



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

TEORÍA CRÍTICA Y SUJETO REVOLUCIONARIO

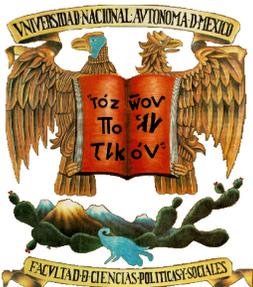
ENSAYO

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN CIENCIA POLÍTICA Y
ADMINISTRACIÓN PÚBLICA

PRESENTA

JOSUÉ FEDERICO PÉREZ DOMÍNGUEZ

ASESOR: LIC. ALVAR SOSA MANZUR



CIUDAD UNIVERSITARIA, JUNIO DE 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIA

A mis primeros maestros:
mi madre, María del Carmen Domínguez Blanco
y mi padre, Ismael Pérez Santa Rita,
por la vida, por el amor, por estar ahí,
siempre.

A Itandehui,
por ser la mujer que es,
además de mi amor,
mi cómplice
y todo.

A mis hermanas, Erika y Carmen.

A los hombres y mujeres que luchan...

AGRADECIMIENTOS

A mi maestro, Alvar Sosa Manzur, por el ejemplo, por los consejos no sólo durante la realización de este ensayo, sino en distintos momentos de mi carrera.

A Mariana Jaramillo, Isaac Mendoza, Alberto de la Garza y Luis Gómez, por la atención, la ayuda, las sugerencias y correcciones.

A la UNAM.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
PRIMERA PARTE: TEORÍA CRÍTICA.....	10
La “crítica” en Marx, Korsch y Lukács.....	10
El Instituto de Investigación Social y el proyecto de la Teoría Crítica.....	13
El viraje a partir de la “aporía”.....	21
Habermas y la reconstrucción del materialismo histórico.....	27
SEGUNDA PARTE: PENSAMIENTO CRÍTICO EN AMÉRICA LATINA.....	33
Los marxismos creativos de América Latina.....	33
El marxismo de Mariátegui: creación heroica.....	37
Enrique Dussel: del populismo católico al marxismo creativo.....	41
Bolívar Echeverría: valor de uso y discurso crítico de la modernidad.....	47
INTERMEDIO: ¿UNA TEORÍA CRÍTICA POSMODERNA?.....	57
TERCERA PARTE: SUJETO REVOLUCIONARIO.....	64
Las metafísicas “post” y su crítica al sujeto.....	64
De la contradicción capital-trabajo a “lo marginal en el centro”.....	70
Crítica del altermundismo y/o anticapitalismo autonomista.....	75
De la “política de sustitución” a la necesidad y desafíos de la construcción (teórico-práctica) del “sujeto revolucionario” en la época actual.....	96
CONCLUSIONES.....	107

<i>Post scriptum</i>	112
Referencias bibliográficas.....	116

INTRODUCCIÓN

Luego de la caída de la URSS los proyectos de emancipación social se encontraron a la deriva y sin norte. El fin del socialismo realmente existente fue asimilado por distintos ideólogos al fin de la Historia, el fin del marxismo, el fin de las utopías, etcétera. Algunos teóricos y pensadores radicales se vieron a sí mismos sin materia de reflexión y viraron hacia posiciones conservadoras, democráticas-light o francamente reaccionarias. Los mismos movimientos revolucionarios se quedaron sin brújula teórica y modificaron, en algunos casos, su praxis política.

La tantas veces anunciada “crisis de marxismo” se volvió una realidad tan palpable como los trozos derruidos del Muro de Berlín. Desde entonces, en las universidades, casas editoriales y en la vida política en general, el marxismo se volvió sinónimo de anacronismo, nostalgia trasnochada y fracaso. Al mismo tiempo, y siguiendo un impulso renovador innegable que venía desde finales de los 60's, comenzaron a emerger perspectivas teóricas que mostraban la relevancia histórica y política de movimientos sociales reivindicativos y cuestionadores del *status quo*, pero que no centraban su crítica en los aspectos económico-políticos del capitalismo y su Estado; sino que reivindicaban nuevos frentes y formas de lucha centrados en la identidad: ser mujer, ser negro, ser indígena, ser homosexual o lesbiana, ser joven, etcétera. Así mismo, la oposición a la guerra de Vietnam y los movimientos de liberación nacional en contra del colonialismo, fueron descubriendo para los teóricos sociales, nuevos sujetos sociales con potencial transformador, que no centraban su reivindicación en cuestiones caras para el marxismo: el fin de la explotación asalariada, la dictadura del proletariado, la transición al comunismo, etc.

Estas nuevas realidades emergentes plantearon fuertes cuestionamientos a la forma de concebir el desarrollo histórico por parte del llamado “materialismo histórico”: ¿por qué estos nuevos sujetos sociales no fueron considerados suficientemente por el marxismo? ¿Ofrecía éste posibilidades de comprensión y

potenciación a estas nuevas luchas? ¿Era suficiente el marxismo o eran necesarias nuevas formas de comprender la historia y lo social-político? Numerosos autores, principalmente europeos, brindaron nuevas perspectivas teóricas que reformularon los problemas y aportaron nuevos elementos de análisis. Los pensadores radicales y los activistas políticos adquirieron un nuevo lenguaje, nuevos conceptos y llegaron a conclusiones teórico-políticas distintas a las que otorgaba el marxismo.

En América Latina (siempre a la retaguardia de cualquier invención europea) los ecos y reproducciones de estas nuevas perspectivas teóricas (estructuralismo, postestructuralismo, deconstructivismo) no se hicieron esperar. En el mundo académico comenzaron a proliferar estudios sobre lo local, la sociedad civil, los derechos humanos, los movimientos ciudadanos, indígenas, juveniles, feministas, etcétera. Especial importancia en nuestra región adquirieron los movimientos indígenas, pues a partir de las movilizaciones e insurrecciones en Ecuador y Chiapas a inicios de los 90's, descubrimos (con gran asombro e incompreensión) el potencial transformador de los pueblos originarios que han resistido por más de 500 años una guerra de conquista instrumentada por los distintos gobiernos modernizadores y nacionalistas, en aras del progreso y la modernidad.

El presente ensayo pretende ser una reflexión sobre la necesidad de un pensamiento crítico y su relación con los sujetos sociales que bajo el sistema capitalista son potencialmente transformadores. Está centrado en la revisión de algunos aportes fundamentales del marxismo clásico y la denominada Escuela de Frankfurt, en específico aquellos que tienen que ver con la caracterización de la "crítica" que tanto el pensamiento de Marx como el de los pertenecientes a la Escuela de Frankfurt reivindican para su obra. ¿En qué consiste la especificidad de la "crítica" marxiana y de los teóricos de la Escuela de Frankfurt? ¿Cómo se relaciona la denominada Teoría Crítica con el problema del sujeto revolucionario?

Además, pretende realizar un diálogo con posiciones teóricas que en los últimos años han tenido relativa importancia e influencia en la comprensión de los movimientos sociales de América Latina y el mundo, como son los aportes de Boaventura de Sousa Santos, Antonio Negri y John Holloway, entre otros. Este diálogo será presentado en forma de revisión crítica de sus posiciones y conclusiones, con el objetivo de reconocer sus innovaciones, problemas planteados y posibles contradicciones o deficiencias; todo ello centrado en la relación entre la necesaria renovación del discurso crítico y los nuevos sujetos sociales. Nos ubicamos, pues, en los debates del marxismo crítico sobre la necesidad de reflexionar sobre si es posible seguir hablando de un “sujeto revolucionario” (el proletariado) o es necesario identificar y justificar teóricamente a nuevos sujetos sociales en emergencia.

Este ensayo se divide en tres partes y un Intermedio. En la primera, realizamos un recorrido expositivo a través de algunos momentos significativos de la Teoría Crítica de la sociedad de la llamada “Escuela de Frankfurt”, sin pretender brindar interpretaciones originales sino simplemente destacar la relación entre teoría y praxis y entre teoría crítica y sujeto revolucionario a lo largo de las distintas fases de la reflexión de algunos de sus miembros más destacados.

En la segunda parte se plantean algunas interrogantes sobre la posibilidad de algo parecido a una teoría crítica en América Latina; sobre la necesidad de reflexionar sobre las relaciones entre marxismo y eurocentrismo para enriquecer un pensamiento crítico original y así contribuir a la luchas emancipatorias de nuestro continente; y para tal fin se revisan algunas de las contribuciones teóricas de tres marxistas destacados de América Latina: José Carlos Mariátegui, Enrique Dussel y Bolívar Echeverría.

El Intermedio consiste en una exposición crítica del denominado “posmodernismo de oposición” de Boaventura de Sousa Santos, centrándome en su propuesta teórica de crear una nueva teoría crítica posmoderna que no parta de Marx ni de la Escuela de Frankfurt. Este Intermedio juega el papel de “bisagra”

dentro de la estructura del ensayo, pues es el que abre el debate teórico-político que se desarrolla en la tercera parte.

En esta, se revisan algunos elementos de las posiciones teóricas de autores como Laclau y Mouffe, Armando Bartra, Michael Hardt y Antonio Negri, John Holloway, entre otros, al tiempo que se realiza una crítica marxista a sus conclusiones sobre el sujeto revolucionario y las posibilidades de la transformación. Al final se presentan algunas conclusiones, que más que propuestas teóricas o resoluciones políticas, pretenden cerrar sintéticamente el despliegue argumentativo y la crítica desarrollada a lo largo del ensayo.

I. TEORÍA CRÍTICA

La “crítica” en Marx, Korsch y Lukács

Es casi un acuerdo implícito en la filosofía política contemporánea y en las ciencias sociales que al referirnos al “pensamiento crítico”, la “teoría crítica”, o simplemente a la realización de una “crítica” de tal o cual aspecto de la realidad o de los diferentes discursos filosóficos y/o científicos, hacemos referencia a una tradición de pensamiento y praxis que viene de Marx. Es sabido que después de la muerte de Hegel (1831), sus seguidores se dividieron en lo que se conoce como “hegelianos de derecha” y “hegelianos de izquierda”. Los primeros continuaron desarrollando los elementos filosóficos conservadores contenidos en la *Lógica*, la *Metafísica*, las *Filosofías del Derecho* y la *Religión*. Los segundos desarrollaron los elementos más “críticos” del pensamiento de Hegel, comenzando por una interpretación histórica de la religión¹. Entre los hegelianos de izquierda se encontraban David F. Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach y el mismo Marx.

Ya desde las primeras obras polémicas de Marx, comienza a distinguirse la especificidad “crítica” de su pensamiento frente a la del resto de los hegelianos de izquierda. En *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica*, obra escrita junto con Engels y dirigida contra Bauer “y consortes”, marca Marx el rumbo de su pensamiento al señalar que cuando la filosofía renuncia a toda pretensión crítica y transformadora, se convierte en “la expresión abstracta y trascendente del estado de cosas existente” (Marx y Engels, 1967: 104-105). Según Marcuse, “la teoría de Marx es una ‘crítica’ en el sentido de que todos los conceptos son una denuncia de la totalidad del orden existente” (Marcuse, 1979: 255), y no sólo de una parte o aspecto de éste. Sin embargo, el pensamiento de Marx no es sólo una denuncia, sino que también es científico; o como dice Kohan: “La cientificidad de la teoría social marxista reside en su capacidad de crítica. [...] en su enorme capacidad para desarmar, desmontar y demoler los dogmas que legitiman el orden social

¹“Toda la crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limita a la crítica de las ideas religiosas” (Marx y Engels, 1987:17).

capitalista [...] para poder intervenir y transformar la sociedad en un sentido praxiológico políticamente radical” (Kohan, 2009:37).

La relación inescindible entre crítica teórica y transformación radical de la realidad (o la “actividad practico-crítica”, según es definida en la Tesis I sobre Feuerbach) es fundamental para comprender la especificidad del pensamiento marxiano. Ya desde 1844 Marx afirmaba:

Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocar por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominen*, y argumenta y demuestra *ad hominen* cuando se hace radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo (Marx, 1967: 9-10).

Así, Marx considera que el compromiso de los constructores del mundo nuevo consiste fundamentalmente en realizar la “crítica implacable de todo lo existente, implacable en el sentido de no temer las consecuencias de la misma y de no temerle al conflicto con aquellos que detentan el poder” (Marx, 2008: 89). Esta consideración es fundamental para no convertir el pensamiento de Marx en un dogma (como él mismo lo señala en esta carta a Ruge: “en un sistema ya terminado”), sino más bien aplicar el mismo método de Marx, la crítica dialéctica y materialista, sobre el propio desarrollo del marxismo. Como gran visionario que era, en distintas cartas de 1868 Marx advirtió sobre el peligro de tratar a la dialéctica de Hegel como un “perro muerto” y restarle así su “negatividad”, su potencialidad crítica. Para Marx, la dialéctica en su forma racional y no mistificada “es abominación y escándalo para la burguesía y sus portadores doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina, porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado

perecedero, porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria” (Marx, 1991: 82). Los mejores discípulos de Marx tomaron esta advertencia en serio: Lenin, Lukács, Korsch, Bloch, Lefebvre, Kosik y la Escuela de Frankfurt recurrieron en distintos momentos a esta “fuente” del marxismo para enriquecer su reflexión crítica sobre el capitalismo.

Este fue el caso de Korsch en *Marxismo y filosofía* y de Lukács en *Historia y conciencia de clase*, ambas obras publicadas en 1923, polemizando contra una concepción “economicista” del pensamiento de Marx y una aplicación “cientificista” de la dialéctica, provenientes del mismo Engels del *Anti-Dühring* y la *Dialéctica de la Naturaleza*, y que influyeron fuertemente sobre la socialdemocracia de la época. Tanto Korsch como Lukács fueron teóricos que, desde una reflexión teórica-filosófica, mantuvieron una posición crítica del rumbo y planteamientos de la III Internacional. En *Marxismo y filosofía*, Korsch planteaba la necesidad de “la reconsideración del problema de marxismo y filosofía”, un problema que era objeto del “menosprecio de los teóricos de la Segunda Internacional”, menosprecio que, según Korsch, era una “manifestación parcial de la pérdida del carácter práctico-revolucionario del movimiento marxista”. Reconsiderar esta relación problemática entre marxismo y filosofía tenía como objetivo “restituir el sentido completo y verdadero” de aquel, es decir, el de ser “una teoría de la revolución social que abarque todos los dominios de la vida social en su totalidad” (Korsch, 1971:45-47).

A su vez, Lukács consideraba que la interpretación socialdemócrata del pensamiento de Marx le quitaba su potencial transformador. Por lo tanto, era necesario regresar a Hegel para comprender el método dialéctico y su aplicación al análisis de las contradicciones histórico-sociales. Lukács consideraba que la (re)visión socialdemócrata eliminaba la dialéctica para “fundar una teoría consecuente del oportunismo, del ‘desarrollo’ sin revolución, del ‘crecimiento’ sin lucha hasta el socialismo” (Lukács, 1969: 6). El objetivo de Lukács era devolverle al sujeto revolucionario, al proletariado, más allá de las directrices de sus partidos y burocracias, las armas teóricas para que lograra tanto el autoconocimiento como

el conocimiento de su situación real, y así se convirtiera de “clase en sí” (o clase “respecto del capital”) en clase “para sí”. Una de esas armas teórico-metodológicas será el “punto de vista de la totalidad”. Dice Lukács: “Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad” (Lukács, 1969: 29). La “ortodoxia” en el marxismo debería referirse, para el húngaro, “exclusivamente al método”, a “sustituir la causalidad unilateral y rígida por la interacción”, al conocimiento de la realidad “en ese contexto que articula los hechos individuales de la vida social en una totalidad” (Lukács, 1969: 2-10). Por estos planteamientos, Lukács será amenazado de expulsión del Partido Comunista de Hungría, y obligado, años más tarde, a retractarse y a desarrollar su pensamiento prácticamente aislado de las responsabilidades políticas del movimiento obrero mundial.

El Instituto de Investigación Social y el proyecto de la Teoría Crítica

Es en el contexto del ascenso de los distintos fascismos y del desarrollo de la Segunda Guerra Mundial, que se elabora en Alemania una “filosofía social” de especial importancia en la historia del marxismo: la llamada Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, conformada por un grupo de jóvenes intelectuales (Grünberg, Pollock, Neumann, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm, Löwenthal, entre otros) que partir de 1924 fundaron el Instituto de Investigación Social en la ciudad de Frankfurt, y que a través de sus publicaciones asumían el compromiso teórico de Marx, además de la influencia de Lukács y Korsch, quienes habían reorientado las preocupaciones teóricas del marxismo luego de las derrotas de los años 20's, recurriendo a Hegel y a categorías como “enajenación”, “fetichismo”, “reificación”, utilizadas por Marx en sus primeros escritos, y aún en *El Capital*.

A partir de 1930, asume la dirección del Instituto de Investigación Social, el filósofo Max Horkheimer, quien a partir del modelo de la crítica de la economía

política de Marx, dará a conocer en 1937 un ensayo titulado *Teoría tradicional y teoría crítica*, considerado por muchos como el texto fundacional de la Escuela de Frankfurt. En ese ensayo, Horkheimer reflexiona sobre las características del pensamiento científico y sociológico tradicional, cuyo modelo se encuentra en las ciencias naturales, en la capacidad deductiva de la teoría a partir de premisas simples que se consideran correctas, en la separación entre objeto y sujeto, en la despreocupación del científico sobre las consecuencias y condiciones generales de la reproducción social de la cual la labor científica es una parte, etc. Para Horkheimer, la teoría crítica, en cambio, supone el compromiso vital del investigador con la emancipación del proletariado, compromiso que no lo lleva a simplemente describir las características psicológicas de las masas obreras y asumir un “sentimiento gratificador” por estar unido a las “fuerzas transformadoras” de la historia, sino incluso a enfrentarse críticamente a ellas y a sus dirigentes como parte del mismo proceso de emancipación. Dice Horkheimer:

Una posición que no fuera capaz de enfrentar al propio proletariado en nombre de sus verdaderos intereses... y, por el contrario, extrajera sus lineamientos de los pensamientos y sentimientos de la masa, caería ella misma en una dependencia esclavizadora respecto de lo establecido. El intelectual que se limita a proclamar en actitud de extasiada veneración la fuerza creadora del proletariado... pasa por alto el hecho de que la renuncia al esfuerzo teórico –esfuerzo que él elude con la pasividad de su pensamiento- o la negativa a un eventual enfrentamiento con las masas –a la que podría llevarlo su propio pensamiento- vuelven a las masas más ciegas y más débiles de lo que deberían ser. El propio pensamiento del intelectual, en tanto elemento crítico y propulsor, forma parte del desarrollo de las masas (Horkheimer, 2003:246).

Según el autor, mientras que los científicos tradicionales, al asumir la diferencia entre ser y pensar (propia del racionalismo desde Descartes), entre teoría y práctica, conciben la “necesidad” de la realidad histórica y natural “no en el sentido de acontecimientos que ellos pueden determinar, sino sólo en el de la

posibilidad de prevenirlos con verosimilitud”, la teoría crítica concibe esa misma necesidad como “un concepto crítico”, el cual, supone el de “la libertad, si bien no como una libertad existente”. La teoría crítica tiene como principal particularidad el “interés, inherente ella, por la supresión de la injusticia social”. Para Horkheimer, pues, el teórico crítico no piensa, investiga, expone sus resultados para que sean útiles, valiosos, productivos, adecuados y sirvan para “mejorar” paulatinamente tal o cual parte de la sociedad existente; la transformación que busca el teórico crítico es la de la “totalidad social” por lo que su objetivo es que la “lucha con la que está relacionada, se agudice”. “Su oficio es la lucha, de la cual es parte su pensamiento, no el pensar como algo independiente que debiera ser separado de ella” (Horkheimer, 2003: 248-250)².

El proyecto del Instituto de Investigación Social, esbozado en este ensayo, era el de desarrollar una crítica del capitalismo contemporáneo a partir de la articulación de distintas disciplinas (marxismo, psicoanálisis, sociología, filosofía) que superara los planteamientos “economicistas” del marxismo ortodoxo (propio de la II Internacional) y el “marxismo soviético” (sustento ideológico del totalitarismo en la URSS), y pudiera explicar porqué los pronósticos de Marx y sus seguidores sobre el derrumbe del capitalismo y el tránsito a la sociedad comunista no terminaban de ocurrir.

Ya desde el primer número (1932) de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revista órgano de difusión de las posiciones teóricas de los miembros del Instituto, este problema será abordado desde distintas perspectivas. Mientras Henryk Grossman, el reconocido economista austriaco, volvía sobre Marx y el tema del colapso del capitalismo y la acumulación (que ya había trabajado desde la década de los 20's en *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*), Horkheimer, en un artículo titulado “Historia y psicología”, reconocía la necesidad

² En este ensayo programático de Horkheimer resuenan inconfundiblemente las palabras de Korsch que en 1922 aclaraba: “Y esta crítica a su vez, no aspira tampoco en ningún momento a ser una crítica ‘pura’ en el sentido burgués de la palabra. No se efectúa de manera ‘imparcial’, sino que guarda íntima relación con la lucha de la clase proletaria por su emancipación de la que ella se presenta como su expresión teórica” (Korsch, 1971:100).

de “investigar cómo llegan a crearse mecanismos psíquicos por cuyo intermedio pueden permanecer latentes aquellas tensiones entre las clases sociales que, sobre la base de la situación económica, tienden a generar conflictos” (Horkheimer, 2003b: 33).

La integración entre marxismo y psicoanálisis no era sencilla, en parte debido a las resistencias de los seguidores de ambas “doctrinas”. Las opiniones de Freud, contrarias a las “ilusiones” de los comunistas de que habiendo desaparecido la propiedad privada se habría sustraído así una de las fuentes principales del “instinto agresivo”, y en cambio, su afirmación de que, cualesquiera que fueran los caminos de la evolución social (incluidos los de la libertad de la vida sexual), las “tendencias intrínsecas de la naturaleza humana” persistirían manteniendo la “hostilidad entre los seres humanos” (Freud, 1999: 103-104), hacían aparecer, ante los ojos de los marxistas ortodoxos, a la empresa frankfurtiana como una aventura pequeño-burguesa y hasta reaccionaria. Con el tiempo, y la preeminencia intelectual de Horkheimer como director del Instituto, predominará en las tendencias de investigación esta segunda posición (psicológica, y no tanto económica) para la explicación de la permanencia del capitalismo.

En este sentido, jugará un papel fundamental Erich Fromm, uno de los tres psicoanalistas que se integrarán al círculo del Instituto. Amigo de Löwenthal desde 1916, de fuerte formación religiosa (judía) hasta su juventud, Fromm desempeñará un papel importante en las investigaciones empíricas del Instituto sobre el papel de la familia y la autoridad a mediados de la década de los 30's. Fromm realizará una crítica a Freud, a quien considerará “prisionero de su moralidad burguesa y de los valores patriarcales” (Jay, 1974: 168), y relativizará el papel de conceptos fundamentales del padre del psicoanálisis, como el “instinto de muerte”, el “complejo de Edipo”, los traumas de la infancia, entre otros; en cambio, valorará las investigaciones antropológicas sobre el matriarcado de Bachofen para resaltar, en contra del pesimismo freudiano, la posibilidad de la felicidad y la solidaridad humanas, supuestamente presentes en el matriarcado arcaico.

Al principio, Horkheimer y el resto de los miembros del Instituto estuvieron de acuerdo con los aportes teóricos de Fromm, sin embargo, a partir de la década de los 40's, y "de cara al fascismo" y la guerra, se producirá una ruptura irreconciliable. Horkheimer, Adorno y Marcuse consideran demasiado optimistas las afirmaciones de Fromm sobre la existencia de una "naturaleza humana", a la cual serían inherentes las necesidades de "felicidad, armonía, amor y libertad", las cuales, como "factores dinámicos del proceso histórico", conformarían formas más o menos estables de "carácter"³, según las necesidades impuestas por las exigencias sociales de adaptación (Fromm, 1997: 71-73). Los tres primeros reivindicarán, a partir de entonces, una interpretación más cercana a la "ortodoxia" freudiana, distanciándose públicamente del "revisionismo neofreudiano" (es decir: Fromm). Para Horkheimer y Adorno, el "instinto de muerte" freudiano explicaría la profundidad de los impulsos hacia la agresividad y la destructividad en la sociedad moderna, considerando que la institucionalización del psicoanálisis "refuerza la capacidad funcional de los seres humanos dentro de la sociedad funcional; se convierte en masaje" (Adorno, 2004: 82). Dice Adorno en su crítica a Fromm:

El énfasis sobre la totalidad, como opuesta a los impulsos fragmentarios, únicos, implica la creencia armonizada en lo que podría denominarse la unidad de la personalidad (una unidad que) nunca se realiza en nuestra sociedad. Uno de los mayores méritos de Freud es haber bajado de su pedestal el mito de esta unidad (Adorno citado por Jay, 1974: 180).

En el mismo sentido iba dirigida la crítica de Marcuse: "Freud destruye las ilusiones de la ética idealista: la 'personalidad' no es más que un individuo 'roto' que ha interiorizado y empleado con éxito la represión y la agresión" (Marcuse, 1983: 230).

Así pues, los conceptos e interpretaciones psicoanalíticos formarán parte del arsenal teórico de los miembros más destacados del Instituto. Entre los temas

³ Por la misma época, Wilhelm Reich, otro de los denominados "freudomarxistas" que también emigró a los Estados Unidos debido al nazismo, desarrollaba sus investigaciones psicoanalíticas hacia la misma dirección en su obra *Análisis del carácter* (Reich, 1989).

que esta “Escuela” abordará se encontrarán, principalmente, la configuración totalitaria del socialismo en la Unión Soviética, el surgimiento de una industria cultural de masas, la crítica a la ideología en sus distintas formas, la “integración” del proletariado en los mecanismos de reproducción social del capital, la crítica a la racionalidad instrumental-tecnológica, el surgimiento de los fascismos, etc.

Sobre éste último tema es que Horkheimer y Adorno reflexionan entre 1939 y 1944, en especial sobre el nazismo alemán, régimen que los obligó al exilio en los Estados Unidos, desde donde produjeron una parte muy importante de su obra: *Dialéctica de la Ilustración y Eclipse of Reason* (después editada en español como *Crítica de la razón instrumental*, e integrada a partir de varias conferencias de Horkheimer en la Columbia University de New York). En ambas obras estos autores consideran que desde los orígenes mismos de la civilización occidental estaba ya el germen de la barbarie que desembocaría en el nacional-socialismo (en similitud al análisis crítico que hace Lukács sobre el camino del irracionalismo en *El asalto a la Razón*).

Según Horkheimer y Adorno, la civilización redujo desde un principio a la razón a mero instrumento de dominación de la naturaleza, y a ésta, a un mero campo de objetos explotables a favor del hombre y la sociedad. Si la razón era concebida por la Ilustración como la capacidad que tiene el hombre para depender ya no de poderes divinos, sino solamente de sus propias fuerzas y capacidades, lo que ocurrió es que la civilización, en sus pretensiones de emancipación y felicidad, tuvo que someter no sólo a la naturaleza “exterior”, sino también a la naturaleza propia del hombre (sus deseos, instintos, etc.), al imperativo de la producción y reproducción social, esto es, al trabajo (esclavo, feudal y asalariado). La producción, necesaria para satisfacer las necesidades del hombre y de la sociedad, supone el sacrificio y la renuncia a la satisfacción inmediata de los deseos, placeres e instintos de ese mismo hombre y esa misma sociedad. “La historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia” (Horkheimer y Adorno, 2009: 107). Con el desarrollo extraordinario de las fuerzas productivas, la ciencia y la técnica, durante

el siglo XX (el siglo de las “posibilidades ilimitadas”, según Horkheimer), como nunca antes en la historia de la humanidad, tal renuncia y sacrificio, tales imperativos de la productividad, se hacen cada vez menos necesarios. Sin embargo, permanecen de manera autoritaria, no para la satisfacción de las necesidades sociales, sino para la perpetuación de la dominación sobre los hombres, para la perpetuación de la sociedad de clases (Horkheimer y Adorno, 2009).

