empresa, lanzada a inicios de los cincuenta, no llegó a durar siquiera veinte años. Cf. David Easton, *The political system*, Nueva York, Knopf, 1953, y su artículo ya citado más arriba. Para una crítica de esta orientación véase Sheldon Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, cap. 1. Es ocioso agregar que nuestra crítica en nada disminuye la importancia central de la objetividad y el rigor de la prueba en la constitución de un argumento teórico digno de ser llamado científico. Lo que rechazamos es el canon positivista, no la necesidad de un trabajo riguroso.

14. Véase, al respecto, la demoledora crítica –desde un ángulo no precisamente marxista– formulada por Leo Strauss en *¿Qué es la filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970, pp. 11-35.

15. Alvin Gouldner, *Los dos marxismos*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 135.

puta, por ejemplo, el carácter de un credo religioso que no admite la posibilidad del error. Así reconstruido, el argumento marxiano se autopostularía como infalible y perfecto y, por lo tanto, ajeno por completo al ámbito más relativista y parsimonioso de los discursos científicos. Pero a renglón seguido estos mismos críticos le reprochan al marxismo sus “errores”, los cuales tendrían la virtud de señalar, de manera inapelable, la acientificidad de sus proposiciones. Doble acusación: no admite ningún error, y por lo tanto el marxismo es religión y no ciencia; o bien tiene errores, *ergo* es una teoría falsa. Como bien lo anota Perry Anderson, la existencia del error es una de las marcas distintivas de la ciencia. Fue justamente la pretensión del vulgo-marxismo de estar exento de errores la que desacreditó al materialismo histórico como teoría científica. Refiriéndose a la usual comparación entre Marx, Copérnico y Galileo, Anderson concluye que “nadie imagina hoy que los escritos de estos últimos están libres de contradicciones y errores críticos. Su estatus de pioneros de la astronomía y de la física modernas es la garantía de la inevitabilidad de sus errores, en los albores del desarrollo de una nueva ciencia. Lo mismo debe ser cierto apriori del marxismo”¹⁶.

Que una teoría científica sea inconscientemente considerada como una religión secular por sus adherentes no modifica un ápice sus méritos epistemológicos y los criterios de validación que la sustentan empíricamente. No obstante, y dado que el marxismo ha sido correctamente interpretado como “una guía para la acción”, habría también que preguntarse cuáles podrían ser los componentes de la teoría responsables de producir un “efecto religioso” entre los sujetos de la práctica política y teórica. Una indagación de este tipo permitiría comprender más integralmente no sólo los procesos de “canonización” del marxismo (y su consiguiente liquidación) sino también las motivaciones profundas de sus críticos más ardientes. Pero retomemos nuestro razonamiento: el liberalismo se transformó en el credo secular de la sociedad norteamericana porque en ninguna otra parte del planeta sus premisas centrales se correspondieron tan estrechamente con una sociedad burguesa –creada *ex novo* y sin pasado feudal– como la que fundaron los *dissenters* que llegaron en el Mayflower. Allí está el libro de Hartz para probarlo definitivamente¹⁷. Una mera religión “laica” no hubiera tenido tanta suerte, a no ser que sus predicados esenciales hubieran exhibido un grado relativamente acentuado de correspondencia con las condiciones objetivas de la sociedad en la cual trataba de implantarse. Fue justamente esta afinidad entre el liberalismo y su circunstancia histórico-social la que lo convirtió en una formidable fuerza histórica y en el “sentido común” de la mayor realización del capitalismo en toda su historia: la constitución de los Estados Unidos de América como nación burguesa. El “realismo” de la utopía liberal en la sociedad norteamericana impidió que se coagulara como el dogma de una secta esotérica, tal como ocurrie-

16. Cf. Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, op. cit., p. 113.

17. Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*, Nueva York, Harcourt & Brace, 1955.

ra en América Latina. La “irrealidad” de esa misma utopía en nuestro continente –tierra de latifundistas señoriales y no de *farmers*; de países fundados sobre la alianza reaccionaria de la cruz y de la espada y no sobre la separación entre Iglesia y Estado, de la Santa Inquisición y no de la tolerancia, de la Contrarreforma en lugar de la Reforma– hizo que el liberalismo agonizara penosamente, y que cuando por momentos revivía lo hiciera con un rostro autoritario que revelaba su fisonomía conservadora y colonialista¹⁸.

Análogamente, si el marxismo se transformó –por un cierto tiempo, en el apogeo de su impulso revolucionario– en el credo secular de la tercera parte de la humanidad y en una presencia fundamental en la constitución del mundo moderno, no fue precisamente por las virtudes balsámicas que *El capital* irradiaba sobre las almas atormentadas que buscaban el auxilio de una religión. Parece más verosímil suponer que su influencia puede explicarse mejor por los elementos de “verdad científica” que contiene el marxismo, los que le permiten comprender (aunque sea de modo parcial e incompleto) la naturaleza del capitalismo y diseñar una estrategia socialista de transformación de esa realidad que ha parecido razonable ante los ojos de millones de hombres y mujeres. Es evidente que el proletariado no sale a tomar el cielo por asalto movilizad por la rigurosidad lógico-matemática con que Marx demuestra la tendencia decreciente de la tasa de ganancia: junto con algunas pocas certezas, fundadas en última instancia en una teoría que explica adecuadamente ciertos aspectos de la realidad, siempre se agrupan creencias, valores y utopías que poco tienen que ver con la estructura científica del marxismo. Es precisamente esta rarísima e irrepetible amalgama entre discursos de distinta naturaleza –algunos “científicos” y otros “ideológicos”– la que tiene la capacidad para impulsar a las masas por la senda de la revolución. La “verdad” contenida en la admirable geometría política de Hobbes no explica el ciclo revolucionario inglés a lo largo del siglo XVII; el democratismo radical de Rousseau coadyuvó a desencadenar la Revolución Francesa, pero ésta no hubiera ocurrido sin la mediación de muchos otros factores; por último, en la Revolución Rusa confluyeron múltiples condicionantes, uno de los cuales fue la gravitación alcanzada por la teoría de Marx en parte de la *intelligentzia* revolucionaria. Teorías científicas e ideológicas, “realismos” y utopías se combinan de mil formas en la producción social de la historia.

Por lo tanto, si hubo varias revoluciones sociales que se hicieron invocando las enseñanzas de Marx –y que, mal o bien, signaron indeleblemente la época contemporánea– es insólito suponer que todo esto haya sido nada más que una milagrosa casualidad, ocurrida como producto de la ciega confianza que las clases explotadas depositaron en el “milenarismo secularizado” del filósofo de Tré-

18. Hemos examinado detalladamente algunas de estas cuestiones en nuestro “Authoritarian Ideological Traditions and Transition Towards Democracy in Argentina”, *Papers on Latin America*, Nueva York, Institute of Latin American and Iberian Studies, Columbia University, paper N° 8, 1989.

veris. El error crucial de Ptolomeo no fue subsanado por las opiniones favorables a su sistema que durante casi dos mil años sostuvieron tanto los intelectuales como (con mucho beneplácito) los gobernantes y, en su ignorancia, el resto del pueblo. A la inversa: la verdad fundamental de Copérnico tardó mucho tiempo en convertirse en un credo secular, pero eso no afectó un ápice la rectitud de su razonamiento y la contundencia de la prueba.

En otras palabras, la verdad y la fecundidad de una teoría científica son independientes de la aprobación social que susciten sus enunciados. El hecho de que en la Argentina o en los Estados Unidos los partidos de izquierda no recluten más del uno o dos por ciento de los votos no necesariamente significa que la teoría marxista sea falsa, cuando son precisamente éstos los países en los cuales algunas de las premisas cardinales del marxismo se presentan con rasgos casi caricaturescos. A la inversa, en la China de la revolución cultural el marxismo se transformó en una verdadera religión de masas, pero eso no le agregó una pizca de evidencia a la estructura de su argumento científico. La prueba de las teorías no depende de las volátiles emociones colectivas.

