





EL MARXISMO EN LA ENCRUCIJADA



Ariel Petruccelli

**El marxismo en la
encrucijada**

prometeo
libros



©De esta edición, Prometeo Libros, 2010
Pringles 521 (C11183AEJ), Ciudad Autónoma
de Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
info@prometeolibros.com
www.prometeoeditorial.com

Cuidado del texto, diseño, diagramación y edición técnica:
Taller de Edición/Espinosa
tallerdeedicion@speedy.com.ar
blancoynegro@interbourg.com.ar
(54 11) 15 3557 1492

ISBN: 950-9217-....
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

ÍNDICE

Prólogo	11
I. Aventuras y desventuras de los marxismos	19
Crisis de la teoría y teoría de la crisis.....	19
Un poco de historia.....	24
Desafíos intelectuales.....	35
Demarcaciones	40
II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica	49
1. ¿Materialismos históricos no marxistas?	49
2. Mario Bunge y el <i>sistemismo</i>	68
3. El materialismo multiforme de Ernest Gellner.....	77
4. Anthony Giddens y la teoría de la estructuración	82
III. Michael Mann y el materialismo histórico	93
1. La sociología del poder de Michael Mann	93
2. Sociedad, redes de poder, totalidad.....	97
3. Evolucionismo y contingencia	99
4. Necesidad y contingencia: análisis de dos casos.....	107
5. Materialismo.....	113
6. La primacía	122
7. La influencia primaria de la economía	136
8. Clases y lucha de clases	141

IV. Posmodernismo y “giro lingüístico”	149
1. ¿Qué es esa cosa llamada “giro lingüístico”?	150
2. Contextos	165
V. ¿Héroes o villanos?: realismo, determinismo, objetividad y otras sospechas	179
1. Realismo e idealismo	184
2. Verdad y correspondencia	190
3. Pragmatismo, realismo y textualismo	193
4. ¿Son inconmensurables las teorías?	206
5. Objetividad	213
6. Determinismo y libertad	216
7. Historicismo, relativismo, ¿universalismo?	228
VI. “Giro lingüístico”, filosofía narrativista y materialismo histórico	241
1. El “giro lingüístico” y la crisis de la historia	241
2. Hayden White y la filosofía narrativista de la historia	246
3. Las tesis de la historiografía posmoderna	268
4. Significación, explicación, predicción, interpretación	274
5. Frank Ankersmit y la historia como representación	284
6. “Giro lingüístico” y materialismo histórico	288
VII. Caos e historia contrafactual	291
1. Teorías del caos y explicaciones históricas	291
2. Historia contrafactual	297
VIII. Los desafíos del posmarxismo	311
1. ¿Posmarxismo?	311
2. La filosofía del discurso	316
3. Discurso e historia pos-social	327
4. La construcción social de la realidad	336
5. Discurso y construcción social en el posmarxismo	344

IX. La crítica de Laclau a Marx	351
1. Introducción	351
2. Contradicción y antagonismo	354
3. Subordinación, opresión y dominación	368
X. La política posmoderna: Laclau vs. Žižek	377
Epílogo	397



Prólogo

Esta obra procura explorar algunos de los principales dilemas intelectuales y políticos ante los que se enfrenta hoy la tradición marxista. Ha sido escrita de manera conjunta con un estudio que la precede —*Materialismo histórico: interpretaciones y controversias*¹—, en el que se expone y defiende una interpretación de la teoría marxista de la historia basada en la primacía de las relaciones de producción. Cada uno de estos libros, sin embargo, puede ser leído de manera independiente. Se complementan sin presuponerse.

La situación actual del marxismo, como tradición intelectual no menos que como familia política, es en apariencia crítica. Para muchos es cosa del pasado; un cuerpo de doctrinas que despierta más indiferencia que otra cosa. Se lo considera anticuado si no lisa y llanamente erróneo. Y tanto desde la derecha como desde la izquierda abundan quienes lo consideran simplemente superado.

Aquí no se adoptará una mirada semejante. Lo cual no significa ignorar los innegables problemas que atraviesan al marxismo. Supone, más bien, postular que es simplista pensar que se han superado las problemáticas que lo estructuraron como tradición. Pero ante todo, conlleva afirmar que algunos de sus pilares fundamentales que hoy tienden a ser considerados meramente infundados siguen siendo defendibles, aunque casi siempre al precio de una reformulación. En todo caso, entiendo que el universalismo, la voluntad científica, el socialismo, la revolución, el realismo o la comprensión

¹ A. Petruccelli, *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

Ariel Petruccelli

histórica a gran escala distan de ser anhelos o concepciones obsoletas, intelectualmente indefendibles, tal y como suponen algunos exponentes de un posmodernismo vulgar.

La actitud que orienta estas páginas, empero, es radicalmente hostil a todo refugio defensivo, autocomplacencia dogmática o autismo epistémico. No se trata tanto de reafirmar las tesis marxistas cuanto de ponerlas en diálogo con las tesis de otras tradiciones para calibrar allí sus pertinencias. Y se trata menos de lanzar ataques intelectuales desde un paradigma teórico a otro, como de librar la batalla o desenvolver el diálogo en terrenos que a veces se consideran del adversario. Concomitantemente se seguirá la máxima gramsciana que reza que en las batallas intelectuales las únicas victorias duraderas se obtienen cuando se derrota al enemigo en su punto más fuerte; razón por la cual se analizarán a los que considero algunos de los mejores exponentes de las diversas vertientes con las que el pensamiento marxista contemporáneo debe dialogar o lidiar. Sin duda la empresa es arriesgada y quizá excesiva para mis fuerzas, pero nada se gana buscando cobijo en certezas endogámicas. En cualquier caso, estoy plenamente convencido que es una actitud abierta y dialógica la más adecuada. Las faltas, errores, equivocaciones, omisiones e ilusiones de este trabajo pueden dejarse tranquilamente a la crítica de un debate colectivo.

Es posible que muchos lean este libro ya como muestra de un obtuso marxismo, ya como exponente de un posmodernismo apenas disfrazado. Pero no hay nada que temer. El marxismo clásico fue y no fue moderno al mismo tiempo. Vale decir, compartió ciertas premisas de la modernidad, cuestionó otras, y a todas les dio un sentido peculiar. Hoy la modernidad está a ojos vista en crisis. Vivimos otros tiempos. Lo cual no significa, como a veces se piensa, que hayamos salido por completo de la modernidad. No. En el posmodernismo se conjugan continuidades y rupturas, radicalizaciones y abandonos de las premisas modernas. Y además

es innegable que no hemos salido del capitalismo. No se equivocó Fredric Jameson al postular que el posmodernismo es la “lógica cultural del capitalismo tardío”, aquél que ha colonizado la entera existencia y aniquilado todo exterior. Este es nuestro mundo, nos guste o no. Oprobioso y lúdico a la vez. Trágico e irónico. Incierto pero comprensible. Horrible mas también hermoso. Semejante aunque distinto al de décadas pasadas. Para actuar en este mundo, para tentar revolucionarlo, el marxismo contemporáneo deberá ser y no ser posmoderno al mismo tiempo. Espero dejar medianamente en claro en qué sentidos creo que debería serlo y en cuáles no; aun cuando pienso que los términos modernidad y posmodernidad son inadecuados para designar las realidades a que refieren.

Tres grandes estrellas me han orientado en el terreno político-intelectual a lo largo de todos estos años, aunque no es simétrica la influencia específica de cada una de ellas en la estructura de esta obra. La primera es la voluntad de totalizar; reinscribir los diversos fragmentos de la vida y los debates contemporáneos en un horizonte de inteligibilidad. La segunda es la perspectiva de un realismo intransigente como el que preconizara Anderson, caracterizado por la negativa a toda componenda con el sistema imperante, pero rechazando toda piedad o eufemismo que puedan infravalorar su poder. La tercera es la atención prestada a lo que Marshall Berman llamó “las señales de la calle”; una búsqueda deliberada por comprender los sentires y haceres de la gente común. Pero si de las dos primeras me atrevería a decir que afloran nítidamente en cada capítulo, no puedo decir lo mismo de la tercera. El carácter eminentemente teórico de este libro, unido a la premisa de analizar y discutir con las exposiciones más sofisticadas de las distintas ideas en danza, se han confabulado para que las señales de la calle aparezcan de manera indirecta, implícita. Lo cual en modo alguno implica que estén ausentes. Su presencia, de hecho, mucho tiene que ver con las condiciones y con el contexto en el que fue escrita

Ariel Petruccelli

la obra. El marxismo clásico fue un marxismo militante, de partido; el llamado marxismo occidental, por el contrario, afincó sus reales en el mundo universitario: se trata de un marxismo académico. Este libro ha sido producido desde una situación distinta, en condiciones de precario equilibrio entre la academia y la militancia, pero de profunda intimidad con los poderosos movimientos sociales y sindicales de Neuquén, una ciudad caracterizada por su muy amplia y variopinta (contra)cultura militante y que posiblemente posea la mayor tasa de trotskistas por kilómetro cuadrado de todo el planeta. Bromas aparte, lo que quiero decir es que en el contexto social (local) en el que he escrito estas páginas las ideologías radicales disponían de una audiencia inusualmente masiva: se podía (incluso en los fatídicos años 1990) ser marxista sin parecer marciano. Ello ha posibilitado la existencia de algunos espacios tan ajenos como vinculados a las organizaciones políticas y al sistema universitario, pero relativamente bien insertos en el mundo social: cosa que mucho ha contribuido a la búsqueda de claridad comunicativa, al repudio de toda jerga cerrada y a desconfiar de toda práctica estrecha y sectaria (sea política o intelectual). Creo que han sido estos espacios los que han hecho posible mantener un equilibrio entre la academia y la militancia —¿o debiera decir, más bien, que han generado un campo de tensiones lejos del equilibrio?— caracterizado por una cierta incomodidad y un relativo distanciamiento de ambos mundos, a los que nunca he abandonado del todo.