Horkheimer y Adorno consideran que el fascismo, ante la crisis económica que vivía Europa, supo ganarse el apoyo de amplias capas sociales (campesinos, artesanos de capas medias, pequeños comerciantes, amas de casa, empresarios modestos) pues apeló al “resurgimiento” de los instintos reprimidos de esas masas sociales mediante la exaltación de la “raza”, el “héroe trágico”, etc. Estas masas, a las que se les habían impuesto fuertes sacrificios después de la derrota de la 1ra guerra mundial, sumisas ante una realidad de crisis y humillación, sólo pudieron realizar sus instintos reprimidos mediante la “mímesis”, es decir, mediante la imitación y seguimiento al líder. Dice Horkheimer:

Insinuando que era capaz de forjar un poder en cuyo nombre cesaría la opresión sobre la naturaleza oprimida, Hitler apeló a lo inconsciente en su público... En las masas hay quienes aprovechan la ocasión para identificarse con el yo social oficial y ponen en práctica, al hacerlo, lo que el yo personal no estuvo en condiciones de alcanzar: el disciplinamiento de la naturaleza, el dominio sobre los instintos... Impotente en su propia casa, el super-ego se convierte en verdugo... Con su furia no supera sus conflictos internos y como siempre hay modos sobre los que descargarla, esta rutina de la represión se repite una y otra vez. Por eso tiende a la destrucción total (Horkheimer, 2002: 136-137).

Cada autor desarrolló, además, los temas que eran de su mayor interés. Por ejemplo, Adorno reflexionó sobre la música dodecafónica y el arte en general; Marcuse sobre los movimientos estudiantiles, la liberación sexual y la dominación

científico-tecnológica; Fromm sobre el amor, el campesinado mexicano, la neurosis colectiva en el capitalismo.

Esta diversidad de temas supone también cierto “olvido” de la preocupación básica que tuvieron todos los pensadores marxistas previos: la destrucción del capitalismo y la estrategia del proletariado para llevarla a cabo. Según el historiador inglés y director de la importante revista teórica *New Left Review*, Perry Anderson, la característica principal de lo que denomina “marxismo occidental” (en donde estarían incluidos, además de la Escuela de Frankfurt, desde Lukács y Gramsci hasta Lefebvre, Della Volpe, Sartre y Althusser, entre otros) fue “el divorcio estructural entre este marxismo y la práctica política”. Pero esto no fue debido, como algunas interpretaciones señalan, a que sus creadores fueran parte de la pequeña burguesía ilustrada, o estuvieran contribuyendo, voluntaria o involuntariamente, al fortalecimiento de la contrarrevolución y la reacción, sino a que, como explica el mismo Anderson, su reflexión teórica es “producto de la *derrota*. El fracaso de la revolución socialista fuera de Rusia, causa y consecuencia de su corrupción dentro de Rusia, es el trasfondo común a toda la tradición teórica de este periodo” (Anderson, 1998:56-57).

Es pues esta situación de derrota histórica de los movimientos que encarnaban la promesa de emancipación y felicidad para la humanidad la que se convierte en un “estado anímico”, en una “actitud” que producirá obras como *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer y Adorno), *Minima moralia* (Adorno), *El hombre unidimensional* (Marcuse), *Dialéctica negativa* (Adorno); obras teóricas en donde junto a la crítica radical de la civilización occidental y sus supuestos (la razón, el progreso, la ciencia), casi oculta por un estilo a veces críptico y “desencantado”, se asoma una precaria esperanza en la redención de la humanidad.

El viraje a partir de la “aporía”

Se ha escrito mucho sobre el cambio de orientación o “perspectiva” que va de los planteamientos de la “teoría crítica” a la “crítica de la razón instrumental”, propia de Adorno y Horkheimer a partir de la *Dialéctica de la Ilustración*. Se dice, y con razón, que el inicio de la Segunda Guerra Mundial, el avance nazi sobre Europa, la persecución y exterminio de que son objeto los judíos, son motivos que afectaron de manera determinante este cambio conceptual y estilístico de los miembros de la Escuela de Frankfurt: de una *crítica* de la economía política capitalista en donde la mención y el compromiso con la lucha proletaria era fundamental, a una *crítica* del proceso de racionalización y dominio, inscritos en el origen mismo de la civilización occidental, que parecería no tener ninguna posibilidad de superación mediante la utilización de la “razón”. Se ha dicho al respecto que la principal consecuencia, para la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, de estos acontecimientos históricos, fue que la llevaron a “reformular la comprensión que tenía de sí misma, redefiniendo las relaciones entre teoría y práctica, y entre teoría y sujeto revolucionario” (Amadeo, 2006:71).

Para salir de la “aporía”, expuesta en *Dialéctica de la Ilustración*, en que cae la conclusión de plantear la cuestión sobre cómo es posible una teoría crítica de la racionalidad dominante en el capitalismo si ésta racionalidad misma es fundamento de la posibilidad de esa teoría, Horkheimer llega a hablar, en *Crítica de la razón instrumental*, de “razón subjetiva” (aquella que, siguiendo a Weber, se extiende por el mundo social imponiendo su lógica de instrumento para lograr el “éxito” entre los fines deseados y los medios utilizados para alcanzarlo) y “razón objetiva” (aquella que busca encontrar validez normativa para fines deseables y comunes), reconociendo el primado abrumador de la primera sobre la segunda, pues “el hombre ha sido privado de todos los fines salvo el de autoconservación” (Horkheimer, 2002:122). En este mismo texto Horkheimer delinea algunos rasgos del capitalismo contemporáneo. Dice Horkheimer: “La transformación total efectiva de todo ámbito del ser en un reino de medios lleva a la liquidación del sujeto que ha de servirse de ellos. Esto confiere a la moderna sociedad industrial su aspecto

nihilista” (Horkheimer, 2002:116), es decir, reduccionista, limitado, o en términos de Marcuse, “unidimensional”.

Adorno no busca salir de esa aporía, la asume completamente, y sólo plantea en su filosofía posterior la necesidad de un pensamiento negativo, que haga estallar la identidad entre concepto y objeto, que no caiga en la tentación de plantear ninguna “positividad”. En *Dialéctica Negativa*, Adorno vuelve sobre el problema marxismo-filosofía al plantear en la “Introducción”:

La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización. El juicio sumario de que no ha hecho más que interpretar el mundo y mutilarse a sí misma de pura resignación ante la realidad se convierte en derrotismo de la razón, después de que ha fracasado la transformación del mundo... Tal vez la interpretación que prometió una transición a la praxis fue insuficiente (Adorno, 1975:11).

Es decir, la dialéctica hegeliano-marxiana, tal vez, había sido insuficiente para realizar la filosofía, para revolucionar el mundo. Considera Adorno, entonces, y a eso dedica toda la obra, necesario levantar un pensamiento que sepa que no es idéntico a lo pensado, que empiece, se desenvuelva y culmine siempre sabiendo que el objeto es preeminente, que la autocrítica de sí mismo sea garantía de no convertirse en pensamiento justificador de la totalidad existente, una totalidad social degradada y desgarrada. “De ahí que la crítica a la lógica de la identidad sea al mismo tiempo una crítica de la razón legitimadora” (Wellmer, 1993:77). Aunque en distintos momentos Adorno vislumbra la posibilidad de una racionalidad emancipada y emancipadora (como cuando habla de una “razón plena” en el apartado “La razón antagónica de la historia”), y por aquí y por allá aparece la esperanza (como al final del apartado titulado “Nihilismo”), el tono general y las líneas fuertes de su pensamiento derivan más bien en planteamientos que difieren de los iniciales de la Teoría Crítica, pues Adorno rechaza, según Amadeo, que “la comprensión de la necesidad de lo que es también llevaría a la comprensión de lo que podía ser; y que lo que podía ser era algo por

lo que valía la pena luchar. La dialéctica negativa... niega que haya una lógica emancipatoria que sea inmanente a lo real” (Amadeo, 2006: 74).

Horkheimer y Adorno no ven, pues, que en el capitalismo que “nace del lodo y la sangre” (parafraseando a Marx) de la Segunda Guerra Mundial, haya tendencias ni sujetos que puedan llevar a cabo la promesa de emancipación de la filosofía moderna, sino que perciben “la situación social de su propia época como un momento de dominación que se ha convertido en total... desde la Unión Soviética estalinista al capitalismo estatal de los Estados Unidos, pasando por la Alemania fascista... [descubren] la continuidad de un solo proceso de dominación” (Honneth, 2009: 74).

La Teoría Crítica iba desplazándose cada vez más, desde el compromiso explícito con el sujeto revolucionario (el proletariado) hacia posiciones que pretendían resguardar el potencial crítico-liberador en otras esferas, incluida la vida individual. En *Mínima Moralia*, Adorno afirma:

A la vista de la conformidad totalitaria que proclama directamente la eliminación de la diferencia como razón es posible que hasta una parte de la fuerza social liberadora se haya contraído temporalmente a la esfera de lo individual. En ella permanece la teoría crítica, pero no con mala conciencia (Adorno, 1999:12)

Del mismo modo, Marcuse, luego de exponer la dominación sin salida que la racionalidad tecnológica y el consumo imponen a las masas en las sociedades industriales (siendo su modelo los Estados Unidos), luego de exponer como el pensamiento libre y la oposición se hacen imposibles en un mundo donde lo racional y lo irracional se confunden, y de que nos dice que la teoría crítica (a diferencia del proyecto original) no cuenta con conceptos que sirvan como puente entre el presente y el futuro, ni puede ofrecer promesas ni éxitos, y que por lo tanto tiene que seguir fiel a aquellos que han dado su vida por la Gran Negación; después de todo eso, nos vuelve a recetar a cuentagotas la esperanza citando a

Benjamin: “Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza” (Marcuse, 1981: 286).

Tanto para Marcuse como para Adorno, las posibilidades utópicas y liberadoras se iban refugiando cada vez más en lo que el primero llamó la “dimensión estética”: el arte, el juego, la filosofía, el amor. Dice Marcuse citando a Adorno:

El arte es quizá el más visible “retorno de lo reprimido”, no sólo en el nivel individual, sino también en el genérico-histórico. La imaginación artística da forma a la “memoria inconsciente” de la liberación que fracasó, de la promesa que fue traicionada. Bajo el mando del principio de actuación, el arte opone a la represión institucionalizada la “imagen del hombre como un sujeto libre; pero, en un estado que se caracteriza por la falta de la libertad, el arte puede sostener la imagen de la libertad sólo en la negación de la falta de libertad” (Marcuse, 1983:138).

La influencia de Marcuse sobre la concepción y praxis de los movimientos estudiantiles de 1968 y de liberación sexual de los 60's y 70's, ha sido ampliamente comentada. Los estudiantes radicales de Alemania hablaban de las 3M: Marx, Mao, Marcuse (Palmier, 1969: 263), y sus planteamientos políticos de que, debido al sometimiento e integración del movimiento obrero al aparato de dominación capitalista, las posibilidades de emancipación recaían sobre los estudiantes (cierto tipo de intelectualidad radicalizada) como sobre los movimientos de liberación nacional del “Tercer Mundo” (Marcuse, 1970: 32-34), influyeron evidentemente sobre la hoy olvidada guerrilla urbana autodenominada “Fracción del Ejército Rojo” (RAF, por sus siglas en alemán).

Esta influencia sobre los movimientos estudiantiles y de liberación sexual, puede ser comprendida al considerar la interpretación utópica-revolucionaria que hace Marcuse sobre Freud. Para Marcuse, era posible la superación reconciliadora entre el “principio del placer” y el “principio de actuación” (concepto

equivalente al “principio de realidad” freudiano), mediante la recuperación de “la sexualidad con toda su polimorfa perversidad”, lo que sólo podría llevarse a cabo mediante el “colapso de la tiranía sexual de los genitales” (Jay, 1974: 189), y “la transformación de la fatiga (el trabajo) en juego, y de la productividad represiva en ‘despliegue’ –una transformación que debe ser precedida por la conquista de la necesidad (la escasez) como el factor determinante de la civilización” (Marcuse, 1983: 179).

A diferencia de Marcuse, que se inmiscuyó decididamente en los movimientos estudiantiles y juveniles de los 60's y 70's, la postura de Adorno fue más bien cauta. Cediendo un poco al debate en que se vio envuelto entonces, Adorno lanzaba en *Consignas* las razones de su posición desconfiada ante la praxis política estudiantil. Dice ahí: “Cuando la experiencia es bloqueada o simplemente ya no existe, es herida la praxis y por tanto añorada, caricaturizada, desesperadamente sobrevalorada” (Adorno, 1993b:160).

En este cambio de perspectiva de la Teoría Crítica jugó un papel fundamental el envío por correo a Gretel Adorno de las reflexiones ahora conocidas como *Tesis sobre la historia*, de Walter Benjamin. Aunque Benjamin no formó parte del círculo del Instituto, siempre mantuvo una relación cercana y amistosa con los miembros del mismo. Para Adorno, sin embargo, la mayor parte de la obra de Benjamin no era lo suficientemente sistemática para ser publicada, persistían en ella resabios idealistas o místicos, y temía y consideraba como perniciosa la posible influencia que pudiera tener en ella la posición y estilo de Bertold Brecht, a quien Benjamin admiraba y con quien mantenía, asimismo, una relación fraterna (Buck-Morss, 1981).

Aunque el interés intelectual de Benjamin iba desde el drama barroco alemán, el urbanismo en París, la obra de Kafka, el surrealismo, hasta los efectos del hashis, serán sus reflexiones sobre la historia, el progreso, el papel del historiador crítico y las clases oprimidas las que mayor trascendencia han tenido hasta el momento. Redactadas “como un manojo de hierbas juntado en paseos

pensativos” entre 1939 y 1940 y publicadas en Los Ángeles, bajo el nombre de *Sobre el concepto de historia*, en 1942 por Adorno, a dos años del suicidio de Benjamin ante la persecución de los nazis y la imposibilidad de cruzar la frontera de España, según Echeverría (2005), estas reflexiones bien habrían podido titularse “Tesis sobre el materialismo histórico”, pues en ellas Benjamin realiza una crítica de la concepción materialista de la historia tal y como la practicaba la socialdemocracia desde finales del siglo XIX y que derivó en el dogma estalinista.

Dice Benjamin que la ventaja que tiene el fascismo frente a sus opositores es que éstos “lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica” y que para recuperar “la fuerza del odio” del pensamiento de Marx y la “disposición de la clase trabajadora para la lucha” hay que “juntar la destrucción revolucionaria con el pensamiento de la redención” (Benjamin, 2005:51). Para Benjamin la deficiencia del pensamiento y de la práctica de la socialdemocracia consiste en que identificó el progreso de las “destrezas y conocimientos”, es decir, de la ciencia y la técnica, con el “progreso de la humanidad misma”, además de considerarlo como “progreso sin término” como “perfectibilidad infinita de la humanidad” y “esencialmente indetenible”. Según Benjamin, la crítica a este concepto de progreso –“si ha de ser inclemente”- debe ir dirigida a la representación de este movimiento “como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío” (Benjamin, 2005:26-27). Es decir, para Benjamin la historia tal como se la representa Occidente es la de un futuro a ser conquistable, medible en sus posibilidades y riesgos, según la lógica del beneficio y la ganancia, sin retornos ni rupturas.

Frente a esta concepción mecánica del tiempo, el materialista histórico debe concebir el pasado y el presente de otra manera, debe recuperar el “tiempo mesiánico” que hay en cada instante de la historia. Esta idea del tiempo mesiánico significa que la mirada hacia el pasado debe hacer resurgir en cada “instante de peligro” la “tradición de los oprimidos”, tradición de la cual el proletariado heredaría su papel de “clase vengadora”, redentora no de las “generaciones futuras” sino de “tantas generaciones de vencidos”, de los “antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados” (Benjamin, 2005:26). Como se ve, la

reflexión de Benjamin no va en ningún momento dirigida a abandonar el papel revolucionario de la clase oprimida, sino a recuperarlo mediante la re-conexión de dos tendencias contrapuestas y yuxtapuestas del pensar europeo: el mesianismo, propio de la cultura judía, y el utopismo, propio de la cultura occidental (Echeverría, 2005).

Habermas y la reconstrucción del materialismo histórico

Es a la muerte de Marcuse, en 1979, que el proyecto teórico inicial del Instituto de Investigación Social, entendido como “materialismo interdisciplinario”, es recuperado por el más cercano discípulo de Adorno. Habermas realiza una revisión de la obra de sus mentores y aventura un juicio diferente sobre el problema de la “autodestrucción de la ilustración”. Para Habermas la teoría crítica se propuso “explicar el fracaso de los pronósticos marxistas, sin romper, empero, con las intenciones del marxismo”. Respecto a las conclusiones “pesimistas” de Horkheimer y Adorno, considera que éstos autores “se entregaron (...) a un desbocado escepticismo frente a la razón, en lugar de ponderar las razones que permitían a su vez dudar de ese escepticismo” (Habermas, 1989:146-161). Es decir, para Habermas, la posibilidad de continuar con el proyecto de una teoría crítica de la sociedad y “escapar del callejón sin salida del negativismo dialéctico”, pasa por la necesidad de una “ampliación de sus temas y la búsqueda de un nuevo paradigma explicativo” (Amadeo, 2006: 74-75), mismo que pretende construir navegando a través de las densas aguas de la lingüística (Austin y Searle), la sociología funcionalista (Parsons), la hermenéutica, la teoría de la evolución y la teoría weberiana del proceso de racionalización.

En esta búsqueda, Habermas recurre nuevamente, como sus predecesores, hasta Hegel, y en las denominadas “Lecciones de Jena” de éste, encuentra el concepto de “interacción”. Según Habermas, y en sintonía con las preocupaciones y tendencias de la filosofía desde el llamado “giro lingüístico” provocado por el descubrimiento y discusión del “segundo Wittgenstein”, en Marx

no había un concepto que pudiera dar cuenta de la interacción entre sujetos, de la constitución de la propia conciencia del sujeto mediante la relación con el “otro”. Según Hegel, el “yo” no es constituido sino mediante la relación con el “otro”, mediante el reconocimiento de que el “yo” también es un “otro”. Habermas reconoce que Marx en la categoría de “trabajo”, fundamental para su armazón teórico, incluía la de “cooperación”. Es decir, es imposible ningún trabajo, dada la moderna división social del trabajo, sin la necesaria cooperación entre los agentes del mismo. Sin embargo, para Habermas, esta idea de cooperación en el trabajo está reducida a la dimensión de la *techné*, o sea, a la dimensión de la producción y reproducción *material* de la vida social. Habermas recurre al concepto de interacción para poder ampliar el análisis de esta misma reproducción social hasta la dimensión de la constitución de los propios sujetos sociales, lo que en griego sería la *praxis*. Esta *praxis* estaría mediada desde siempre por la interacción intersubjetiva, por la comunicación, en una palabra (Habermas, 1989b).

El proyecto habermasiano tendrá un momento importante en la obra *Conocimiento e Interés*, en la cual distingue tres tipos de conocimiento de la realidad a los que corresponden tres tipos de intereses. 1) El conocimiento propio de las ciencias empírico-analíticas, cuyo objetivo (o “interés”) es la predicción y el control del entorno natural y social; 2) el conocimiento propio de las ciencias histórico-hermenéuticas, cuyo interés es la comprensión, el entendimiento mutuo y la comunicación social y humana; y 3) el conocimiento de las ciencias de orientación crítica, cuyo interés es la emancipación del género humano. Al primero de tales “intereses” le llama “interés técnico”; al segundo “interés práctico”; y al tercero “interés emancipatorio”. Con esta clasificación, Habermas realiza una crítica a las ciencias sociales empiristas, que se quedan en un mero nivel “analítico”, y que privilegian los métodos cuantitativos para llegar a conclusiones válidas sobre la realidad social. Este tipo de orientación metodológica estaría sirviendo “objetivamente” al control y dominio de la sociedad por parte de los detentadores del saber científico, que, generalmente, son las clases dominantes. Así mismo, realiza una crítica a las ciencias histórico-hermenéuticas que se

quedan solamente en la “interpretación” del pasado (supuestamente “neutral” y sin implicaciones en el presente), sin un interés explícito por la emancipación humana. Habermas no aclara cuales serían estas “ciencias de orientación crítica”, ni cómo las ciencias empírico-analíticas y las histórico-hermenéuticas podrían desarrollar un interés emancipatorio, pero sí pone como ejemplos de esta orientación al marxismo y a la teoría psicoanalítica de Freud (Habermas, 1982).

Esta clasificación de tipos de conocimiento e intereses forma parte del proyecto teórico de “reconstrucción del materialismo histórico”, que Habermas llevará a cabo más adelante con su *Teoría de la Acción Comunicativa*. Ante el avasallamiento de la “racionalidad instrumental”, Habermas tiene que explicar cómo y desde dónde es que todavía le sobreviven “energías utópicas” al proyecto de la modernidad. Para eso construye el concepto de “racionalidad comunicativa”. Si la racionalidad instrumental consiste en la búsqueda y adecuación de los medios necesarios para alcanzar determinados fines y está orientada por el éxito, la racionalidad comunicativa, y el tipo de acción social que le corresponde, la acción comunicativa, está orientada al entendimiento mutuo y no a la manipulación de personas o cosas. Esta distinción le permite a Habermas analizar la evolución de la sociedad como un complejo sistema de integración en que el “mundo de la vida” (aquellos ámbitos sociales en que las normas, los contenidos de verdad y de belleza, son compartidos intersubjetivamente) es constantemente “colonizado” por el subsistema de la Administración y el subsistema del Mercado, ambos regidos, no por pretensiones de verdad, honestidad o autenticidad (propias de la ciencia, la moral y el arte, respectivamente), sino por las lógicas del poder y del dinero, es decir, por la racionalidad instrumental (Habermas, 1987b). Así pues, Habermas propugna no ya por la ruptura violenta del orden burgués, propia de la concepción emancipatoria de la tradición marxista, sino por la necesidad de crear y/o liberar “espacios públicos” donde sea posible una “comunicación libre de dominio”, en donde las pretensiones de verdad y acuerdo estén basadas en la “coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento” (Habermas, 1987a: 45).

Más allá de los señalamientos críticos de eclecticismo, o “remoralización al estilo neokantiano” (Gandler, 2009), que se han hecho contra la obra de Habermas, lo cierto es que aun habiendo prácticamente abandonado los planteamientos más radicales y esenciales del marxismo (como la crítica del Estado y del “fetichismo” de la mercancía, la revolución armada y la sociedad sin clases), Habermas se ha convertido en una referencia teórica fundamental en todo el mundo, debido a su consecuencia intelectual con el proyecto que a sí mismo se impuso: el de ser participante en la continuación del proyecto de “ilustración universal” mediante el debate intenso con intelectuales de todas las tendencias y posiciones.

Una crítica de la que no ha podido dar respuesta satisfactoria Habermas, es la que señala que si bien es posible una racionalidad comunicativa que se contrapone activamente, o incluso inconscientemente, a la colonización de la racionalidad instrumental, esta racionalidad que busca el entendimiento intersubjetivo y el acuerdo no es posible sin el conflicto, el cual se encuentra en todos los ámbitos de la vida social, desde el parlamento y la universidad (espacios de diálogo y entendimiento mutuo) hasta la interacción entre clases sociales y culturas enfrentadas (islam-cristianismo, pueblos indígenas-modernidad, etc.). Otra crítica muy importante en contra de Habermas ha sido la que apunta contra su actitud hacia el movimiento estudiantil alemán entre 1966 y 1969. Para Habermas, los estudiantes llevaban a cabo una “violencia demostrativa” para obligar a las autoridades universitarias a prestar atención a sus argumentos, lo que en ciertas ocasiones se convertía en un “fascismo de izquierda” al no existir las condiciones de una situación revolucionaria que justificara la radicalidad estudiantil (Wiggershaus, 2010: 770-790).

Así mismo, como ha señalado Perry Anderson, el tratamiento que da Habermas sobre el problema y la relación entre la modernidad y la posmodernidad, tiene muy poco de marxista, al no interpretar a ésta última, dentro de dimensiones históricas precisas, y al reducir a la primera, además de a un proyecto inacabado, a una lógica de diferenciación y colonización del mundo de la

vida prácticamente incontenible. Como apunta Anderson: “El autogobierno de los productores libremente asociados ha desaparecido del programa”, y para Habermas, como para otro ex marxista radical, Lyotard, no quedará más que los principios de la “democracia liberal como horizonte irrebasable del tiempo” (Anderson, 2000: 58-66).

Otros autores alemanes, descendientes también del proyecto de la Escuela de Frankfurt, aunque no tan reconocidos como Habermas son: Alfred Schmidt, discípulo directo de Horkheimer, autor de la fundamental obra *El concepto de naturaleza en Marx y de Feuerbach o la sensualidad emancipada*; Albrecht Wellmer, autor de *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*; y dos discípulos-colaboradores de Habermas: Claus Offe, autor de *Contradicciones en el Estado de Bienestar* y de *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*; y Axel Honneth, autor de *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*.

Existen otras descendencias de ese proyecto intelectual, algunas reconocidas y auto-asumidas, y otras no. Las más destacadas estarían representadas por aquellos autores que, desde el lugar de exilio de Marcuse, Fromm, Horkheimer y Adorno, los Estados Unidos, han elaborado importantes y originales contribuciones teóricas para la comprensión del capitalismo tardío. Nos referimos específicamente a Fredric Jameson, quien, continuando la línea de autores como Raymond Williams sobre la importancia de la cultura, la subjetividad y la literatura en el capitalismo, es autor de una de las más influyentes y originales interpretaciones marxistas de la posmodernidad: *Posmodernism, or, the Cultural Logic of the Late Capitalism*, traducido y editado para los lectores hispanoparlantes como *Teoría de la posmodernidad* (Jameson, 2000). Sin embargo, como afirma Anderson, desde sus primeras obras (en especial *Marxism and Form*, una reflexión sistemática sobre el estilo y las ideas estéticas de autores como Lukács, Bloch, Adorno, Marcuse, Benjamin y Sartre) Jameson representa la continuidad y consolidación más completa del marxismo occidental, con su énfasis en la cultura y la estética.

El análisis de lo posmoderno de Jameson... desarrolla por primera vez una teoría de la «lógica cultural» del capital que simultáneamente ofrece un retrato de las transformaciones de esa forma social como un todo. Se trata de una visión que abarca mucho más. Aquí, en el paso de lo sectorial a lo general, la vocación del marxismo occidental ha alcanzado su consumación más completa (Anderson, 2000:100-101).

¿Y en América Latina? ¿Existe descendencia reconocida de la Teoría Crítica, tal como la proyectaron los fundadores de la Escuela de Frankfurt? A la revisión de estas cuestiones dedicaremos la segunda parte de este ensayo.

II. PENSAMIENTO CRÍTICO EN AMÉRICA LATINA

Los marxismos creativos de América Latina

En América Latina no es posible hablar de la existencia de una “teoría crítica”, pues las condiciones que dieron origen a esta perspectiva teórica son las de la Europa de los años 30’s a los 70’s. En nuestro continente, en cambio, es posible hablar de un “marxismo crítico” y/o de un “marxismo creativo”⁴, en los cuales estarían incluidos autores como José Carlos Mariátegui, Ernesto “Che” Guevara, Ruy Mauro Marini, Adolfo Sánchez Vázquez, René Zavaleta, Enrique Dussel, Bolívar Echeverría, Michael Löwy, entre otros.

Los marxistas críticos y/o creativos de América Latina son pensadores que han tratado de desarrollar un pensamiento original, muchas veces a contracorriente del marxismo dominante u oficial. Han pensado para resolver los problemas y contradicciones teóricas y prácticas de su época y su región; han teorizado para hacer posible la revolución latinoamericana y mundial. Este interés es el que guía su obra y contribuye a plantearnos y tratar de responder a algunas interrogantes que Edgardo Lander sintetiza sobre la experiencia de lo que ha sido el marxismo y la lucha por el socialismo en América Latina. Entre otras de gran importancia, destacamos, casi transcribiéndolas, las siguientes: ¿Por qué la insistencia de los partidos comunistas de todo el continente en la búsqueda de la burguesía nacional como aliada en la lucha antiimperialista? ¿Por qué y cómo fueron “invisibilizados” temas esenciales de la heterogeneidad cultural y racial de las sociedades latinoamericanas, los millones de personas de poblaciones indígenas y afroamericanas, negándoles así su carácter de sujetos? ¿Por qué la

⁴ Alvin Gouldner en su clasificación histórica de los “dos marxismos” diferencia el “marxismo crítico” del “marxismo científico”. En éste predomina el análisis estructural, determinista, de las fuerzas productivas, de las condiciones objetivas, la confianza en la ciencia y el progreso; en aquel, la acción consciente, voluntaria, las condiciones subjetivas, la desconfianza ante el progreso y la crítica al “positivismo” y el “cientificismo”. Para una síntesis de las diferencias entre “marxismo científico” y “marxismo crítico”: Lander, Edgardo (2006). Para la clasificación de pensadores dentro del “marxismo creativo”: Fonet-Betancourt (2001).

multiplicidad de nuevos sujetos y nuevas experiencias de lucha, así como los acontecimientos recientes más destacados, como los levantamientos indígenas (entre ellos el zapatista), los derrocamientos de presidentes, los procesos de cambio en Bolivia y Venezuela, han tenido una relación distante con el marxismo o han sido tan sorprendidos para los analistas que se dicen marxistas? ¿Qué tiene que ver todo esto con el eurocentrismo, el economicismo y las visiones teleológicas en los análisis marxistas realizados en América Latina?