Pero retornemos a la crítica de Paramio del marxismo como religión. Si éste estuviese en lo cierto, su razonamiento desembocaría en absurdas paradojas: una teoría científicamente verdadera pero que tuviese la desgracia de ser socialmente aceptada se convertiría inexorablemente en una suerte de credo secular, transformándose por ese mismo acto en un dogma religioso. Por otro lado, una teoría falsa que debido a su insanable ineptitud para interpretar y cambiar el mundo concitase la indiferencia universal preservaría un nada envidiable “secularismo” que la habilitaría, hipotéticamente, para reexaminar críticamente sus propias premisas. En ambos casos la validez de la teoría –y la objetividad de la evidencia empírica que la respalda– quedan completamente disueltas en la aceptación o repudio social que aquella suscite. Creo que esto constituye un claro *non sequitur* que impide plantear la discusión de la crisis actual del marxismo en los términos apropiados.

Pero aun aceptando la contraposición efectuada por Paramio entre la teoría marxista –convertida en religión por su eficacia social– y los paradigmas seculares, persisten otros interrogantes que no pueden ser obviados tan fácilmente. Se afirma, no sin un desconcertante exceso de credulidad, que los paradigmas seculares gozan del don de la autocrítica y de la renovación. Sin embargo, la historia de las ciencias sociales demuestra que eso no es así. Cuando son “exitosas” las teorías perduran con su formulación inicial, admitiendo ligeros “retoques” en su argumento proposicional. En caso contrario perecen por languidecimiento, pero sólo excepcionalmente se renuevan. Preguntémosnos: ¿dónde está la reformulación teórica del “estructural-funcionalismo”, la mayor síntesis teórica de las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial? ¿Quién, dónde y cómo rearticuló el paradigma de la ciencia política *behavioralista*? ¿Por qué se dice que el keynesianismo ha muerto? La respuesta a estas tres preguntas es la misma: estos pa-

radigmas seculares y científicos, tan admirados por Paramio, se agotaron y fueron abandonados. No pudieron autocriticar sus premisas ni tuvieron capacidad para renovarse: simplemente perecieron, y en su lugar se inventaron otras teorías. Hoy constituyen piezas de museo, a la espera de un Foucault redivivo que escriba un nuevo capítulo sobre la arqueología del saber. Si hemos de creer a Kuhn, parece que ocurre lo mismo en las ciencias “duras”. Por consiguiente, la exaltación de las virtudes autocorrectivas de los paradigmas científicos tendría que ser tomada *cum granun salis*.

De todos modos nos interesa subrayar la otra parte del argumento, aquella que establece que debido a su carácter de credo secular el marxismo rechaza toda clase de revisiones y cuestionamientos. ¿No estará confundiendo Paramio, y con él una legión de críticos, la teoría científica de Marx –incompleta, “finita”, parcial, controvertible como cualquier otra– con los esperpénticos manuales de la Academia de Ciencias de la URSS, cuya rigurosa lectura entre los cuadros dirigentes y los intelectuales de los partidos comunistas tanto daño hiciera al desarrollo teórico y práctico de las ideas de Marx? Tenemos la impresión de que sí, y es por eso que, en este punto, su análisis se desdibuja por completo. Si no se puede ver al marxismo como una empresa colectiva, como una teoría viviente y dinámica –crítica y autocrítica, que se confirma y refuta con el devenir de la historia–, cuya identidad se ha enriquecido y complejizado merced a los aportes plurales acumulados a lo largo de más de un siglo, corremos el riesgo de confundir una fecunda y variada tradición teórica con las *vulgatas* redactadas por los funcionarios de las burocracias que malograron la realización del proyecto socialista. Sería legítimo motivo de escándalo si un marxista pretendiera criticar al liberalismo analizando una colección de editoriales del *Reader's Digest*. Lo menos que puede exigirse cuando se quiere discutir seriamente el estatus científico del marxismo es que sus críticos procedan con la misma rigurosidad, y no olvidar que esa tradición teórico-política, iniciada por Marx y Engels, fue enriquecida por la práctica de las luchas sociales en los más apartados rincones del planeta y por la reflexión de cabezas de la talla de Lenin, Trotsky, Bujarin, Kautsky, Luxemburgo, Korsch, Lukacs, Hilferding, Gramsci, Mao, y Mariátegui, para no citar sino algunos. Estos representan distintas vertientes y desarrollos de un mismo macro-modelo teórico, y sólo un espíritu muy ofuscado podría sostener que sus argumentos son idénticas repeticiones de las tesis contenidas en el *Manifiesto*. Sus contribuciones –variadas, en parte contradictorias, siempre incompletas– preservaron pese a sus divergencias las premisas teóricas y metodológicas centrales de sus fundadores. Pero más allá de este acuerdo inicial existe un amplísimo espacio en el que reinan el debate y la controversia. Decir, o insinuar, que la teoría marxista de fines del siglo XX es un *corpus* monolítico que ha permanecido inalterado durante cien años, es un gravísimo error. Esto en nada ayuda a alcanzar el objetivo que Paramio declara en su libro –y que nosotros compartimos sin reservas– cuando

afirma que la importancia de las ideas introducidas por Marx “justifican sobradamente el intento de reelaborarlas y actualizarlas”¹⁹.

¿CRISIS –O LIQUIDACIÓN– DEL MARXISMO?

Dicho todo esto es preciso señalar que muchos cuestionamientos planteados por los críticos son, sin duda alguna, de la mayor importancia y no pueden ser desoídos. En otras palabras, y yendo al fondo de la cuestión, la denuncia de la crisis definitiva del marxismo se fundamenta en el siguiente diagnóstico: los cambios cualitativos producidos en la estructura y funcionamiento de las sociedades capitalistas y el derrumbe de los “socialismos reales” han inaugurado una nueva legalidad social ante la cual el *corpus* teórico y la praxis política inspiradas en el marxismo no tienen ya nada que decir ni que hacer. El capitalismo contemporáneo es algo tan diferente al que inflamara la crítica radical de Marx y Engels que el modelo de análisis por ellos creado ha quedado totalmente superado por el movimiento real de la historia. El capitalismo posmoderno se ha devorado los productos de la modernidad novecentista, y junto con el relato y la utopía también se ha producido la muerte de uno de sus hijos predilectos: el marxismo.

La crítica parece en principio razonable, aun cuando mueva a sospechas el hecho de que la misma acusación no se descargue sobre el paradigma liberal: Adam Smith publica *La riqueza de las naciones* en 1776, mientras que *La ideología alemana* fue redactada entre 1845 y 1846, y publicada casi un siglo después por circunstancias que todos conocemos. No deja de sorprender que muchos de los que cuestionan ardorosamente al marxismo por sus anacronismos adhieran simultáneamente a una teoría caracterizada por su escandalosa idolatría de los mercados, eternamente equilibrados gracias a la sabiduría de una “mano invisible”. Con todo, nos parece que para decidir sobre la validez de la crítica sería deseable que ésta adoptase una formulación más precisa. Lo que caracteriza al trabajo científico –por contraposición al conocimiento vulgar– no es tanto la exactitud de las respuestas como la rigurosidad de las preguntas. El obstáculo principal que entorpece el avance del conocimiento científico no es el error sino la confusión: una pregunta confusa es mucho más pernicioso que una respuesta equivocada, porque los mecanismos correctivos funcionan mucho mejor en el segundo caso que en el primero.