Esta es una obra, pues, en cierto modo, escrita en los márgenes:² en los de la academia no menos que en los de la militancia, para no

² Aunque para hacer justicia histórica con una lucha varias veces centenaria, desde el gran *Lefxaru* (Lautaro) para acá, este pedazo de la geografía patagónica ha constituido el centro, y no ningún margen, desde el cual los *mapuce* continúan lanzando al mundo sus sueños libertarios. Quizás alguien pudiera decir que este pueblo milenario merece más que una referencia a pie de página ... ante esto sólo puedo responder que es cierto, aunque tengo muy presente, también, lo

hablar de los geográficos. Y algunas improntas ello ha dejado. Aquí cabe mencionar al menos dos. No he respetado en lo más mínimo las divisiones y distinciones disciplinarias a la usanza académica convencional; lo cual tampoco significa que sea esta una obra inter o multidisciplinaria. La apuesta es, más bien, la de abolir las actuales disciplinas; conformar una ciencia histórico-social única —como pregona Wallerstein— y, dentro de ella, luchar por conjugar explicación e interpretación, perspectiva general e interés por lo singular, análisis micro y estudios macro, rigor epistemológico y sensibilidad narrativa, responsabilidad intelectual y pasión política. Soy consciente que habrá capítulos que serán considerados filosóficos, otros históricos, algunos sociológicos. Lo cierto es que este libro ha sido escrito desde una concepción que ya no reconoce validez a esas etiquetas. La segunda impronta está más relacionada con el mundo de la militancia que con el académico. Aunque escrita desde una perspectiva socialista y revolucionaria, esta obra está lejos de la urgencia, la inmediatez y la subordinación de la actividad intelectual a un empleo meramente instrumental tan propio de cierta izquierda histórica. La tarea auto-impuesta ha sido comprender el mundo y, en particular, las razones por las que nos ha resultado tan difícil cambiarlo. Después de décadas de frenesí militante con resultados paupérrimos o lamentables es hora de serenar los ánimos, no para firmar la paz con los poderes establecidos sino para comprender las razones de nuestros fracasos y, quizás, descubrir las grietas por las que se puede introducir una cuña revolucionaria.

El objeto básico de referencia de este trabajo es la situación actual del marxismo, pero es evidente que abordarla en todas sus dimensiones y en toda su amplitud es una tarea virtualmente imposible. Aquí se tomará como eje a la teoría marxista de la historia.

que algunos de mis amigos creen firmemente: que en las notas al pie suele estar lo más interesante, y en ocasiones lo único rescatable, de los libros.

Ariel Petruccelli

Esta elección no es, evidentemente, la única asequible; pero es legítima. Después de todo el materialismo histórico ha sido una de las corrientes más importantes de la historiografía del siglo XX; y la mayor parte de los marxistas buscó en un apropiado conocimiento histórico las claves para la acción política en el presente. Pero aunque la teoría de la historia sea el eje estructurante no podría ser en modo alguno la única dimensión estudiada. Al abordar problemas específicos no se concederá ningún privilegio a los historiadores. El énfasis estará puesto en el planteo de problemas y en los intentos de solución, no en el respeto de ninguna convención disciplinar.

En resumidas cuentas, se intentará un diálogo intenso y crítico entre el materialismo histórico y dos universos intelectuales fundamentales del pensamiento contemporáneo: la sociología histórica, por un lado, y el “giro lingüístico” y las teorías posmodernas por el otro. En cuanto a lo primero, se buceará en las aguas de la teoría de la estructuración de Anthony Giddens; la concepción sistémica de Mario Bunge, el materialismo multiforme de Ernest Gellner y, sobre todo, la sociología del poder de Michael Mann. En cuanto a lo segundo, el análisis se realizará por medio de lo que podríamos denominar círculos concéntricos que van de lo general a lo particular. Comenzaré discutiendo los postulados filosóficos del “giro lingüístico”, sus vínculos con la posmodernidad y sus puntos de confrontación (reales e imaginarios) con las perspectivas universalistas y realistas con las que el marxismo habitualmente se ha considerado emparentado. Luego se analizará el impacto del “giro lingüístico” en la historiografía, ámbito en el que las concepciones posmodernas defendidas por autores como Hayden White y Keith Jenkins suelen ser vistas, tanto por partidarios como por detractores, como un ataque en masa contra las distintas concepciones tradicionales de la práctica historiográfica, entre ellas el materialismo histórico; una interpretación que considero bastante infundada. Finalmente se abordará el impacto del pensamiento posmoderno

en el interior de la tradición marxista. En este terreno será Ernesto Laclau el representante privilegiado de lo que se ha dado en llamar pos-marxismo. Pero si el expuesto en estas páginas puede ser considerado un marxismo posmoderno —una definición equívoca que no acepto pero tampoco me preocupa rechazar, puesto que no me parece ni plenamente acertada ni completamente falsa—, se verá que poco y nada tiene que ver con el posmarxismo laclauiano, tanto en términos políticos como intelectuales.

A lo largo de los muchos años que demandó el estudio que hoy se publica en dos libros separados he contraído incontables deudas intelectuales que sería tan imposible detallar como dejar de reconocer. Con todo, quisiera hacer explícito algunos agradecimientos especiales. Horacio Tarcus me ayudó a seguir en muchos momentos decisivos. Carlos Astarita ha sido un lector atento y un crítico puntilloso de toda la obra. Ernesto Hernández y Marcelo Lafón han leído y criticado buena parte de ella; y Elías Palti ha tenido la gentileza de leer y comentar el capítulo VI. Pero una mención más que especial merecen individual y colectivamente mis compañeros y compañeras de *El Fracaso*, en particular Laura Araya, Claudio Ascolese, Humberto Bas, Pedro Carimán, Bruno Galli, Fernando Lizárraga, Gonzalo Marrón, Pablo Scatizza, Mauricio Suraci, Lorena Vargas y Ariel Vélez. Han leído con tanta atención las presentes páginas, y las han debatido tan meticulosamente, que es un acto de justicia agradecer infinitamente sus críticas y aportes; los errores, faltas u omisiones que las habiten son responsabilidad suya tanto como mía.

Lily, Roci y Luci no han leído ni una página, pero su contribución a esta obra es sencillamente invaluable.

*Walvg kvyen, 2009 xipantu mew,
Newken waria, Wajmapu ñi Puel mew*³

³ Luna de los Primeros Frutos del Verano de 2009, Ciudad de Neuquén, en el Este del Territorio Mapuche.



I. Aventuras y desventuras de los marxismos

Traté de que mi tropa tuviera el mismo punto de vista que yo en cuanto a la situación y fracasé, no estaba preparada para mirar con optimismo un futuro que debía ser avizorado a través de brumas tan negras en el presente.

Ernesto Guevara⁴

...no es lo mismo ser derrotado que doblegado.

Perry Anderson⁵

Crisis de la teoría y teoría de la crisis

¡Crisis del marxismo! La expresión, y la idea, son tan antiguas como la doctrina. Y el hecho quizás lo sea más: la primera crisis fue detectada en 1850, tras el fracaso de las revoluciones europeas de 1848, y cuando todavía no existía ningún grupo político o intelectual que se autodenominara “marxista”.⁶ Se ha hablado tanto

⁴ E. Che Guevara, *Pasajes de la guerra revolucionaria: Congo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999, p. 265.

⁵ P. Anderson, *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*, Madrid, Akal, 2008, p. 13.