En América Latina, el debate teórico-político que ha atravesado desde las fábricas y comunidades campesinas, hasta las universidades, gobiernos y agencias internacionales, durante el último medio siglo, ha sido producto de un acontecimiento fundamental en la historia contemporánea de nuestro continente: el triunfo de la Revolución Cubana en 1959. La rebelión contra la dictadura de Batista se convirtió en una revolución socialista a partir del reconocimiento, en la Segunda Declaración de la Habana, por parte de Fidel Castro y los demás dirigentes revolucionarios, de que no sería posible satisfacer las necesidades del pueblo cubano sin realizar una reforma agraria radical, sin un proceso de industrialización independiente, y sin el enfrentamiento directo con el imperialismo norteamericano. El temor por parte del Estado y el capital norteamericano de que otros países latinoamericanos siguieran el ejemplo cubano, llevó al gobierno de Kennedy a imponer una estrategia continental de contención y cooptación llamada Alianza para el Progreso (1961), cuyo fondo de 20 millones de dólares serviría, supuestamente, para lograr mejores condiciones de vida, salud, educación, vivienda, infraestructura en comunicaciones y reformas moderadas para incrementar la productividad agrícola en los países latinoamericanos y así demostrarle a nuestros pueblos que era posible “progresar” sin necesidad de llevar a cabo una revolución socialista.

Como señala Osorio (2009), los análisis y diagnósticos económicos y políticos que se suscitaron durante los años 60's y 70's sobre la particularidad del capitalismo en América Latina, provocaron un debate muy rico y productivo para los científicos y movimientos de liberación de esos años. Aportes teóricos como

los de Prebisch al introducir las categorías de “centro y periferia” e “intercambio desigual”; o los de André Gunder Frank al afirmar que lo que reproducen las estrategias desarrollistas es el “desarrollo del subdesarrollo”; o las desmitificaciones de Stavenhagen en sus *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*; o la crítica al “colonialismo interno” de Pablo González Casanova; o el marxismo de la Teoría de la Dependencia de Marini, significaron elementos de reflexión original para y desde América Latina, que al ir convirtiéndose en ideas-fuerza en las luchas por la liberación e independencia de nuestros pueblos⁵, sufrieron la reacción militar e ideológica de las clases dominantes, que desembocara en las dictaduras del Cono Sur.

A partir de entonces, según el mismo Osorio, se opera en las universidades e instituciones de investigación científica un “cambio de paradigma”, pero no debido a que los problemas y soluciones anteriormente planteados por los científicos sociales hayan encontrado “anomalías” y se hubiera presentado la necesidad de un nuevo y más eficaz marco explicativo; sino porque la necesidad de acumulación capitalista de los países desarrollados en crisis, así como la realidad de “silenciamiento” y represión dictatorial, así lo exigían; situación que vino a ser edulcorada y revestida de “normalidad” por los agentes intelectuales y políticos del gran capital. Los nuevos temas (la transición a la democracia, la sociedad civil, la cultura política, la ciudadanía, los derechos humanos, el desarrollo sustentable, etc.) fueron los nuevos problemas reconocidos por las academias, los gobiernos y las asociaciones no gubernamentales internacionales que financiaban las nuevas investigaciones. Que no se hablara más de “dependencia”, “sobreexplotación”, “transferencia de valor”... “revolución”.

Sin embargo, las contradicciones resultantes de los procesos de reconfiguración mundial capitalista, así como el impulso democrático y la resistencia tenaz de nuestros pueblos, han vuelto a poner en la agenda teórica y

⁵ Algunos títulos de ensayos de esas décadas (por ejemplo: *América Latina: subdesarrollo o revolución*, de Gunder Frank), así como la práctica teórico-política de Marini en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) de Chile, son muestras del nivel y radicalidad de la discusión teórica de entonces.

política actual los problemas relacionados con la transformación social. El sociólogo y vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, a la luz de las transformaciones llevadas a cabo por los movimientos sociales latinoamericanos de las últimas décadas, nos llama la atención sobre la necesidad de reflexionar críticamente sobre cuatro certezas de la izquierda que están siendo fuertemente cuestionadas por las realidades de los procesos de emancipación en América Latina: 1) la certeza de que “tarde o temprano iba a haber un cataclismo social, una gran transformación social que desmoronara el orden capitalista existente”; 2) la certeza de que tarde o temprano, una “insurgencia social generalizada” pondría fin a la dominación capitalista, lo que llevó a la izquierda a un escepticismo frente a la democracia y a considerarla de manera puramente “instrumentalista”; 3) la certidumbre de la existencia de una “clase revolucionaria por excelencia que iba a mover al resto de la sociedad y que iba a llevarla hacia las grandes transformaciones”; y 4) la concepción del Estado como “máquina de clase para oprimir a otra”. Estas son las cuestiones, que según el vicepresidente boliviano, requieren preguntas y respuestas creativas en la actualidad de las “políticas emancipatorias” (García, 2010).

Cada uno de los autores latinoamericanos mencionados, y muchos más que no mencionamos, han intentado, desde distintas perspectivas, dar una respuesta a estas diferentes cuestiones. Sin embargo, no es posible aquí exponer la síntesis de sus aportes, por lo que nos limitaremos a la revisión de algunos de los autores que consideramos han contribuido más a la discusión, comprensión y resolución de los principales problemas económicos, políticos, sociales y culturales de nuestra América. Nos limitaremos, pues, a la exposición mínima de los principales aportes teóricos del peruano José Carlos Mariátegui; del argentino-mexicano Enrique Dussel; y del ecuatoriano Bolívar Echeverría. Por lo demás, creemos que la respuesta urgente a las cuestiones planteadas por Lander y García, entre otras similares, es una tarea nuestra, para volver a colocar en la agenda científica y política de nuestra América la “actualidad de la revolución”. La

vida y la obra de los autores seleccionados nos ayudarán a vislumbrar un intento de respuesta.

El marxismo de Mariátegui: creación heroica

De Mariátegui se ha dicho que es “primer marxista de América” (Mellis, 1980), pero lógicamente no en un sentido histórico, pues ya desde el griego residido en México, Plotino Rhodakanaty, en 1861, se comienzan a difundir las ideas de Marx en América Latina. La enorme relevancia de la obra y el pensamiento de Mariátegui radica más bien en que, como dice Fonet-Betancourt, “Mariátegui significa un programa, cuya realización marcaría el paso justamente de un marxismo en América a un ‘marxismo latinoamericano’ o, si se prefiere, el paso de la repetición a la creación” (Fonet-Betancourt, 2001:124).

En ese sentido el marxismo del peruano es anti-dogmático, crítico, abierto a las influencias de otras concepciones filosóficas, siempre y cuando contribuyan al fortalecimiento de la perspectiva revolucionaria⁶. Es un marxismo que, al igual que Lukács, considera que el marxismo es un “método” de análisis crítico de la realidad (en este caso, de la realidad peruana y latinoamericana), y que por lo tanto, no puede consistir en un sistema cerrado sustentado por unos principios eternos cuya “aplicación” correcta servirían para resolver todas las cuestiones que la cambiante realidad va imponiendo a la reflexión y a la acción transformadora de los hombres.

Es esta comprensión del marxismo como un “método” lo que le permite a Mariátegui llevar a cabo el análisis de la realidad concreta del Perú de su época. Los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* son el documento, clásico ya, de cómo es posible un marxismo creativo, no repetidor de los rígidos esquemas conceptuales del “materialismo histórico” tan en boga en las primeras

⁶ Cabe destacar la importancia que en la formación de Mariátegui tuvieron autores como Nietzsche, Sorel, Gobetti, entre otros.

décadas del siglo XX. En esta obra, Mariátegui analiza dos problemas fundamentales de la realidad peruana: el “problema del indio” y el “problema de la tierra”. Mariátegui critica los diagnósticos que ven el problema indígena como un problema de atraso cultural, de razas “inferiores” y “superiores”, que sería por lo tanto superado al ser asimilado el indio en la “civilización”, es decir, al desaparecer como indio. Para Mariátegui, el llamado problema del indio tiene que ser encontrado en su especificidad histórica: en el capitalismo como sistema mundial de dominación de clases. Dice Mariátegui:

Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social... no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra (Mariátegui, 1979: 35).

En Perú, a los caciques terratenientes se les llama “gamonales”, por lo que el problema del “gamonalismo” y su lugar en el sistema de dominación capitalista estaría dado por el papel de la inserción de la producción de materias primas para la exportación, así como en la política de la clase terrateniente en determinado momento del desarrollo capitalista como clase nacional dominante en alianza con los capitalistas internacionales. Por eso, para Mariátegui, el problema del indio no se resuelve con una política nacionalista, o con planteamientos “indigenistas”, tan practicadas ambas posturas tanto en México como en Perú en esos años. Según Mariátegui, “Sólo el movimiento revolucionario clasista de las masas indígenas explotadas podrá permitirles dar un sentido real a la liberación de su raza, de la explotación, favoreciendo las posibilidades de su autodeterminación política” (Mariátegui, 1995: 253).

Con esta afirmación Mariátegui muestra que su marxismo no sólo es un método de análisis cuyos resultados científicos podrían variar o divergir de los planteamientos más “ideológicos” de Marx, como el papel del proletariado en la lucha comunista. Según Fonet-Betancourt, en el pensamiento de Mariátegui convive una cierta “ambigüedad”, que tiene que ver con que, junto a esta defensa del marxismo cómo método, se afirme, así mismo, una definición “ideológica”, es decir, una “idea” rectora y orientadora que impediría que el “método marxista” fuera utilizado de manera “neutral” o incluso reaccionariamente. Esta idea orientadora sería “la idea revolucionaria que apunta hacia la necesidad de transformar el mundo” (Fonet-Betancourt, 2001:150).

En su obra titulada *Defensa del marxismo*, recolección de sus escritos publicados en la revista *Amauta*, dirigida por él mismo, y en la cual polemiza contra Hendrik de Man debido al intento de este de superar el “determinismo” y el “racionalismo” del marxismo mediante una supuesta fundamentación psicológica del mismo, Mariátegui llega a afirmar que es imposible reducir al marxismo a una “simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas” (Mariátegui, 1967). Para el peruano, Marx está vivo en la lucha socialista de millones de seres humanos animados por su “doctrina”, por lo que el marxismo, aunque producto teórico de una época histórica determinada, no podrá ser superado mientras las condiciones que le dieron origen no sean, así mismo, superadas.

Sin embargo, Mariátegui percibe un peligro que no estaba presente en la época de Marx y que después de la 1ra Guerra Mundial se hace patente: el nihilismo. Dice Mariátegui: “La guerra mundial no ha modificado ni fracturado únicamente la economía y la política de Occidente. Ha modificado o fracturado, también, su mentalidad y su espíritu”. Para el amauta (vocablo kichwa que significa “sabio” o “maestro”), esta “quiebra” material y espiritual de Occidente, en el plano de la reflexión y el pensamiento filosófico se muestra como la crisis de la razón y la ciencia, crisis que habría conducido a la humanidad desde el racionalismo del siglo XVII hasta la “desconsolada convicción de que la Razón no

puede darle ningún camino”. Mariátegui ve en esta situación la crisis de la civilización burguesa, la cual “sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza...ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito”. Para Mariátegui, imbuido de las teorizaciones de George Sorel sobre la lucha obrera-sindical, “el mito mueve al hombre en la historia... La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana...”; la civilización burguesa no tiene ya mitos, todos lo sacrificó ante el altar de la Ciencia y la Razón, se “ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista... El proletariado tiene un mito: la revolución social”. Por eso es que la crítica de De Man contra el supuesto “racionalismo” y “determinismo marxista” y de los pensadores y sociólogos burgueses que dicen que el pensamiento de Marx sirvió para su época, pero que el capitalismo ya es otro, que ya ni lucha de clases hay, es totalmente infecunda, según Mariátegui. “La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad” (Mariátegui, 1995b: 12).

Estas posturas han servido para descalificar a Mariátegui con los clásicos adjetivos de “voluntarista”, “romántico”, e incluso, “populista”, por su defensa e incorporación teórica del “problema indígena” al marxismo. Sin embargo, como explica Fernet-Betancourt, el programa teórico de Mariátegui lo lleva a cabo en una época marcada por el “materialismo dialéctico” exportado en los manuales del estalinismo, y por el predominio del marxismo-leninismo en todos los partidos comunistas de América Latina. De esta manera, se puede afirmar que “el primer marxista latinoamericano es un hereje”, y que la herejía, el olvido o el silencio, son el precio a pagar por la osadía del ejercicio de la “función matinal del pensamiento”.

Enrique Dussel: del populismo católico al marxismo creativo

La obra de Enrique Dussel es de tal extensión y riqueza conceptual que es imposible reseñarla en unas cuantas páginas. Aquí sólo se abordará en lo que respecta a una categoría fundamental en la evolución de su pensamiento y que tiene que ver con la síntesis que logra entre la filosofía de su maestro Emmanuel Levinas y su “descubrimiento” de Marx. Nos referimos a la categoría de “exterioridad”.

Sin embargo, dado que es un autor vivo y altamente productivo, se vuelve necesario hacer un rápido recorrido por su historia como teórico de lo que se conoce como “filosofía de la liberación”, y que en América Latina es, junto con la teoría de la dependencia, la corriente de pensamiento más original y que ha suscitado los más amplios debates teórico-políticos en todo nuestro continente durante más de tres décadas.

Como recuerda Horacio Cerutti, Dussel se dio a conocer en el ámbito de la producción y los debates teóricos en la Argentina de los años 70's durante el II Congreso Nacional de Filosofía realizado en Córdoba en el año 1971. En este Congreso, un grupo de filósofos argentinos trataron de llevar a cabo una producción teórica independiente de los auspicios que el régimen, a través de la Universidad Nacional, trataba de llevar a cabo para dar la apariencia de que todo marchaba bien durante la dictadura. Este grupo realizará reuniones aparte de las establecidas en el Congreso y se planteará estrategias para no quedar subordinados a los servidores intelectuales del régimen, principalmente mediante la publicación de sus artículos en la revista jesuita *Stromata*. Este grupo se escindiría en cierto momento en dos grupos: los que consideraban que la filosofía de la liberación tenía que tener una matriz netamente marxista (entre ellos Cerutti), y los que desconfiaban de esta postura y se alineaban más bien a cierto populismo de tradición peronista (entre ellos Dussel) (Cerrutti, 2001:11-23).

Son conocidas las críticas de Dussel a Marx y el marxismo en sus obras de la primera mitad de los 70's, en las cuales, sustentado en la filosofía levinasiana

de la “alteridad” (u “otredad”), señalaba que la categoría de “totalidad” (pilar indiscutible de la dialéctica hegeliana y marxista, y que en términos metodológicos significa que no es posible comprender la parte sin comprender el todo, y en términos de filosofía de la historia se refiere al resultado final de la trayectoria de la razón en la historia de la humanidad) no permitía abrirse a la experiencia de lo “otro”, a lo que no pertenece a la modernidad occidental, considerando la existencia de lo “otro” como simple momento del despliegue contradictorio pero unívoco de la “Razón” europea. Así, afirma Dussel que la dialéctica “diviniza la subjetividad europea conquistadora que viene dominando el mundo desde su expansión imperial en el siglo XV (...) El ser es la razón europea, el no-ser son los otros humanos”. Para Dussel, la dialéctica, incluida la de Marx, se desarrolla tanto como “lógica de la totalidad”, como lógica del “totalitarismo”.

Ejemplo de esta concepción unívoca (o teleológica, es decir, que tiene un sentido único y predeterminado) del desarrollo de la historia universal, son las opiniones periodísticas de Marx sobre la dominación británica en la India, la figura de Simón Bolívar, o las de Engels sobre México ante la dominación estadounidense. Marx llega a afirmar que la dominación británica sobre la India, por muy dolorosa y sangrienta que pudiera ser, había logrado lo que ni la dominación mongólica logró: unir en una sola nación a los distintos grupos étnicos de la India e incorporarlos, como nación, al desarrollo de la “historia universal”, lo que tarde o temprano, mediante la lucha de sus estratos ilustrados y sus clases trabajadoras, redundaría en una lucha de liberación nacional (Marx, 1966). Así mismo, Engels se alegra del despojo norteamericano de más de la mitad de nuestro territorio nacional, pues consideraba esta “injusticia” como un paso necesario en la construcción de las condiciones para una posterior lucha proletaria y comunista. Este tipo de interpretaciones⁷ sobre el desarrollo de la “historia universal” que suponen el sacrificio de las naciones más “atrasadas”, o de los

⁷ Que son contrarrestadas por opiniones posteriores de Marx y Engels sobre otros asuntos nacionales, por ejemplo, sobre la independencia de Irlanda frente a Inglaterra, o sobre la comunidad rural rusa y su posibilidad de transitar al socialismo sin pasar necesariamente por el capitalismo.

llamados “pueblos sin historia”, son las que llevarán a Dussel (y a muchos más) a desconfiar de la dialéctica como método de interpretación correcto de nuestra realidad latinoamericana.

Como Dussel reconocerá en una valiosa autocrítica más tarde, este intento de marcar distancias respecto a Marx, tenía por objetivo sustentar metodológicamente la posibilidad de una filosofía de la liberación latinoamericana como alternativa al marxismo; pero no sólo eso, sino que, como afirma Fornet-Betancourt, “en el trasfondo de la crítica dusseliana al marxismo encontramos la influencia del antimarxismo de la tradición católica conservadora de América Latina, y que, en la Argentina, tiende políticamente al populismo” (Fornet-Betancourt, 2001:327).

Sin embargo, más allá de este importante debate entre populismo y marxismo en América Latina (aún vigente), lo que es de desatacarse en la obra de Dussel es su tránsito metodológico de Levinas a Marx, pero sin dejar a Levinas. Es decir, la originalidad del pensamiento de Dussel está precisamente en esta síntesis, lograda gracias al estudio sistemático y profundo de los *Grundrisse* de Marx, realizado por el filósofo argentino-mexicano durante la segunda mitad de los 70's.

Será con la categoría de exterioridad (propia de Levinas y que implica una relación fundacional y ética con el “otro”) donde se realice plenamente esta síntesis creativa. Dussel ya no verá en la totalidad una categoría cerrada y dominadora, sino complementaria a la de exterioridad.

(...) la afirmación de la exterioridad es un momento, el primero y originario, de una dialéctica no negativa sólo, sino positiva. El método dialéctico afirma primero la exterioridad [reconoce la existencia de los “otros”], desde ella niega la negación [niega la dominación del capital], y emprende hacia el pasaje de la totalidad dada [el sistema capitalista] a la totalidad futura. Pero la totalidad futura ahora es nueva; era imposible para la antigua totalidad [era imposible porque estaba predeterminada teleológicamente]. El otro, la

exterioridad, vino a fecundar... a la totalidad opresora y constituyó una nueva totalidad (utopía imposible para la antigua totalidad) (...) El totalitarismo de la mismidad [la repetición de la “razón europea” a lo largo de la historia] ha sido superado (Dussel, 1983:97).

Podría parecer que ésta síntesis estaría incorporando un concepto extraño a la filosofía y al método de Marx; sin embargo, Dussel afirma que, a contracorriente de las interpretaciones más comunes del pensamiento de Marx, lo que él intenta hacer es demostrar cómo la categoría de “exterioridad” ya está presente en el pensamiento marxiano. Este intento de interpretación llevará a Dussel a afirmar que el antepasado más importante de Marx no es Hegel sino otro filósofo del idealismo alemán: Schelling. Como expone Fernet-Betancourt, Dussel rastrea en sus tres obras más importantes de este periodo de los 80's (*El último Marx (1862-1863)* y *la liberación latinoamericana, Hacia un Marx desconocido* y *La producción teórica de Marx*) “la conexión histórico-filosófica entre los conceptos trabajo vivo y fuente viva de valor (de Marx) y el concepto fuente del ser o ‘señor del ser’, introducido por Schelling en el marco de su teoría de la creación...” (Fernet-Betancourt, 2001: 340).

Es el cuerpo vivo, la persona misma del trabajador, este *no-capital*, la exterioridad irreductible desde la cual es posible la crítica a la “totalidad del capital”; y su actividad, el trabajo vivo (en oposición al “trabajo muerto” u “objetivado” del capital), única y verdadera “fuente viva de valor”. Sólo el trabajo humano, vivo, es capaz de producir valor, riqueza, que, dado el sistema burgués de la propiedad privada, es apropiado por el (o los) capitalista(s). Este pasaje lo encuentra Dussel en los llamados *Grundrisse* o *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* de Marx, manuscritos cuyo primero volumen fue publicado en 1939, y que esbozaban el plan de trabajo completo que el alemán no llegó a concluir. Es de aquí que Dussel puede identificar en el pensamiento de Marx no sólo un “núcleo racional-crítico” (el dedicado a la crítica de la economía política capitalista), sino también una dimensión ética de la crítica al capitalismo. El capital utiliza al cuerpo vivo, a la persona del trabajador, como un *medio* para la

“valorización del valor”. Es decir, el capital explota la fuerza de trabajo del obrero, y así “valoriza”, incrementa, extrae, una ganancia (un plusvalor) superior al capital previamente invertido. Por ello, la crítica ética dusseliana apunta a que, siguiendo una formulación kantiana, ningún individuo debe ser considerado como un medio, sino siempre como un fin en sí mismo.

Es pues, este “descubrimiento” en Marx de la categoría de exterioridad, lo que le permite a Dussel continuar creativamente el pensamiento marxiano en el contexto latinoamericano, poniendo el acento en la necesidad de entender la herencia de Marx no como un sistema cerrado, “como una *opera omnia* terminada y al que no se le puede continuar” , sino como una perspectiva metodológica, es decir, como “un programa de dialéctica crítica que sólo puede ser continuado innovativamente a través (...) de aportes específicos y creativos a la explicación y transformación dialéctica de los procesos actuales de la historia latinoamericana”. Por eso considera Dussel que es la noción de dependencia la que brindaría la rigurosidad metodológica necesaria para fundamentar una filosofía de la liberación. Dice Dussel, con las siempre presentes metáforas teológicas de su obra:

Teológicamente, la “dependencia” es el nombre del pecado internacional por el que se sacrifican los pueblos periféricos, no sólo la clase trabajadora o campesina, sino también las etnias, las tribus, los marginados, etc., y cuya vida es inmolada en el altar del fetiche... que ahora tiene rasgos mundiales... cuando el producto de un país pobre es exportado y vendido a un precio por *debajo* de su valor, es *vida humana* que se inmola al fetiche...(Dussel citado por Fernet-Betancourt, 2001:349).

Esta noción de dependencia, como la de Marini, reconoce que existe una transferencia de plusvalor desde los países periféricos a los países centrales, mediante los distintos mecanismos neocoloniales aún persistentes en el sistema mundial. Y es la peculiar forma de entender esta dependencia la que permite a Dussel hablar de “liberación nacional y popular”; es decir, la noción de “clase” no

basta, sino que debe ser incluida en una más amplia, compleja y abarcadora: la noción de “pueblo”. Dussel entiende al pueblo como unión de clases oprimidas con una cultura de resistencia; no como “un conglomerado, sino (como) un ‘bloque’ como sujeto. Sujeto colectivo e histórico, con memoria de sus gestas, con cultura propia, con continuidad en el tiempo... *Pueblo* es el colectivo histórico de pobre en los momentos límites del aniquilamiento de un sistema y el pasaje a otro nuevo” (Dussel, 1985: 409-410).

Para darle fuerza a su afirmación de que “pueblo” es una categoría política, Dussel cita a Fidel Castro en su discurso de *La historia me absolverá*, antes del triunfo de la revolución cubana, donde dice:

Entendemos por pueblo, cuando hablamos de lucha, la gran masa irredenta... la que ansía grandes y sabias transformaciones de todos los órdenes y está dispuesta a dar para lograrlo, cuando crea en algo o en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en sí misma... Nosotros llamamos pueblo, si de lucha se trata, a los 600 mil cubanos sin trabajo..., a los 500 mil obreros del campo que habitan en los bohíos miserables..., a los 400 mil obreros industriales y braceros... cuyos salarios pasan de manos del patrón a manos del garrotero, a los 100 mil agricultores pequeños, que viven y mueren trabajando una tierra que no es suya, contemplándola siempre tristemente como Moisés a la tierra prometida; a los 30 mil maestros y profesores...; a los 20 mil pequeños comerciantes abrumados de deudas...; a los 10 mil profesionales jóvenes... deseosos de lucha y llenos de esperanza... ¡Ese es el pueblo, el que sufre todas las desdichas y es por tanto capaz de pelear con todo el coraje! (citado por Dussel, 1985: 402-403).

Así, en consonancia con su concepción de la dependencia como transferencia “sacrificial” de valor de la periferia “inmolada” a los centros capitalistas, Dussel dirá que “siendo las clases oprimidas de la periferia las que sufren esta expoliación de manera necesaria, son ellas igualmente las que se

transforman en el sujeto revolucionario por excelencia de la historia universal” (Dussel, 1985:406-407).

La obra reciente de Dussel es demasiado extensa para poder abordarla aquí. Su *Ética* y su *Política de la liberación* realizan un recorrido casi exhaustivo sobre las distintas perspectivas teóricas y filosóficas que, desde las civilizaciones y regiones negadas por la modernidad occidental, permitirían plantearnos críticamente los problemas éticos y políticos de nuestra época (la globalización excluyente, diría Dussel).

Bolívar Echeverría: valor de uso y discurso crítico de la modernidad

Bolívar Echeverría fue, sin duda, uno de los marxistas latinoamericanos más importantes de los últimos 15 años. Su reciente fallecimiento (5 de junio de 2010) deja un vacío difícil de llenar en lo que respecta a la construcción de un pensamiento crítico y original. Por la misma razón, una exposición exhaustiva y una evaluación crítica de su obra, en los límites de este trabajo, es prácticamente imposible⁸; por lo que nos limitaremos a esbozar los principales aportes teórico-críticos de la misma.

Ya desde su estancia en la República Federal Alemana (1961-1968), imbuido en las discusiones estudiantiles sobre Marcuse y las luchas de liberación nacional de los países del llamado “Tercer Mundo”, Bolívar Echeverría menciona casi de pasada, en una introducción a una colección de textos del “Che” Guevara, editada por su amigo Horst Kurnitzky, lo que será su proyecto posterior: reinventar la teoría marxista.

Echeverría arriba a México en julio de 1968, y aunque no participó directamente en el movimiento estudiantil, establecerá contacto inmediato con Adolfo Sánchez Vázquez y el resto de la intelectualidad de izquierda mexicana y

⁸ El estudio más importante sobre la vida y obra de Bolívar Echeverría ha sido realizado por Stefan Gandler (2007).

del exilio latinoamericano que en nuestro país se concentraba alrededor del proyecto editorial de la revista *Cuadernos Políticos*, de cuyo consejo de redacción será parte (junto a Carlos Pereyra y Ruy Mauro Marini, entre otros), además de encargado de las relaciones con los colaboradores europeos, desde su fundación en 1974 hasta su desaparición en 1990.

Es a través de su colaboración en esta revista que Echeverría comienza a ser conocido en los debates teórico-políticos de México y América Latina. En el número 10 de la misma, publica su *Discurso de la revolución, discurso crítico*, en el que, preocupado por el hecho de que “la mayoría de los investigadores de izquierda de la realidad social latinoamericana no ve ninguna contradicción en el hecho de entreverar en su labor categorías y conceptos descriptivos de la sociología positivista, por un lado, y del materialismo histórico, por otro”, sin darse cuenta que al hacerlo, más allá de sus intenciones políticas, “someten necesariamente [...] la eficacia del aparato más débil, el insurgente o revolucionario, a la del más fuerte, el establecido o contrarrevolucionario”, intenta reflexionar sobre la especificidad del discurso de Marx.