Por eso sería importante que los “posmarxistas” formularan sus interrogantes de manera mucho más precisa. Por ejemplo, en lugar de sus nebulosos comentarios en torno a la sociedad contemporánea –cuya naturaleza histórico-social no se descubre mediante el fácil expediente de inventarle nombres atractivos y supuestamente originales– sería mucho más pertinente plantear con claridad algunas preguntas específicas. Por ejemplo:

19. Op. cit., p. 25.

¿Hasta qué punto las transformaciones recientes en la anatomía de la sociedad burguesa han alterado cualitativamente el carácter de las relaciones capitalistas de producción?

O, más específicamente:

¿Ha desaparecido la explotación del hombre por el hombre, es decir, la “esclavitud del trabajo asalariado”, en el “tardo-capitalismo” de fines del siglo XX?

De esta manera se podría saber –más allá de la fascinación de la retórica– si es que estamos o no en presencia de un tipo histórico de sociedad diferente.

Nos parece que la respuesta a estos interrogantes fundamentales, necesarios para elaborar teóricamente la invalidación práctica del marxismo, es negativa. Y es por eso que éste sigue siendo un muerto que goza de buena salud. El coro desafinado –y, por momentos, desaforado– de sus críticos soslaya con cuidado el tratamiento detallado de estas cuestiones y se contenta con un relevamiento impresionista, en algunos casos atractivo, pero lamentablemente carente de profundidad. Mientras no se demuestre que estamos en presencia de un nuevo modo de producción –pues al actual todos parecen concordar en identificarlo como capitalista– en que las contradicciones de clase han sido superadas merced a la desaparición de su determinante estructural, la explotación en el proceso de trabajo, toda la laboriosa construcción de los críticos de Marx estará condenada de antemano a la irrelevancia. Los cambios ocurridos en la estructura del capitalismo moderno, que sólo un dogmático sería incapaz de reconocer, no han sido suficientes para modificar la estructura profunda de las relaciones sociales de producción sobre las que reposa la sociedad burguesa en las postrimerías del siglo XX. De ahí que un autor como Anthony Giddens afirme que, a pesar de los cambios ocurridos desde la posguerra, la sociedad actual no puede caracterizarse correctamente como “poscapitalista” sino como “neo-capitalista”. La sustitución del prefijo “pos” por el “neo” indica que los rasgos fundamentales y las leyes de movimiento de la sociedad contemporánea se inscriben claramente dentro del capitalismo. Postular el advenimiento de un nebuloso “poscapitalismo” sólo sirve para confundir las cosas y, de paso, desalentar a los críticos del supuestamente difunto capitalismo²⁰.

Las transformaciones experimentadas en los últimos años fueron en algunos casos muy importantes, pero ninguna ha tenido la virtud de disolver el antagonismo clasista fundamental que caracteriza específicamente al modo de producción capitalista. Aparecieron nuevos sujetos sociales, varió la forma y la intensidad del conflicto de clases y se modificaron las modalidades de procesamiento y regulación política de las contradicciones sociales, pero éstas continúan siendo el ines-

20. Anthony Giddens, *The class structure of the advanced societies*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1975, p. 164.

table fundamento sobre el cual se yergue el *Spätkapitalismus* ¿O es que acaso los “posmarxistas” sinceramente creen que en los Estados Unidos (donde gracias a las políticas neoconservadoras se produjo un avance fenomenal de los monopolios –convertidos ahora en verdaderas megacorporaciones– y una concomitante pauperización de vastos sectores de las clases subalternas) las contradicciones clasistas han desaparecido? ¿O tal vez piensen que eso ocurrió en la Inglaterra de Thatcher, o la Alemania de Kohl, o quizás en el Japón? Y si esto es insostenible en los países metropolitanos, ¿pensarán acaso que esta deslumbrante posmodernidad capitalista existe en los países latinoamericanos?

Sería muy difícil sostener seriamente un argumento como ése en el ámbito de las ciencias sociales. Ofende no sólo la inteligencia de quienes lo escuchan sino los cánones más elementales de la metodología científica. Será tal vez por eso que la verdadera legión de “posmarxistas” ha sido hasta ahora incapaz de producir siquiera un pequeño panfleto –comparable a Trabajo Asalariado y Capital, por ejemplo– en donde se expongan los rasgos fundamentales y las leyes de movimiento del nuevo tipo histórico de sociedad al que tanto aluden en sus profusas elucubraciones. Esto, por cierto, no significa que el marxismo tenga todas las respuestas o que haya sido capaz de producir una teoría que explique adecuadamente la totalidad de la vida social. Tal pretensión sería incompatible con el espíritu científico; es propia, por el contrario, de un dogma infalible que se “cierra” ante el mundo y que se mantiene atrincherado en sus propias premisas, temeroso de derrumbarse ante la menor contrastación con la realidad. No dudo de que existan “marxistas” posesionados por ese fervor religioso. Tal vez a ellos se refiera la crítica de Ludolfo Paramio, pero una discusión sobre este tema carece por completo de importancia.

Concebido como una teoría científica y como un instrumento de transformación social, el marxismo se ha propuesto no sólo interpretar la realidad social sino también transformarla. Este doble carácter, teórico y práctico, hace que en su permanente labor de reconstrucción teórica el marxismo se encuentre permanentemente atravesado por muy serios interrogantes, y que las novedades y desafíos producidos en una época de extraordinario dinamismo como la que vivimos adquieran una importancia tal que el reconocimiento de sus insuficiencias teóricas y prácticas resulte no sólo absolutamente inevitable sino también completamente necesario para su eventual superación. Pero de ahí a tirar por la borda la herencia teórica de Marx –que todavía hoy continúa siendo el paradigma más fecundo con que contamos en las ciencias sociales– hay un largo trecho que sólo un espíritu peligrosamente apasionado puede transitar sin demasiados escrúpulos. Los ingleses dicen que no se puede tirar el bebe junto con el agua sucia, y sería bueno que este consejo fuera asimilado en toda su sabiduría por los ansiosos descubridores de nuevos mundos teóricos. El legado de Marx constituye una síntesis esencial en el pensamiento contemporáneo: sin sus ideas –y las de Weber, Freud y Einstein– difícilmente podríamos siquiera pensar nuestra época. Por eso sus críticos –algu-

nos enojados, otros interesados y unos terceros desilusionados y arrepentidos— se encuentran en una posición hartamente incómoda: tienen que proclamar incesantemente su muerte, negando con su obsesión la proclamada veracidad de sus afirmaciones. Porque, ¿quién se pelea todos los días con un difunto?

Estas reflexiones de ningún modo pretenden ocultar la urgente necesidad de promover una profunda reflexión autocrítica acerca de la frustración de los “socialismos reales” y de nuestra incapacidad para comprender en toda su extensión la magnitud de los cambios que se operaron en el sistema capitalista. Como una modesta contribución a esa tarea colectiva, en las páginas que siguen vamos a examinar un problema que nos parece de excepcional trascendencia teórica y práctica: la cuestión de los actores colectivos en el capitalismo finisecular. Otro gran tema de la agenda, la problemática del estado, ya fue objeto de estudio en los capítulos anteriores de esta obra y no reiteraremos aquí lo que ya fue dicho en otra parte.

II. ¡NI CLASE OBRERA NI REVOLUCIÓN! LOS SUJETOS SOCIALES DEL CAPITALISMO TARDÍO

Uno de los grandes temas del momento actual es precisamente la cuestión de la “centralidad del proletariado”. La magnitud de los cambios generados por las transformaciones del capitalismo desde la segunda posguerra es de tal envergadura que plantea urgentemente la necesidad de re-examinar ciertas premisas que hasta hace pocos años eran aceptadas sin demasiadas discusiones. En este sentido son pocos los que podrían igualar la inflamada elocuencia del *requiem* rezado por André Gorz cuando escribiera, a principios de esta década, su famoso *Adiós al proletariado*. Para su desgracia, ni la elocuencia ni la celebridad garantizan necesariamente la rectitud del análisis²¹.