⁶ J. Sazbón, “«Crisis del marxismo»: un antecedente fundador”, *Estudios Sociales*, año V, N° 8, Santa Fe, 1995. Reproducido en J. Sazbón, *Historia y representación*, Buenos Aires, UNQui, 2002. Étienne Balibar ha ido incluso más lejos, señalando la existencia de dos crisis del marxismo *avant la lettre*; la primera luego de 1848 y la segunda después de 1871. Ver *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva visión, 2000 (1993), pp. 12-13.

Ariel Petruccelli

sobre la crisis del marxismo, y se han visto tantas veces en ella los síntomas de su inminente defunción, que fácilmente se podría caer en la tentación de ignorar las actuales voces de alerta o regocijo. Por otra parte, claro está, hay buenos argumentos para rechazar con firmeza la idea misma de que exista algo lo suficientemente homogéneo como para que merezca ser llamado “marxismo”, en singular; siempre hubo marxismos: una infinidad de corrientes políticas y teóricas que se consideran marxistas. Así, pues, en vista de la historia del pensamiento inspirado en Marx y de la diversidad de sus manifestaciones, se podría decir que el materialismo histórico es el pensamiento de la crisis permanente.⁷ Incluso, mientras se deslindan responsabilidades, se podría preguntar con ironía: ¿cuándo no estuvo en crisis el marxismo?; se dirá que lo que está en crisis es el marxismo-leninismo, o el marxismo político, pero no el teórico, el vulgar pero no el sofisticado, etc.

Y sin embargo no. Hay indicios de que el siglo XXI coloca a los distintos marxismos ante desafíos inéditos por sus alcances. Como nunca antes, esta tradición enfrenta el riesgo de su disolución.

Extraña idea, por cierto. ¿Cómo se podría disolver algo que, bien mirado, no existe? ¿Cómo se puede hablar de disolución del marxismo si se acepta que desde siempre existieron muchos marxismos? La clave pasa por indagar qué hizo que autores y corrientes tan diversas se consideraran marxistas. Y que quede claro: no se trata de diversidad de matices, sino de divergencias de fondo. Diferencias políticas, teóricas y filosóficas. Diferencias que no pocas veces

⁷ Con perspicacia, José Sazbón apunta que “no es exagerado decir que cualquier historia de las «crisis del marxismo» se identifica, sin más, con la historia del marxismo, pues una y otra son coextensivas y complementarias: la unidad incuestionada de un marxismo carente de tensiones no puede existir sino como un paradigma evanescente”. “Una lectura sinóptica de las «crisis»”, en *Historia y representación*, pp. 52-53.

se dirimieron a sangre y fuego. En política el marxismo dio lugar a posiciones revolucionarias y reformistas. Y dentro de estas dos grandes alas hubo divisiones que sería erróneo considerar menores (una perezosa y extendida tentación de la actualidad). En filosofía hubo de todo: marxismos hegelianos de diverso tipo, marxismos positivistas, existencialistas, estructuralistas, analíticos, intentos de fusionar a Kant con Marx, marxistas influidos por Spinoza, por Husserl, por Heidegger, por Schelling, por Schiller, por Croce, por Piaget... Ni siquiera faltaron los marxismos teológicos (o cuando menos influidos por problemáticas teológicas), tales los casos de Benjamin, Bloch o Dussel. En teoría económica el abanico va desde los defensores acérrimos de la entera concepción de Marx, hasta quienes recusan una idea tan básica y fundamental como la teoría del valor-trabajo. La historiografía incluye trabajos de un esquematismo tan brutal que da vergüenza, y obras tan eruditas y refinadas como *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, de Geoffrey E.M. de Sainte Croix, o *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, de Edward Thompson. Y así se podría seguir.

¿Qué hay de común entre todos estos autores y corrientes? La inspiración en Marx, y no mucho más. Hay también, desde luego, convicciones socialistas compartidas; pero interpretadas de maneras extremadamente diversas. Para complicar el panorama no todos los socialistas ni todos los socialismos fueron marxistas. De hecho el socialismo es anterior al marxismo. Y tampoco todas las doctrinas revolucionarias modernas son de inspiración marxista: el anarquismo es el caso más notorio y universal (y el más estimulante desde una perspectiva radical), pero no sería justo ignorar a las corrientes revolucionarias provenientes del nacionalismo, el cristianismo o el mahometanismo, no siempre, sobre todo las últimas, influidas por el marxismo. Finalmente, numerosos autores han empleado y continúan empleando libremente a Marx, sin considerarse marxistas.

Ariel Petruccelli

Hay un hecho, sin embargo, indiscutible. Durante décadas el atractivo del marxismo logró que intelectuales de formación y orientaciones sumamente dispares produjeran considerándose parte de su tradición, y que organizaciones militantes igualmente disímiles lucharan bajo su bandera. El marxismo gozaba de una hegemonía indisputada dentro del pensamiento y la práctica de las izquierdas. Las razones de este éxito son de índole teórica y práctica. O mejor dicho, ha sido la excepcional combinación de potencia teórica y eficacia práctica lo que convirtió a la línea de pensamiento iniciada por Marx en la principal fuerza de las izquierdas.

En el terreno teórico la estatura de Marx como pensador no tiene paralelo dentro de la tradición socialista; y la misma amplitud, diversidad y alcance de sus trabajos los hacían igualmente atractivos para intelectuales muy diferentes. Marx legó unos pocos pero filosóficos principios filosóficos, una crítica devastadora de la modernidad industrialista, el mejor análisis del funcionamiento y desarrollo del capitalismo disponible en su tiempo, los rudimentos de una concepción materialista de la historia y una estrategia política para derrocar al capitalismo. Su pensamiento se extendía, pues, de la filosofía a la política, pasando por la economía (que fue, con mucho, el principal centro de sus preocupaciones). Pero él y su amigo Engels también escribieron sobre historia, y su enfoque de la economía siempre fue profundamente sociológico. En la obra de Marx había ciencia, pero también filosofía y metafísica. Había mucho realismo, pero también fuertes dosis de utopía. Había análisis sumamente complejos y por momentos técnicos, pero también vehementes llamados a la acción. El atractivo intelectual de su obra es indiscutible, y las mismas ambigüedades, cambios de orientación y contradicciones existentes en su seno propiciaron una gran pluralidad de lecturas, amén de la posibilidad de quedarse con su ciencia pero rechazar su política, o abrazar su política pero criticar su ciencia, o aceptar su filosofía pero no su política, etc.

La segunda razón que explica la hegemonía del marxismo deviene de los éxitos prácticos del movimiento, combinados con su orientación revolucionaria. Como alguna vez apuntara Perry Anderson,

ha habido corrientes dentro del movimiento obrero que han rivalizado con él en cuanto a intransigencia combativa—el anarquismo español, por ejemplo—, pero sin eficacia como movimientos de transformación social. Ha habido también corrientes de considerable eficacia práctica—como la socialdemocracia sueca en sus buenos tiempos—, pero sin ninguna conquista radical. El capitalismo ha caído ante las fuerzas que luchaban contra él sólo allí donde el marxismo ha conseguido el predominio entre ellas.⁸

La combinación de imponente intelectual y eficacia política atraía naturalmente a los intelectuales de izquierda y a los militantes políticos y sociales hacia el marxismo. Cada vez menos, conforme transcurría el siglo XX, hacia los partidos comunistas oficiales—su dogmatismo, su autoritarismo y su burocracia los hacían poco atractivos—, pero sí ciertamente hacia un marxismo interpretado y re-interpretado en diferentes claves, y muchas veces como una crítica explícita a los dogmas y la práctica comunistas. Pero fueran cuales fuesen las críticas que se formularan a los modelos ruso, chino o cubano subsistía el hecho de que eran ellos los únicos que se habían mostrado capaces de derrocar al capitalismo; y allí donde existía un movimiento de masas de carácter revolucionario, casi invariablemente era marxista.

Esta situación se ha transformado radicalmente tras el desmoronamiento de la URSS y de las “democracias populares” europeas. El socialismo ha dejado de representar una alternativa real, existente, de organización social a gran escala. Desde 1989 el mundo es casi enteramente capitalista. Y allí donde no lo es plenamente, lo que

⁸ P. Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1988, p. 107.

Ariel Petruccelli

hay son sobrevivencias pre-capitalistas o “extrañas” organizaciones sociales (fruto de las combinaciones más dispares) que sobreviven en los límites del capitalismo sin representar ninguna amenaza evidente para él. Y también están China y Cuba, por supuesto. La primera imponente, aunque más no sea por sus dimensiones; la segunda entrañable, por lo increíble de su historia y su resistencia. En ellas los Partidos Comunistas continúan en el poder, cuando sus homólogos europeos se desmoronaron hace más de una década. Pero ni China ni Cuba tienen hoy nada que ofrecer al pensamiento socialista. La conversión de la economía china hacia formas capitalistas es vertiginosa, y su brutal régimen político ningún atractivo puede ejercer. El compromiso de la dirigencia cubana con el capitalismo es menos entusiasta, y su régimen político menos brutal (nada comparable a la matanza de Tiananmen ha ocurrido en la isla caribeña); pero ni su economía puede competir con la de los países capitalistas centrales, ni su organización política reconoce mayores libertades ni propicia una mayor participación ciudadana. Finalmente, los objetivos más radicalmente emancipadores de la tradición socialista distan de estar realizándose en Cuba.