El discurso de Marx es necesariamente un discurso crítico, es exposición del sistema de la economía política burguesa, y mediante esa exposición, es *crítica* del mismo. Al igual que Marx, el discurso comunista-marxista en su lucha ideológica contra el sistema capitalista, al que Echeverría pretende contribuir, debe evitar dos tipos de ilusión: 1) el querer constituirse en “discurso positivo, similar u *homogéneo* respecto del discurso burgués, aunque *alternativo* frente a él y con mayor capacidad de verdad”; y 2) el querer desarrollarse como “discurso científico de manera *independiente* respecto del discurso científico burgués” y así levantar “un saber completo, al margen del saber capitalista, exclusivamente a partir de la experiencia proletaria”. Para Echeverría de lo que se trata es de que el discurso comunista-marxista, para realizarse como teoría *científica*, debe “realizarse como teoría de la revolución, esto es, como teoría *que participa* en la revolución y teoría *sobre* la revolución”. Sin embargo, y de manera dialéctica, “realizarse como *teoría revolucionara* quiere decir realizar la revolución también como *revolución en el*

terreno específico del discurso teórico. Y primeramente como revolución en el discurso *que versa sobre la realidad económico-social (política)*". O en palabras de Marx que gusta citar Echeverría: "... a estas relaciones petrificadas [las relaciones sociales capitalistas] hay que obligarlas a bailar cantándoles su propia melodía".

El este mismo ensayo, Echeverría muestra su interés por llevar a cabo su proyecto teórico orientándolo hacia el análisis crítico del "proceso de reproducción social capitalista *en lo que él tiene de proceso fundamental* o proceso concreto de producción/consumo de objetos prácticos", proceso en el que tiene lugar la realización del sujeto y su identidad, y que se "halla *subsumida y explotada* por la realización del proceso sobrepuesto o proceso de acumulación del capital". Echeverría recurrirá a categorías de la semiótica (lenguaje, código, significado y significante, etc.) para interpretar el proceso de reproducción social capitalista como un proceso de producción/consumo de significantes (Echeverría, 1976:44-53).

Sin embargo, esta utilización de las categorías de la semiótica para profundizar el análisis del proceso de reproducción social capitalista encontrará mayor amplitud en el ensayo, publicado en 1984, también en *Cuadernos Políticos*, *La 'forma natural' de la reproducción social*" y que será levemente modificado y vuelto a publicar en 1998, con el título *El 'valor de uso': ontología y semiótica*. En este texto podríamos ubicar la presentación más acabada del programa de investigación que Echeverría tratará de llevar a cabo durante buena parte de su vida, y que podría considerarse hoy todavía como inacabado. Permítasenos, por lo tanto, citarlo *in extenso*:

Las páginas que siguen parten de la idea de que el aporte central del discurso de Marx a la comprensión de la civilización moderna está en el descubrimiento, la formulación y el análisis crítico de un comportamiento estructurador de esa vida civilizada en el plano básico de la economía. Se trata del comportamiento de trabajo y disfrute que el sujeto humano mantiene con la naturaleza, constituido como una realidad contradictoria:

por un lado, como un proceso de producción y consumo de “valores de uso” y, por otro, como un proceso de “valorización del valor” mercantil de los mismos [...] Pensamos, sin embargo, que el aporte central de Marx a una comprensión crítica de la modernidad adolece de una disimetría o unilateralidad; que las amplias y penetrantes investigaciones del proceso de acumulación del valor capitalista –de uno de los dos lados del comportamiento económico contradictorio de la sociedad moderna- no se acompañan de investigaciones similares, capaces de hacerles contrapeso, en el terreno del otro lado del comportamiento, el del “valor de uso” y su reproducción. Justificamos así nuestro trabajo, como un aporte a la reconstrucción de esa concepción de la “forma natural” de las cosas como “valores de uso”, concepción implícita en la “crítica de la economía política” y sin cuyo esclarecimiento ella queda incompleta y en muchos sentidos enigmática (Echeverría, 1998:154-155).

Bolívar Echeverría se pregunta por qué, si la dimensión “natural” y del “valor de uso” es tan fundamental para el análisis y superación del sistema capitalista, no fue lo suficientemente desarrollada por Marx; a lo que responde que

... el problema de la “naturalidad” de las formas sociales y de las definiciones del “valor de uso” sólo aparece de manera enfática en la vida real cuando el desarrollo capitalista hace estallar en todas partes los milenarios equilibrios locales entre el sistema de las necesidades de consumo y el de las capacidades de producción; cuando en la empresa imperialista, el Hombre europeo hace la experiencia de lo relativo de su humanidad (Echeverría, 1998:156).

Así pues, Echeverría centrará su labor teórica, apoyado en la antropología, la semiótica y el marxismo, en esta “forma natural” de la reproducción social. Dice el autor: “El proceso de reproducción social posee una estructura esencial, trans-histórica, supra-étnica”, lo que quiere decir que todas las sociedades realizan el mismo intercambio metabólico con la naturaleza, mediante la utilización de

herramientas o medios que son producto del trabajo de los hombres organizados socialmente. En esta relación entre Sujeto y Naturaleza se “actualizan” las formas específicas de esa “estructura esencial”, y que constituyen la identidad o figura concreta (étnica, histórica, geográficamente determinada) de cada sociedad.

La “forma social-natural” [...] del proceso de reproducción social se constituye en torno al conflicto que trae consigo la transnaturalización de la vida animal. Encarnación concreta de este conflicto, ella es, por necesidad, *múltiple*. Su constitución parte de una auto-elección originaria, de una elección de *identidad*, y ésta tiene lugar siempre [...] en un marco determinado de condiciones y acontecimientos naturales, tanto étnicos como territoriales (Echeverría, 1998: 195).

Este carácter *múltiple* de la forma natural de la reproducción social será analizado en obras posteriores, ahora en relación con la “modernidad realmente existente” (en alusión irónica al socialismo realmente existente de la Unión Soviética y los llamados “países socialistas”), y que le permitirá realizar una crítica al eurocentrismo. Para Echeverría no existe una sola modernidad, sino múltiples modernidades, si bien la “realmente existente” domina sobre las demás. Esto nos lleva a su formulación del *ethos* histórico.

El término “*ethos*”, proveniente del griego, significa “uso”, “costumbre”, “modo de ser”, “principio de construcción del mundo de la vida”, y según Echeverría, es un “comportamiento social estructural [...] que intenta hacer vivible lo invivible”, es decir, las relaciones sociales capitalistas. La tradición marxista que viene de Lukács intentaba responder al problema de porqué los obreros, estando todas las condiciones objetivas (miseria, explotación, humillación, represión, desarrollo de las fuerzas productivas, etc.) dadas para la realización de la revolución, no se rebelaban y acababan con el régimen burgués; a lo que respondía Lukács y sus seguidores que la ideología dominante y la propia racionalidad de las relaciones sociales capitalistas habían “cosificado” la conciencia proletaria.

La respuesta que da Echeverría al mismo problema va no tanto dirigida a la “ideología” como a este principio organizador del mundo de la vida cotidiana que llama *ethos*:

La realidad capitalista es un hecho histórico inevitable, del que no es posible escapar [...] y que por tanto debe ser integrado en la construcción espontánea del mundo de la vida [...] Alcanzar esta conversión de lo inaceptable en aceptable y asegurar así la “armonía” indispensable para la existencia cotidiana moderna, ésta es la tarea que le corresponde al *ethos* histórico de la modernidad (Echeverría, 1998:168)

Bolívar Echeverría distinguirá entonces cuatro tipos de *ethos* histórico: el *ethos* realista, el *ethos* romántico, el *ethos* clásico y el *ethos* barroco⁹. El *ethos* realista consiste en una forma de actitud vital que resuelve la contradicción capitalista que subsume la forma natural de la reproducción social a la valorización del valor al considerarla como “inexistente”. Es una actitud de “identificación afirmativa y militante”, que se pone “al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa” del mismo proceso de subsunción. Tiene un “carácter afirmativo no sólo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido [...] sino, sobre todo, de la imposibilidad de un mundo alternativo” (Echeverría, 1994: 19).

El *ethos* romántico, al igual que el anterior, consiste en una “negación” de la contradicción, pero en un sentido en que la “valorización del valor” aparece como reducible a la “forma natural”. Es decir, asume el “espíritu de empresa”, idealiza al capitalismo al considerarlo “una aventura permanente”. Esta transfiguración

⁹ La denominación de estos *ethos* con categorías que corresponden a periodos y corrientes artísticas es justificada por Echeverría principalmente en referencia al *ethos* barroco, y por extensión a los demás, como “un hecho irreversible: el concepto de barroco ha salido de la historia del arte [...] y se ha afirmado como una categoría de la historia de la cultura en general”. Además de considerar que “justamente –coincidentalmente- es asunto del arte la puesta en evidencia del *ethos* de una sociedad y de una época”.

perversa del capital en su contrario es la de los slogans publicitarios que transforman a los capitalistas en empresarios, héroes del riesgo bursátil¹⁰.

El tercer *ethos* es denominado “clásico” debido a que a diferencia de los dos anteriores no asimila celebratoriamente la contradicción capitalista, la reconoce pero la asume como una “necesidad trascendente”, un “destino clausurado”, una tragedia inevitable e inmodificable, ante la que es “ilusa y superflua” toda oposición rebelde (Echeverría, 1997: 165).

El cuarto *ethos*, el *ethos* barroco, es al que Echeverría dedica mayor amplitud de análisis. La actitud vital de esta “naturalización del hecho capitalista” es una extraña mezcla de “conservadurismo e inconformidad”. El *ethos* barroco es una “estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil [...], pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza”. Recurriendo a una metáfora sumamente significativa de Bataille, para aprehender mejor la idea del *ethos* barroco, dice Echeverría: “La idea que Bataille tenía del erotismo, cuando decía que es la ‘aprobación de la vida (caos) aun dentro de la muerte (cosmos)’ puede ser trasladada [...] a la definición del *ethos* barroco”. Esta estrategia particular de hacer vivible lo invivible está totalmente relacionada con el “mestizaje cultural” que ha vivido América Latina desde el siglo XVI. Para Echeverría, después de la conquista española y portuguesa se presenta la necesidad de sobrevivencia entre lo que quedaba de los pueblos originarios y los recién llegados conquistadores. Esta estrategia de sobrevivencia, el mestizaje, dará como resultado un nuevo proyecto civilizatorio (principalmente impulsado por los jesuitas, pero también por otras órdenes religiosas), conformando una “modernidad barroca”, predominante en los siglos XVII y XVIII en América Latina.

Obviamente, estas cuatro estrategias históricas de adaptación armónica al capital no existen en forma pura, ni aislada, sino que cada una, según Echeverría,

¹⁰ Es obvio que este *ethos*, como el resto de los *ethe* (*ethos* en plural) no corresponde sólo al modo de ser y pensar de las clases dominantes, sino también al modo de ser y pensar de las clases dominadas. Es decir, el *ethos* histórico de la modernidad atraviesa las distintas clases sociales.

“aparece siempre combinada con las otras, de manera diferente según las circunstancias, en la vida efectiva de las distintas ‘construcciones de mundo’ histórico de la época moderna” (Echeverría, 1994:22).

Los dos *ethe* más importantes y a los que dedica mayor atención Bolívar son el *ethos* realista y el *ethos* barroco. Al primero corresponde la “modernidad realmente existente”, cuyo origen podría rastrearse en el Occidente europeo y que tendría como característica cultural definitoria una moral protestante. Al segundo, como se deriva de lo anteriormente dicho, corresponde la “modernidad barroca”, propia de la América Latina del siglo XVII, de moral católica, pero cuyo rasgo fundamental sería el mestizaje cultural.

Esta idea de que no existe una modernidad, sino múltiples modernidades, no anula la idea de que una de ellas es la dominante: la “realista” o “realmente existente”. Para Echeverría la modernidad puede ser vista como un “proyecto civilizatorio” cuyo origen y promesa de emancipación humana podría encontrarse en la revolución neotécnica del siglo X, la cual consistió en un “giro radical que implica reubicar la clave de la productividad del trabajo humano” cuyo “secreto” va a dejar de residir en el “descubrimiento fortuito o espontáneo de nuevos instrumentos copiados de la naturaleza [...] y va a comenzar a residir en la capacidad de emprender premeditadamente la invención de esos instrumentos nuevos y de las correspondientes nuevas técnicas de producción”. Para Bolívar Echeverría, la importancia histórica definitiva de esta revolución tecnológica consiste en que con ella se abre la posibilidad de una nueva relación entre lo humano y lo natural, la posibilidad de que lo otro, lo extra-humano, deje de ser visto (como en las sociedades arcaicas) como un enemigo amenazante que debe ser vencido y dominado, y pase ahora a ser tratado como “un contrincante/colaborador, comprometido en un enriquecimiento mutuo” (Echeverría, 2008:12). Con esta revolución de las fuerzas productivas, se sobrepasa la era de la escasez absoluta y se entra en la era de la escasez relativa.

La modernidad sería entonces una respuesta o reacción positiva a esta reconfiguración instrumental y de la relación hombre-naturaleza. Sin embargo, esta promesa de emancipación será prácticamente abortada por la configuración concreta, histórica, que adquirirá la modernidad en su largo trayecto de consolidación. La “modernidad realmente existente” es la modernidad capitalista. Según Echeverría “la coincidencia” entre la revolución neotécnica y la acción determinante del capitalismo primitivo en la economía mercantil, marcaran a la modernidad con el sello del Occidente romano cristiano (Echeverría, 2008)¹¹. Esta modernidad realmente existente, reproduce artificialmente la escasez absoluta (la masa de marginados y explotados) para asegurar la acumulación creciente de capital.

Esta modernidad realmente existente ha llegado a su punto más extremo en lo que Bolívar llama la “modernidad americana”, considerada como una continuación de la modernidad noreuropea en los Estados Unidos, cuyos hechos y tendencias constatan un “proceso de deterioro del conjunto de la vida económica, social y política en el último medio siglo –que parece encaminar la historia mundial a una situación catastrófica de magnitud y radicalidad desconocidas hasta ahora–”, y que ha llevado a la predominancia casi absoluta de un modo ser en la vida cotidiana, en el producir y el consumir: el *ethos* realista. Esta “americanización” de la modernidad tiene varias características, entre ellas su “progresismo” que, según Echeverría, se “muestra, paradójicamente, como un ‘presentismo’ o enclaustramiento en el presente y [...] como un ‘apoliticismo’”. Sin embargo, la característica más sobresaliente de esta modernidad es lo que Echeverría llama la “*hybris* americana”:

[la] pretensión de haber alcanzado al fin una subsunción total de la “forma natural” de la vida humana y su mundo a la “forma de valor”, subsunción que habría llegado no sólo a refuncionalizar esa vida “desde afuera y desde adentro”, sino de plano a anular en ella esa “forma natural” [...] la “*hybris*

¹¹ En otro lugar Echeverría dirá que la configuración histórica concreta que “triunfó” fue la “modernidad noroccidental” sobre la “modernidad mediterránea”.

americana” alcanza su culminación, la ilusión de que lo “artificial” puede sustituir a lo “natural”, de que el “valor” tiene el poder de poner al “valor de uso”, de que la autarquía del “sujeto natural”, la comunidad humana, puede ser sustituida ventajosamente por el automatismo del “sujeto artificial” o enajenado (Echeverría, 2007:18).

La modernidad realmente existente no es la única posible. En ella se contiene una modernidad potencial, reprimida, negada, que podría cumplir la promesa de emancipación anunciada por la revolución neotécnica, si se libera de su forma capitalista. Sin embargo, la negación de la modernidad y su posible superación no puede ser “abstracta” al estilo de los posmodernos, sino tienen que ser, como la revolución, una “negación determinada de lo existente, comprometida con lo que niega, dependiente de ello para el planteamiento concreto de su novedad”. Echeverría considera que es innegable que “en la experiencia práctica de todo orden se hace vigente un conato, una tensión y una tendencia espontáneas” hacia la efectuación del potencial no-capitalista de la modernidad; que se abren resquicios, en la vida cotidiana, por los que “se vislumbra la utopía”. Esa “existencia en ruptura” que teorizó como los momentos del juego, la fiesta y el arte que vienen a quebrar, mediante la exaltación del imaginario y el cuerpo, la “vida rutinaria” del valor auto-valorizándose. La modernidad post-capitalista de Echeverría sería una donde el valor de uso y la forma natural de la reproducción social recuperarían su lugar original del que fueron desechados por la ‘forma valor’, pero no la recuperación del “paraíso perdido”. Como dice él mismo:

La forma social natural de la existencia humana que el comunista Marx quiere librar de su sujeción a la “tiranía del capital” es por sí misma conflictiva, desgarrada; tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella. Su liberación no sería el acceso al mundo angelical, sino la entrada a una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción (Echeverría, 1998:196-197).

INTERMEDIO: ¿UNA TEORÍA CRÍTICA POSMODERNA?

El problema de la relación entre modernidad y posmodernidad ha sido abordado desde distintos ángulos teóricos y disciplinarios, tanto por autores considerados de “izquierda” como de “derecha”. Si bien el término “posmodernismo” hizo su aparición en la década de los 30’s del siglo XX en el ámbito de la crítica literaria hispánica y “adquirió carta de naturaleza” como categoría estética en los debates sobre la arquitectura moderna y contemporánea en los 70’s (Anderson, 2000), será en el ámbito filosófico-político donde adquiera mayor resonancia, a partir de las obras y debates de Lyotard (*La condición posmoderna*) y Habermas (*La modernidad, un proyecto inacabado*) en las últimas décadas del siglo XX.

La “sensibilidad” de que vivimos un cambio de época (la “sensación” de que algo termina y algo nuevo no termina por definirse) atraviesa los horizontes de sentido desde la vida cotidiana hasta las más rigurosas construcciones científicas. Numerosos fenómenos históricos parecen estar en la base de esta “sensibilidad”: el fin de los “socialismos reales”, el fin de las certezas sobre el progreso infinito de la humanidad, el fin de la invulnerabilidad militar del territorio nacional estadounidense (el ataque a las Torres Gemelas), los avances de la informática y la cibernética que facilitan la inter-conectividad del mundo, entre otros.

Estas transformaciones en el mundo de la vida y la autocomprensión histórico-política de la humanidad, coinciden también con la emergencia de movimientos sociales que lejos de asumir la carga autocelebratoria de las clases dominantes del “fin de la Historia”, levantan reivindicaciones diversas que van desde la defensa de la naturaleza frente a la destrucción del industrialismo productivista, hasta la defensa de la identidad “étnica” o de las “diferencias” electivas: la sexualidad, el estilo de vida, etc. Así, los denominados “movimientos sociales antisistémicos”, que aunque no apuntan al enfrentamiento directo con el capital como el “viejo” movimiento obrero, sus reivindicaciones son lo suficientemente radicales como para cuestionar la legitimidad del “sistema-mundo” existente (Wallerstein *et al*, 1999), han recibido la atención de numerosos

científicos sociales que pretender contribuir a la comprensión y potenciación liberadora de los mismos. Entre ellos destaca el sociólogo y jurista Boaventura de Sousa Santos, activo participante e impulsor del denominado Foro Social Mundial, que desde su primera versión en Porto Alegre, Brasil en el año 2001, ha servido de espacio de encuentro y reflexión colectiva a numerosos movimientos sociales que reivindican la necesidad de construcción de “otro mundo posible”.

Entre otros temas e intereses teórico-políticos abordados a lo largo de su trayectoria junto a distintos movimientos sociales, Boaventura de Sousa Santos ha reflexionado sobre un problema teórico que le parece fundamental y urgente: ¿por qué habiendo en el mundo contemporáneo tanto que criticar es tan difícil elaborar una nueva teoría crítica? Para este autor portugués es necesario realizar un diagnóstico de porqué la teoría crítica, desde Marx, quedó encerrada en sus propias contradicciones y ya no puede ofrecer respuestas y alternativas en la construcción de un conocimiento que sirva para la emancipación. Santos considera que la teoría crítica tenía como “principio elemental” de la transformación social la idea de un “futuro socialista ineludible, el cual es generado por el desarrollo constante de las fuerzas productivas y las luchas de clase mediante las cuales se expresa”. Esta idea, por lo tanto, compartiría con la sociología tradicional dos nociones fundamentales: 1) la noción de agentes históricos, que se corresponde con la “dualidad de estructura y acción que subyace a toda sociología”; y 2) la noción de las relaciones entre naturaleza y sociedad, concibiendo a “la industrialización como la partera del desarrollo”. De ahí que la crisis de la teoría crítica sea “comúnmente confundida con la crisis de la sociología en general” (Santos, 2005: 102).

Las conclusiones necesarias, que de aquí se desprenden, para la reelaboración de una teoría crítica posmoderna, serían: 1) “no existe un principio único de transformación social”, es decir, no es ineludible que la transformación social devenga necesariamente en socialismo; 2) “no existen agentes históricos ni tampoco una forma única de dominación”, de lo que se desprende que si “los rostros de la dominación son múltiples, también deben ser diversas las formas y

los agentes de la resistencia a ellos”. Para Santos, estas conclusiones deben de llevarnos a una conclusión superior, y por lo tanto, punto de partida de una nueva teoría crítica posmoderna: no existe ni es necesaria una “gran teoría común... lo que se requiere es una teoría de la traducción capaz de hacer mutuamente inteligibles las diferentes luchas”. A esto le agrega que la industrialización no es la partera del desarrollo, pues esta idea supone una “concepción retrógrada de la naturaleza, ya que desconoce la relación entre la degradación de la naturaleza y la degradación de la sociedad protegida por dicha naturaleza”, lo cual se manifiesta en que para “dos terceras partes de la humanidad, la industrialización no ha representado desarrollo alguno” (Santos, 2005: 103).

Santos llama “hermenéutica diatópica” al principio necesario para la elaboración de una teoría crítica posmoderna. La hermenéutica, como se sabe, es la disciplina de la interpretación, o en otros términos: de la traducción de un “código” (moral, literario, jurídico, religioso, etc.) a otro. Diatópico viene del prefijo griego *dia-* “a través de”, y *tópoi*, “lugares”. Entonces, la hermenéutica diatópica sería la teoría capaz de traducir los contenidos de verdad “de un lugar a otro lugar”, de una cultura a otra, de una cosmovisión a otra, de una lucha a otra, como quiere Santos.

Más allá de la originalidad y del compromiso teórico-político explícito de Santos con las luchas por otro mundo posible, me parece que el diagnóstico sobre la crisis de la teoría crítica desde Marx es, por decir lo menos, problemático. Me parece que Santos elabora un diagnóstico crítico un tanto esquemático, es decir, reduccionista. Si bien es cierto que a la mayor parte de las teorías sociológicas les subyace la dualidad estructura-agentes, o estructura-acción, no es el caso de la teoría crítica de Marx, y posteriormente de la Escuela de Frankfurt. La dialéctica, como método de interpretación y transformación de la realidad histórica, ha planteado la necesidad de superación de la dualidad sujeto-objeto mediante la *praxis* liberadora. Ya desde las *Tesis sobre Feuerbach* y los *Manuscritos de París* de 1844 esto es explícito y evidente. El objeto (en este caso, la naturaleza), para Marx, no está separado del sujeto, sino por una configuración histórica específica

de su “objetividad”¹², es decir, por la configuración que el propio sistema capitalista le ha dado a ese objeto: la de ser una “cosa” que “está ahí” para la explotación social. El interés comunista de Marx es “reconciliar” a la naturaleza con la humanidad, o en términos de los *Manuscritos* de 1844: naturalizar al hombre, humanizar a la naturaleza. En la interpretación de la Escuela de Frankfurt la naturaleza habría sido “reconfigurada” por el mito iluminista, por la racionalización que es dominio de la misma, o sea, por la misma industrialización. De esta manera, la naturaleza “se rebela” en distintos momentos de la historia frente al dominio racional de la sociedad, tanto en las revueltas campesinas, como en los movimientos que pugnan por la liberación de los “instintos reprimidos”. Para Adorno, la posibilidad de la “reconciliación”, si es dado especular sobre ella, no podría consistir en la “indiferenciada unidad de sujeto y objeto”, algo que considera propio del “mito” y no de la racionalidad liberada, ni tampoco en su “hostil antítesis”. Para Adorno la reconciliación entre sujeto y objeto sería “la comunicación de lo diferente”, un “acuerdo entre hombres y cosas”, la “paz realizada, tanto entre los hombres como entre ellos y *lo otro que ellos*”, la naturaleza, en este caso (Adorno, 1993a: 145). Como muestra la obra de Benjamin, los de Frankfurt no tienen ninguna confianza en el papel “progresista” de la industrialización, sino todo lo contrario, consideran al progreso como el productor del “cúmulo de ruinas” que se “amontonan si cesar” a lo largo de la historia.

No hay pues en Marx ni en la Escuela de Frankfurt tal esquematismo reduccionista ni de la naturaleza ni de la industrialización. Lo que sí hay es la confianza en Marx, y ya no en la Escuela de Frankfurt después de Auschwitz, de que el desarrollo de las fuerzas productivas brindaría las condiciones necesarias

¹² “Así, al hacerse para el hombre en sociedad la realidad objetiva realidad de las fuerzas humanas esenciales, realidad humana y, por ello, realidad de sus propias fuerzas esenciales, se hacen para él todos los *objetos objetivación* de sí mismo, objetos que afirman y realizan su individualidad, objetos *suyos*, esto es, *él mismo* se hace objeto...” y más adelante: “... así como sólo la música despierta el sentido musical del hombre, así como la más bella música no tiene sentido *alguna* para el oído no musical, no es objeto, porque mi objeto sólo puede ser la afirmación de una de mis fuerzas esenciales...” (Marx, 1984: 149-150).

para la posible superación de la sociedad capitalista, lo cual necesariamente desembocaría, mediante la lucha política del proletariado, en la sociedad comunista. En Marx lo que se muestra en la historia con el carácter de “ley tendencial” no sería el advenimiento automático de la sociedad comunista (como un *continuum* ininterrumpido desde la sociedad capitalista), sino la necesidad de la revolución comunista, de la acción política consciente y organizada de los desposeídos por construir una sociedad sin clases. La misma historia nos ha mostrado, una y otra vez, que esa confianza de Marx, era demasiada, que al capitalismo, como sistema mundial, le quedaban, y le quedan, todavía, suficientes energías de autoconservación.

Sin embargo, para Boaventura de Sousa Santos, esta “crisis” de la teoría crítica sería suficiente para plantear la necesidad de un nuevo principio organizador de una nueva teoría crítica, ahora posmoderna. Para Santos no hay un agente histórico de la transformación social (el proletariado como la clase que no tiene nada más que su fuerza de trabajo), sino varios sujetos o agentes de la resistencia (en correspondencia con los múltiples rostros de la dominación), o sea: campesinos, mujeres, jóvenes, homosexuales, lesbianas, ecologistas, pacifistas, “indigenistas” o defensores de las culturas autóctonas, librepensadores, anarcoindividualistas, artistas, etcétera. Por lo tanto, sería necesaria, no una teoría general que explicara el carácter subordinado de estas luchas al mismo y solo principio de dominación, sino una teoría que pudiera servir de puente, de “traductor” de los distintos “lenguajes” mediante los cuales los actores colectivos se expresan “sobre las opresiones a las que hacen resistencia y las aspiraciones que los movilizan”.

Este planteamiento, parecido al de Habermas en el sentido de la necesidad de un espacio de diálogo (y de “traducción”) libre de dominación para que los distintos o contrapuestos se encuentren y deliberen sobre sus intereses comunes y lleguen a acuerdos mutuamente satisfactorios, olvida, a diferencia de Habermas, que el mundo en el que vivimos sí tiene un principio organizador, sí tiene una lógica de dominio general que “coloniza” el resto de las concepciones y espacios

de reproducción social: la lógica de la autovalorización del valor: la lógica del capital. Para el capital es irrelevante *estratégicamente* si la resistencia que se le opone no va directo a su núcleo y corazón: la propiedad privada de los medios de producción.

Dice Santos que como son múltiples los rostros de la dominación (patriarcado, racismo, explotación de la naturaleza, discriminación, belicismo) entonces son múltiples las formas y agentes de la resistencia. Sí, de la resistencia, pero no de la transformación. La diferencia es importante. La lógica de dominio del capital es la misma: convertir, si no a todos, a la mayoría de los seres humanos (independientemente de su lugar de origen, raza, cultura, preferencia sexual, género, cosmovisión, gustos, ideales y demás) en fuerza de trabajo explotable, pues sólo de la extracción de plusvalor puede el capital autorreproducirse con provecho, con ganancia. De ahí que la sugerencia de Santos, en términos *tácticos*, sea muy rescatable: cómo lograr que las distintas luchas de resistencia frente al capital, y sus múltiples rostros, se encuentren, dialoguen, se entiendan y acuerden. Pero este objetivo de “traducción” y “expresión” de los distintos actores colectivos que resisten, no puede ser un fin en sí mismo, así no se crea de manera inmediata un “otro mundo posible”. “Falta lo que falta”: la confrontación directa con el núcleo del capital como sistema mundial: la propiedad privada de los medios de producción y su Estado.