La descomposición del antiguo proletariado y la reconstitución compleja de las clases subalternas constituyen fenómenos perceptibles a simple vista tanto en los capitalismos metropolitanos como en los de la periferia, y ningún estudioso serio de estas realidades puede ignorar o subestimar la trascendencia de estas mutaciones. Como era de esperar, éstas fueron acompañadas por el auge de una verdadera plétora de teorías e interpretaciones que difundieron la buena nueva con una placentera mezcla de alivio y satisfacción, celebrando la desaparición del amenazante actor clasista del capitalismo. De ahí que rápidamente se pusiese de moda el estudio —no exento de encendidos arrebatos apologéticos— de los nuevos movimientos sociales y su descollante papel en la dinámica de las sociedades latinoamericanas; o la asombrosa hazaña consumada por algunos teóricos de la posmodernidad

21. André Gorz, *Adiós al proletariado*, Madrid, El Viejo Topo, 1981. Una aguda crítica a estas tesis se encuentra en la obra de Meiksins Wood, op. cit., pp. 15-18.

que, con mejor suerte que los esforzados alquimistas de la Europa preburguesa, descubrieron en las entrañas del capitalismo tardío la fórmula portentosa que permite “inventar” actores sociales a partir de la dialéctica del discurso²².

Hace unos cuantos años decía Lucio Colletti, en la célebre entrevista que le hiciera Perry Anderson, que el fracaso de la “revolución en Occidente” representa una radical refutación de la teoría marxista. Aun admitiendo la exagerada objeción del filósofo italiano habría que agregar, a renglón seguido, que los alcances de esta frustración y el punto hasta el cual ella invalida el conjunto de la teorización propuesta por Marx –y desarrollada por la tradición intelectual y política que se identifica con su nombre– constituyen cuestiones mucho más debatibles. No cabe duda de que la afirmación de Colletti señala una grave debilidad de la teoría, pero se han propuesto algunas interpretaciones que, sin romper con las premisas del marxismo, logran dar una explicación por lo menos plausible del fracaso de la revolución en los capitalismo avanzados. En resumen: no parece haber una evidencia suficiente como para fundamentar un rechazo completo del marxismo como teoría de la sociedad y de la historia.

Estas consideraciones son relevantes por cuanto a partir de la tan publicitada “crisis del marxismo” se ha divulgado la opinión de que las proposiciones fundamentales de esa tradición teórica habían sido “desmentidas” por los hechos. En consecuencia, se procedió a despachar con alarmante desaprensión algunos temas “clásicos” de esa corriente, entre los que sobresale la cuestión de las clases sociales. El vacío teórico-práctico dejado por esta verdadera eutanasia de las clases fue

22. Véase, por ejemplo, la obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, y muy especialmente su *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987. Después de anunciar –con una modestia no precisamente franciscana– al lector hispanoparlante que la primera edición de este libro, aparecido en lengua inglesa en 1985, “ha estado en el centro de un conjunto de debates, a la vez teóricos y políticos, que tienen lugar actualmente en el mundo anglosajón”, los autores acometen la tarea de liquidar el esencialismo y el reduccionismo clasista congénitos al marxismo clásico y contra cuyas murallas se estrellara Antonio Gramsci. Laclau y Mouffe se sienten entonces obligados a “ir más allá de Gramsci y a deconstruir la noción misma de ‘clase social’” (pp. VII y VIII). El extravío a que conducen sus alambicadas elucubraciones es adecuadamente expuesto en la obra ya citada de Ellen Meiksins Wood. Véase además a Atilio A. Boron y Oscar Cuéllar, “Apuntes críticos sobre la concepción idealista de la hegemonía”, en *Revista mexicana de sociología*, vol. XLV, N° 4, octubre-diciembre de 1983, pp. 1143-1177, donde se demuestra cómo Laclau y Mouffe se internan en un laberinto teórico del cual emergen creyendo haber encontrado el hilo de Ariadna del neomarxismo cuando en realidad lo hicieron tomándose de la pesada soga del vulgo-idealismo. Un interesante debate en torno a las tesis de Laclau-Mouffe tuvo lugar, más recientemente, en las páginas de la *New Left Review*. Véase Norman Geras, “Post-Marxism?”, N° 163, mayo-junio de 1987, pp. 40-82; la réplica de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe apareció con el título “Post-Marxism without Apologies”, N° 166, noviembre-diciembre de 1987, pp. 79-106; Nicos Mouzelis contestó en “Marxism or Post-Marxism?”, N° 167, enero-febrero de 1988, pp. 107-123; y finalmente Norman Geras, una vez más, liquidó a nuestro entender el debate con una respuesta demoledora en “Ex-Marxism without substance: being a real reply to Laclau and Mouffe”, N° 169, mayo-junio de 1988, pp. 34-61. En este trabajo Geras demuestra que el libro de estos autores “presenta una caricatura empobrecedora de la tradición marxista (...) y que lo que ofrece en su lugar se halla intelectualmente vacío” (p. 35).

compensado por la simétrica exaltación de los nuevos actores colectivos; la presunta extinción de las primeras se convirtió en la condición de posibilidad de los segundos. Ahora bien, al reconstruir someramente la historia del capitalismo en el siglo XX se comprueba fácilmente que si bien la clase obrera occidental fracasó en el cumplimiento de su “misión histórica” –construir una nueva sociedad sin clases– no por ello dejó de producir significativas reformas en la estructura de los capitalismos “realmente existentes”. Estos de hoy no son los mismos que existían a principios de siglo, y si cambiaron en una dirección congruente con el afianzamiento de la libertad, la democracia y la igualdad, produciendo estados más democráticos y sociedades un poco menos clasistas, ello se debe a la eficacia reivindicativa de la clase obrera y los movimientos populares. El “darwinismo social” del mercado fue primero neutralizado y luego revertido por los esfuerzos de las clases y capas subalternas y sus expresiones políticas y sindicales. La historiografía occidental contemporánea –tanto la de inspiración liberal como la marxista– ha producido una evidencia abrumadora que respalda plenamente esta afirmación²³. Tal como lo planteara Miliband en un trabajo reciente, si hoy tenemos, en algunas partes, capitalismos democráticos, *welfare state*, sociedades más abiertas y un recortado despotismo del capital en la economía, es porque la clase obrera de Occidente impugnó al capitalismo y trató por lo menos de reformarlo. Es cierto: no se lanzó a “tomar el cielo por asalto” consumando su revolución, y además sus proyectos reformistas fueron desigualmente exitosos. Pero su protagonismo y su vocación transformadora han sido indiscutibles, y sus resultados están a la vista²⁴.

La idea de la invención de nuevos actores sociales, criaturas de potentes discursos convertidos en hacedores hegelianos de la historia, ha fascinado en los últimos años a vastos círculos del pensamiento social europeo y latinoamericano. El descrédito del reduccionismo economicista –rasgo distintivo tanto de una cierta vulgata que se cree marxista como de múltiples expresiones del pensamiento liberal– provocó una verdadera estampida de especialistas que salieron a recorrer la sociedad civil en busca de nuevos actores sociales. Para asombro de los espíritus más flemáticos, esta empresa fue emprendida con un fervor digno de las mejores causas. En efecto, el hallazgo de esta novísima piedra filosofal movilizó las más fuertes emociones, bloqueando la memoria de los investigadores y menoscabando la imprescindible sobriedad de su mirada analítica. Al igual que Cristóbal

23. Sobre el significado del *welfare state* y la así llamada “revolución keynesiana” como productos de las demandas populares véase Ian Gough, *The political economy of the welfare state*, Londres, MacMillan Press, 1979, y Antonio Negri, *La classe ouvrière contre l'état*, París, Galilee, 1978.