La caída estrepitosa o la conversión económica de los bastiones socialistas podría explicar por qué el atractivo del marxismo ha disminuido en los últimos años. Pero no habría que exagerar. Los problemas vienen de mucho antes. Profundas tensiones han atravesado a la teoría y a la práctica marxistas, y esas mismas tensiones, condiciones de posibilidad o causas de las crisis, han sido también condiciones de posibilidad y causas del desarrollo teórico.

Un poco de historia

A lo largo del siglo XX fue haciéndose evidente que la concepción revolucionaria que alentaba el marxismo —con independencia de sus matices— se hallaba en serios problemas. Ya antes de

la Primera Guerra Mundial era indudable que la práctica de las organizaciones marxistas europeas era sustancialmente reformista, a pesar de su retórica revolucionaria. El estallido de las acciones bélicas, el 14 de agosto de 1914, demostró que la socialdemocracia no sólo era incapaz de empuje revolucionario: también era incapaz de defender el internacionalismo tantas veces proclamado y de realizar acciones contundentes en contra de la guerra. Una minoría de la Internacional, sin embargo, permaneció fiel a la perspectiva internacionalista y en oposición a la guerra; y fueron miembros de esa heterogénea y díscola minoría –los bolcheviques liderados por Lenin– quienes tomaron el poder en Rusia en octubre de 1917 (noviembre en el calendario gregoriano).

La Revolución Rusa abrió un nuevo capítulo en la historia de la humanidad. Por primera vez el socialismo pasaba a ser una forma real y específica de organización social, y no sólo un ideal ético o un movimiento político ideológico. El triunfo bolchevique dio nuevos impulsos a la lucha revolucionaria mundial inspirando acciones insurreccionales que se extendieron por buena parte de Europa⁹, y en las que los dirigentes rusos veían los síntomas de un inminente estallido revolucionario general que llevaría al poder, cuando menos, a los revolucionarios alemanes. Pero la tormenta pasó. Hacia 1921, en el preciso momento en que los bolcheviques derrotaban a todos sus adversarios en la guerra civil y se afianzaban en el poder, ninguna otra revolución había triunfado. Lenin, Trotsky y sus seguidores se hallaban aislados. El poder soviético había sobrevivido, pero se encontraba rodeado por Estados hostiles. Y el costo de la victoria había sido espeluznante. Lejos de recibir el auxilio de una desarrollada Alemania socialista, con el que había

⁹ El impacto de la revolución rusa también se sintió tempranamente en América y en Asia. En Oceanía su influencia sería menor, y en África no se manifestaría hasta varias décadas después.

Ariel Petruccelli

contado Lenin, los rusos se encontraron con que debían construir el socialismo sobre las ruinas de una sociedad devastada. La revolución entraba así en el resbaladizo tobogán de la burocratización. Todo vestigio de democracia soviética real desapareció luego de 1921. Los revolucionarios que con heroísmo habían derrotado a la reacción ensuciaron sus manos con la matanza de anarquistas y otros izquierdistas en Kronstadt. Las voces disidentes internas fueron acalladas una a una, y un oscuro personaje, Stalin, se convirtió en el nuevo Gengis Khan: un monarca no reconocido que actuaba dictatorialmente mientras concentraba un poder cuasi-absoluto.

Por otra parte, desde 1919 el movimiento obrero internacional se halló dividido. Luego de la debacle socialista del 14 de agosto de 1914, los opositores internacionalistas—Lenin y Trotsky entre ellos—evaluaron la posibilidad de fundar una nueva internacional. Pero no estaban convencidos. Se suponía que una nueva internacional sólo sería creada si podía contarse con la adhesión de un segmento mayoritario del movimiento obrero, que rompiera con la antigua organización. Como ese no parecía ser el caso, los revolucionarios se abstuvieron de tomar semejante decisión. Más bien se pensaban a sí mismos como una minoría que actuaría dentro de la Segunda Internacional. Pero en 1919, envalentonados por sus éxitos, los bolcheviques—apoyados por varios grupos de seguidores mayormente europeos—proclamaron fundada la Tercera Internacional.

La nueva organización desató grandes expectativas y alentó nuevas esperanzas. Pero a excepción de la república de los soviets, en ninguna parte logró atraer a un número mayor de adherentes que su rival reformista. A partir de ese momento el movimiento obrero se dividió en dos alas irreconciliables entre sí; y esa brecha ya no se habría de cerrar.

Durante los años 1930, mientras el mundo capitalista vivía una crisis económica sin precedentes, la economía soviética crecía a

pasos agigantados y se industrializaba a ritmo militar. Sus éxitos económicos llamaron la atención incluso de sus adversarios más intransigentes: no pocos hombres de negocios —desconcertados por la crisis interminable que se abatía sobre las economías capitalistas— se preguntaban si no habría llegado la hora de transformar la organización social emulando el experimento de Stalin. Aunque la prédica contrarrevolucionaria y anti-soviética continuaba sin pausa en los medios conservadores, la Rusia stalinista ganaba simpatizantes por doquier. Pero la conciencia socialista, adormecida y chantajeada por Stalin, no se resignó. Perseguidos y muchas veces aislados, militantes e intelectuales disidentes alzaron sus voces de protesta. Criticaron los métodos brutales propios del estalinismo y la falta de democracia dentro de la URSS. Mostraron los límites del crecimiento económico de Rusia, que disponía de la “ventaja” de comenzar desde un nivel sumamente bajo de industrialización. Denunciaron las matanzas atroces y el desastre agrícola a que dio lugar la colectivización forzosa de los campos de labor. Cuestionaron la política exterior soviética y la estrategia del Comintern. La obra cumbre de este tipo de literatura es sin dudas *La revolución traicionada*, de Trotsky. Pero se escribieron muchas otras, inferiores quizás en calidad literaria y filo analítico, pero semejantes en resolución moral y talante político.

El ascenso del nazismo y del fascismo implicó nuevos desafíos, mientras en las filas de los comunistas anti-estalinistas (buena parte de ellos deportados o encarcelados en la URSS) se debatía sobre el carácter del Estado soviético, los alcances de la reacción burocrática y las perspectivas futuras del socialismo. Para algunos, la entronización de Stalin había acabado con las conquistas de octubre, mientras se desarrollaba una curiosa combinación de esclavitud y socialismo. Otros consideraban que lo que emergía en la Unión Soviética era un colectivismo burocrático, una nueva formación

Ariel Petruccelli

social que habría de reemplazar al capitalismo, pero que no era en modo alguno socialista. Algunos sostenían que en el país de los soviets florecía un capitalismo de Estado. Finalmente, había quienes pensaban que las atrocidades del estalinismo estaban comprometiendo seriamente el futuro del socialismo, pero que pese a todo las bases socialistas del estado soviético —la propiedad pública de los medios de producción, el monopolio del comercio exterior, la planificación económica— permanecían en pie: una revolución política desde abajo (como pregonara Trotsky desde 1933) o una reforma desde arriba (como creía Deutscher) podrían reencauzar a los soviets por una vía auténticamente socialista.

Como sea, los avatares de la Segunda Guerra Mundial dieron nuevos bríos al comunismo. El triunfante Ejército Rojo llevó la revolución desde arriba a Polonia, Alemania Oriental, Hungría, Checoslovaquia, Albania, Bulgaria y Rumania. Y el empuje revolucionario desde abajo, en contra de los deseos y compromisos políticos de Stalin, realizó la revolución en China y Yugoslavia. El mundo socialista se expandía de forma notoria mientras el capitalismo parecía ceder terreno tanto geográfica como políticamente: en el occidente desarrollado la coyuntura de posguerra llevó al poder a partidos obreros reformistas que implantaron o fortalecieron el Estado Benefactor.

Aunque la historia del socialismo no estaba exenta de ironías y paradojas, y aunque el modelo soviético tenía muchísimos déficit en su haber, el avance comunista era real.