Marx decía que esa tarea le correspondía a un sujeto o “agente histórico”: al proletariado, pues es la clase que, independientemente de su lugar de origen, raza, cultura, cosmovisión, sintetizaba la “negación radical” del orden social burgués existente. Esta “determinación” del proletariado como sujeto histórico revolucionario no le viene gratuitamente, sino por su condición de clase productora de la riqueza social que sin embargo no tiene riqueza alguna, clase que mientras más produce (para otros) más se empobrece, más se “enajena” de sí misma. Esta es la condición de esas “dos terceras partes de la humanidad” de las que habla Santos, para las que la industrialización, el progreso, no ha significado “desarrollo

alguno”, y que sin embargo, una gran parte, sigue creyendo en ese “ideal”, en ese futuro de bienestar del que tanto les hablan sus amos y dirigentes.

Boaventura de Suosa Santos propugna por un conocimiento “multicultural” “edificante”, “prudente”, “como emancipación y solidaridad”, que no caiga en la racionalización del caos propia del “conocimiento como regulación”, como “ordenación”. Y a esa tarea epistemológica dedica buena parte de sus investigaciones y reflexiones. Luego, en escritos posteriores, reconoce que el término “posmoderno” de su pretendida nueva teoría crítica era apresurado, que el término “posmodernismo” más se asemeja al “conformismo” con el mundo existente que a una posibilidad de superación de las contradicciones de la modernidad. Por lo que llama a su pensamiento “posmodernismo de oposición” y dedica su tarea teórica a la búsqueda, construcción y legitimación de un “paradigma de transición”, reconociendo que las tareas pendientes que la modernidad nos dejó no pueden ser resueltas por las opciones que la misma modernidad ofrece, sino por nuevos postulados teóricos, científicos y políticos que aún están en emergencia.

III. SUJETO REVOLUCIONARIO

Las metafísicas “post” y su crítica al sujeto

La categoría de ‘sujeto’ ha sido utilizada dentro de la tradición del pensamiento occidental en distintos discursos y disciplinas (filosofía, lingüística, sociología, derecho, epistemología, psicoanálisis), y por lo tanto, ha adquirido distintos significados, algunas veces yuxtapuestos y otras tantas contrapuestos, lo que ha llevado a frecuentes confusiones en la discusión política y científica sobre “los sujetos sociales”.

Como afirman Laclau y Mouffe (1987), la crítica al sujeto, impulsada principalmente por el estructuralismo (Levi-Strauss, Barthes, Lacan, entre otros) y el postestructuralismo (Foucault, Derrida, Deleuze), ha adquirido básicamente tres formas: “la crítica a una concepción del sujeto que hace de él un agente racional y transparente a sí mismo; la crítica a la supuesta unidad y homogeneidad entre el conjunto de sus posiciones, y la crítica a la concepción que ve en él el origen y fundamento de las relaciones sociales”. Estas tres críticas tienen sus momentos de origen, respectivamente, en Nietzsche, Freud y Heidegger.

Estas críticas al sujeto van dirigidas contra la concepción occidental - propiamente moderno-burguesa- de que los “individuos humanos” son racionales y conscientes de sí mismos y de sus acciones, y por lo tanto contra la idea de que la historia la construyen los hombres y el sentido de ésta puede ser conocido y determinado de manera racional. El marxismo estructuralista de Althusser avanza también en la dirección de la crítica al sujeto al afirmar que “toda ideología tiene la función (que la define) de ‘constituir’ en sujetos a los individuos concretos” (Althusser, 1974:130). En el mismo sentido, pero de manera aún más radical, Foucault concebía su obra como un intento de “crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos” (Foucault, 2001:241). Formas o modos de objetivación que son formas o modos de sujeción, de constitución de los sujetos. De ahí que Foucault conciba “dos significados de la palabra *sujeto*: por un lado, sujeto a

alguien por medio del control y de la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta” (Foucault, 2001:245).

El postestructuralismo, con su trasposición del análisis estructural del lenguaje hacia todas las relaciones sociales y la predominancia que adquiere en su argumentación el discurso, llevará hasta sus últimas consecuencias la crítica al sujeto, al grado de hablar no sólo del “descentramiento del sujeto”, sino de la “disolución del sujeto”. Como dice Kohan en su crítica a lo que denomina las “metafísicas ‘post’”, si ya no hay sujetos, lo único que queda es “tan sólo... esquizofrenia, desorden lingüístico, descentramiento de la conciencia otorgadora de sentido”. Este proceso de descentramiento del sujeto es explicado y justificado por el posmarxismo de Laclau y Mouffe de la siguiente manera:

Como la afirmación del carácter discursivo de toda posición de sujeto iba unida al rechazo de la noción de sujeto como totalidad originaria y fundante, el momento analítico que debía afirmarse era el de la dispersión, la detotalización, el descentramiento de unas posiciones respecto a las otras. Todo momento de articulación o relación entre las mismas... conducía a la sospecha de una retotalización que reintroduciría subrepticamente la categoría de sujeto como esencia unificada y unificante (Laclau y Mouffe, 1987:133).

Las consecuencias teóricas y políticas de este descentramiento del sujeto se traducen, como observa el mismo Kohan, en el abandono de la perspectiva que afirma la posibilidad de constitución de la conciencia de clase y de la misma lucha de clases, teniendo como fondo común este intento de las metafísicas ‘post’ una “visión política que renuncia a la lucha radical y revolucionaria contra el capitalismo. No es más que la legitimación metafísica de la impotencia política” (Kohan, 2009:13). Ejemplo de esta impotencia, renuncia y desorientación política provocadas por los planteamientos extrapolatorios de las metafísicas ‘post’ hacia todos los ámbitos de la vida y de la historia, es la afirmación de Vattimo (queriendo

ir *más allá del sujeto*) acerca de la revolución, antes de su rectificación y vuelta reciente a “ser lo que era” en el comunismo. Decía Vattimo entonces: “La revolución, como la guerra, es quizá un residuo de épocas bárbaras, que nunca podrá inaugurar de verdad la nueva historia del hombre emancipado” (Vattimo, 1992: 16).

De ahí la importancia no sólo teórica, sino también ética y política, de lo que Hugo Zemelman llama la “recuperación del sujeto”, pero no del sujeto unitario y transparente a sí mismo que las críticas de Nietzsche y Freud revelaron como “ficticio”, sino de un “sujeto pensante” que va más allá de lo dado y “evidente” y que concibe la realidad y a sí mismo como un proceso “indeterminado”, como construcción del presente y de la historia, mediante la recuperación de la memoria individual y colectiva, y que por lo tanto, abre de nuevo la posibilidad de pensar críticamente la necesidad de constitución de sujetos otorgadores de sentido a sus proyectos políticos (Zemelman, 1998). En esta posibilidad se encuentra la cuestión a resolver sobre el paso de la constitución de los sujetos individuales a la constitución de los sujetos sociales o colectivos¹³.

Ahora bien, si lo que constituye la identidad o subjetividad de un *sujeto individual* son sus experiencias, historia de vida, deseos, aspiraciones, “técnicas del yo” (Foucault) (elegidas “autónomamente” o impuestas “desde afuera”), así como todo ese “Otro” inconsciente “transindividual” del que habla Lacan y que no puede ser *dicho* por el mismo sujeto (Lacan, 1971); y a partir de ello comprende y

¹³ Si bien es cierto que, como nos recuerda Adorno, “de ningún concepto de sujeto es posible separar mentalmente el momento de la individualidad” (Adorno, 1993a:143), en este ensayo nos centramos en la reflexión sobre los sujetos sociales o colectivos. De esta manera, cuando mentamos al “sujeto revolucionario” estamos pensando en las formas de agregación, voluntad colectiva, conciencia y acción de grupos, clases, organizaciones y demás actores políticos y sociales. Coincidimos con Marcuse cuando afirma que la teoría crítica “supone un cambio completo en su sujeto, que no es ya el individuo aislado y abstracto de la base de la filosofía idealista. La conciencia no se sitúa ya en el origen del pensamiento como *fundamentum inconcussum* de la verdad, y tampoco en su final como portadora de la libertad de la pura voluntad y del puro conocimiento. La teoría ha cambiado de sujeto; sus conceptos son producidos por la conciencia de grupos e individuos específicos que participan en la lucha por una organización más racional de la sociedad” (Marcuse, 1971: 56-57).

se (in)comprende en el mundo, es decir, le da sentido a su vida como persona, ¿cómo se determina o qué es lo que constituye a un *sujeto colectivo* como tal? Una primera respuesta sería: las condiciones históricas, objetivas o “estructurales” que lo condicionan (*bedingen*, decía Marx), independientemente de su voluntad.

Es decir, si es posible hablar del proletariado o el campesinado como clases subalternas, es por su posición en las relaciones sociales de producción existentes: su carencia de medios de producción, su condición de clases productoras de la riqueza social, la explotación de su fuerza de trabajo, su antagonismo contra los poseedores de los medios de producción, etc. Esta “posición de sujeto” (en términos de Laclau y Mouffe) no ha sido elegida y no puede ser cambiada a voluntad de cada uno de los individuos concretos que “habitan” en ella.

Según el posmarxismo (que como observa Geras (1988) más bien debería denominarse “ex marxismo”), ninguna posición de sujeto es primigenia y determinante en última instancia de la identidad de los sujetos colectivos. Adheridos a la predominancia de las formas discursivas como elementos constituyentes de toda subjetividad social, afirman: “Si toda posición de sujeto es una posición discursiva, el análisis no puede prescindir de las formas de sobredeterminación¹⁴ de unas posiciones por otras” (Laclau y Mouffe, 1987:133). Es decir, aunque se sea obrero de una fábrica eso no significa ni garantiza que éste obrero se conciba primeramente como tal, sino que puede considerarse primordialmente como “indígena” o “migrante”, por ejemplo.

Si los obreros no se consideran como tales, no están unidos en torno a intereses comunes (algunos aspiran a mejoras salariales, otros a juntar un dinerito y poner un negocio, otros a irse a huelga) ni mucho menos en torno a sus “intereses históricos” (la revolución y el comunismo), sino que en cambio y primeramente, se considera cada uno como “creyente”, o como “punk”, o como

¹⁴ Como se sabe, este concepto proviene del psicoanálisis y es utilizado por Althusser en su tratamiento de la ideología, entendida como la “relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 1974: 126).

“mexicano”, o como “indígena”, o como “mujer”, o como lo que sea (distintas posiciones de sujeto), eso no les quita que sigan sin ser dueños de los medios de producción y sean dueños solamente de su fuerza de trabajo que tienen que vender para sobrevivir. Que tenga predominancia, en un momento dado, una posición de sujeto, por ejemplo, ser mexicano, sobre la de ser “trabajador”, no elimina el argumento de la sobredeterminación, al contrario, la confirma. Se puede ser indígena, punk, creyente y explotado en el mismo momento, sin que una posición de sujeto tenga que predominar siempre, en todo momento y lugar, sobre las otras. Al contrario, la predominancia de cada posición de sujeto puede variar según la circunstancia y según la relación antagónica de cada coyuntura: frente al racismo la afirmación de ser indígena, frente a la exclusión de los inmigrantes la de ser “humano”, frente al machismo la de ser mujer, frente a la explotación la de ser trabajador...

Marx afirma que los hombres contraen determinadas relaciones sociales necesarias e independientes de su voluntad, relaciones sociales de producción, dice; a las que corresponden ciertas formas de conciencia social; y es precisamente en medio de esas formas “ideológicas” que adquieren conciencia de esas relaciones sociales (Marx, 1991b). ¿Por qué tendrían que determinar en “última instancia” las relaciones sociales de producción la “unidad de intereses” (como dicen Laclau y Mouffe) de las clases sociales? No, la unidad no, sino la forma en que los distintos agentes, con sus respectivas posiciones de sujeto, toman conciencia acerca de las mismas. No le llamaremos a esa conciencia “falsa”, sino simplemente *sobredeterminada* por el resto de las relaciones sociales y formas ideológicas correspondientes en las que se insertan esos agentes, independientemente de su voluntad.

¿Es posible, por tanto, que la “conciencia de clase” se desarrolle como predominante a partir de otra(s) posición(es) de sujeto no clasista? Depende de la *lucha de clases*, de los antagonismos que atraviesan todo orden social. O, en términos de Laclau y Mouffe: de las distintas articulaciones hegemónicas que se enfrentan en el infinito campo de la discursividad. Habría que recordar, sin

embargo, y para no hacer ninguna concesión a estos reconocidos “demócratas radicales” y asumidos “populistas”, que para Gramsci el “momento” de la hegemonía es el “momento de la lucha, del momento en el que se elaboran y agrupan y alinean las fuerzas en contraste, del momento en que un sistema ético-político se disuelve y otro se elabora en el fuego y con el hierro” (Gramsci citado por Kohan, 2006: 83). Así mismo, es necesario afirmar con toda contundencia que el análisis que pretende explicar los procesos históricos sí reconoce diferencias entre los diferentes niveles o estatutos de concreción de la realidad, es decir, reconoce que hay determinaciones (aunque determinadas a su vez) más determinantes que otras.

Para estos autores, los sujetos que radicalizarían la democracia se constituyen como tales a partir de la conflictiva articulación discursiva de lo social; mi posición, en cambio, es que el proletariado (entendido como “clase trabajadora”) es la clase social que no es dueña más que de su fuerza de trabajo, produce la riqueza social y se constituye como “clase para sí”, como sujeto revolucionario, mediante el *proceso de lucha*¹⁵ contra su enemigo: la burguesía, con sus diferentes fracciones y funcionarios. La otra diferencia es que este sujeto revolucionario no aspira nada más a radicalizar la democracia¹⁶ (forma todavía de

¹⁵ “El sujeto para Hegel no está dado de antemano, no es el índice de partida, sino el punto de llegada. Emerge como resultado de un proceso de lucha” (Kohan, 2009:203). En el mismo sentido apuntan las investigaciones y debates teóricos del historiador inglés Edward Palmer Thompson, quien afirma que, frente a los análisis “estructuralistas” que dan preeminencia al concepto de “clase como una categoría estática”, es necesario destacar el concepto de “lucha de clases”, por ser un concepto “previo así como mucho más universal”. Dice Thompson: “... las clases no existen como entidades separadas, que miran en derredor, encuentran una clase enemiga y empiezan luego a luchar. Por el contrario, las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados... experimentan la explotación (o la necesidad de mantener el poder sobre los explotados), identifican puntos de interés antagónico, comienzan a luchar por esas cuestiones y en el proceso de lucha se descubren como clase, y llegan a conocer ese descubrimiento como conciencia de clase. La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras, fases del proceso real histórico” (Thompson, 1979: 37).

¹⁶ Para una crítica en castellano al “posmarxismo” de Laclau y Mouffe, es destacable el análisis que realiza el politólogo argentino Atilio Boron, donde muestra como estos autores, luego de construir una caricatura del marxismo a modo, proceden a liquidarlo. “De este modo se pone fin al trayecto teórico-político recorrido por nuestros autores: tras comenzar con una crítica epistemológica y abstracta a los marxismos de la Segunda y la Tercera Internacionales se concluye con una sigilosa capitulación en donde el objetivo esencial del socialismo, la sustitución de la sociedad capitalista

gobierno, en que una mayoría se impone a una o varias minorías), sino que aspira a desaparecer, es decir, aspira a la sociedad sin clases. Obviamente este sujeto no es, sino que deviene, y como todo, “merece perecer”.

De la contradicción capital-trabajo a “lo marginal en el centro”

En contra de la afirmación sobre la centralidad de la contradicción capital-trabajo asalariado pueden y han sido esgrimidos una serie de argumentos que tienden a demostrar la tendencia a la baja o de plano la desaparición paulatina del trabajo asalariado, y a considerar a los hombres y mujeres que no son sometidos directamente a la explotación capitalista ya no como, en la metáfora de Marx, “ejército industrial de reserva”, sino como verdaderos “excluidos” o “sobrantes” del sistema capitalista.

En este sentido es que Hirsch puede decir que “el status consolidado y asegurado de asalariado, que fuera dominante en la fase fordista del capitalismo metropolitano, por lo menos para la mayoría de los asalariados calificados masculinos, va desmoronándose a ojos vistas” (Hirsch, 2001:168); o alguien como André Gorz resaltar dos evidencias del desarrollo actual del capitalismo:

En primer lugar, la esfera de la producción capitalista emplea un volumen cada vez menor de trabajo para producir un volumen creciente de riquezas... En segundo lugar, por tanto, sólo pueden crearse empleos suplementarios (...) a través (...) del desarrollo de actividades situadas fuera de la esfera capitalista y que no tengan como condición la valorización de un capital. Pero la forma del empleo asalariado tiene pocas posibilidades de convenir al desarrollo de estas actividades (Gorz, 2005:26).

Y es cierto, “a ojos vistas” que el capitalismo en su permanente concentración y desarrollo de las fuerzas productivas ha desplazado cada vez más

por otra más justa, humana y liberadora, queda definitivamente silenciado en aras de una tan etérea como inverosímil profundización de la democracia” (Boron, 2000).

a millones de personas con capacidad de trabajo, y las ha obligado a morir literalmente de hambre o a sobrevivir en los “márgenes” de la economía informal y/o criminal. Pero una mirada más crítica sobre este proceso global nos permitiría comprender este problema en su relación con la necesidad del capital globalizado de reproducir, como dice Bolívar Echeverría, artificialmente la escasez absoluta, condición *sine qua non* de la acumulación capitalista.

Si bien es cierto que, como afirma Bartra: “la saga del capitalismo... contra lo que algunos esperaban no ha sido la historia lineal de la progresiva proletarización del trabajo, sino una errática y sangrienta combinación de inclusión y exclusión” (Bartra, 2008:138), y para sustentar su afirmación cita a Marx cuando, haciendo referencia al maquinismo, dice que:

...la contraposición entre capital y trabajo... se desarrolla aquí hasta convertirse en una contradicción completa porque el capital se presenta como medio no sólo de depreciar la capacidad viva del trabajo sino hasta *hacerla superflua*, de eliminarla para ciertos procesos y, en general, de reducirla a su límite mínimo. El trabajo necesario es tratado aquí como superfluo... en la medida en que *no es requerido para dar plustrabajo*... Pero así como la máquina posee la *tendencia permanente a deshacerse de trabajadores*... así también tiene una tendencia permanente a atraerlos... Esta atracción y repulsión es lo característico... la inestabilidad constante de la existencia del trabajador (Marx citado por Bartra, 2008:137-138)

...y que por lo tanto, según Bartra, “no es sólo la ‘esclavitud asalariada’ lo que ofende sino también y sobre todo la ‘inestabilidad’, la constante amenaza de amanecer ‘superfluo’, redundante, maltusianamente prescindible” (Bartra, 2008:138). Si bien lo anterior es cierto, decíamos, Bartra, sin embargo, no cita completo a Marx, no incluye el porqué de esta segunda tendencia. Dice además Marx: “...tendencia permanente a atraerlos *puesto que, dado ya un grado de desarrollo de la fuerza productiva, el plusvalor sólo puede ser incrementado*

mediante el incremento de la cantidad de trabajadores empleados simultáneamente. Esta atracción y repulsión...” etcétera (Marx, 2005:54-55).

No podría, por lo tanto, sobrevivir el capitalismo sin la necesaria extracción de plusvalor, lo que sólo logra explotando la fuerza de trabajo de millones de personas, participen o no directamente en la producción manual de mercancías. Esta discusión nos lleva necesariamente a plantear la cuestión de la revolución. Pues si el capital no requiere de manera predominante del trabajo asalariado, el sujeto histórico planteado por Marx como destinado a acabar con el capitalismo se difumina, se diluye. Esto es evidente en algunos autores como Gorz o el mismo Bartra, anteriormente defensores de la centralidad del proletariado y de la necesidad de la revolución proletaria para acabar con el capitalismo. Por la importancia de la cuestión, veámoslo detenidamente.

Esta exégesis parcial de la tendencia a la repulsión de fuerza de trabajo por parte del capital global ha llevado a Gorz a pensar en la posibilidad, después de decirle *au revoir* al proletariado como sujeto histórico de la transformación, de superar la sociedad capitalista desde una concepción un tanto voluntarista e ingenua de la revolución. Dice Gorz:

Superaremos la sociedad salarial –y con ella el capitalismo- cuando las relaciones sociales de cooperación voluntaria y de intercambios no mercantiles autoorganizados predominen sobre las relaciones de producción capitalistas: sobre el trabajo-empleo, el trabajo-mercancía. Esta superación... sólo conducirá a una sociedad poseconómica, poscapitalista, si esta sociedad es proyectada, exigida, por una revolución tanto cultural como política (Gorz, 2005:32).

O a autores como Mance al plantear que los proyectos de autogestión y cooperación surgidos por la necesidad de sobrevivir a la repulsión capitalista constituyen ya una estrategia organizada de resistencia y ofensiva contra el capital. Dice Mance:

...gracias a la automatización, la informática y la biotecnología [los grandes capitales] dependen cada vez menos del trabajo vivo... generándose una multitud de excluidos cuyo potencial de trabajo no interesa más al capital ... Frente a esta exclusión [surgen] diversas prácticas de economía solidaria ... y una propuesta de realización de redes de colectivos solidarios, como una alternativa poscapitalista a la globalización en curso (Mance, 2006:52-53).

Y más adelante continúa:

Para las personas y organizaciones que consideran la estrategia revolucionaria bajo un paradigma de centralización política y de ruptura histórica abrupta, puede parecer extraño que una revolución antagónica al capitalismo pueda ocurrir bajo una estrategia de red, en donde lo económico y lo cultural no sean subalternos al político, y en la cual la realización progresiva y compleja de innumerables redes solidarias sinérgicamente integradas no sea ni una ruptura inmediata del sistema capitalista en una determinada sociedad, ni tampoco una mera reforma a tal sistema ..., sino la expansión efectiva de un nuevo sistema económico, político y cultural anticapitalista que crece negándole las estructuras y absorbiendo gradualmente las fuerzas productivas ... constituyéndose el conjunto de estas redes en nuevo bloque histórico (Mance, 2006:81-82).

El mismo Bartra plantea la necesidad de “revoluciones lentas” en contraposición a las que él llama “revoluciones comadronas” o violentas, propias de la tradición marxista-leninista. Después de realizar una crítica a la concepción de la revolución como un “fenómeno crepuscular” que llegaría fatalmente después de una larga jornada de gestación dentro del propio sistema capitalista (como desarrollo de las fuerzas productivas: tecnología y cooperación) y posterior alumbramiento (la contradicción con las relaciones sociales de producción existentes), Bartra afirma que la revolución son los “múltiples puntos de quiebre agrupados en una época de crisis pero dispersos en el espacio y en el tiempo” donde el capitalismo como sistema mundial comienza a ser desmantelado “de

diversas maneras y en muchos sitios a la vez con el propósito de sustituirlo progresivamente” por “mundos otros” inspirados en “lo que se desarrolla al margen del orden hegemónico y a contrapelo de las inercias, en las comisuras, en las grietas, las costuras del sistema”. Considerando que las fuerzas productivas “constituyen en sí mismas un opresivo hombre de hierro” Bartra cree en la posibilidad de “sustituirlas por artilugios solidarios y fraternos”, lo cual demandará, según esta concepción del cambio histórico, “revoluciones lentas. Lentas pero tozudas, persistentes, aferradas”. Y en lo que respecta a la utopía, dice Bartra:

Entonces frente al utopismo presuroso, urgido, atrabancado, propongo un utopismo que no coma ansias pero trabaje aquí y ahora en disfrutables anticipos de su proyecto. Tiene razón Boaventura de Sousa Santos: “la paciencia de la utopía es infinita” pero no todo son Utopías con mayúscula, épicas pero posdatadas; también están las utopías modestas pero actuales y tangibles, utopías hechas a mano como las buenas bufandas, no domingueras sino del diario; utopías de andar por casa (Bartra, 2008:161-162).

Estas concepciones de la revolución y su posible estrategia tienen la enorme virtud de considerar la dimensión cultural y el momento político como no subordinados a la “estructura económica” y sus inercias históricas. Pero tal vez por lo mismo caen en lo que Gramsci llamaba la “tendencia a menospreciar al adversario”, lo cual tenía muy poco que ver con aquello del pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad, y más bien consiste en una actitud soñadora y de autoengaño “para poder creerse con la victoria segura” (Gramsci, 1977: 15). Gorz piensa que de lo que se trata para acabar con la sociedad capitalista es de que “cada persona pueda desarrollarse plenamente” en tres niveles: en el “macrosocial del trabajo profesional” donde seguiría produciendo valores de cambio; en el “microsocial” donde crearía en forma cooperativa y comunitaria valores de uso, recuperando así el dominio de su “marco de vida” y la calidad de su ambiente; y en el “plano de la vida privada”, donde las personas se valorizan mutuamente como sujetos únicos, se producen a sí mismos y se dedican

a la creación artística (Gorz, 2005:32). Por eso dice que cuando las relaciones sociales propias del segundo nivel predominen sobre las del primero, se superará a la “sociedad salarial”, y con ella, al capitalismo.

Según la “estrategia” de Mance, que incluso superaría el dilema entre reforma o ruptura, el capitalismo estaría creando las condiciones propicias para su propia superación, pero sin la necesidad de constitución consciente, militante, conflictiva, de un sujeto revolucionario que lo arrojara, mediante una revolución, al “museo de la historia”. Se estaría creando, automáticamente, un nuevo sistema económico, político y cultural, un nuevo bloque histórico en forma de redes solidarias, que, sin la oposición activa del capital, iría “absorbiéndole” las fuerzas productivas. ¡Ya no sería necesaria la expropiación violenta! Gradualmente el capital quedaría como el pez al que se le ha quitado el agua: respirando el elemento tóxico que le daría la muerte.

Por su parte, Bartra se hace eco de términos de moda para su concepción de las “revoluciones lentas”: lo múltiple, la dispersión, las grietas, el aquí y ahora, los mundos otros, lo aferrado, etcétera. Esta concepción de la revolución es muy acorde con los proyectos y movimientos denominados altermundistas, que desconfían de una organización estable, de tácticas y estrategias definidas, de la unanimidad conceptual sobre quién es el enemigo, pues todo esto les suena a “anacrónico marxismo”.

Crítica del altermundismo y/o anticapitalismo autonomista

Estas ideas de vivir la utopía aquí y ahora, de quitarle el agua al pez capitalista, de preferir la producción artística de uno mismo en vez de seguir sometido a la lógica de la valorización del valor, nos recuerdan aquel “*En el principio fue el grito*” y aquel “*NO*” tan “místicos” de John Holloway. O estas estrategias voluntaristas, espontáneas, de las redes que hacen de la necesidad virtud, nos recuerdan

aquello de la “*Multitud*” en permanente guerra contra el “*Imperio*” y por la “*Democracia*” de Hardt y Negri.

Sin embargo, todas apuntan a algo que Bartra sintetiza muy bien, y que hace referencia a la “salud” del proyecto anticapitalista actual:

...pese a que en el *Manifiesto* escrito en 1848 Marx y Engels presentan al moderno comunismo como superación científica del igualitarismo “rudimentario” y “soñador” de movimientos ingenuos y pensadores como Babeuf, Saint-Simon, Fourier y Owen, el hecho es que el “socialismo utópico” de fines del siglo XVIII y principios del XIX, o aún el de Müntzer del XVI, reaparecen transmutados en el otromundismo del XXI. Quizá porque el lado “científico” del proyecto poscapitalista está en terapia mientras que su lado utópico goza de buena salud (Bartra, 2008:164).

Es necesario, por lo tanto, contribuir, siguiendo el ejemplo de Marx y Engels, a la crítica implacable de las concepciones “utópicas”, que en el presente tienen tanta influencia en el pensamiento “libertario” o “altermundista” de la actual oposición al capitalismo. Nos centraremos preferentemente en Holloway y en Negri, por ser dos de los representantes más importantes de lo que Alex Callinicos (2003) llama el “anticapitalismo autonomista”. Al incluir tanto a Holloway (que se considera a sí mismo como continuador de la teoría crítica, especialmente del legado de Adorno, y define su posición como “autonomismo negativo”) como a Negri dentro de esta postura o corriente política no estoy ignorando las diferencias teóricas y programáticas entre ambos autores, diferencias que bien ha expuesto Altamira (2006). A pesar de las diferencias, muchas veces sutiles y difíciles de percibir, ambos autores consideran que la fuerza de trabajo, o el “trabajo vivo”, excede o se sustrae, a la dominación del capital. Y de esta consideración concluyen que es posible la constitución de un sujeto social “potencialmente revolucionario” que difiere, en sus términos explícitos, de la “clase obrera” o de los trabajadores asalariados. Además de que ambos autores elaboran una interpretación del movimiento neozapatista mexicano adecuado a sus respectivas

concepciones. Para Holloway, los neozapatistas mexicanos luchan por “cambiar el mundo sin tomar el poder”; para Negri los mencionados organizan su lucha en forma de “red”.