24. Cf. Ralph Miliband, “El nuevo revisionismo en Gran Bretaña”, op. cit. Sus conclusiones son congruentes con las que exhibe el trabajo de Adam Przeworski, *Capitalismo y Socialdemocracia*, op. cit. Véase asimismo Christine Buci-Glucksmann y Göran Therborn, *Le défi social-démocrate*, op. cit., y muy especialmente su análisis de la “vía sueca”, en las pp. 161-264. Desde una perspectiva distinta véase el trabajo de Paramio, op. cit., caps. 4-6.

Colón, los “movimientistas” creyeron descubrir las Indias cuando, en realidad, no hacían sino llegar tardíamente y sin darse cuenta a un continente que la sociología norteamericana de los años cuarenta ya había explorado con bastante meticulosidad. Acicateados por la proliferación de regímenes y movimientos sociales fascistas, los sociólogos estadounidenses hicieron aportaciones muy importantes al estudio de los comportamientos y orientaciones ideológicas de los movimientos sociales y los grupos políticos de base, pero sin olvidarse, claro está, de la estructura de clases y su continuo protagonismo²⁵. Es cierto que las condiciones actuales justifican con creces la reapertura de esa línea de investigación, pero nada autoriza a desechar alegremente la necesaria parsimonia del trabajo científico. Tirar por la borda las figuras de los arcaicos héroes clasistas del pasado para reemplazarlos con las pujantes imágenes de los nuevos actores sociales –confiriéndoles además, en el plano de la teoría, una potencialidad explicativa que la práctica concreta no ratifica, al menos en América Latina– puede ser un gesto de audacia científica, pero también puede revelar la indolencia de espíritus demasiado volubles a las modas intelectuales de su tiempo²⁶.

¿QUEDA ALGÚN PAPEL PARA LA CLASE OBRERA?

Convendría recordar que las leyes de movimiento de una sociedad no desaparecen por un capricho del concepto. Los diligentes teólogos medievales se prodigaron durante siglos para demostrar que la tierra era inmóvil y que ocupaba el centro del universo. Su geocentrismo “casualmente” remataba en la primacía temporal del papado: un mundo inmóvil requería una autoridad inmutable, que no podía ser otra que la del obispo de Roma. Sin embargo, bien sabemos que sus tortuosas elucubraciones no lograron alterar en lo más mínimo las pautas regularizadas de rotación y traslación de nuestro planeta. Similarmente, la ley de la gravitación universal existía mucho antes de que una manzana cayese sobre el hombro de un despreocupado Newton. Es evidente que estos ejemplos no pueden

25. Véase Rudolph Heberle, *Social Movements*, Nueva York, Appleton-Century Crofts, 1951.

26. Huelga aclarar que esta crítica no se extiende a quienes están seriamente interesados en el análisis de las nuevas formas del protagonismo social. En este sentido las aportaciones que han realizado en los últimos diez o quince años los científicos sociales latinoamericanos nos han permitido enriquecer sustancialmente nuestras capacidades interpretativas sobre la estructura y dinámica económica y política de los capitalismos periféricos. Véase, al respecto, las contribuciones reunidas en el volumen compilado por Fernando Calderón Gutiérrez, *Los movimientos sociales ante la crisis*, Buenos Aires, CLACSO, 1986, y las que se encuentran en Fernando Calderón Gutiérrez y Mario R. dos Santos, *Los conflictos por la constitución de un nuevo orden*, Buenos Aires, CLACSO, 1987. Consúltense también los siguientes artículos: André Gunder Frank y Marta Fuentes, “Diez tesis acerca de los movimientos sociales”, en *Revista mexicana de sociología*, año LI, N° 4, octubre-diciembre de 1989, pp. 21-43; Rafael Guido y Otto Fernández, “El juicio al sujeto: un análisis de los movimientos sociales en América Latina”, pp. 45-76; Fernando Calderón Gutiérrez y Mario R. dos Santos, “Del petitorio urbano a la multiplicidad de destinos”, pp. 77-91; y Sergio Zermeno, “El regreso del líder: crisis, neoliberalismo y desorden”, pp. 115-150, todos correspondientes al mismo número de la mencionada revista.

transferirse mecánicamente al terreno de lo social, porque aquí la conciencia de los hombres y su praxis histórica transformadora modifican la marcha de la sociedad. Eso es lo que ocurre cuando triunfan las revoluciones: necesidad y libertad, determinación estructural y praxis transformadora son polos que coexisten en perpetua negación dialéctica. La proliferación de actores sociales no decreta la abolición de las leyes de movimiento de la sociedad de clases: sólo significa que la escena social y política se ha complejizado. El aumento en el número –así como la diversificación de la calidad– de los actores sociales de ninguna manera supone la desaparición de las clases sociales ni el ocaso de su conflicto como el eje dinámico fundamental de las sociedades capitalistas²⁷.

Por otra parte parecería ocioso tener que recordar que la centralidad del proletariado como sujeto de la revolución nada tiene que ver con una cuestión estadística. La clase obrera no está llamada a crear una nueva sociedad en función de insondables atributos metafísicos o por el hecho banal de su volumen cuantitativo. Paramio se equivoca cuando sugiere que Marx era un pensador tan superficial como para haber caído en la trampa de formulaciones simplistas y reduccionistas²⁸. La centralidad del proletariado se desprende del lugar que esa clase desempeña en el proceso de producción y, por consiguiente, en el sistema de contradicciones que caracteriza a la sociedad burguesa. Que el proletariado constituya o no una clase mayoritaria es un dato accesorio al argumento marxiano. En ciertas etapas históricas eso fue así, pero esto no constituye un componente necesario de su razonamiento teórico. La centralidad de la clase obrera se arraiga en su singular inserción en el proceso productivo y su irremplazable papel en la valorización del capital, lo cual hace que sólo esa clase pueda –eventualmente– reunir las condiciones necesarias para subvertir el orden burgués. Que para el cumplimiento de su misión histórica necesita del concurso de otras clases y grupos sociales es tan evidente que ya desde sus tiempos del *Manifiesto del Partido Comunista* Marx y Engels se encargaron de dejarlo claramente planteado. Pensar de otra manera el

27. En este sentido valdría la pena destacar la postura de un liberal lúcido como pocos, Ralph Dahrendorf, quien en un reciente trabajo reafirma el carácter central –pero no excluyente– del conflicto de clases en las sociedades capitalistas. Esta actitud contrasta notablemente con la tradicional estrechez mental de los liberales argentinos y latinoamericanos, muchos de los cuales son, en realidad, conservadores recalcitrantes. Cf. Ralph Dahrendorf, *The modern social conflict. An essay on the politics of liberty*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1988.

28. “Siguiendo la visión reduccionista de Marx, el proletariado se organiza en un partido de clase cuya toma del poder de forma revolucionaria debe abrir las puertas de una época histórica”, en op. cit., p. 173. Nada más ajeno al pensamiento marxista que este silogismo según el cual de la clase se pasa automáticamente al partido y desde ahí, en forma inexorable, a la revolución. Lo menos que se le puede exigir a quienes fulminan los errores teóricos del marxismo es que se tomen la molestia de examinar algún otro escrito aparte del *Manifiesto del Partido Comunista*, que, como todos sabemos, fue apenas un panfleto de divulgación. Hay por lo menos una docena de textos de mayor espesor teórico, comenzando por *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, donde tanto Marx como Engels discuten la naturaleza dialéctica y probabilística de la secuencia que sus críticos reconstruyen –desoyendo sus reiteradas advertencias en contrario– en clave reduccionista y determinista. ¿Por qué será?

papel del proletariado significaría postular la inexorabilidad de la revolución socialista, algo completamente ajeno al espíritu del marxismo.