En 1948 —ha escrito con agudeza Giovanni Arrighi— una sencilla extrapolación de las principales tendencias sociales y políticas del medio siglo anterior indicaba un fin inminente del dominio del capital. Cada ronda de guerra generalizada y de lucha de clases daba lugar a avances considerables de la revolución socialista en la periferia y semiperiferia de la economía-mundo capitalista, así como del poder social y político del proletariado industrial

de los países del centro de la misma. Si esas tendencias no se invertían, la única cuestión que quedaba por resolver no era la de si el capitalismo lograría sobrevivir, sino la de qué tipo de combinación específica de reformas y revoluciones provocaría su muerte.¹⁰

Pero las tendencias se invirtieron. Luego de la Segunda Guerra Mundial el mundo capitalista desarrollado conoció treinta años de crecimiento económico sin precedentes, en un contexto que permitía lo que sólo rara vez es posible en el capitalismo: el aumento conjunto y sostenido de ganancias y salarios. Partidos obreros reformistas —como el laborismo inglés, la socialdemocracia sueca o el socialismo italiano— alternaban en el poder (e incluso se mantenían en él indefinidamente elección tras elección), sin representar ninguna amenaza para el orden del capital. Al contrario, eran una suerte de garantía de lo que se dio en llamar el “pacto de posguerra”. En esta etapa, la Guerra Fría desplazó los enfrentamientos bélicos a los teatros asiáticos, africanos y sudamericanos. Europa conoció varias décadas sin conflictos militares, si se exceptúan las acciones armadas, débiles y focalizadas, de organizaciones nacionalistas (como IRA y ETA) o comunistas (Brigadas Rojas, Fracción del Ejército Rojo).

El crecimiento económico sostenido y las acciones redistributivas del “Estado Providencia” fungieron como un antídoto eficaz contra los impulsos revolucionarios del proletariado europeo, el cual, si bien en el pasado sólo esporádicamente había mostrado vocación revolucionaria, ahora parecía económicamente satisfecho y decididamente integrado a las estructuras sociales y políticas del capitalismo avanzado. Sin embargo, el prestigio ganado durante la

¹⁰ G. Arrighi, “Siglo XX: siglo marxista, siglo americano: la formación y la transformación del movimiento obrero mundial”, en *New Left Review*, N° 0, enero 2000, pp. 24-25.

Ariel Petruccelli

resistencia antifascista había convertido a los partidos comunistas francés e italiano en poderosas organizaciones de masas, sólidamente implantadas en los sindicatos y capaces de mantener un importante caudal electoral. Aunque detenida y adormecida, la marea roja no había desaparecido por completo del escenario del capitalismo avanzado, y fácilmente podía pasarse por alto que ninguna corriente de la izquierda radical conseguía hacer pie en EE.UU., el nuevo centro hegemónico de la acumulación capitalista global.

Entre tanto, la URSS se había convertido en una superpotencia militar equiparable únicamente con EE.UU.¹¹ Y el convulsionado Tercer Mundo ofrecía un fértil campo para la izquierda revolucionaria. Los fantasmas de la revolución habían sido conjurados por los hechiceros keynesianos sólo en el centro europeo-norteamericano del sistema capitalista mundial: en la periferia la historia era distinta. Allí florecían gobiernos nacionalistas o populistas con pocas conquistas radicales en su haber, pero capaces de negociar con la Unión Soviética y de despertar ira y temor entre los empresarios locales, los ejecutivos de las empresas multinacionales, y los funcionarios del gobierno norteamericano y de los organismos internacionales de crédito. También crecían en número e ímpetu numerosos movimientos de liberación nacional que luchaban por la descolonización y tendían a desplazarse hacia la izquierda. La política estadounidense de contención del comunismo daba resultados sólo a medias: un triunfo (Indonesia), un empate (Corea) y dos derrotas (Cuba y Vietnam). Los intelectuales marxistas, desencantados por las prácticamente nulas perspectivas revolucionarias en los países centrales, dirigían sus miradas al campesinado del Tercer Mundo, los movi-

¹¹ Lo cual no quiere decir que la URSS haya partido del mismo nivel que EE.UU., ni que haya tenido una capacidad semejante en todos los terrenos. Durante la mayor parte del tiempo la URSS corrió por detrás de EE.UU., y mantener una relativa paridad militar supuso para ella una sangría relativa de recursos mucho mayor que para la gran potencia capitalista.

mientos de liberación nacional y las guerrillas latinoamericanas, que crecían como hongos tras el sorprendente y espectacular triunfo cubano. La antorcha de la revolución permanecía encendida, aunque su fuego ya no calentaba el corazón de los obreros que producían en el núcleo euro-norteamericano de la economía capitalista, y sus chispas —capaces todavía de desatar incendios en África, Asia y Latinoamérica— poco material combustible encontraban en los estados industrialmente más avanzados.

A finales de los años 1960, sin embargo, el clima insurgente que se extendía de forma dispar y con intermitencias pero claramente visible por toda la periferia, alcanzó fugazmente los bastiones europeo-norteamericanos. Los protagonistas de esta nueva oleada de radicalismo fueron los estudiantes: el Mayo francés, el Otoño Caliente italiano, las Revueltas de los Campus estadounidenses fueron todas obras suyas, aunque esporádicamente lograron unir sus fuerzas con las de los jóvenes obreros, como sucediera en Francia. La nueva insurgencia juvenil descolocó a los Partidos Comunistas occidentales. El PC francés, por ejemplo, se comportó como un partido del orden, más que de la revolución, durante las jornadas de mayo de 1968. Paralelamente, o un poco antes, una serie de revueltas contra la opresión soviética se desarrollaron en las llamadas democracias populares, hasta ser silenciadas a punta de cañón, como en Hungría y Checoslovaquia.

Si el marxismo hubiera sido sólo el marxismo oficial de los Partidos Comunistas, los sucesos de finales de los años 1960 lo hubieran colocado ante una crisis colosal. Pero el marxismo era mucho más que eso. Los pequeños grupos trotskistas y maoístas pudieron sumergirse con confianza en la marea de radicalismo juvenil, mientras repetían lo que venían sosteniendo desde mucho tiempo atrás: el carácter contrarrevolucionario de los Partidos Comunistas y el tenor represivo de la URSS (los trotskistas); la

Ariel Petruccelli

línea derechista y oportunista de la política soviética (los maoístas). Además, aunque entre los estudiantes afluían instintivos impulsos anarquistas, fueron intelectuales marxistas (Sartre, Marcuse) los que concitaron mayores auditorios y los que produjeron los mejores análisis del movimiento.

El marxismo, pues, estaba vivo, tanto en el terreno político cuanto en el intelectual. Pero las perspectivas de la revolución socialista se escurrían cada vez más. Ciertamente allí estaban China y la URSS, dos colosales socialistas. Pero ese socialismo distaba mucho del imaginado por Marx, de los parámetros de justicia sostenidos por la intelectualidad marxista y —lo que es mucho más importante— de los deseos y anhelos de las masas laboriosas de los “estados obreros”. Las economías comunistas mostraban escaso dinamismo, y el tenor férreamente represivo de sus sistemas políticos hacía que cada vez más marxistas los miraran con escepticismo u hostilidad. La revolución mostraba más fresca en los climas tropicales que en la helada Rusia, pero conforme pasaban los años los méritos de las celebradas revoluciones china, cubana y vietnamita se hacían más y más pequeños. Con más apoyo popular, sus regímenes políticos eran menos represivos, pero permanecían dentro de unos parámetros muy alejados de todo lo que con un mínimo de justicia pudiera ser llamado “democracia socialista”. Y aunque su economía era relativamente igualitaria, el escaso desarrollo industrial las colocaba muy por debajo del centro capitalista, no sólo en cuanto a las tasas de productividad, sino también (aunque en menor escala y con logros impresionantes en relación a su pasado y sus vecinos) en lo tocante al nivel de vida que podían proporcionar a sus habitantes.

Por otra parte, la oleada de radicalismo juvenil de los años 1960 duró poco, y su alcance muchas veces fue sobreestimado por una izquierda europea ansiosa por contar con acciones revolucionarias en su territorio: el inolvidable Mayo francés proporcionó consignas

para la izquierda que aún hacen fortuna, pero pocas semanas después de la toma de la Sorbona el derechista general De Gaulle se impuso cómodamente en las elecciones nacionales. América Latina —con la insoportable miseria y la increíble desigualdad que aún hoy la caracterizan— tuvo más aliento, pero las organizaciones guerrilleras que se nutrieron del impulso juvenil cosecharon escasos éxitos antes de ser casi invariablemente aplastadas por un terrorismo de Estado dispuesto a cualquier cosa para defender el *status quo*.

Ya en los setenta, mientras el mundo capitalista entraba en el crítico proceso que habría de llevar a las socialmente catastróficas reformas neoliberales, la Unión Soviética exhibía una economía estancada y una dirigencia que comenzaba a perder la fe en las virtudes de su sistema social. Entre tanto, el fracaso del llamado euro-comunismo —como convincentemente argumentara Anderson— hizo entrar en crisis al marxismo intelectual italiano y francés.