El libro de Holloway, ha tenido la enorme virtud de provocar un intenso debate en el amplio espectro de las izquierdas a nivel mundial. Sus provocadoras tesis e interpretaciones de la política revolucionaria de siglo y medio de historia de luchas proletarias, así como de la insurrección zapatista, lo han convertido en una especie de “profeta” de los llamados “nuevos movimientos sociales”. Cuando este autor, después de los largos rodeos, montes y desmontes de caricaturas y argumentos, por fin plantea la pregunta sobre cómo sería posible cambiar el mundo sin tomar el poder, responde que no sabe, que nos hemos quedado todos sin certezas, y que lo que sabemos ahora es que, a diferencia de la “trayectoria revolucionaria” que desembocó en la pesadilla estalinista, la revolución actual no deberá estar centrada en la toma del poder sino en la disolución del poder, no en la conformación de un contra-poder (un ejército contra otro ejército), sino en la construcción del anti-poder. Y además, para marcar más distancias frente esa “trayectoria revolucionaria”, insiste en que “Nuestra lucha no busca adueñarnos de la propiedad de los medios de producción, sino disolver a la vez la propiedad y los medios de producción para reencontrar o, mejor aún, para crear la sociabilidad consciente y confiada del flujo del hacer” (Holloway, 2002:4).

Holloway nos invita a imaginar una política revolucionaria sin programa, sin objetivos, sin organización con estructura y disciplina, una política de activistas que realizan “eventos”. Dice el irlandés:

Piensa en una política de eventos en lugar de una política de organización. O mejor aún: piensa en la organización no en términos de ser sino en términos de hacer. Los eventos no se dan espontáneamente. Como las fiestas, exigen trabajo y preparación: aquí es crucial el trabajo de los “militantes” dedicados. Pero no es reproducir la casta de militantes (la organización) sino “abrir de un estallido el *continuum* de la historia”. El

cambio de una política de organización a una política de eventos ya está teniendo lugar: mayo de 1968, por supuesto, el colapso de los regímenes de Europa del Este también; más recientemente, el desarrollo de la rebelión zapatista, por toda su formalidad organizacional, ha sido un movimiento por medio de eventos y la idea ola de demostraciones contra el neoliberalismo (Seattle, Davos, Washington, Praga, etc.) está, obviamente, centrada en eventos. En el mejor de los casos, tales eventos son destellos contra el fetichismo, festivales de los no-subordinados, carnavales de los oprimidos, explosiones del principio de placer, intimaciones del *nunc-stans* (Holloway, 2002:308).

Las respuestas críticas a Holloway han sido muchas y variadas. Prefiero rescatar aquí la respuesta de Daniel Bensaïd, por ser un autor-militante (recientemente fallecido) con una trayectoria importante en la lucha revolucionaria del siglo XX, conocedor cercano y crítico honesto del movimiento zapatista. Su respuesta, lejos de centrarse en sutilezas teóricas, incluye una visión histórico-política amplia y un llamado a reflexionar sobre las cuestiones urgentes para la revolución en nuestro tiempo. Dice Bensaïd que Holloway “reduce la fecunda historia del movimiento obrero, de sus experiencias y controversias a una única marcha del estatismo a través de los siglos, como si no se hubieran enfrentado permanentemente concepciones teóricas y estratégicas muy diferentes”, reducción que le permite al irlandés concluir que es la fijación obsesiva en el poder del Estado lo que desde Marx y Lenin condenaba a las revoluciones proletarias a convertirse en dictaduras totalitarias.

Bensaïd reconoce que las certezas sobre la posibilidad y las formas específicas de las nuevas revoluciones de nuestro tiempo han sido destrozadas después de las derrotas sufridas por las izquierdas en las últimas tres décadas; sin embargo, afirma: “¡Sí a ‘la apertura a lo incierto’ reclamada por Holloway; no al salto en el vacío estratégico!”. Para Bensaïd, las invitaciones de Holloway sobre una política de eventos y de construcción del anti-poder no son “en definitiva, más que una pobre estratagema retórica, que acabaría desarmando (teórica y

prácticamente) a los oprimidos, sin romper por ello el círculo de hierro del capital y de su dominación”. De ahí que el francés nos recuerde la importancia de la cuestión estratégica en todas las revoluciones. La estrategia no es algo que se sepa de una vez y para siempre, de lo cual se tenga una certeza absoluta en todos los momentos y espacios, sino algo que se nutre de la memoria de las luchas pasadas y que se crea y recrea en las propias luchas actuales.

En política, sólo podemos tener un saber estratégico: un saber condicional, hipotético, “una hipótesis estratégica” extraída de las experiencias pasadas y que sirve de guía, sin la cual la acción se dispersa sin fin. Esta hipótesis necesaria no impide en modo alguno saber que las experiencias por venir tendrán su parte inédita e inesperada, que obligará a corregirla sin cesar (Bensaïd, 2006).

En Holloway, según mi perspectiva y ya no la de Bensaïd, la posibilidad de la revolución (de decir “No” y “Gritar”), y por lo tanto, de la emergencia de un sujeto revolucionario, consiste en que el *poder sobre* el trabajo que ejerce el capital mediante el comando que controla el proceso de trabajo, quede superado mediante la simple sustracción de la fuerza de trabajo a este poder y de esta manera ejerza su intrínseco e inalienable *poder hacer*. O sea, que el asalariado (o el trabajador en paro, desempleado, tan cercano a Holloway en el momento de la crisis argentina de 2001-2002¹⁷) no se someta al poder de comando del capital, sino que utilice su capacidad creativa, su “trabajo vivo”, en la creación de relaciones sociales no capitalistas: cooperativas solidarias, asociaciones de trueque o intercambio de servicios, etc. Es decir, la concepción del *poder* que tiene Holloway se reduce al “poder de capataz” que tiene el capital para imponer, durante la jornada de trabajo, el necesario consumo productivo de la fuerza de trabajo, o en términos más simples, el poder que tiene el capitalista individual o colectivo de obligar al obrero a trabajar. Para Holloway, según su interpretación del neozapatismo, no es necesario “tomar el poder” para hacer la revolución, sino,

¹⁷ Recordemos que el texto de Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, se publicó en Argentina en el año 2002.

por el contrario, recuperar esa capacidad creativa, ese *poder hacer*, entendido como la capacidad de crear nuevas relaciones sociales no sometidas al *poder sobre* del capital. De ahí que, extrapolando su interpretación teórica sobre el poder capitalista y sobre el movimiento neozapatista, bastaría con que los sometidos a la lógica del capital se sustrajeran a ella y crearan “otras” relaciones: libres, autónomas, autogestionarias, independientes, no capitalistas, poscapitalistas, o como cada quien les quiera llamar.

El caso de Negri y Hardt, es más complejo. Estos autores, como correctamente observa Nestor Kohan, fuerzan sus argumentos hasta el límite, sus planteos se proponen “invariablemente como tesis, afirman posiciones, dictaminan sentencias”, de ahí que su carácter muchas veces altanero no haya dejado indiferentes a los distintos grupos y corrientes del amplio espectro de las izquierdas y sus libros se hayan convertido rápidamente en *best-sellers* mundiales. Ejemplo de ello es su concepto de multitud, el cual es tan ambiguo que ellos mismos lo reconocen. En ocasiones “representa” una multiplicidad social fragmentaria y desarticulada, tan contingente que podría desaparecer tan pronto como aparecer en la escena política mundial¹⁸, y en ocasiones hace referencia a un sujeto social muy cercano al tradicional concepto de “clase”. Estos autores afirman, audaz y perentoriamente, que: “Hoy día sólo es posible conducir la acción política encaminada a la transformación y a la liberación sobre la base de la multitud”, y párrafos más adelante delimitan tanto los horizontes como el sujeto de la susodicha transformación/liberación: “La multitud es el único sujeto social capaz de realizar la democracia, es decir, el gobierno de todos por todos” (Hardt y Negri, 2004:127-128).

Sin cuestionar a fondo su concepción de la democracia (un “gobierno de todos por todos” sería simplemente la desaparición de cualquier forma de gobierno, es decir, lo que Marx llamaba la “absorción de lo político por lo social”),

¹⁸ Recordemos, a su vez, que el texto de Negri y Hardt, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, aparece en 2004, un año después de las movilizaciones masivas y “globales” contra la guerra capitalista en Irak.

las afirmaciones de que la multitud es el sujeto social de la transformación y la liberación actuales, que ella es “el sujeto común del trabajo (...) la carne verdadera de la producción posmoderna”, y que, además, “a su debido tiempo y contando con el desarrollo de su figura productiva basada en lo común, la multitud pasará a través del Imperio y emergerá para expresarse autónomamente y gobernarse a sí misma”, nos obligan a plantarnos varios cuestionamientos críticos.

Para empezar es necesario reconocer que Hardt y Negri plantean concepciones sobre la multitud, como decíamos anteriormente, en ocasiones muy cercanas a la tradicional concepción de “clase obrera”, como cuando afirman que “la multitud es un concepto de clase” y que, de manera inicial, la conciben como “la totalidad de los que trabajan bajo el dictado del capital y forman, en potencia, la clase de los que no aceptan el dictado del capital”. Esta definición de multitud la acerca en demasía a aquella diferenciación lukacsiana entre la “clase en sí”, empírica, como los sometidos que “trabajan bajo el dictado del capital”, y la “clase para sí”, como aquellos que luchan contra el capital. Es decir, como si la multitud fuera en potencia, no en la actualidad, la clase que se opone al capital: como si la multitud *deviniera* clase.

Sin embargo, después y a lo largo de su argumentación, Hardt y Negri diferencian “multitud” de “clase obrera” al afirmar que la clase obrera y el trabajo fabril (concebidos como “trabajo productivo” en sentido estricto, directamente productor de mercancías y generador de plusvalía) no “ostentan ningún privilegio político en relación con otras clases de trabajo en el seno de la multitud”, y para sustentar esto afirman que cada vez más las distintas formas de trabajo (industrial, agrícola, intelectual/afectivo: “inmaterial”) tienden hacia “lo común”, hacia la cooperación, la comunicación, la información, bajo el paradigma y la “hegemonía del trabajo inmaterial”.

En este último concepto basan la fundamentación de la multitud como sujeto social revolucionario. Según estos autores, cuando hablan de la hegemonía del trabajo inmaterial sobre el resto de las formas de trabajo, no están diciendo

que sea hegemónico o predominante en términos cuantitativos (que en términos estadísticos predomine la producción de información, comunicación, cooperación y afectos, concebidos como *productos* del trabajo humano social); sino que esta forma de trabajo inmaterial tiende a ser hegemónica “en términos cualitativos”, en el mismo sentido en que el trabajo fabril, en la época en que lo analizó Marx, aún cuando

...representaba una pequeña fracción de la producción global y se hallaba concentrado en una parte reducida del mundo (...) ejerció su hegemonía sobre todas las demás formas de producción. Y lo mismo que en aquella fase tendieron a industrializarse todas las formas de trabajo y la sociedad misma, hoy el trabajo y la sociedad se informatizan, se hacen inteligentes, se vuelven comunicativos y afectivos (Hardt y Negri, 2004:138).

Es decir, entienden la “hegemonía del trabajo inmaterial” como la producción “biopolítica” de comunicación, relaciones sociales y cooperación (entendidos como bienes comunes, no totalmente subordinados al “trabajo abstracto” del capital), y que se manifiesta y comprueba como realmente hegemónica en varias tendencias: 1) la centralidad que adquiere la producción de “ideas” y “afectos” en empleos, que según las estadísticas a las que recurren son los de mayor crecimiento, como “el personal de restauración, los representantes comerciales, los técnicos en informática, el personal docente y los trabajadores de la salud”; 2) la integración, no sólo de los ordenadores en todas las formas de producción (principalmente la industria), sino también de “los mecanismos de comunicación, la información, los conocimientos y los afectos” que transforman “las prácticas productivas tradicionales, del mismo modo que la agricultura se ve afectada por el control de la información contenida en las semillas”; 3) en la importancia creciente de las “formas inmateriales de propiedad” que genera el trabajo inmaterial, o sea: las patentes; y 4) “la prueba más abstracta y general es que la forma de red distribuida, característica de la producción inmaterial, está apareciendo en todas las facetas de la vida social como la manera de entender

todo, desde las funciones neurales a las organizaciones terroristas” (Hardt y Negri, 2004:144-145).

Desde *El Capital* de Marx sabemos que todos aquellos trabajadores que contribuyan, directa o indirectamente, a la valorización del valor, entran dentro de la categoría de trabajadores productivos, es decir, contribuyen a la extracción de plusvalía y por lo tanto pueden ser considerados como parte de la “clase obrera”. Que los docentes, los técnicos en informática, los “restauradores” (¿de la fuerza de trabajo?), las enfermeras, entre otros, sean parte de un sector de la clase trabajadora mundial que crece “cuantitativamente” en el registro estadístico de los países “desarrollados”, en el estadio actual del capitalismo, no significa otra cosa que (como estos autores mismos reconocen) en las partes periféricas del mundo capitalista crezcan la desocupación y el trabajo fabril.

Que los ordenadores y la cooperación y la informatización y la “buena disposición afectiva” de los empleados sean “requisitos” laborales en todas las formas de trabajo existentes, no es más que la necesidad del capital de hacer más eficiente y productivo el proceso de trabajo, de extraer, mediante la subsunción real, más trabajo excedente de la fuerza de trabajo empleada, sea en la fábrica, en el campo o en la oficina.

Las patentes no son sino otra forma de despojo capitalista de algo *potencialmente común* de los pueblos y/o de la humanidad. ¿Por qué potencialmente común, y no *ya-algo-común*? Porque así, en su forma dada que se apropia el capital, no es sino el trabajo intelectual de los científicos supeditados al control capitalista y que desde el momento mismo de su planteamiento como “problema de investigación” está subordinado a la lógica de la valorización del valor, no a la necesidad del bien común de los pueblos. Incluso la posibilidad de que los intelectuales y científicos produzcan “bienes en común”, o que después de producir conocimiento para el capital lo intercambien libremente a través de la “red global” entre toda la “comunidad científica”, es sólo algo potencialmente común, no algo ya efectivo.

¡La cuarta super abstracta y general prueba: todo es red, desde las neuronas hasta las organizaciones terroristas! Dicen los autores:

No es que las redes no estuvieran antes ahí, ni que haya cambiado la estructura cerebral. Es que la red se ha convertido en una forma común que tiende a definir nuestra manera de entender el mundo y de actuar dentro de él. Y lo que es más importante desde nuestro punto de vista es que las redes son la forma de organización de las relaciones de cooperación y comunicación que dicta el paradigma de la producción inmaterial (Hardt y Negri, 2004:174).

Si todo se industrializó en la época del trabajo fabril, y ahí surgió para Marx el proletariado como sujeto revolucionario, ahora todo se informatiza y surge la multitud; la diferencia estriba, según los autores, en que ahora los productos del trabajo social son

...*inmediatamente* sociales y comunes en muchos aspectos. La producción de comunicación, relaciones afectivas y conocimientos, a diferencia de la producción de automóviles y máquinas de escribir, puede ampliar directamente el ámbito de la colaboración en común. Lo cual no significa, repitémoslo una vez más, que las condiciones de trabajo y de la producción lleguen a ser *las mismas* en todo el mundo, ni en los diferentes sectores de la actividad económica. Nosotros postulamos que los numerosos ejemplos singulares de los procesos de trabajo, condiciones de producción, situaciones locales y experiencias vividas coexisten con una “transformación en algo común”, en un plano de abstracción diferente, de las formas de trabajo y de las relaciones generales de producción e intercambio, y que no hay contradicción entre esa singularidad y esta comunalidad. Esa transformación en algo común, que tiende a reducir las divisiones cualitativas en el seno del trabajo, es la condición biopolítica de la multitud (Hardt y Negri, 2004:143-145).

¿“Lo común”? ¿Qué será este sustrato que da fundamento tanto al trabajo inmaterial como a la multitud como sujeto social revolucionario? Para dar respuesta a esta cuestión, los autores se adentran en una revisión del Marx de los *Grundrisse* en su “Excurso I. Método: Tras las huellas de Marx”, en donde justifican, con aquello de que la teoría debe seguir a la realidad y son necesarias “nuevas teorías para una nueva realidad”, su afirmación de que la teoría del valor marxiana no da cuenta de los cambios operados en el “paradigma del trabajo inmaterial”. Aquí, nuevamente Hardt y Negri, apegándose a la noción de “tendencia” en Marx nos recuerdan que el trabajo inmaterial “ha impuesto una tendencia a todas las demás formas de trabajo, transformándolas de acuerdo con sus propias características, y es en ese sentido que asume una posición hegemónica”, para inmediatamente después pasar a la crítica de aquellos “marxistas ortodoxos” que afirman que la clase trabajadora industrial no ha disminuido y que por lo tanto debe seguir siendo el “principio orientador de todo análisis marxista”, recordándoles(nos) que “el gran mérito de Marx (...) estuvo en interpretar la tendencia y realizar la proyección de que el capital, entonces todavía en su infancia, iba a convertirse en una forma social completa”.

Esta advertencia parecería servir a los autores para desplegar con toda confianza su argumento sobre la transformación de la ley de valor en la era del “trabajo inmaterial”. Estos autores argumentan que si bien la producción material que crea “coches, televisores, prendas de vestir, alimentos”, crea los “*medios de la vida social*”, en cambio, la “producción inmaterial, que incluye la producción de ideas, imágenes, conocimientos, comunicación, cooperación y relaciones afectivas, tiende a crear, no los medios de la vida social, sino *la vida social misma*”, y que ya Marx adelantaba esta idea cuando afirmaba dos cuestiones: 1) que el capital es ante todo una relación social (por aquello de que al producir mercancías el obrero no sólo produce plusvalor sino también reproduce la relación capitalista: por un lado al obrero asalariado y por otro al capitalista; y 2) que el “trabajo vivo” siempre es mucho más que mercancía. Dice Negri:

El trabajo vivo es una facultad humana fundamental, la capacidad para intervenir activamente en el mundo y para crear la vida social. Es verdad que el trabajo vivo puede ser capturado por el capital y reducido a fuerza de trabajo [pero] nuestras capacidades de innovación y creación siempre son más grandes que nuestro trabajo productivo... En este punto nos damos cuenta de que esa producción biopolítica, por una parte, *no tiene medida*, porque no puede cuantificarse en unidades fijas de tiempo, y por otra parte, siempre es *excesiva* con respecto al valor que consiga extraer de ella el capital, porque el capital nunca puede captar la vida entera (Hardt y Negri, 2004:177-178).

De ahí concluyen estos autores la necesidad de “revisar” la relación entre trabajo y valor en la producción capitalista¹⁹. Más adelante vuelven a insistir en que en el paradigma de la producción inmaterial, los productos –imágenes, ideas, conocimientos, interacción, afectos, comunicación- son producidos directamente, sin la intervención, sin el “llamado a la fábrica”, sin la subsunción del capital, por “el trabajo mismo”, que éstos son producidos *siempre* en común. De esta manera, según ellos, en la producción inmaterial “la creación de cooperación se ha convertido en algo interno con respecto al trabajo y, por tanto, externa en relación con el capital”. Aquí resuenan aquellos postulados teóricos del autonomismo obrero de los 70’s, en donde Negri militó, de que el trabajo actúa con independencia del capital, se constituye, mediante la autovalorización, la organización y el “rechazo” al trabajo, en “autónomo” respecto al capital (Altamira, 2006). En términos concretos, con esta idea del trabajo inmaterial Negri está afirmando la posibilidad de que los trabajadores inmateriales puedan cooperar entre ellos mismos, sin que el capital les imponga una forma específica de relación

¹⁹ Ya desde su obra *Imperio*, Hardt y Negri planteaban el mismo asunto en estos términos: “El lugar central de la producción del superávit, que antes correspondía a la fuerza laboral de los trabajadores de las fábricas, hoy está siendo ocupado progresivamente por una fuerza laboral intelectual, inmaterial y comunicativa. De modo que es necesario desarrollar una nueva teoría política del valor capaz de plantear el problema de esta nueva acumulación capitalista de valor que está en el corazón mismo del mecanismo de explotación (y por ello, quizás, en la médula de la sublevación potencial)” (Hardt y Negri, 2002:42-43).

y sin que se apropie, de manera privada, de su producto, la propia cooperación, información, o relación afectiva.

Como explica César Altamira haciendo referencia a una de las “fuentes” filosóficas de Hardt y Negri:

Así como Deleuze intenta una fundación autónoma de la filosofía por fuera de la problemática hegeliana, Negri se esfuerza por identificar aquellos elementos existentes de la constitución democrática de la sociedad que se vuelven independientes del poder de recuperación del capital y del Estado. Las prácticas de los nuevos movimientos sociales plantean sistemas alternativos de organización y valorización indicando el camino para la constitución de una nueva existencia social (Altamira, 2006:321).

Ahí están entonces sus interlocutores (y compradores-lectores) privilegiados: los nuevos movimientos sociales que creen posible construir otro mundo, alternativo a este, mediante la autonomía y las relaciones “otras”, no capitalistas, no dominadoras. ¡Cómo si fuera posible construir *otro* mundo sin transformar *éste*!

Aunque los autores afirman que no están diciendo que “el paradigma de la producción inmaterial sea un paraíso en el que producimos en libertad y compartimos por igual la riqueza común”, y que al igual que el trabajo material, el trabajo inmaterial está siendo explotado por el capital (relación de explotación a partir de la cual se deriva el antagonismo), el camino recorrido en su argumentación teórica los lleva a afirmar que es precisamente el excedente que supone siempre el “trabajo vivo” el que permite hablar de una producción inmaterial de lo común, es decir, no apropiada por los capitalistas, lo que sirve de fundamento último a la idea de la multitud como sujeto social revolucionario.

Antes de entrar a la controversia sobre el “trabajo vivo” vale la pena revisar más detenidamente el asunto de la “hegemonía del trabajo inmaterial” sobre las distintas formas de trabajo en la actual “posmodernización”. Si el trabajo fabril,

como reconocen Hardt y Negri, fue “hegemónico” durante la época que le tocó analizar a Marx como “tendencia”, no fue simplemente porque las demás formas de trabajo y la totalidad de las formas de vida social se “industrializaran”, es decir, que adoptaran sus formas mecánicas, sus divisiones entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio, etc. Esa “hegemonía” se debió principal y determinadamente a que la “gran industria”, como la llamó Marx, introdujo un elemento hasta entonces ausente en la organización del trabajo social: la reducción extraordinaria del tiempo de trabajo socialmente necesario para producir los bienes materiales de la vida social, o en términos del capital: el incremento del trabajo excedente que podía ser apropiado de manera privada; es decir, la introducción de métodos que permitían la extracción de plusvalor que convertían a la acumulación de capital en un fin en sí mismo.

El problema con el planteamiento de la hegemonía del trabajo inmaterial, me parece, está en que estos autores lo analizan separadamente, sin relación con la producción y el trabajo material. Sólo relacionando trabajo inmaterial con trabajo material es posible comprender más cabalmente la creciente e innegable importancia que adquiere en el mundo capitalista actual (incluida su crisis) el denominado *general intellect* y el *scientific power*. Dice Marx:

La naturaleza no construye máquinas, ni locomotoras, ferrocarriles, *electric telegraphs*, *selfacting mules*, etc. Son éstos productos de la industria humana; material natural, transformados en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza o de su actuación en la naturaleza. Son *órganos del cerebro humano creados por la mano humana*: fuerza objetivada del conocimiento. El desarrollo del capital fixe revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en *fuerza productiva inmediata*, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect* y remodeladas conforme al mismo. Hasta qué punto las fuerzas productivas sociales son producidas no sólo en la forma del conocimiento,

sino como órganos inmediatos de la práctica social, del proceso vital real (Marx, 1983: 229-230).

La tecnología, el conocimiento, la información, la cooperación, los afectos, como “bienes inmateriales”, generan plusvalor sólo en relación con los procesos de trabajo y las condiciones técnico-materiales previamente existentes. Si hoy en día es posible producir pequeñísimos dispositivos de almacenamiento de información, que si fuera medido su valor exclusivamente mediante el tiempo de trabajo inmediato invertido en su producción, no podríamos comprender su valor real que es mucho mayor, es porque estos “órganos del cerebro humano creados por la mano humana”, son síntesis de muchos otros procesos de trabajo previos que le agregaron valor crecientemente, procesos de trabajo de una cualidad distinta, procesos de trabajo intelectual. Como nos explica García:

Y si observamos este proceso sucesivo y expansivo, vemos que el volumen de trabajo objetivado, que es a su vez creciente en cada nueva etapa superior del proceso productivo, lo es porque se constituye en **síntesis creciente de múltiples procesos productivos** con incorporación de trabajo directo decreciente; y, por último, este tiempo de trabajo objetivado no cuenta en su volumen decisivo como tiempo de trabajo directamente dado en la producción industrial inmediata, sino, mayoritariamente, como **tiempo de trabajo social científico**, cognoscitivo, apropiador de las fuerzas naturales: es tiempo de trabajo, pero de una **calidad** distinta a la que ha prevalecido históricamente, es tiempo de trabajo mayoritariamente intelectual” (García, 2009: 158).

Así, si el *general intellect* se vuelve hegemónico en la producción de la vida social es porque el saber social general es expropiado por el capital, se materializa en *capital fixe*, en automatización maquinaria, según nos recuerda Marx. Si bien es cierto que el conocimiento científico no puede ser diluido y rebasa la forma social específica que adquiere en el capitalismo, pues ha logrado “incorporar a la naturaleza a las necesidades humanas, sea como objeto de consumo o como

medio de producción”, también es cierto que todas esas “conquistas históricas del desarrollo del trabajo social se presentan subsumidas bajo una *forma social, una forma material y una forma organizativa* de su realidad inmediata que hace que se muestren ante el trabajador como *enajenación de su actividad común*, como desrealización de su ser colectivo”, pues en el régimen del capital la ciencia, la expresión más plena de la fuerza productiva del trabajo social, sólo es desarrollada como “medio de apropiación del trabajo excedente... de medio para la producción de la riqueza social en general deviene en medio para producir riqueza en su forma estrecha de valor de cambio y de medio de valorización que, a la larga, frena y constriñe a su vez el ‘propio desarrollo intelectual’” (García, 2009: 197-199).

No estoy diciendo que el trabajo intelectual no genere plusvalor, sino que sólo es capaz de generarlo en relación con el trabajo materializado, como parte del proceso social general mediante el cual el capital se autovaloriza y reproduce, mediante el cual el capital expropia de sus saberes y destrezas al “obrero colectivo”, del cual forman parte los “trabajadores inmateriales” de Negri y Hardt: “el personal de restauración, los representantes comerciales, los técnicos en informática, el personal docente y los trabajadores de la salud”. Como aclara Sotelo:

... de la misma forma que el trabajo manual, el intelectual genera un doble movimiento: crea un trabajo excedente (plusvalor) y, una vez incorporado en la computadora, transfiere su valor al producto final, o sea, a la mercancía. ¿Qué es esta mercancía? Ella puede ser desde un nuevo *software* (...) perfeccionado, hasta un automóvil. Por lo tanto, el trabajo “inmaterial” termina siendo tan material como una piedra (Sotelo, 2010:124).

Aunque no tanto así “como una piedra”, pues los flujos de información, de imágenes, etc., tienen un “valor simbólico” que no puede ser subsumido mediante el proceso producción/consumo material, sino que, como dicen los autores, su producción y consumo generan a su vez nuevas posibilidades de

producción/consumo de más información, más imágenes, que “tendencialmente” se vuelven “comunes” y, dependiendo de otros factores, “subversivas”. Sin embargo, aún la producción inmaterial de de estos bienes inmateriales está entrelazada con condiciones técnico-materiales que no son “comunes”, sino que aún son propiedad privada capitalista.