Dicho esto, es preciso admitir que la fisonomía actual de la clase obrera dista mucho de ser la que Marx conociera en su época. La fragmentación del proletariado, su empequeñecimiento y ulterior recomposición constituyen datos insoslayables, sobre todo en los capitalismo metropolitanos, no tanto así en la periferia; pero hablar, sin más trámites, de la progresiva desaparición de las clases, resulta por lo menos una conjetura un tanto apresurada. No obstante, contrariamente a lo que sostiene una izquierda aficionada a las ortodoxias, es imposible desconocer que se impone una revisión bastante profunda del concepto de proletariado utilizado por la tradición clásica del marxismo. Digámoslo de una vez: esa concepción, y la correspondiente ampliación leninista formulada en la tesis de la “aristocracia obrera”, ya es insuficiente para dar cuenta de las repercusiones que los grandes desarrollos tecnológicos experimentados en los últimos quince o veinte años han tenido sobre el universo asalariado. Las radicales modificaciones sufridas por el proceso productivo y las modalidades de valorización del capital nos imponen la necesidad de repensar críticamente la naturaleza de la clase obrera y, por supuesto, las nuevas estructuras del capitalismo tardío²⁹.

La reorganización exclusionista del capitalismo, impulsada por la crisis de los años setenta, provocó la marginación social y económica de grandes sectores de la sociedad civil. Si a ello añadimos las mutaciones observables en la anatomía de las clases subalternas –que ocasionaron la crisis de sus estructuras tradicionales de mediación, partidos y sindicatos– se comprenderán las razones que explican la emergencia de los nuevos movimientos sociales. Estos expresan una realidad distinta, pero no contradictoria, al continuado protagonismo de las clases sociales, y la correcta apreciación de sus potencialidades transformadoras no tiene por qué hacerse sobre la base de subestimar las posibilidades que todavía conservan las segundas. Las reivindicaciones de los vecinos de las barriadas populares, de las mujeres, de los jóvenes, de los ecologistas, de los pacifistas y de los defensores de los derechos humanos no pueden ser plenamente comprendidas si no se las integra al marco más comprehensivo del conflicto social y la dominación burguesa. Todo esto no significa que su productividad pueda ser reducida a un eje clasista que las determina y condiciona. Estos movimientos no son un mero espejismo, un epifenómeno de la lucha de clases, sino que expresan nuevos tipos de contradicciones y reivindicaciones generadas por la renovada complejidad y con-

29. Sobre esto véanse los esclarecedores trabajos de Claus Offe, *Disorganized Capitalism*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1985, pp. 10-79 y 129-150 y Charles F. Sabel, *Work and Politics. The division of labor in industry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Una estupenda reflexión a propósito del caso francés puede verse en Michel Aglietta y Anton Brender, *Les Métamorphoses de la Société Salariale*, París, Calmann-Levy, 1984. Véase también Ugo Pipitone, *El capitalismo que cambia*, México, ERA, 1986, pp. 74-114. Un balance general se encuentra en Giddens, op. cit., pp. 198-222.

flictividad de la sociedad capitalista. Pero la dinámica de los movimientos sociales sería prácticamente indescifrable si no la situáramos en el contexto más global de las relaciones de clase y sus contradicciones estructurales. ¿Cómo comprender a las agrupaciones vecinales que demandan luz y agua, sin tomar en cuenta que el modo en que la burguesía ha acumulado y dominado ha sido el que condenó a millones de latinoamericanos a vivir en la indigencia? ¿Cómo interpretar las demandas de los organismos defensores de los derechos humanos, si olvidáramos por un instante que, en estos países, la burguesía y el imperialismo reiteradamente respaldaron políticas represivas para preservar un orden social escandalosamente injusto? ¿Cómo entender el rechazo que la burguesía siente por los “verdes”, si desconociéramos que su propuesta conservacionista es profundamente antagónica con la racionalidad predatoria del capitalismo? Un último ejemplo: las transiciones políticas latinoamericanas. En un comienzo se constituyó un consenso bastante amplio entre los especialistas, que subrayaba la centralidad de los nuevos movimientos sociales en la marcha desde el autoritarismo hacia la democracia. A poco andar, sin embargo, la evidencia demostró que quienes estaban desempeñando los papeles protagónicos de la transición no eran sino los viejos actores clasistas: empresarios, banca extranjera, movimiento obrero. Los movimientos sociales cedieron rápidamente su lugar a los actores colectivos cuyo certificado de defunción había sido extendido prematuramente³⁰.

Basta examinar la estructura y el funcionamiento de las sociedades contemporáneas en los Estados Unidos, Europa o América Latina, para comprobar que ni las clases han desaparecido ni los antagonismos clasistas se han esfumado. No obstante, lo anterior jamás autorizaría a concluir que los únicos actores relevantes son las clases sociales –lo que aparte de ser falso es una flagrante distorsión de la teoría de Marx– y que la lucha de clases es la única contradicción relevante para la comprensión de nuestras sociedades. La proliferación sin precedentes de sujetos sociales constituye pues un dato novedoso de los capitalismo contemporáneos, que requiere un examen atento y minucioso. Una parte importante de estos nuevos actores ha contribuido con sus demandas e iniciativas a socavar la estabilidad de la dominación burguesa, y su concurso habrá de ser importantísimo para viabilizar la transformación de la sociedad actual. La creciente complejidad de los capitalismo contemporáneos ha creado nuevas líneas de conflicto, que coexisten articuladamente con el antagonismo de clases. Y éste sigue siendo, tanto en los capitalismo centrales como en la periferia del sistema, la “falla geológica” fundamental de nuestras sociedades. En relación a esto, y para no prolongar excesivamente estos comentarios, quisiera concluir citando una vez más un trabajo de Ralph Miliband:

30. Hemos elaborado algunos de estos temas en “Clase y política en las actuales transiciones latinoamericanas”, EURAL, *Proyectos de Cambio. La izquierda democrática en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1988, pp. 39-66.

“De ninguna manera quiere esto decir que los movimientos de mujeres, negros, pacifistas, ecologistas, homosexuales y otros no sean importantes, o no puedan tener efecto, o que deban renunciar a su identidad aparte. De ninguna manera. Sólo significa que el principal (no el único) sepulturero del capitalismo sigue siendo la clase obrera organizada. Esta es el necesario, indispensable “instrumento de cambio histórico”. Y si, como se dice constantemente, la clase obrera organizada se rehúsa a encargarse de la tarea, entonces la tarea no se hará (...) Nada ha sucedido en el mundo del capitalismo avanzado y en el mundo de la clase trabajadora que autorice a una visión de tal futuro”³¹.

Por lo tanto, la presunta extinción de las clases y su reemplazo por nuevos actores sociales ha sido un producto más ilusorio que real. Tampoco es algo nuevo, porque a mediados de los cincuenta también se difundieron teorías bastante elaboradas que hablaban, precisamente, del “fin de las ideologías”, la progresiva desaparición de la clase obrera y el agotamiento de la lucha de clases. Ya sabemos lo que pasó después: todas esas formulaciones fueron barridas por las turbulencias sociales de los años sesenta, y esas formulaciones supuestamente definitivas acerca de la estabilización del capitalismo fueron discretamente archivadas. Las mismas ideas reaparecen ahora con distintos ropajes, y más pronto que tarde correrán la misma suerte. Por consiguiente, lo que caracteriza al capitalismo contemporáneo es la multiplicación de los “sepultureros” que colaboran con el más antiguo e importante en el socavamiento de las estructuras de la sociedad burguesa. Esta se enfrenta así a la negatividad de un conjunto muy grande y diversificado de sectores –que en algunos casos plantean demandas puntuales, y en otros reivindicaciones globales– y cuyo control por las clases dominantes resulta crecientemente problemático. La consternación de los principales teóricos de “la crisis de la democracia” ilustra adecuadamente esta preocupación. En efecto, más allá de la posible radicalización de estas exigencias de autonomía e identidad, de la afirmación de los intereses sectoriales y de la propagación de ideologías puntualmente antisistémicas, la simple proliferación en el número de grupos y sectores sociales excluidos o marginados implica, en términos prácticos, un aumento en los niveles de conflictividad del capitalismo en un contexto signado por la declinante eficacia y efectividad de los aparatos estatales y una erosión en sus márgenes de legitimidad. Todo esto no hace sino estimular el círculo vicioso de la ingobernabilidad, cuyas consecuencias exigen de parte del estado y de la sociedad civil respuestas muy contundentes: o bien una reafirmación de la estructura que coagula la desigual distribución de la riqueza y el poder –y ahí están los dolientes experimentos neoconservadores en los Estados Unidos, América Latina y Europa– o, por el contrario, una innovación radical en los contenidos y en las formas de la política que,

31. Miliband, Ralph, “El nuevo revisionismo en Gran Bretaña”, op. cit., p. 26.

al fundarse en el protagonismo de la sociedad civil, conduce al fortalecimiento gradual pero significativo de las tendencias hacia una profunda transformación –¿socialista?– del sistema.