Lo ocurrido desde 1989 para acá —disolución de la URSS, hegemonía del neo-liberalismo— ha dado el golpe de gracia a unos experimentos socialistas desde antaño sumamente cuestionados y criticados incluso dentro de la tradición marxista: el modelo de socialismo estatista autoritario que se impuso en el siglo XX ya casi no tiene defensores.

El colapso del “comunismo” representó, empero, algo más que su propia caída: implicó crisis, desprestigio y desorientación para el conjunto del socialismo y para el marxismo en general. La caída de la URSS no fortaleció a ninguna corriente marxista disidente. Las razones no son difíciles de apreciar: durante siete décadas los llamados “socialismos reales” constituyeron la única alternativa existente a la economía capitalista;¹² su extinción

¹² El “existente” de esta frase se refiere a existente en tanto que organización social a gran escala. Obviamente, muchas otras formas de socialismo existieron (y seguirán existiendo, sin duda) como proyecto intelectual, objetivo político o ideal ético. De modo semejante, instituciones sociales de propiedad colectiva y

Ariel Petruccelli

inevitablemente habría de afectar a la idea misma de socialismo, al menos en el corto plazo.

Los últimos años del siglo XX presenciaron la hegemonía política del neo-liberalismo, mientras la economía capitalista —no exenta de crisis, por cierto— señoreaba triunfante y sin enemigos a la vista. Los ladrillos del muro de Berlín enterraron a casi todos los partidos comunistas —lo cual era de prever— pero también golpearon y aturdieron a las otras corrientes socialistas militantes. En el lenguaje político actual trotskismo, maoísmo, bujarinismo, anarquismo, consejismo o luxemburguismo suenan como voces de ultratumba; remiten a un tiempo pretérito.

Así, pues, la llegada del siglo XXI encontró al marxismo diezmado políticamente. Los Estados que invocaban a Marx como su inspirador doctrinal han caído uno tras otro, y los que a duras penas sobreviven lo hacen renegando de sus tradiciones marxistas y de sus compromisos revolucionarios y socialistas. La socialdemocracia hace ya tiempo que abandonó sus últimas veleidades marxistas (y revolucionarias) para pasar a ser simplemente partidaria de un reformismo cada vez más aguado y timorato.

La caída del comunismo, pese a todo, sólo indirectamente afecta al marxismo intelectual y a los marxismos prácticos disidentes. No se puede hacer a un lado que lo mejor de la producción intelectual marxista se produjo fuera y en contra de los marxismos oficiales, al tiempo que no toda la práctica política adoptó la forma del estalinismo o similares. De hecho, lo más original y perdurable de la producción marxista posterior a la Segunda Guerra Mundial (y quizás desde antes) fue elaborado fuera del mundo soviético, por intelectuales que no eran miembros de los partidos comunistas (o se hallaban en tirante relación con la dirigencia) y muchas veces

carácter cooperativo (socialistas en un sentido amplio de la palabra) existían y siguen existiendo, pero sin representar el principio hegemónico de organización a escala mundial o de una región significativa de la economía-mundo.

como crítica de los “socialismos reales”. La historia intelectual del marxismo es cualquier cosa menos la suma de alabanzas y apolo-gías del sistema soviético. Las críticas a los “socialismos realmente existentes” formuladas por intelectuales marxistas de las más diversas corrientes y el compromiso con la democracia socialista, mantenido con mayor o menor firmeza, son jalones que no se deberían olvidar.

Tampoco en el terreno de la práctica todo fue uniformemente estalinismo. Aunque la hegemonía de los partidos comunistas fue mayor en este terreno que en el campo más estrictamente intelectual, siempre existieron organizaciones políticas disidentes. El trotskismo es sin dudas el ejemplo mayor, pero también es justo mencionar a la tradición luxemburguista, a los consejistas y a organizaciones como el POUM español, quizás el partido más difamado y menos comprendido de la tradición revolucionaria.

Pese a ello, ninguna organización política marxista dispone hoy de una capacidad de acción equiparable a la de antaño. Y si bien en parte esto debe ser inscripto dentro de un fenómeno más general del campo de la izquierda, existen indicios de que los nuevos movimientos político-sociales izquierdistas no tienden a considerarse a sí mismos como marxistas. El fracaso de los marxismos que alcanzaron el poder es la clave de este proceso, pero es indudable que arrastraron en su caída a sus adversarios.

Desafíos intelectuales

En el campo intelectual el retroceso también es indudable, aunque menos pronunciado. Aún así, la situación dista de ser tranquilizadora para quienes aún pretendemos mantener algún tipo de fidelidad a la vasta tradición inspirada en Marx. La sombría panorámica del campo intelectual que trazara Perry

Ariel Petruccelli

Anderson en el año 2000 podrá resultarnos desagradable, pero es indudablemente válida:

Todo el horizonte de referencia en el que se formó la generación de la década de 1960 prácticamente ha sido barrido del mapa: los hitos del socialismo reformista y revolucionario por igual. A la mayoría de los estudiantes, la lista de los nombres de Bebel, Bernstein, Luxemburgo, Kautsky, Jaurès, Lukács, Lenin, Trotsky, Gramsci les resulta hoy tan remota como una lista de obispos arrianos... La mayor parte del corpus del marxismo occidental ha quedado también fuera de la circulación general: Korsch, el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, casi todo Sartre y Althusser, la escuela de Della Volpe, Marcuse. Lo que mejor ha sobrevivido es menos directamente político: en lo esencial, la teoría de la Escuela de Frankfurt del período de posguerra y algunas obras escogidas de Benjamin. En nuestro país, Raymond Williams ha sido arrinconado, casi como Wright Mills en los Estados Unidos hace veinte años; Deutscher ha desaparecido; el nombre de Miliband habla de otro tiempo.¹³

En qué medida este repliegue se debe a razones teóricas y en qué medida a razones prácticas es difícil de decidir. La oposición más o menos virulenta que la mayor parte de los intelectuales marxistas mantuvo durante las últimas décadas del siglo XX contra los Estados comunistas dificultó asociarlos con su caída; y el carácter sólo indirectamente político de la mayor parte de esta producción la hacía relativamente inmune a las desventuras prácticas. Pero es sabido que la relación entre las ciencias sociales y la política es especialmente estrecha, y que las modas son las modas, incluso en el terreno intelectual. Mucho de lo que hoy se escribe bajo la forma de la crítica o la refutación de Marx, unas décadas atrás podría haberse presentado como una nueva interpretación

¹³ P. Anderson, "Renovaciones", *New Left Review*, N° 2, mayo/junio 2000, p. 15.

de su pensamiento. Si en el pasado el marxismo pudo incorporar a su universo al positivismo y al kantismo, al existencialismo y al estructuralismo, no son evidentes las razones teóricas por las que los aportes contemporáneos del feminismo, el ecologismo o el deconstruccionismo¹⁴ no podrían ser subsumidos. Una vez más, nos topamos con condicionamientos políticos para el desarrollo (o abandono) de la teoría.

Pese a todo, la teoría marxista afronta en la actualidad desafíos inexistentes en el pasado, y que afectan sustancialmente a sus nú-

¹⁴ Aunque es corriente ver en la deconstrucción un terreno por completo incompatible con cualquier forma de marxismo, el propio Derrida, cuando Tom Lewis le señaló que *Espectros de Marx* parecía una tentativa de reconciliar el marxismo con la deconstrucción, respondió que no había nada que reconciliar, puesto que nunca había habido desavenencias. Ver D. Bensaid, *Resistencias. Ensayo de topología general*, Barcelona, El viejo topo, 2006 (2001), pp. 127-137. Cabe destacar el contexto de la publicación de *Espectros de Marx*: en 1993 se vivía en plena hegemonía neoliberal y el triunfalismo capitalista del “fin de la historia”. El gesto político de Derrida de reivindicar a Marx fue, en ese contexto intelectual, una suerte de baldazo de agua fría, una reivindicación, a su manera, de lo que muchos daban por muerto y enterrado. Que Derrida dijera “no hay porvenir sin Marx”, y que planteara que la deconstrucción “hubiera sido imposible e impensable en un espacio premarxista” (*Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 27 y 106) no es ciertamente lo que esperaba el grueso de sus seguidores. Aun así, queda por dilucidar hasta qué punto su pretendida filiación de la deconstrucción con el marxismo resulta coherente. Por mi parte estaría dispuesto a aceptar, con Roberto Follari, que “entre la sorpresiva continuidad supuesta por Derrida entre su obra y la de Marx, y la distancia entre ambas sugerida por algunos de sus seguidores rebeldes, y también por algunos marxistas que asumen al deconstruccionismo como un incómodo «irracionalismo», debemos asumir que estos últimos resultan más coherentes”. R. Follari, “La deriva de Jacques Derrida (¿hacia un neofundacionalismo?)”, en *Teorías débiles (para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)*, Rosario, Homo Sapiens, 2002, p. 36. Distintas valoraciones de *Espectros de Marx* por parte de autores marxistas, junto a una respuesta de Derrida, se encuentran en M. Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales*, Madrid, Akal, 2002 (1999).