Ahora bien, cuando Marx habla de “trabajo vivo” está utilizando esta categoría como el opuesto contradictorio de “trabajo muerto” o “trabajo objetivado”. Trabajo objetivado, muerto, significa ese tipo de trabajo cuantificable, socialmente determinado y necesario (por el desarrollo de las fuerzas productivas y la propia competencia capitalista), que se enfrenta al obrero en forma de capital, de instrumento de trabajo y de material de trabajo. “Trabajo vivo” no se refiere, en Marx, a esa indeterminada negación del capital, sino a una negación determinada: la capacidad de trabajo del obrero, contenida en sus músculos, nervios y cerebro, excedente sí, pero que sin embargo es sometida a la subsunción formal y real del capital. Trabajo vivo es esa parte del ser del obrero que siempre somete, aunque nunca completamente, el capital durante la jornada de trabajo: la capacidad del obrero de crear valores de uso que satisfagan necesidades sociales pero que, dentro del régimen capitalista, sirve también siempre a la valorización del valor, a la acumulación capitalista. Dice Marx en los *Grundrisse*:

Al trabajador no le concierne en nada la cualidad viva, inherente al trabajo, de conservar en el proceso de producción el trabajo objetivado, convirtiéndolo en modo de existencia objetivo del trabajo vivo. Esta apropiación, mediante la cual en el proceso productivo el trabajo vivo convierte al instrumento y el material en cuerpo de su alma y con ello los despierta de entre los muertos, contradice en realidad el hecho de que el trabajo sea inobjetivo, o que sólo [exista] en la condición vital y realidad directas del obrero, mientras que el material e instrumento de trabajo existen como existentes para sí mismos en el capital. El proceso de valorización del capital se realiza en y gracias al proceso de producción simple, por ser puesto el trabajo vivo en su relación natural con sus

elementos materiales de existencia. Pero en la medida en que entra en esta relación, la misma no existe para él, sino para el capital; él mismo es ya un momento del capital (Marx, 1982: 310).

Como bien ha mostrado Echeverría, toda sociedad humana se crea y recrea a sí misma, en su identidad, mediante la producción y el consumo de los objetos que hacen posible la vida material (Echeverría, 1998). Es decir, es precisamente mediante la producción/consumo de los *medios de vida social* que se crea y recrea la *vida social misma*, y no como quieren Hardt y Negri, por un lado la producción de los medios y por otro la producción biopolítica de la vida social. En el capitalismo, todos los medios, todos los productos del trabajo social son valores del capital, incluidos los afectos, comunicaciones, informaciones, cooperaciones, y demás “bienes inmateriales”, pues todos ellos, de una u otra manera, quedan subordinados a la lógica del capital mediante su intercambio o conversión en dinero, la “forma general de valor”. Todos esos productos del trabajo humano, y aún las fuerzas naturales, que sirven para la reproducción de la vida social, están revestidos de la forma valor, y sirven, al mismo tiempo, para la valorización del valor²⁰.

Si el conocimiento general se ha vuelto el pilar de la producción y reproducción del régimen social no es sólo debido a que el trabajo vivo inmediato en el proceso de trabajo sea cada vez menos importante en los procesos generales de producción de mercancías, sino a que, como dice Marx, el conocimiento, la actividad intelectual, adquiere objetividad en las máquinas y en proceso organizativo de la producción capitalista. Como dice García Linera:

No es que el trabajo humano quede disuelto, superado en la transformación de la materia prima, pues la máquina es al fin y al cabo trabajo objetivado,

²⁰ “Esta fuerza natural vivificante del trabajo... se convierte, como toda fuerza natural o social del trabajo que no sea producto de trabajo anterior, o producto de un trabajo anterior que tenga que ser repetido... en fuerza del capital, no del trabajo. Por tanto, el capital no la paga. Del mismo modo que no se paga al obrero porque éste pueda pensar, etcétera” (Marx, 1982:303).

sino que, por una parte, *el trabajo vivo en el proceso de trabajo inmediato considerado es sustituido en su importancia decisiva en la formación del producto* y, por otro lado, el mismo *trabajo pasado* (objetivado como máquina, etc.), que *ahora aparece como fuerza productora decisiva del proceso de trabajo, no lo es por sí mismo*, sino como recubrimiento, como cuerpo abrigador y portador, dador de forma, del cúmulo de fuerzas productivas naturales y sociales que han sido apropiadas por el intelecto general y puestas como materialidad objetivada del trabajo social (García, 2009: 156).

Trabajo vivo, por tanto, no es ese “poder hacer” de Holloway, ni mucho menos ese “trabajo inmaterial inmediatamente común” de Negri y compañía, sino simplemente la categoría que en Marx señala la posibilidad de un régimen de producción no capitalista, la posibilidad de una organización de la vida social-material no sometida a la valorización del valor. Sólo mediante la superación del régimen del capital será posible que la reducción del tiempo de trabajo necesario para la reproducción de la vida social-material se convierta en despliegue auténtico y libre del conocimiento y el arte. Como dice Marx, otra vez en los *Grundrisse*: “Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos” (Marx, 1983:229).

Por otro lado, si multitud es el sujeto revolucionario del capitalismo posmoderno, su forma de organización política sería la red, según estos autores. Olvidan que la red (que según ellos siempre ha estado ahí pero antes no la veíamos como tal) sólo es la forma que el capitalismo ha adoptado para reproducirse a escala mundial. Como sugiere Jameson:

...nuestras representaciones defectuosas de una inmensa red comunicativa e informática son sólo una imagen distorsionada de algo mucho más

profundo, como es todo el sistema mundial del capitalismo multinacional de nuestros días. La tecnología de la sociedad contemporánea es hipnótica y fascinante, no tanto en sí misma como porque parece ofrecer un esquema de representación privilegiado para comprender la red de poder y control que a nuestra mente y a nuestra imaginación le es aún más difícil aprehender: toda la nueva red global descentralizada de la tercera fase del capital (Jameson, 1996:57).

Si el capital se organiza mundialmente en forma de red, se descentra, es obvio que la fuerza de trabajo también esté organizada *por* el capital de forma descentrada, en forma de red. De ahí, también, que las reacciones defensivas o insubordinaciones iniciales de los trabajadores emerjan en red, que “lo común”, lo “afín” (como el lugar de trabajo, o el espacio de la vida cotidiana) sean los espacios donde se gesta y actúa la red. Es obvio también que esta forma “natural”, o inmediata, de organización de la fuerza de trabajo sea efectiva en ciertas circunstancias, por ejemplo, para boicots, sabotajes, bloqueos, manifestaciones callejeras, campañas de firmas por internet y demás tácticas que requieren la coordinación de cientos o miles de individuos en acciones concretas y de rápida realización. Sin embargo, para vencer al capital hace falta más que una estructura descentrada y sin mando, hace falta algo más que una estrategia de “enjambre”.

El ejemplo del EZLN lo ha mostrado. El EZLN no es una red, es un ejército insurgente (aunque su “capacidad de fuego” y sus movimientos sean más simbólico-políticos que militares). Tal vez el llamado “zapatismo social”, es decir, los simpatizantes alrededor del mundo que apoyan y se solidarizan con las reivindicaciones y posturas de las comunidades indígenas zapatistas en resistencia, sí se coordinen y actúen en forma de red, pero el EZLN es una organización político-militar con mando único, centralizado, y con una estructura jerárquica, de arriba abajo. No estoy diciendo con esto que el EZLN haya “derrocado” a la burguesía, o acabado con la ley del valor en sus territorios; sino simplemente que la forma de organización política y la estrategia necesarias para el triunfo de la revolución mundial contra el sistema capitalista no es algo que nos

esté dado de manera inmediata por la propia configuración espacial del capitalismo (la red), sino que requerirá de mucha más reflexión y mucho más ensayo y error, mucho más aprendizaje de experiencias pasadas y mucha menos soberbia y autocomplacencia, las cuales llevan siempre, de manera trágica y por no dimensionar correctamente al enemigo, a la derrota.

Lo que tienen en común estas posturas teórico-políticas es, pues, el abandono de la clase trabajadora como sujeto revolucionario. Todas pretenden fundar o contribuir a la renovación de un discurso crítico que no caiga en los supuestos reduccionismos economicistas del marxismo. Así mismo, todos descuidan importantes cuestiones que la tradición marxista (de Lenin a Luxemburgo, de Gramsci a Lukács) consideró vitales: la organización política de las clases subalternas, el nivel de conciencia revolucionaria y la táctica y la estrategia necesarias para el triunfo de la revolución socialista.

Las posturas revisadas, en cambio, hacen de la necesidad virtud: la dispersión, la espontaneidad, la falta de claridad sobre el enemigo y el terreno en que se le enfrenta, son ensalzadas como características virtuosas (pues son consideradas como “vacunas” frente a los “males” de la “rigidez jerárquica”, el “dogmatismo” y la “toma del poder”) de los nuevos sujetos sociales. Tal vez, la ausencia de esas cuestiones caras para la tradición marxista se deba a que, a diferencia de la época en que fueron desarrolladas y más intensamente discutidas (una época que Lukács denominó de “actualidad de la revolución”), hoy sólo presenciamos resistencias (complejas, extendidas, creativas), cada vez más globales e innovadoras, pero resistencias al fin, es decir, posturas defensivas, incapaces, todavía, de pasar a la ofensiva contra el capital mundial.

De la “política de sustitución” a la necesidad y desafíos de la construcción (teórico-práctica) del “sujeto revolucionario” en la época actual

Ellen Meiksins Wood, reflexionando sobre las relaciones contradictorias entre democracia y capitalismo, recurre a un párrafo del historiador inglés Edward Palmer Thompson, para plantear un problema teórico-político fundamental del marxismo: el problema de la conciencia de clase del proletariado. Dice el párrafo de Thompson:

No hay una marca más distintiva de los marxistas occidentales ni tampoco más reveladora en cuanto a sus premisas profundamente antidemocráticas. Ya se trate de la Escuela de Francfort [*sic*] o de Althusser, ambos están marcados por su intensísimo hincapié en el peso ineluctable de los modos ideológicos de dominio –un dominio que destruye todo espacio para la iniciativa o la creatividad de la masa del pueblo-, un dominio del que sólo pueden luchar por liberarse la minoría ilustrada o los intelectuales [...] es una premisa triste de la cual debería partir la teoría socialista (todos los hombres y mujeres sin excepción, salvo nosotros, son originalmente tontos), premisa que está destinada a conducir a conclusiones pesimistas o autoritarias (Thompson citado por Wood, 2000: 122).

Los llamados “intereses históricos” del proletariado (combatir a la burguesía, destruir la sociedad de clases y el Estado, construir el comunismo) han sido concebidos teóricamente como parte fundamental del contenido de una conciencia de clase “atribuida” (para decirlo con Lukács). Sin embargo, estos intereses históricos pocas veces en la historia han correspondido cabalmente a los contenidos de la conciencia “empírica” de los proletarios. De la constatación de esta evidencia es que numerosos teóricos, historiadores, dirigentes políticos, militantes de base y demás, han podido arribar a la fácil conclusión de que si la revolución comunista no se ha llevado a cabo hasta ahora es porque el proletariado “no tiene conciencia de clase”, o, los más avisados en teoría, afirmar que el proletariado “no ha pasado de la clase en sí a la clase para sí”.

Lo que nos brinda la reflexión de Thompson, entre otras cosas, es la posibilidad de ubicar teórica e históricamente este fenómeno que Wood denomina “sustitucionismo”: si el sujeto obrero no tiene conciencia de clase, es decir, tiene una “falsa conciencia”, entonces, fácilmente es “sustituido” por otros sujetos: sean los estudiantes, los campesinos, los indígenas, o los intelectuales, el Partido, la secta y el Líder excepcional. El peligro de esta operación teórica y práctica es ampliamente conocido: como el proletariado no sabe lo que debe querer, este saber y esta voluntad son “encarnados” en el aparato burocrático del partido, del Estado, y peor aún, en la persona del dirigente esclarecido. De la autoemancipación de los trabajadores se pasa al autoritarismo y a la obediencia hacia aquellos que conocen y poseen “la verdad” de la revolución y la Historia.

Una vez arribado a este estadio, los fracasos, las derrotas, los anquilosamientos teóricos y prácticos, la supremacía de lo que Sartre llamó lo “práctico inerte”, se van traduciendo en el pesimismo, la desilusión, y en muchas ocasiones, en la conversión anti-popular y resentida, de numerosos intelectuales y militantes de la izquierda revolucionaria que no ven cumplidas sus expectativas y recompensados sus esfuerzos de años, décadas o “toda una vida” en pro de la revolución socialista.

Así, desde cierta perspectiva histórica, y haciendo a un lado la hipótesis de la “inmadurez de las condiciones objetivas y subjetivas”, se podría argumentar que han sido las propias derrotas políticas que ha sufrido el movimiento obrero internacional lo que ha llevado a los distintos teóricos y militantes políticos de las distintas izquierdas a buscar en otros sujetos el potencial revolucionario que no ven para cuándo vaya a “actualizarse” en el proletariado; serían las propias traiciones, vacilaciones, lados flojos, mezquindades de las revoluciones frustradas (que a decir de Marx, debían criticarse constantemente a sí mismas), lo que ha llevado a la desilusión y la desesperanza, y también, a la búsqueda de nuevas ilusiones, nuevas esperanzas... nuevos sujetos sociales.

No significa esto que la lucha de las mujeres o de los pueblos indígenas y campesinos no haya existido *antes* que la propia lucha obrera; de hecho, ha sido así históricamente. Lo “nuevo” de sus luchas es la centralidad que adquirieron *post* 68. Centralidad por derecho propio y por la emergencia de nuevos discursos teóricos que interpretan y justifican dicha centralidad de manera distinta a como lo venía haciendo el marxismo. Pero las interpretaciones mismas, por muy anti-narrativas-históricas que sean, están *sobredeterminadas* por las victorias y las derrotas históricas de las propias clases subalternas. El ejemplo de Negri y el fracaso del obrerismo y de la Brigadas Rojas en la Italia de los 70's, puede ser ejemplar al respecto.

Considerando todo lo anterior, se vuelve una necesidad teórico-práctica delinear en términos generales las posibilidades de constitución actual del llamado “sujeto revolucionario”. Sin embargo, tal tarea requiere, en primer lugar, saber identificar las condiciones actuales del “devenir-mundo” del capital, es decir, la forma en que el capitalismo ha devenido sistema mundial, lo cual excede las intenciones y límites de este ensayo. Por lo que sólo delinearemos algunas características generales de la actual configuración mundial del sistema capitalista.

Coincidimos con Harvey en que la acumulación capitalista, así como la ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia, le imponen al capital la necesidad de expansión geográfica a lo largo y ancho del globo terráqueo, lo que supone, desde finales de los 60's y principios de los 70's, ciertos reacomodos espacio-temporales para encontrar soluciones a las crisis generadas por la sobreacumulación (Harvey, 2004). Si durante la mayor parte de la historia del sistema-mundo capitalista, el capital requirió concentrar la producción, y así mismo la fuerza de trabajo, debido a la matriz energético-tecnológica prevaleciente desde la segunda revolución industrial, ahora es más funcional para la misma acumulación capitalista des-centrar los procesos productivos, y por lo tanto, la misma fuerza de trabajo. Si durante ese mismo periodo histórico, hasta fines de los 60's, el capital requirió de una fuerza de trabajo que adquiriera, además de la

disciplina, el aprendizaje técnico necesario que sólo se lograba mediante la acumulación de experiencia durante varios años en una misma empresa o rama productiva²¹, ahora el capital, con la revolución cibernética y la creciente automatización y flexibilidad de los procesos de trabajo, propios de un patrón de acumulación post-fordista, puede prescindir de esa experiencia acumulada en los obreros especializados. Esta reconfiguración técnica, organizativa y espacial de los procesos productivos se traduce en los ampliamente estudiados fenómenos de la precarización y flexibilización laboral (el *outsourcing*, el *just in time*, la plurifuncionalidad, etc.), la fragmentación de la clase trabajadora y la destrucción de los sistemas de seguridad social que garantizaban una reproducción e integración más “democrática” de la fuerza de trabajo en lo que Hirsch denomina “Estado social”. Dice Hirsch:

Es tan grande la brecha entre los empleados del sector internacional de gestión, comunicación y servicios, el plantel central de personal calificado en la industria, los restos de obreros tradicionales, pequeños autónomos, agricultores no llevados aún a la ruina por la agroindustria, trabajadores jornaleros, trabajadores “prestados” y de medio tiempo al igual que el mundo de los refugiados y migrantes laborales, que la diferenciación tradicional entre “trabajadores” y la “antigua” o “nueva clase media” casi ha perdido su significación (Hirsch, 2001: 169).

Ante esta situación, las formas de organización tradicionales de los trabajadores (los sindicatos y partidos obreros) que servían, además de a la defensa del “precio de la fuerza de trabajo”, a la mediación política entre las clases subalternas y las clases dominantes, han visto ampliamente reducidos sus

²¹ “El contrato por tiempo indefinido aseguró la retención del obrero de oficio, de su saber, de su continuidad laboral y su adhesión a la empresa por largos períodos. De hecho, esta fue una necesidad empresarial que permitió llevar adelante la efectividad de los cambios tecnológicos y organizativos dentro de la inversión capitalista de las grandes empresas que requerían la presencia ininterrumpida de trabajadores disciplinados y adecuados a los requerimientos maquinales [...] Por tanto, este moderno obrero de oficio se presentará ante la historia como un *sujeto condensado* portador de una temporalidad social específica y de una potencia *narrativa* de clase de largo aliento sobre las cuales, precisamente, se levantarán las acciones autoafirmativas de clase más importantes del proletariado en el último siglo” (García, 2008: 278).

márgenes de negociación y sus capacidades de agregación social. A pesar del crecimiento, en términos numéricos absolutos, de los *asalariados* a nivel mundial, la dispersión de la clase trabajadora se vuelve un obstáculo para los esfuerzos organizativos de unificación y lucha política de la misma; así como un motivo para la reivindicación, desde distintos sectores de la izquierda altermundista, de “micropolíticas posmodernas” que celebran la dispersión y las formas de agregación “plural”, “local”, “identitaria”, “molecular”, etcétera. Estos fenómenos están fuertemente implicados, como sugiere Fredric Jameson en su análisis sobre lo que denomina, siguiendo a Mandel, “capitalismo tardío” o “fase multinacional” del capitalismo:

...los nuevos movimientos sociales y el proletariado global de reciente aparición son fruto de la prodigiosa expansión del capitalismo en su tercera fase (o fase “multinacional”); ambos son, en este sentido, “postmodernos”, al menos en los términos del enfoque de la postmodernidad que aquí se ofrece. Al mismo tiempo, queda un poco más claro por qué la concepción alternativa (la de que los pequeños grupos son, de hecho, el *sustituto* de una clase trabajadora en vías de desaparición) pone la nueva micropolítica a disposición de las más obscenas loas al pluralismo y la democracia capitalistas contemporáneos: el sistema se felicita a sí mismo por producir cada vez más sujetos estructuralmente no utilizables (Jameson, 1996: 242).

Si es el proceso mismo de la lucha lo que constituye a la clase, como afirmábamos anteriormente, y esta lucha, en las condiciones actuales de la dominación capitalista, es cada vez más limitada en sus alcances: ¿qué nos compete a afirmar, aún así, que la clase trabajadora debe seguir siendo considerada el sujeto histórico-revolucionario en la actualidad? ¿Por qué seguir afirmando la “centralidad” del proletariado en la lucha anticapitalista, y no, en cambio, reconocer la misma “centralidad” a otras luchas antisistémicas como el feminismo radical, el ecologismo, los movimientos indígenas, el antirracismo, el pacifismo activo, etcétera?

Es necesario decirlo: la preeminencia del proletariado como clase revolucionaria no es un capricho o una concesión piadosa por parte de los socialistas, ni tampoco el simple agregado aleatorio, contingente, de posiciones y situaciones antagónicas reconocibles en determinada coyuntura histórica. Como aclara Eagleton:

Uno no deja ser parte de la clase trabajadora porque se convierta en mozo en vez de ser trabajador textil. En términos generales, “proletariado” denota un tipo de trabajo [el asalariado industrial], mientras que “clase trabajadora” denota una posición dentro de las relaciones sociales de producción... Podemos olvidarnos, entonces, de la idea de que los socialistas eligen a la clase trabajadora como una fuerza transformadora, mientras otros podrían optar por los payasos de circo o los farmacólogos pelirrojos. ¿Quiénes sino los hombres y mujeres que crean el sistema, cuyas vidas dependen de él, y que son capaces de hacerlo funcionar justa y colectivamente, y que se beneficiarían más con semejante cambio, deberían reemplazarlo? ¿Los oftalmólogos pecosos? ¿Los que miden más de 1,60 m y viven al oeste de Shannon? (Eagleton, 2006:468).

Es decir, mientras el capitalismo exista, requerirá de la extracción de plusvalía para seguir reproduciéndose, y en esta reproducción, como afirma Marx, seguirá reproduciendo “la relación capitalista misma: por un lado *el capitalista*, por la otra *el asalariado*” (Marx, 1975: 712). Más allá de las configuraciones específicas (técnicas, energéticas, espacio-temporales, políticas) que adquiera en su “devenir” el capitalismo, la contradicción capital-trabajo asalariado seguirá siendo fundamental en su reproducción como sistema organizador de la vida social.

La tendencia a la sustitución del trabajo vivo directo en el proceso productivo mediante la introducción de maquinaria (automatización de la producción), para la reducción del tiempo de trabajo social necesario en la producción de mercancías (y así lograr el aumento de la tasa de plusvalor por

parte de los capitalistas), es una tendencia inevitable del proceso de acumulación capitalista. Esta automatización y robotización de la producción, correspondiente a una 3ra revolución industrial, según Adam Schaff, significa una “gran transformación” que inevitablemente desembocará en el “paro estructural” que afecta ya a decenas de millones de personas en el mundo entero. Según el marxista polaco, es imposible regresar al “pleno empleo” keynesiano, como algunos políticos profesionales en busca de votos afirman. La reducción de la jornada de trabajo para dar cabida en la economía formal a más trabajadores y las políticas sociales que aseguran un ingreso básico para los desempleados, sólo serán “paliativos” a esta contracción capitalista (Schaff, 1998:110-14).

Según Hirsch, la propia política estatal incluye “conscientemente en su cálculo estratégico” para mejorar las “condiciones de valorización” la inclusión de la “desocupación masiva”, pues a pesar de todas las “afirmaciones retóricas” sobre la reducción del desempleo, el objetivo de este cálculo estratégico es “quebrar las resistencias contra la reestructuración general de los procesos de producción”, obligando a las personas a “trabajar a cualesquier salario y condición posibles” (Hirsch, 2001: 105-106). La única solución, desde los afectados por esta situación, según Adam Schaff, será el “cambio de civilización”, es decir, el fin de la sociedad capitalista. Mientras tanto, y a pesar de la hegemonía del capital sobre el trabajo asalariado, a pesar del proceso de enajenación que arrebató y “coloniza” la fuerza física y psíquica del obrero, es necesario recordar con Marx que “el obrero, en su condición de víctima del proceso, *se halla de entrada en una situación de rebeldía* y lo siente como un proceso de avasallamiento” (Marx, 1971: 20).

Esta “situación de rebeldía” frente al avasallamiento capitalista, *en el propio proceso de trabajo*, en el *locus* donde se produce la riqueza social y se realiza la valorización del valor, es lo que diferencia la “centralidad” o “primacía” obrera frente al resto de las luchas antisistémicas centradas en la “identidad”. Según la politóloga canadiense Ellen Meiksins Wood, las posturas que reivindican la misma centralidad emancipatoria para una “pluralidad” de sujetos sociales coinciden con lo que denomina el “antiguo pluralismo” en varios puntos. Aunque el “antiguo”

pluralismo reivindicaba la diversidad de intereses (y de grupos de intereses) dentro del capitalismo organizado, y el “nuevo pluralismo” reivindica las “identidades”, la fragmentación y la “diferencia”:

Ambos tienen por efecto la negación de la unidad sistémica del capitalismo o su mera existencia como sistema social. Ambos insisten en la heterogeneidad de la sociedad capitalista, perdiendo de vista su poder cada vez más global de homogeneización. El nuevo pluralismo manifiesta una sensibilidad única a las complejidades del poder y diversas opresiones; pero como la variedad antigua, tiene el efecto de hacer invisible las relaciones de poder que constituyen el capitalismo, la estructura dominante de coerción que llega a todos los resquicios de nuestra vida, pública y privada. Al no reconocer que las diversas identidades o grupos de interés se sitúan de manera diferente en relación con la estructura dominante, ambos pluralismos reconocen no tanto la *diferencia* como una simple *pluralidad* (Wood, 2000: 303).

No es de mi interés negar la importancia crucial de las luchas de los denominados “nuevos” sujetos y movimientos sociales, entre cuyos innegables méritos se encuentra el habernos llamado la atención sobre aspectos de la realidad que el marxismo había descuidado u olvidado (como lo local, las identidades, la raza, el género, la sexualidad, entre otras), sino simplemente recordar, junto a Perry Anderson, que:

Sólo el moderno “trabajador colectivo”, los trabajadores que son los productores inmediatos de cualquier sociedad industrial... sólo ellos, en virtud de su cohesión potencial y su masificación, pueden aportar el contingente principal del ejército de voluntad y aspiración populares requerido para una confrontación decisiva con el Estado burgués... Cualquier bloque insurgente capaz de desencadenar una transición al socialismo será de composición plural y varia; pero sólo será algo más que un cotejo de disidencias si posee un centro de gravedad en aquellos que producen

directamente la riqueza material en la que se basa la sociedad del capital (Anderson, 1986:115-116).

Sin embargo, y recordando que el análisis de Marx sobre las clases sociales quedó inconcluso, esta conclusión política no nos exime de la necesidad de construir categorías de análisis lo suficientemente “abstractas” para abarcar las modalidades de composición, descomposición y recomposición técnica y política (Negri) de la clase trabajadora; y lo suficientemente “concretas” para no perder de vista sus mudanzas y particularidades. En términos de Marx, es necesario construir categorías que permitan la aprehensión de lo “concreto” como “síntesis de múltiples determinaciones”, como “unidad de lo diverso” (Marx, 1991: 51). Esta necesidad teórica, como siempre en el marxismo, es también una necesidad práctica, pues si nos quedamos con la simple reivindicación ética de la clase trabajadora como sujeto revolucionario, corremos el riesgo de fetichizar a ésta y al propio marxismo y sus categorías de análisis. A este desafío se enfrentó Sartre en su crítica al marxismo y a la dialéctica, convertidos en dogmas por el estalinismo. Según el francés, en éste marxismo dogmático:

...el análisis se encuentra reducido a una simple ceremonia [...] consiste en eliminar detalles, en introducir forzosamente significación en ciertos acontecimientos y en desnaturalizar los hechos a fin de extraer, como sustancia de ellos, nociones falseadamente sintéticas, inmutables y fetichizadas. Los conceptos abiertos del marxismo se encuentran ahora cerrados, ya no son claves, esquemas interpretativos, sino que aparecen como un conocimiento *ya totalizado*. En lugar de buscar el todo por medio de las partes, y enriquecer de ese modo la especificidad de las partes mediante el examen de sus significaciones polivalentes, que es el principio heurístico, encontramos *la liquidación de la particularidad* (Sartre citado por Grüner, 2006: 132).

En el mismo sentido iba el interés de Adorno por no permitir que la dialéctica “mistificada” aboliera la diferencia irreductible del objeto particular respecto a y por el concepto. Dice Adorno en su *Filosofía de la música nueva*:

El método dialéctico, puesto no ya cabeza abajo sino con los pies en el suelo, no puede consistir en tratar los fenómenos particulares como ilustraciones o ejemplos de algo que ya existe sólidamente, de algo que está dispensado del *movimiento* del concepto: justamente así la dialéctica degeneró en religión de estado (Adorno citado por Schmidt, 1976: 196).

Así pues, la construcción teórico-práctica del sujeto revolucionario requiere de un marxismo vivo, abierto a las transformaciones concretas del capitalismo y los distintos sujetos sociales que en él se enfrentan. Como ejemplos de construcción teórica original para la comprensión de las clases en América Latina, es posible destacar dos categorías elaboradas por René Zavaleta Mercado: el concepto de “acumulación en el seno de la clase”, que hace referencia a la historia contenida y acumulada en la memoria y experiencia de las clases subalternas; y el concepto de “irradiación”, que el sociólogo boliviano utiliza para referirse a los fenómenos de influencia política, ideológica y organizativa de la clase trabajadora (en este caso del proletariado minero boliviano) hacia otros sectores de las clases subalternas en los procesos de construcción de la “unidad hegemónica” (Zavaleta, 2009). Así mismo, categorías como “tiempo de clase” y “narrativa interna de clase”, de García Linera, nos permiten seguirle el rastro a los procesos mediante los cuales se constituye la subjetividad obrera en determinadas formaciones sociales capitalistas (García, 2008).