III. ASUMIR LOS DESAFÍOS Y POTENCIAR LA PRODUCTIVIDAD DE LA CRISIS

Es indispensable que la izquierda adopte una posición madura ante los graves desafíos que la acosan, de suerte tal que al superar los vicios insanables de las propuestas neoliberales pueda constituirse en una alternativa política válida y atractiva para las grandes mayorías nacionales. Claro está que esto no habrá de lograrse subestimando los alcances de la verdadera revolución capitalista actualmente en marcha, cuyas fuerzas productivas avanzan a tal ritmo que las relaciones sociales de producción –y sus correspondientes cristalizaciones institucionales– establecidas en las sociedades avanzadas han sido superadas por completo. Mucho menos si se pretende ignorar las múltiples implicaciones del derrumbe de los socialismos “realmente existentes”. Refugiarnos en algunas certidumbres esenciales es, en estas circunstancias, el camino más seguro hacia una completa desaparición de la izquierda como actor político y como proyecto de reconstrucción social. Si cerramos los ojos ante los cambios que están revolucionando la escena contemporánea, la utopía socialista se convertirá en un dogma, propio de una secta esotérica e insignificante. Un marxismo “religioso” está fatalmente condenado a su rápida extinción.

En consecuencia, hay que someter todo a discusión. Sin embargo, y a los efectos de ir clarificando el convulsionado panorama teórico e ideológico de nuestro tiempo, nos parece que sería oportuno preguntarnos: ¿dónde está la gran teoría superadora del marxismo? ¿Quién produjo esa gigantesca *Aufhebung* teórico-práctica –porque no se trata de una mera disputa escolástica– que nos autorice, racional y científicamente, a hablar del posmarxismo como de algo “realmente existente”?³². La respuesta de que la posmodernidad es irreductible a las macro-teorías no pasa de ser un burdo taparrabos con el que mal se puede disimular la grotesca desnudez del monarca, y no configura un argumento siquiera plausible. En realidad, si hay un modelo teórico y práctico que muestra inequívocos signos de agotamiento es el liberal, nacido de la feliz combinación de las herencias teóricas de John Locke y Adam Smith hace más de dos siglos y que en la actualidad ha sido progresivamente sustituido por el neoconservadurismo. Ya después de la primera guerra mundial Lord Keynes había proclamado, muy a su pesar, el fin del *laissez-faire*, y los acontecimientos posteriores respaldaron plenamente sus pro-

32. Agustín Cueva ha señalado, con la fina ironía que lo caracteriza, que los intelectuales que se autoproclaman como “posmarxistas” no son tales por haber superado a Marx sino tan sólo porque antes fueron marxistas. Cf. su *Las democracias restringidas de América Latina. Elementos para una reflexión crítica*, Letraviva, Planeta del Ecuador, 1988, p. 85.

nósticos³³. La práctica liberal se tornó corporativista, cuando no abiertamente fascista o reaccionaria; y la teorización hegemónica en el campo de la burguesía fue desprendiéndose aceleradamente de los residuos liberales y abrazando sibilinamente un pensamiento estatista centrado en la defensa de los nuevos intereses y valores encarnados por la gran empresa monopólica. Una simple ojeada a las principales contribuciones teóricas –de Milton Friedman a Irving Kristol– es suficiente para calibrar la intensidad de esta involución. Las figuras del ciudadano y del pequeño empresario que compete en un mercado libre –verdaderos héroes del relato lockeano y smithiano– fueron sepultadas por la exaltación de la apatía cívica promovida por los teóricos neoconservadores y por la práctica desaparición de los mercados competitivos en la inmensa mayoría de las ramas de la producción capitalista. En su lugar el neoliberalismo nos propone las figuras más prosaicas del tecnócrata y los *managers* de los grandes monopolios. Obviamente, con ellas es mucho más difícil construir un discurso y una práctica democráticas³⁴.

No es una simple coincidencia que precisamente cuando el modelo teórico del liberalismo tropieza con gravísimas dificultades arrecien los anuncios que hablan de la definitiva superación del marxismo³⁵. Tan profunda es la crisis del pensamiento liberal que los asuntos que hoy obsesionan a sus herederos intelectuales son nada menos que los grandes temas de la tradición marxista: la contradicción entre capitalismo y democracia, esto es, entre la acumulación monopólica y la legitimidad popular; el Estado y la burocratización; el problema de la ingobernabilidad de la sociedad civil; la crisis de las ideologías y los procesos de desintegración del bloque histórico; y, por último, la dialéctica del realismo y la utopía en los proyectos de transformación social. Keynes dijo una vez que los hombres que se creen muy prácticos suelen ser esclavos de algún economista muerto hace varios siglos. Tengo la impresión de que los teóricos posmodernos están sometidos al mismo tipo de esclavitud, que los mantiene rumiando los temas cardinales del pensamiento marxista mientras refunfunan contra su amo³⁶.

33. John M. Keynes, “The end of *laissez-faire*” (1926), en *Essays in Persuasion*, Londres, The Macmillan Press, 1984, pp. 272-294.

34. Hemos examinado algunos aspectos en artículos anteriores. Véase “La crisis norteamericana y la racionalidad neoconservadora”, en *Cuadernos Semestrales*, N° 9, México, primer semestre de 1981, pp. 31-58, y, en colaboración con Víctor M. Godínez, “Entre Roosevelt y Reagan: contenidos y límites de la alternativa neoliberal”, en *Cuadernos Semestrales*, N° 14, México, segundo semestre de 1983, pp. 47-72.

35. El autor de *The New American Ideology*, Nueva York, Alfred Knopf, 1975, George Cabot Lodge, profesor de la Harvard Business School –que difícilmente podría ser considerada una institución propensa a exageraciones marxizantes– demostró hace casi veinte años la completa inutilidad del liberalismo como ideología orientadora de la práctica concreta de los hombres de negocios de los Estados Unidos. Por eso propuso una nueva síntesis doctrinaria, capaz de reconciliar las acciones con las ideas y evitar lo que denominara la “esquizofrenia ideológica” de la burguesía norteamericana.

36. Con todo, convendría no perder de vista que el derrumbe teórico del modelo liberal no necesariamente significa la liquidación de su eficacia discursiva. Es bien sabido que existen evidentes asincronías que explican la perdurabilidad de una ideología más allá de su correspondencia efectiva con los datos de la realidad.

En consecuencia, la vitalidad de la tradición socialista es mucho mayor de lo que suponen sus críticos: sus preocupaciones son hoy por hoy las que informan buena parte del debate teórico e ideológico contemporáneo. Es más, diríamos que a ella le ha tocado la tarea de reflatar algunos valores nacidos en el seno de la burguesía y que han sido progresivamente abandonados por el capitalismo monopolístico. El protagonismo de la sociedad, la crítica al estatismo y el respeto a los derechos individuales –entre los cuales los derechos humanos ocupan el sitial privilegiado– fueron otrora grandes banderas del pensamiento liberal, recuperados del olvido en que habían caído en la discusión contemporánea gracias a las luchas populares inspiradas en la realización de la utopía socialista.

