

ATILIO A. BORON\*

CLASE INAUGURAL

POR EL NECESARIO (Y DEMORADO)

RETORNO AL MARXISMO

ADVERTENCIA PRELIMINAR

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

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

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

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

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

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

### EL MARXISMO COMO TRADICIÓN TEÓRICO-PRÁCTICA

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

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

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

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

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

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

### LA PARADOJA DE LUKÁCS

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

---

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

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

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

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

## EL MARXISMO Y LA RECONSTRUCCIÓN SOBRE NUEVAS BASES DE LA HERENCIA HEGELIANA

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

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

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

Marx concluye este luminoso pasaje diciendo:

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

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

### LAS FORMAS DE LA DIALÉCTICA

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

### LAS PREMISAS DEL MÉTODO DIALÉCTICO

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

#### *PORQUE SOSTIENE QUE EL CONFLICTO SOCIAL ES OMNIPRESENTE*

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



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

*PORQUE LA LÓGICA DE LA HISTORIA NO ES DE IDENTIDAD SINO DE CONTRADICCIÓN*

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

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

*PORQUE AL CONSAGRAR LA PROVISORIEDAD E HISTORICIDAD DE TODO  
LO EXISTENTE, ES SOCIALMENTE CORROSIVA Y RADICAL*

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

---

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

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

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

---

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

## LA FALACIA DEL DETERMINISMO ECONOMICISTA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### TRES APORTES CENTRALES DEL MARXISMO

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

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

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



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

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

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

## BIBLIOGRAFÍA

- Boron, Atilio A. 2000 *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Boron, Atilio A. 2002 *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri* (Buenos Aires: CLACSO).
- Engels, Friedrich 1966a “Carta a J. Bloch, 21-22 de septiembre de 1890” en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Obras Escogidas en dos tomos* (Moscú: Editorial Progreso) Tomo II.
- Engels, Friedrich 1966b “Carta a K. Schmidt, 27 de octubre de 1890” en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Obras Escogidas en dos tomos* (Moscú: Editorial Progreso) Tomo II.
- Fukuyama, Francis 1997 *El fin de la historia y el último hombre* (Buenos Aires: Paidós).
- Hardt, Michael y Negri, Antonio 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).
- Kosik, Karel 1967 *Dialéctica de lo concreto* (México: Grijalbo).
- Laclau, Ernesto 1993 *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Buenos Aires: Paidós).
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal 1987 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Madrid: Siglo XXI).
- Lukács, Gyorg 1971 *History and Class Consciousness* (Cambridge: MIT Press).
- Marx, Karl 1974 “Del epílogo a la segunda edición de El Capital” en *Introducción general a la crítica de la economía política/1857 y otros escritos sobre problemas metodológicos* (Córdoba: Pasado y Presente).
- Marx, Karl 1975 *El Capital* (México: Siglo XXI) Tomo I.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich 1958 *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (México: Grijalbo).
- Miliband, Ralph 1997 *Socialismo para una época de escépticos* (México: Siglo XXI).
- Sautu, Ruth; Boniolo, Paula; Dalle, Pablo y Elbert, Rodolfo 2005 *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología* (Buenos Aires: CLACSO).
- Wallerstein, Immanuel 1996 *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences* (California: Stanford University).
- Wolin, Sheldon S. 1993 (1960) *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (Buenos Aires: Amorrortu).