Para concluir este apartado es necesario agregar, sin embargo, que la principal fuente de riqueza teórica seguirá siendo siempre la vitalidad de la praxis revolucionaria de las clases subalternas, pues como afirma Perry Anderson: “Más que una ‘miseria de la teoría’, lo que el marxismo que sucedió al marxismo occidental comparte con su predecesor es una ‘miseria de la estrategia’” (Anderson, 1986:29), miseria estratégica condicionada tanto por la inexistencia

actual de un movimiento obrero revolucionario, como por la efectividad de la dominación político-ideológica del capitalismo triunfante “neoliberal”, hoy en crisis. Ahora sí, con el pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad, recordemos con Gramsci que:

En el período de predominio económico y político de la clase burguesa, el desarrollo real del proceso revolucionario comienza clandestinamente, en la obscuridad de la fábrica y en la obscuridad de la conciencia de las masas oprimidas, que el capitalismo sujeta a sus leyes: no es comprobable ni verificable: lo será sólo en el futuro, cuando los elementos que lo constituyen (los sentimientos, las mutaciones, los hábitos, los gérmenes de iniciativas y las costumbres), se habrán desarrollado y decantado con el propio progreso del lugar que la clase obrera ocupa en el campo de la producción (Gramsci, 2011: 92).

CONCLUSIONES

La derrota política del movimiento obrero revolucionario después de la década de los 30's, así como la conformación de los regímenes totalitarios que sustentaron el "marxismo-leninismo" como ideología de Estado en la Europa del Siglo XX, marcaron a hierro y fuego en la conciencia de los teóricos de la "Escuela de Frankfurt" la imposibilidad de la "realización de la filosofía", es decir, la imposibilidad de la transformación revolucionaria del mundo y el arribo al "reino de la libertad": el comunismo.

Esta imposibilidad objetiva, que para ellos tomó la forma monstruosa del nacional-socialismo que los empujó a la muerte y al exilio, los llevó a modificar las posturas teóricas originales del proyecto frankfurtiano: del compromiso crítico con la emancipación del proletariado y la lucha socialista, a la defensa de la individualidad, la estética y el pensamiento crítico-negativo sin concesiones a ninguna "positividad", incluida la praxis política inmediata. En este cambio de perspectiva fueron quedando en el camino tanto el proletariado (como sujeto revolucionario *par excellence*), como los distintos sujetos sociales potencialmente revolucionarios que emergieron, y fueron reconocidos y alentados por Marcuse, no así por Adorno, en la segunda mitad del siglo XX (estudiantes, movimientos anti-coloniales).

El proyecto habermasiano de reconstrucción del materialismo histórico, a pesar de que logra una síntesis materialista interdisciplinaria de gran alcance teórico, al haber limado las aristas más revolucionarias al legado marxiano, ha desembocado, en los últimos años de su producción teórica, en una postura liberal-demócrata con escaso valor práctico para resolver los apremiantes problemas políticos y sociales del mundo contemporáneo. En cambio, el legado de Benjamin, "lanzado como botella al mar" hace más de setenta años, ha encontrado interlocutores que en distintos movimientos sociales y revolucionarios siguen actualizando la "débil fuerza mesiánica" heredada de los antepasados oprimidos.

En América Latina, los aportes de autores como Mariátegui, Dussel y Echeverría, entre otros, han contribuido, desde un marxismo crítico y anti-dogmático, a plantear y tratar de resolver los problemas sociales, económicos, políticos y culturales, específicos de nuestro continente. Han desarrollado perspectivas teóricas originales, cada uno abrevando de distintas influencias europeas (Mariátegui del marxismo italiano y soreliano de los años 20's, Dussel de la filosofía levinasiana y el pensamiento social católico y Echeverría de la misma Escuela de Frankfurt), pero todos reconociendo la especificidad del capitalismo latinoamericano desde el cual reflexionan y crean.

Todos ellos podrían ubicarse dentro de lo que Fonet-Betancourt denomina "marxismo creativo", pero específicamente Echeverría podría ser considerado un legítimo (aunque original) descendiente de la Teoría Crítica frankfurtiana, especialmente de Benjamin. Así mismo, la obra de los tres brinda importantes pistas para superar el eurocentrismo que dominó (¿y domina?) la teoría y la práctica de los distintos partidos comunistas de la región y de no pocos movimientos sociales emancipatorios.

Distintas tendencias y corrientes de pensamiento de izquierda que podríamos denominar "posmodernas" han planteado la necesidad de elaborar teorías críticas del capitalismo contemporáneo, ya sea abandonando (Santos), ya yendo "más allá" (Negri) de Marx. Otras realizan re-visiones o lecturas caricaturizadas y empobrecidas de Marx y el marxismo (Laclau, Mouffe y Holloway), u omiten aspectos importantes del mismo (Bartra), para justificar sus posiciones democrático-reformistas, populistas-radicales, altermundistas o "zapatistas". Todas apuntan a lo mismo: el abandono de la clase trabajadora como sujeto histórico-revolucionario, para lanzarse en pos de "nuevos sujetos".

En los tiempos que corren, de guerra y destrucción capitalista en el mundo entero, se vuelve imperativa la necesidad de reflexionar críticamente, desde nuestra América, los distintos aportes teóricos que pretenden fortalecer los movimientos democráticos y emancipatorios, sin dejarnos deslumbrar por los

éxitos editoriales y los conceptos de moda que proliferan en la academia y el mundo de la cultura de izquierdas. Contribuir a esa reflexión crítica necesaria y urgente ha sido el interés fundamental de este ensayo; lo cual, seguramente y a pesar de las promesas y audacias a las que este ensayista se ha lanzado, difícilmente habrá logrado, pues como dice Adorno: "Lo audaz, lo anticipativo, lo prometido y no cumplido totalmente de todo detalle ensayístico arrastra como negación otras tantas audacias; la no verdad en la que el ensayo se intrinca a sabiendas es el elemento de su verdad" (Adorno, 1965:31).

Las huellas de tinta negra plasmadas en este ensayo no muestran todo el camino recorrido. No muestran los acompañantes, ni el origen, ni el destino. Pueden rastrearse en él momentos importantes en mi formación: de Marcuse a Anderson, de Laclau a Jameson, de Lukács a Eagleton, de Dussel a Mariátegui, de Althusser a Thompson, de Habermas a Zemelman, de Fromm a Echeverría, de Foucault a Benjamin.

Líneas genealógicas que van y vienen siempre a y desde Marx y a la necesidad de transformar el mundo además de interpretarlo. Líneas muchas veces incomprensibles para mí, que se pliegan, se entrecortan, se borran, se transmutan. Líneas como las de mis manos y mi frente: limpias, doloridas por el dolor de los hombres y mujeres de antes y de hoy.

Al llegar hasta aquí me queda más claro porqué hasta ahora pude iniciar/terminar este ensayo: siempre estuvo ahí, desde mi llegada a la UNAM, ese "interés emancipatorio" (para decirlo con Habermas), esa necesidad de que el pensamiento no se divorciara de su compromiso con la libertad.

Lo dicho tantas veces en este ensayo, y en tantas otras partes y ocasiones, sobre el sujeto colectivo que podrá o no podrá llevar a cabo una revolución que nos acerque a una vida mejor, libre y digna, sin explotación ni miseria, sin sufrimiento innecesario, sin guerra y destrucción, no tiene caso ya repetirlo.

Si bien es cierto que como afirma José Aricó (1985), la idea de que sólo el proletariado industrial puede realizar la revolución socialista, ha sido para las luchas emancipatorias en América Latina una traba, un “obstáculo epistemológico” (Bachelard), un dogma inmovilizador, más que un principio activador y explicativo de la realidad; no es menos cierto que el pensamiento crítico anticapitalista no puede desembarazarse de ese problema, de la necesidad de pensar y construir prácticamente al “bloque insurgente”, a las “multitudes”, que habrán de llevar a cabo las transformaciones necesarias para acabar con la barbarie capitalista y crear “otro mundo”: libre, justo y democrático.

Pensar, reflexionar, criticar, comprender el sentido y posibilidad de ese o esos sujetos rebeldes, potencialmente revolucionarios, es pensar la historia, ubicarse históricamente, es asumir el tiempo y el lugar donde existimos, es buscar las salidas colectivas humanas a este laberinto-pesadilla de la *pre*-historia humana.

Si el marxismo es o no es el “horizonte irrebasable de nuestro tiempo”, como afirmaba Sartre, eso sólo lo decidirá la Historia... No, “la Historia no hace nada”, lo decidirán los hombres que son los que hacen la historia.

Ninguna redención espero, sólo “luz, más luz” para los que de por sí caminan la noche en vez de esperar a que amanezca.

¡Me quedan tantas dudas! ¡Tantos poemas en el tintero! ¡Tantas palabras de verdad por levantar!

Dice en alguna parte Alfred Schmidt, como una convicción que comparto:

“La misión de la conciencia consiste en no capitular ante la realidad, que como una pared de piedra circunda a los hombres. Y puesto que el conocimiento vuelve a dar vida a los procesos histórico-humanos ya extinguidos en los hechos cumplidos, demuestra que la realidad es un producto de los hombres y, por ello, transformable: así, el concepto más

importante del conocimiento, la praxis, se trastrueca, en el concepto de acción política” (Schmidt, 1976:224).

La lucha anticapitalista adquiere nuevas formas, nuevas fuerzas, en el mundo entero. Aunque aún dominadas por la necesidad de responder a la lógica expansiva e intensiva de la explotación capitalista, esas luchas levantan los sueños y el “principio esperanza” entre sus banderas.

Sí, los explotados tendrán una gran fiesta, como quiere Bolaño, aunque ahora tengan sólo funerales con ritmo.

Contribuir a ampliar los horizontes, a fortalecer la “actitud crítica” del intelectual, a que el pensamiento crítico se haga “masa” en los hombres y mujeres que luchan, ha sido y seguirá siendo mi íntimo anhelo. “Ahora el ensayista tiene que meditar sobre sí mismo, encontrarse y construir algo propio con lo propio” (Lukács, 1970:35).

***Post scriptum:* Sobre las “crisis del marxismo” y el “retorno” a Marx**

Desde que Marx publicó *El capital* y el comunismo se paseó como un “fantasma” radicalmente subversivo sobre Europa y el mundo entero, los distintos apologistas del orden existente, así como los mismos seguidores de Marx, han marcado distancias críticas (algunas afortunadas y provechosas, otras francamente inútiles) respecto al *corpus* del pensamiento marxista. Algunos queriendo demostrar que ellos ya habían dicho de distinta manera lo que Marx, otros “revisando” las conclusiones, otros “completando” los análisis, otros “contradiendo” las afirmaciones.

Toda la sociología y la economía política contemporáneas se constituyen como un discurso científico a partir de y/o contra Marx. Y esto es absolutamente lógico: tanto el mundo capitalista posterior a la época que le tocó vivir a Marx ha cambiado, como el mismo sistema teórico de Marx no era considerado por él mismo como un “sistema acabado”, sino todo lo contrario, como una teoría que debía ser sometida a la “crítica implacable” para poder seguir siendo una “guía para la acción” de la clase proletaria.

Así las cosas, puede resultar sorprendente que desde 1898, Thomas Masaryk hablara de la “crisis del marxismo”, para referirse al fracaso de las previsiones marxistas de que la tendencia a la pauperización de la clase obrera y a la consecuente polarización social no se realizaran, y que nuevamente a mediados de los 70’s se repitiera, como un “fenómeno esencialmente latino”, después del abandono de las principales tesis del marxismo en aras de fundamentar la postura conciliatoria del eurocomunismo de los partidos comunistas italiano, francés y español, en medio del auge del posestructuralismo y con las pompas y platillos de la revista *Time*, la misma supuesta “crisis del marxismo”.

Si bien es cierto que el fracaso del movimiento comunista internacional (cuyo símbolo histórico es la caída del Muro de Berlín) y las derrotas de las luchas obreras y campesinas a lo largo y ancho del globo terráqueo muestran, de manera

implacable, que las previsiones de Marx y Engels, así como las de Lenin y todos los marxistas de la II y III Internacional, no se cumplieron con el carácter de “ley”, eso no significa que el carácter *crítico revolucionario* del pensamiento marxista esté enterrado para siempre y sea inútil recurrir a él como método y guía actual en la lucha revolucionaria contra el *status quo* capitalista.

Considerando esto último, es necesario destacar algunas voces que desde dentro del marxismo llamaron la atención sobre las condiciones y posibilidades de esta “crisis”. Mientras que en Italia Lucio Colletti renunciaba al marxismo y se convertía en “firme defensor del liberalismo” y Cacciari, desde su escaño en la Cámara de Diputados, decía a los trabajadores italianos que “Nietzsche había dejado anticuado a Marx, ya que la voluntad de poder parecía más fundamental que la lucha de clases” (Anderson, 1986: 30-33), en Francia, Althusser afirmaba, en 1978, que “la crisis del marxismo, quizá por primera vez en su historia, puede convertirse hoy en el comienzo de su liberación y, así, de su renacimiento y transformación” (Althusser, 2003: 23). Sin prisas, y con el fin trágico de su vida, Althusser dejaría esta tarea pendiente, no sin antes haber contribuido, mediante el esquematismo sincrónico estructuralista, a la vulgarización del marxismo en la América Latina de los 70’s y 80’s. En la misma Francia, pero 18 años antes, Sartre había advertido que:

...la filosofía sigue siendo eficaz mientras se mantiene viva la praxis que la ha engendrado, que la lleva y que ella ilustra... [y que] ...si este movimiento de la filosofía ya no existe, ocurre una de las dos cosas siguientes: o ha muerto o está “en crisis”. En el primer caso ya no se trata de revisar, sino de destruir un edificio podrido; en el segundo caso, la “crisis filosófica” es la expresión particular de una crisis social y su atascamiento está condicionado por las contradicciones que desgarran a esa sociedad; una pretendida “revisión” llevada a cabo por unos “expertos”, no sería, pues, más que un engaño idealista y sin alcances reales; el pensamiento cautivo será liberado por el mismo movimiento de la Historia, por la lucha de los

hombres en todos los planos y en todos los niveles, y de esta manera podrá alcanzar también su pleno desarrollo (Sartre, 1963: 16-18).

Esta liberación del “pensamiento cautivo” era, también, la preocupación de Karl Korsch en 1950, cuando en sus *Diez tesis sobre el marxismo hoy*, escribía que “el primer paso para la reconstitución de una teoría y de una práctica revolucionaria consiste en romper con la pretensión del marxismo de monopolizar la iniciativa revolucionaria y su dirección teórica y práctica”; y que, por lo tanto, había que considerar a Marx tan sólo como “uno de los muchos precursores, fundadores y proseguidores del movimiento socialista”, igualmente importante que los “socialistas utópicos”, igualmente importante que Blanqui, Proudhon, Bakunin, igualmente importante que “el revisionismo alemán, el sindicalismo francés y el bolchevismo ruso” (Korsch, 1982: 493-495).

A pesar de lo fundamental que es su obra en la tradición del marxismo revolucionario, no podemos estar de acuerdo con esta conclusión de Korsch. La sobrevivencia, actualidad y primacía del pensamiento de Marx dentro del movimiento internacional anticapitalista está garantizada, según Perry Anderson, por “tres características que lo diferencian de todas las demás contribuciones a la cultura del socialismo”: 1) “Su amplia esfera de acción como *sistema intelectual*”. Marx y Engels lograron elaborar conceptos y categorías de análisis que han podido ser desarrollados continua y progresivamente después de ellos, lo que constituye un “auténtico paradigma de investigación colectiva” que permite “debates e intercambios a través de las generaciones y los continentes en un lenguaje común”; 2) su carácter de “*teoría del desarrollo histórico*”, cuyo “conjunto de instrumentos analíticos a la vez lo suficientemente general y lo suficientemente diferenciado” ha sido capaz de explicar y exponer el desarrollo humano desde las sociedades primitivas hasta las formas actuales de civilización, en una “narrativa inteligible”; y 3) su radicalismo, su “*llamada política a las armas* en la lucha contra el capitalismo” (Anderson, 1986:106-107).

Marx y su pensamiento, como reconoció el mismo Derrida, seguirán vagando como “espectros” insumisos y redivivos a lo largo y ancho (¿y más allá?) del planeta Tierra, mientras en él exista este sistema de explotación y destrucción, y no se haya realizado plenamente ese “reino de la libertad” por el cual han entregado, no sólo él y Engels, sino millones de seres humanos, su vida. A nosotros nos queda, por último, reconocer “que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución” (Marx, 1987:40).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ADORNO, T.W. 1962. "El ensayo como forma" en: *Notas de literatura*, Ariel, Barcelona.
- ADORNO, T.W. 1975. *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid.
- ADORNO, T. W. 1993a. "Sobre sujeto y objeto" en: *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires.
- ADORNO, T. W. 1993b. "Notas marginales sobre teoría y praxis" en: *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires.
- ADORNO, T. W. 1999. *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, Taurus, Madrid.
- ADORNO, T. W. 2004. "Postscriptum a Sobre la relación entre sociología y psicología" en: *Escritos sociológicos I*, Obra completa 8, Akal, Madrid.
- ALTAMIRA, C. 2006. *Los marxismos del nuevo siglo*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- ALTHUSSER, L. 1974. *La filosofía como arma de la revolución*, Pasado y Presente, Buenos Aires.
- ALTHUSSER, L. 2003. "¡Finalmente la crisis del marxismo ha estallado!" en: *Marx dentro de sus límites*, Akal, Madrid.
- AMADEO, J. 2006. "Mapeando el marxismo" en: Boron A, Amadeo J, González S, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, CLACSO, Buenos Aires, Argentina.
- ANDERSON, P. 1986. *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI, México.

- ANDERSON, P. 1998. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, México.
- ANDERSON, P. 2000. *Los orígenes de la posmodernidad*, Anagrama, Barcelona.
- ARICÓ, J. 1985. "Prólogo" en: Labastida, J (coord.), *Hegemonía y Alternativas Políticas en América Latina*, Siglo XXI, México.
- BARTRA, A. 2008. *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*, UAM / Ítaca, México.
- BENSAÏD, D. 2006. "¿La revolución sin el poder? Acerca de un libro reciente de John Holloway" en: Holloway J, *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate sobre el libro "Cambiar el mundo sin tomar el poder"*, UAP/ Herramienta, Buenos Aires. Consultado en: <http://www.herramienta.com.ar/debate-sobre-cambiar-el-mundo/la-revolucion-sin-el-poder>
- BENJAMIN, W. 2005. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Contrahistorias. La otra mirada de Clío, México.
- BORON, A. 2000. *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, FCE, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/buho/cap3.rtf>
- BUCK-MORSS, S. 1981. *El origen de la Dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Siglo XXI, México.
- CALLINICOS, A. 2003. *Un manifiesto anticapitalista*, Crítica, España.
- CERRUTI, H. 2001. "Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana" en: *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, UAEM, México.

- DUSSEL, E. 1983. "Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación", citado en: Fonet-Betancourt, R. 2001. *Transformaciones del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, Universidad Autónoma de Nuevo León / Plaza y Valdés, México.
- DUSSEL, E. 1985. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México.
- EAGLETON, T. 2006. "¿Un futuro para el socialismo?" en: Boron A, Amadeo J, González S, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, CLACSO, Buenos Aires, Argentina.
- ECHEVERRÍA, B. 1976. "Discurso de la revolución, discurso crítico" en: *Cuadernos Políticos*, núm. 10, Era, México.
- ECHEVERRÍA, B. 1994. "El ethos barroco" en: *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM / El equilibrista, México.
- ECHEVERRÍA, B. 1997. "Modernidad y capitalismo (15 tesis)" en: *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM / El equilibrista, México.
- ECHEVERRÍA, B. 1998. *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México.
- ECHEVERRÍA, B. 2005. "Introducción: Benjamin, la condición judía y la política" en: Benjamin, W, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Contrahistorias. La otra mirada de Clío, México.
- ECHEVERRÍA, B. 2008. "Un concepto de modernidad" en: *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, Revista semestral, No. 11, septiembre 2008-febrero 2009.
- FONET-BETANCOURT, R. 2001. *Transformaciones del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, Universidad Autónoma de Nuevo León / Plaza y Valdés, México.

- FOUCAULT, M. 2001. "El sujeto y el poder", en: Dreyfus, H. L. y Rabinow, P, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Argentina.
- FREUD, S. 1999. *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid.
- FROMM, E. 1997. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*, FCE, México.
- GANDLER, S. 2007. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE / UNAM / Universidad Autónoma de Querétaro, México.
- GANDLER, S. 2009. *Fragmentos de Frankfurt, Siglo XXI*, México.
- GARCIA, A. 2008. *Potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, CLACSO / Prometeo Libros, Buenos Aires.
- GARCÍA, A. 2009. *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*, CLACSO / Muela del Diablo / Comuna, La Paz, Bolivia.
- GARCÍA, A. 2010. "América Latina y el futuro de las políticas emancipatorias" en *Crítica y Emancipación*, CLACSO, Año II, No. 3, Primer Semestre 2010.
- GERAS, N. 1988. "Ex-marxism without substance: being a real reply to Laclau and Mouffe" en: *New Left Review*, núm. 169, mayo-junio, Inglaterra.
- GORZ, A. 2005, "¿Fin del trabajo? Adiós a la sociedad salarial" en: *Memoria*, núm. 199, México.
- GRAMSCI, A. 1977. *Cuadernos de la cárcel: Pasado y presente*, Juan Pablos Editor, México.

- GRAMSCI, A. 2011. "El Consejo de fábrica" en: *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, Revista Semestral, Segunda Serie, No. 16, marzo-agosto de 2011, México.
- GRÜNER, E. 2006. "Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento" en: Boron A, Amadeo J, González S, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, CLACSO, Buenos Aires, Argentina.
- HABERMAS, J. 1982. *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
- HABERMAS, J. 1987a. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid.
- HABERMAS, J. 1987b. *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid.
- HABERMAS, J. 1989. *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Buenos Aires.
- HABERMAS, J. 1989b. "Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena" en: *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid.
- HARDT, M. y NEGRI, A. 2002. *Imperio*, Paidós, Buenos Aires.
- HARDT, M. y NEGRI, A. 2004. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Random House Mondadori, España.
- HARVEY, D. 2004. "El 'nuevo' imperialismo. Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación por desposesión" en: *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*, núm. 27, octubre 2004.
- HIRSCH, J. 2001. *El Estado nacional de competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global*, UAM-Xochimilco, México.

- HOLLOWAY, J. 2002. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, UAP / Herramienta, Buenos Aires.
- HONNETH, A. 2009. *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, A. Machado Libros, Madrid.
- HORKHEIMER, M. 2002. *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid.
- HORKHEIMER, M. 2003. “Teoría tradicional y teoría crítica” en: *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid.
- HORKHEIMER, M. 2003b. “Historia y psicología” en: *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W. 2009. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid.
- JAMESON, F. 1996. *Teoría de la posmodernidad*. Trota, Madrid.
- JAY, M. 1974. *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Taurus, Madrid.
- KOHAN, N. 2009. *Nuestro Marx*, disponible en: <http://www.rebellion.org/docs/98548.pdf>
- KORSCH, K. 1971. *Marxismo y filosofía*, Era, México.
- KORSCH, K. 1982. “Diez tesis sobre marxismo hoy” en: *Escritos Políticos II*, Folios Ediciones, México.
- LACAN, J. 1971. *Escritos*, I, Siglo XXI, México.
- LACLAU, E. y MOUFFE, CH. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, México.

- LANDER, E. 2006. "Marxismo, eurocentrismo y colonialismo" en: Boron A, Amadeo J, González S, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, CLACSO, Buenos Aires, Argentina.
- LUKÁCS, G. 1969. "¿Qué es marxismo ortodoxo?" en: *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México.
- LUKÁCS, G. 1970. "Sobre la esencia y la forma del ensayo (Carta a Leo Poper)" en: *El alma y las formas y La Teoría de la novela*, Grijalbo, Barcelona.
- MANCÉ, E. 2006. *Redes de colaboración solidaria. Aspectos económico filosóficos: complejidad y liberación*, UACM, México.
- MARCUSE, H. 1970. "Reexamen del concepto de revolución" en: Marcuse, H, Mallet, S, Uille, D, Gorz, A, *Marcuse ante sus críticos*, Grijalbo, México.
- MARCUSE, H. 1971. "El concepto de esencia" en: *La agresividad en la sociedad avanzada y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid.
- MARCUSE, H. 1979. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza Editorial, Madrid.
- MARCUSE, H. 1981. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Ariel, España.
- MARCUSE, H. 1983. *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*, Sarpe, Madrid.
- MARIÁTEGUI, J.C. 1967. "Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria" en: *Obras Completas*, tomo 5, Amauta, Lima.
- MARIÁTEGUI, J.C. 1979. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Era, México.

- MARIÁTEGUI, J.C. 1995. "El problema de las razas en América Latina" en: *Textos básicos*, FCE, México.
- MARIÁTEGUI, J.C. 1995b. "El hombre y el mito" en: *Textos básicos*, FCE, México.
- MARX, K. 1966. "Futuros resultados de la dominación británica en la India" en: Marx y Engels, *Obras Escogidas*, en dos tomos, Progreso, Moscú.
- MARX, K. 1967. "En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel y otros ensayos" en: *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Grijalbo, México.
- MARX, K. 1971. *El Capital. Libro I-Capítulo VI (inédito)*, Siglo XXI, México.
- MARX, K. 1975. *El Capital. Crítica de la economía política*, T. I, Vol. 2, Siglo XXI, México.
- MARX, K. 1982. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 1, Siglo XXI, México.
- MARX, K. 1983. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 2, Siglo XXI, México.
- MARX, K. 1984. *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
- MARX, K. 1991. "Del Epílogo a la segunda edición de *El Capital*" en: *Introducción general a la Crítica de la economía política / 1857*, Siglo XXI, México.
- MARX, K. 1991b. "Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*" en: *Introducción general a la Crítica de la economía política / 1857*, Siglo XXI, México.
- MARX, K. 2005. *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización*, Ítaca, México.

- MARX, K. 2008. *Escritos de juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*, Anthropos, Barcelona.
- MARX, K. y ENGELS, F. 1967. *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Grijalbo, México.
- MARX, K. y ENGELS, F. 1987. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus diferentes profetas*, Grijalbo, México.
- MELIS, A. 1980. "Mariátegui, el primer marxista de América", en: Aricó J (selección y prólogo), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Cuadernos de Pasado y Presente, México.
- OSORIO, J. 2009. *Superexplotación y actualidad de la revolución en América Latina*, UAM-X / Ítaca, México.
- PALMIER, J.M. 1969. *En torno a Marcuse*, Guadiana de Publicaciones, Madrid.
- REICH, W. 1989. *Análisis del carácter*, Paidós, México.
- SANTOS, B. 2005. "Sobre el posmodernismo de oposición" en: *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta / ILSA, Madrid-Bogotá.
- SARTRE, J.P. 1963. "Cuestiones de método" en: *Crítica de la Razón Dialéctica I*, Losada, Buenos Aires.
- SCHAFF, A. 1998. *Meditaciones sobre el socialismo, Siglo XXI / CEIICH-UNAM*, México.
- SCHMIDT, A. 1976. *El concepto de naturaleza en Marx, Siglo XXI*, México.
- SOTELO, A. 2010. *Crisis capitalista y desmedida del valor. Un enfoque desde los Grundrisse*, Ítaca / UNAM-FCPyS, México.

- THOMPSON, E. P. 1979. *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Crítica, Barcelona.
- VATTIMO, G. 1992. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona.
- WALLERSTEIN, I, ARRIGHI, G y HOPKINS, T. 1999. *Movimientos antisistémicos*, Akal, Madrid.
- WELLMER, A. 1993. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Visor, Madrid.
- WIGGERSHAUS, R. 2010. *La Escuela de Frankfurt*, FCE / UAM-I, Buenos Aires.
- WOOD, E. M. 2000, *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*, Siglo XXI / CEIICH-UNAM, México.
- ZAVALETA, R. 2009. "Forma clase y forma multitud en el proletariado minero de Bolivia" en: *La autodeterminación de las masas. Antología*, CLACSO, Bogotá.
- ZEMELMAN, H. 1998. *Sujeto: potencia y existencia*, Anthropos / CRIM-UNAM, Barcelona.