Es evidente que todo lo anterior no significa, lo reiteramos una vez más, que la herencia teórica de Marx constituya un universo cerrado de verdades eternas e irrefutables. Hay muchos problemas de diverso tipo: teóricos, referidos a su capacidad de interpretar y explicar correctamente la realidad de nuestro tiempo, y prácticos, relativos a las estrategias y resultados de los diversos ensayos de transformación social realizados en nombre de Marx y cuyas gravísimas insuficiencias y deformaciones han ocasionado, en varios casos, su tan estrepitoso como merecido derrumbe. Esas son las cuestiones candentes a finales del siglo XX. La “crisis del marxismo” en cuanto “religión del proletariado” o como ideología legitimadora de dictaduras burocráticas es, ante la inmensidad de los asuntos antes mencionados, un tema de importancia secundaria y que poco tiene que ver con el futuro de los procesos de cambio en nuestras sociedades³⁷.

La gravedad de la crisis que afecta a la teoría y la práctica del marxismo difícilmente podría ser sobreestimada. Hace unos pocos años el mismo Anderson describía con su habitual lucidez y precisión la crisis del “marxismo occidental” como una crisis del marxismo latino, sofocado en el círculo de fuego de sus solipsismos filosóficos. El derrumbe de las fantasías alimentadas por el “eurocomunismo” –tránsito continuo e indoloro hacia el socialismo, predisposición de las burguesías a aceptar caballerescamente el resultado de la lucha de clases, etc.– hizo que el centro de gravedad del pensamiento marxista se trasladase de la Europa latina al mundo anglosajón. Al hacerlo, el marxismo adoptó un estilo y un contenido distintos: alejado de las preocupaciones epistemológicas y filosóficas que habían constituido el signo distintivo del “marxismo occidental”, la nueva vertiente se destacó desde sus inicios por su orientación –marcadamente política, económica y sociológica– y por su singular empuje y creatividad³⁸.

Pocos años después la situación de la teoría marxista se ha agravado considerablemente: el derrumbe del Muro de Berlín, la disolución práctica del Pacto de

37. Una discusión de los problemas que enfrentan las contribuciones del “trío clásico” de la tradición marxista (Marx, Lenin y Trotsky) puede verse en Perry Anderson, *Considerations*, op. cit., pp. 113-121.

38. Perry Anderson, *Tras las huellas (...)*, op. cit., p. 19.

Varsovia, la descomposición del régimen soviético, la sangrienta represión de los estudiantes en China y el reemplazo de los gobiernos del socialismo “burocrático-autoritario” –parafreaseando una conocida caracterización que Guillermo O’Donnell hiciera de las dictaduras latinoamericanas– por otros de inspiración socialcristiana o netamente conservadora plantean un cúmulo de problemas sin precedentes en la historia del marxismo. En efecto, la crisis del marxismo latino hundía sus raíces en el fracaso de la revolución en Occidente. La actual añade un elemento cualitativamente distinto: el fracaso de las experiencias de construcción del socialismo, producto de las gravísimas distorsiones registradas en las experiencias más importantes, que se baten en retirada frente a un capitalismo triunfante. Esto modifica decisivamente la geografía de la política internacional e inclina abrumadoramente el fiel de la balanza en dirección de Occidente. La crisis del marxismo ya no sólo se nutre de las derrotas sufridas por el movimiento obrero –como en las dos posguerras y con los frentes populares en los años treinta– frente a la burguesía, sino también del desprestigio y la descomposición económica y política con que pareciera estar a punto de terminar el ciclo abierto por la Revolución Rusa en 1917. Lo que ahora está en discusión es no sólo la capacidad para interpretar y cambiar adecuadamente las estructuras neocapitalistas sino la efectividad y deseabilidad de un proyecto de transformaciones socialistas que, según atestigua la historia de nuestro siglo, suscita graves interrogantes.

¿Reflujo transitorio u ocaso definitivo del socialismo? El veredicto está en manos de la historia. Nosotros nos inclinamos a pensar lo primero, es decir, que se trata de una grave derrota, pero será preciso esperar para ver el rumbo que toman los acontecimientos en esta decisiva década final del siglo XX antes de poder ensayar una respuesta más fundamentada. Nos resistimos a creer que el fracaso en las tentativas de construcción de la sociedad socialista pueda significar algo tan tremendo como la definitiva erradicación de tan bella y noble utopía del reino de este mundo. Hay sobradas razones para creer que la euforia capitalista –que hoy parece inundarlo todo– habrá de ser sustituida por un estado de ánimo mucho más depresivo a partir del momento en que las contradicciones que persisten anidadas en su seno afloran nuevamente a la superficie, o salgan del cono de sombras en que se encuentran como producto de las dramáticas transformaciones registradas en la escena internacional. Los Estados Unidos como primer deudor mundial, el resurgimiento del neoproteccionismo, la recomposición política del mosaico de nacionalidades belicosas que constituye la Europa central, la unificación alemana, el avance arrollador del Japón, la absoluta ceguera del gran capital en su relacionamiento con el Tercer Mundo, y las graves y persistentes laceraciones sociales que subsisten en los capitalismo desarrollados –donde no imperan precisamente la justicia y la equidad– son signos que hablan bien a las claras de la precariedad del “triumfo” capitalista. Por otra parte, ¿cómo olvidar que en los últimos noventa años los ideólogos de la burguesía anunciaron en tres oportunidades –la *belle époque* de comienzos de siglo, los *roaring twenties* y los años cin-

cuenta— la victoria final del capitalismo? Ya sabemos lo que ocurrió después: la primera guerra mundial, la gran depresión de 1929 y las revueltas sociales que conmocionaron a los capitalismos desarrollados en los sesenta y el vendaval de la historia barrieron las hojas secas de los publicistas. ¿Por qué habríamos ahora de creer que hemos llegado al “fin de la historia”?

¿Podrá el marxismo hacer frente al formidable desafío que le plantea el fin de siglo? Marcelo Cohen captó poéticamente, con palabras que hacemos nuestras, la presencia creadora, difusa y profunda del marxismo en el mundo contemporáneo. Nos habló de sus legados, sus promesas y sus inmensas posibilidades, y lo dijo de esta manera:

“Soy la voz insepulta del marxismo (...) sólo algunos de mis avatares yacen bajo los escombros del Muro de Berlín. Otros retroceden ante las imágenes polacas de la Virgen. Pero espiritualmente, por así decir, ando aún por todas partes. Mi respiración empapa la vida del mundo, no sólo occidental (...) Me han usado, como a casi todo, para perpetrar pesadillas sociales y bodrios de la imaginación. Me han invocado para torturar (...) He dado palabras para nombrar lo que hoy sigue hiriendo, he nutrido el nervio, la rabia orgullosa, la agudeza crítica (...) Y he proporcionado aperturas, fantásticos relatos interpretativos, anchas alucinaciones teóricas que alimentaron la fantasía rebelde y el placer inteligente. Para los amantes del fútbol: soy un fino centrocampista que crea juego inagotable. Y nada más. Conmigo se seguirá discutiendo. No seré cemento de construcciones perversas, sino movilidad y sugerencias; presiento nuevas metamorfosis. El que quiera puede recibirme. Y el que no, que se embrome”³⁹.

39. Marcelo Cohen, “Una voz en las librerías”, *Página/12*, 24 de junio de 1990, p. 24.

Este libro se terminó de imprimir en el
taller de Gráficas y Servicios S.R.L.
Santa María del Buen Aire 347,
en el mes de agosto de 2003.
Primera impresión, 1.500 ejemplares

Impreso en Argentina