Ariel Petrucci

cleos teóricos antes que solamente a sus connotaciones políticas. Las obras de Anthony Giddens, Michael Mann y W. G. Runciman contienen teorías de la evolución social que compiten en alcance con el materialismo histórico de Marx, al tiempo que disponen de un enfoque que es tanto histórico como globalmente materialista. El materialismo histórico de inspiración marxista ha perdido el antiguo privilegio de ser la única teoría del desarrollo social “que ha producido un conjunto de instrumentos analíticos a la vez lo suficientemente general y lo suficientemente diferenciado como para integrar las sucesivas épocas de la evolución histórica y sus estructuras socioeconómicas características en una narración inteligible”.¹⁵ Durante décadas el marxismo no tuvo en este terreno rivales de fuste. Ni siquiera la obra de Weber podía competir de igual a igual. Esta situación ha cambiado desde los años 1980, con el desarrollo de la sociología del poder de Mann y de la teoría de la estructuración de Giddens.

Paralelamente, la influencia del “giro lingüístico” ha dado potentes bríos a un variopinto conjunto de tendencias intelectuales muy poco preocupadas por las narrativas globales, las macro explicaciones, la verificación empírica y el contenido referencial del lenguaje. O mejor dicho, sólo le interesan esos tópicos —fundamentales para Marx y para el grueso de la tradición marxista tanto como para los actuales practicantes de la sociología histórica, Mann y Runciman incluidos— como objetos de una crítica deconstructiva que reniega de los grandes relatos, considera a la verificación empírica una ingenua reliquia positivista, y defiende una concepción rabiosamente anti-referencial del lenguaje. La generosa bandera del posmodernismo ha cobijado a todas estas corrientes, que en el seno de la izquierda han dado lugar a la emergencia del posmarxismo. Desarrollado por intelectuales que fueron marxistas y

¹⁵ P. Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*, p. 107.

que ahora entienden que ese paradigma debe ser abandonado, el posmarxismo representa un desafío profundamente diferente al que encarnan las teorías de Mann, Runciman y Giddens. Mientras que el desafío de estos últimos está planteado en un campo que bien podríamos denominar *teorías científicas históricas y materialistas*, el pos-marxismo libra su combate en un campo que, a riesgo de pecar de esquemático y bajo promesa de justificación ulterior, denominaré *filosofía idealista*. Curiosamente, las teorías de Mann, Giddens y Runciman —quienes nunca se consideraron o fueron considerados marxistas— comparten con la mayor parte de las tradiciones marxistas un mismo lenguaje, un cúmulo de supuestos comunes y un mismo objetivo intelectual: la explicación histórico-sociológica en gran escala (espacial y temporal). Por el contrario, el pos-marxismo de Ernesto Laclau —a quien tomaré como marco de referencia en este terreno— supone una ruptura casi completa con ese lenguaje, con esos supuestos y con esos objetivos. Representa un paradigma diferente; tan profundamente diferente que el primer problema a abordar es cómo establecer un diálogo entre ambos. Un diálogo, se entiende, que no sea de sordos. El problema, como se verá, no es de sencilla solución.

Otra característica del posmarxismo es su deriva política. El rechazo del marxismo por muchos de sus antiguos seguidores ha sido un fenómeno recurrente; pero en la mayoría de los casos la ruptura conducía políticamente hacia la derecha. Los pos-marxistas, en cambio, en muchos casos permanecen fieles a lo que entienden es una política de izquierda; pero consideran que se debe trascender y superar las barreras del marxismo. En el contexto histórico en el que actúan —caracterizado por un desplazamiento global hacia la derecha y por la aparente disolución de las perspectivas revolucionarias que parecían tan inminentes en los años sesenta— pueden reclamar con todo derecho que el suyo es un pensamiento

Ariel Petruccelli

de izquierda. Pero las cosas no resultan tan claras si ampliamos la perspectiva: en el pos-marxismo hay mucho que podría ser interpretado como un abandono de los proyectos revolucionarios: la “democracia radicalizada” de Laclau, por ejemplo, no es evidente que difiera de la “democracia liberal” ni mucho menos que suponga una amenaza para el capital. Nos encontramos, pues, ante una polimorfa corriente contemporánea que cuestiona tanto la práctica socialista clásica, cuanto los fundamentos teóricos del materialismo histórico.

Demarcaciones

Al llegar a este punto se torna indispensable desbrozar el terreno. Si se acepta que siempre hubo muchos marxismos, ¿tiene sentido indagar las encrucijadas en las que se encuentra algo tan inasible? Más en general, ¿qué puede significar ser marxista hoy, ya entrado el siglo XXI?

Es muy tentador abandonar etiquetas que ya no están de moda y que muchas veces remiten a prácticas que no aceptamos. Pero lo importante no son las etiquetas. El desafío intelectual de los izquierdistas del siglo XXI consiste en analizar las causas de los indudables fracasos de los intentos emancipadores del siglo XX, y avizorar los senderos por los que las luchas sociales del nuevo siglo podrían desembocar en resultados diferentes.

Si vamos a hablar de las encrucijadas en las que se encuentra el marxismo es indispensable definir mínimamente qué entendemos por tal. Empero, como el lector ya habrá advertido, no tengo ninguna definición precisa. Así como lo que tienen en común los miembros de muchas nacionalidades es únicamente el vivir en un mismo Estado y un pasado supuestamente compartido (no siempre muy prolongado), lo que los marxistas tenemos en común es una inspiración político-filosófica-intelectual que se origina en Marx,

y un pasado, una tradición. Desde luego, la historia del marxismo ha estado teñida de disputas respecto de cuál es la “verdadera” interpretación de los escritos o las intenciones del maestro, y por consiguiente de esfuerzos por establecer dónde comienza y dónde termina el marxismo, qué ideas le son propias y cuáles no. Aquí no se hará ningún esfuerzo semejante. La obra de Marx es lo suficientemente amplia, contradictoria incluso, como para permitir interpretaciones tan disímiles como legítimas. Y si el marxismo es algo vivo, y no una doctrina muerta, es indudable que debe desarrollarse y que tales desarrollos serán en gran medida imprevisibles, y sin lugar a dudas que irán más allá, mucho más allá, de adonde hubieran podido ir Marx o Engels en el siglo XIX. Aún así, si vamos a escribir sobre el marxismo o los marxismos debemos establecer un mínimo de precisión acerca de qué estamos hablando. La solución más sencilla –pero engañosa– es considerar marxista a toda organización o individuo que así se haya considerado a sí mismo. El problema es que ideas, teorías y prácticas semejantes entre sí se han desarrollado considerándose interiores o exteriores a la tradición marxista. Incluir dentro del marxismo y de sus problemáticas solamente a quienes se hayan considerado marxistas tiene el inconveniente de hacer a un lado a pensadores y organizaciones que han desarrollado teorías o prácticas muy semejantes a las de muchos de quienes se consideran a sí mismos marxistas; al tiempo que puede conducir a sobredimensionar la importancia de algunos intelectuales que se han considerado marxistas a sí mismos, pero cuya afinidad con Marx es muy escasa. Muchas de las concepciones teórico-sociológicas de Giddens, por ejemplo, no se hallan muy lejos de las de algunos marxistas contemporáneos (como E. O. Wright); y muchas organizaciones o tendencias políticas socialistas no diferían demasiado de los postulados de algunas corrientes marxistas, así fuera “heterodoxas”. ¿Cómo salir de este círculo

Ariel Petruccelli

vicioso? La solución que propongo es considerar al marxismo —y a partir de aquí cuando se diga marxismo se hará referencia a la pluralidad de los mismos— como algo más y menos vasto que la tradición socialista. Menos, porque no todo el socialismo ha sido marxista; aunque en el siglo XX el marxismo fuese hegemónico. Más, porque el marxismo no es sólo un movimiento político, sino también un conjunto de hipótesis teóricas sobre la historia de la humanidad y sobre el desarrollo del modo de producción capitalista en particular. Por consiguiente el marxismo es también algo más y algo menos que una ciencia de la historia: más, porque tiene una aspiración política práctica; menos, porque es una teoría entre otras. En resumidas cuentas, acepto gustoso las siguientes consideraciones de Jon Elster:

El marxismo se define principalmente por [...] dos rasgos. Primero, la creencia en que la alienación y la explotación impiden a los seres humanos vivir bien y que su supresión es no sólo deseable sino factible. O como mínimo, que no se ha demostrado que no sea factible suprimirlas. Segundo, el marxismo se caracteriza por unos pocos supuestos teóricos fundamentales sobre la estructura y el desarrollo de las sociedades que hacen hincapié en la interrelación entre los derechos de propiedad, el cambio técnico y la lucha de clases. De éstos, el primer elemento, de carácter normativo, constituye el *sine qua non* del marxismo. El segundo elemento, de carácter explicativo, puede ser modificado y revisado hasta cierto punto sin pérdida de identidad. Sólo hasta cierto punto, sin embargo, puesto que la propia teoría normativa tendría que ser abandonada si se demostrara que las propuestas marxistas son radicalmente imposibles [...]¹⁶

El marxismo —y esto podría ser considerado, sin forzar demasiado las cosas, como lo más distintivo de la tradición— tiene una

¹⁶ J. Elster, “Nuevas reflexiones sobre marxismo, funcionalismo y teoría de juegos”, *Zona Abierta*, N° 43-44, 1987, p. 52.

dimensión política y una dimensión científica; y ambas se hallan recubiertas por una cierta concepción filosófica más general, una concepción del mundo, si se quiere, que predica un enfoque teórico distintivo (materialista y dialéctico, como se ha repetido hasta el hartazgo), como así también un determinado posicionamiento ético. Creo que la combinación de política, ciencia y filosofía es inherente a Marx, y que la mayor parte de los marxismos militantes y de los marxistas teóricos se han movido en un plano semejante (aunque, evidentemente, los grados de énfasis en las distintas dimensiones han sido hartamente disímiles).

Elías Palti, en un escrito reciente, ha distinguido entre las *verdades* y los *saberes* del marxismo.¹⁷ La *verdad* tiene un carácter eminentemente ético-político. El *saber*, en cambio, se refiere a lo teórico-cognitivo. En la actual coyuntura de crisis varias opciones son posibles. Los dogmáticos más obtusos seguirán reafirmando la total vigencia de todas las *verdades* y todos los *saberes*; un posicionamiento que no merece ni siquiera la crítica. Otros reafirmarán las *verdades* (el socialismo, la igualdad, la solidaridad, la planificación), mientras renuncian al grueso de los *saberes*. Algunos encontrarán validez cuando menos parcial en los *saberes*, pero desecharán la *verdad* del marxismo. Ninguno de estos senderos será seguido en esta obra. Aquí se ensayará una reflexión crítica sobre las *verdades* y los *saberes* del marxismo, desde una perspectiva que tanto reafirma su solidaridad con la concepción materialista de la historia y con el socialismo, cuanto procura hacerse cargo de sus fracasos, falencias, contradicciones y puntos ciegos. Intento rescatar del naufragio los valiosos tesoros que contiene la tradición marxista, pero especialmente busco desarrollar lo que entiendo es el núcleo de la concepción materialista de la historia, para hacer frente a

¹⁷ E. Palti, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*, Buenos Aires, FCE, 2005. La distinción entre *verdades* y *saberes* proviene de Badiou.

Ariel Petruccelli

desafíos sin precedentes. Esta vía de pensamiento es claramente de inspiración andersoniana.¹⁸ Yo rechazo las dos reacciones más típicas de la izquierda tradicional ante la crisis descomunal en la

¹⁸ No creo que el actual marxismo de Anderson sea correctamente definido como “*saber sin verdad*”, como lo cataloga Palti. Si bien es cierto que Anderson ha reafirmado la potencia de la teoría marxista para el mundo actual, cuando el núcleo problemático de lo que hay que explicar es precisamente la impotencia del socialismo, ello no significa que haya renunciado a las *verdades* del marxismo: es consciente de las dificultades de su realización práctica inmediata y del eclipse del socialismo del horizonte político: pero no ha renunciado ni al anti-capitalismo, ni al socialismo ni a la lucha política. Como reconociera lúcidamente Gilbert Achar, sus últimas intervenciones dan muestras de una clara radicalización, exhibiendo un estado de ánimo particularmente combativo. Ver G. Achar, “Le «pessimisme historique» de Perry Anderson”, *Actuel Marx*, N° 28, 2000. La voluntad de intervención política de Anderson, y el carácter radicalizado de la misma, es evidente en escritos recientes como *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*, Madrid, Akal, 2008 (2005); “Force and Consent”, *NLR*, N° 17, septiembre / octubre 2002; “Casuistries of Peace and War”, *London Review of Books*, 2003, en el que formula una crítica por “izquierda” a la ONU en relación a la guerra de Irak; “La batalla de las ideas en la construcción de alternativas” (disponible en <http://alainet.org>), que finaliza con un llamado a combatir la hegemonía norteamericana mundial; y “Las ideas y la acción política en el cambio histórico”, en A. Borón, J. Amadeo y S. González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006. Su última intervención, “Apuntes sobre la coyuntura”, *New Left Review* N° 48, 2008, si bien presenta un escenario y unos posibles futuros poco promisorios, no muestra ningún indicio de acomodación con el sistema imperante. La sentencia de Gregory Elliott al final del *Pos scriptum* a la edición española de su biografía de Anderson me parece enteramente justificada: “(su) obra conjuga la reflexión sobre «el rumbo de los tiempos» con la resistencia a este mismo rumbo. El marxismo andersoniano combina el realismo de la inteligencia y la intransigencia de la voluntad”. G. Elliott, *Perry Anderson. El laboratorio implacable de la historia*, Valencia, Universitat de València, 2004, p. 383. Por lo demás, aunque es sugestiva, la analogía que traza Palti entre la actual crisis conceptual de marxismo y el colapso de las cosmovisiones indígenas durante la conquista española (*Verdades y saberes...*, pp. 18-19) es evidentemente exagerada.

que se encuentra el pensamiento anti-capitalista tras el colapso de todos los intentos socialistas ensayados a lo largo del siglo XX. Perry Anderson ha denominado a estas dos reacciones *acomodación* y *consuelo*. La acomodación se puede resumir en una idea: “hay capitalismo para rato, vamos a llevarnos bien con él”. El consuelo consiste en “alimentar ilusiones acerca de fuerzas imaginarias”. Con todo, las presentes páginas son también, en parte, un intento de atisbar eventuales grietas en las que se pueda colocar una cuña revolucionaria capaz de desplazar al capitalismo. Intento hallar vías que nos permitan sortear la tercera reacción posible contemplada por Anderson —aunque esta vez en una piadosa nota a pie de página—: la *resignación*, definida como “un reconocimiento lúcido de la naturaleza y del triunfo del sistema, sin pretensiones de adaptación ni ilusiones vanas, pero también sin fe alguna en las posibilidades de cualquier alternativa”.¹⁹ He procurado, finalmente, que el *realismo intransigente* —la actitud que Anderson recomienda a los intelectuales de izquierda— oriente estas páginas: “Intransigente en dos sentidos: negándose a toda componenda con el sistema imperante y rechazando toda piedad o eufemismo que puedan infravalorar su poder”.²⁰

No será encerrándose en sí mismo, refugiándose en estrechos muros, como el marxismo logre pasar la prueba de los tiempos y continuar siendo un cuerpo intelectual vivo y productivo. El enclaustramiento es más bien la vía que asegura la aniquilación. La vitalidad de la tradición debería medirse por su capacidad para mantener un diálogo abierto con otras corrientes contemporáneas, y, sobre todo, por su capacidad para apropiarse crítica pero no eclécticamente de ellas. Aunque ciertamente difícil, la situación actual no es desesperada. Las fortalezas del capitalismo y las debi-

¹⁹ P. Anderson, “Renovaciones”, pp. 11-12.

²⁰ Ídem., p. 12.

Ariel Petruccelli

lidades del socialismo nos resultan hoy pasmosamente evidentes. Pero ello no significa que el marxismo se haya derrumbado como guía para comprender lo que sucede en el mundo. Ciertamente no puedo coincidir con Elías Palti cuando sostiene que “si el marxismo se revela inútil como herramienta para controlar y transformar la realidad, lejos de afirmarlo como saber, ello obliga a admitir que toda su teoría estaba errada (afirmar lo contrario equivaldría al caso del médico que informa a los familiares del paciente que la operación fue un éxito completo aunque aquél lamentablemente murió)”.²¹ Esta conclusión sólo sería válida si no existiera ninguna diferencia entre conocimiento teórico y acción práctica; pero las diferencias existen. Y en cuanto a la analogía médica, no hay razón para invalidar los saberes de un médico que diga a los parientes del enfermo: “podemos diagnosticar la enfermedad, predecir su evolución y en parte calmar sus dolencias; pero de momento no disponemos de cura”.

Se podría objetar, con todo, que seguir hablando del marxismo y de sus encrucijadas es conceder demasiado a una concepción personalista que busca dogmáticamente un maestro que nos guíe. Acaso fuera mejor bucear por separado en las dilemáticas aguas políticas del socialismo (no sólo marxista), y en las de la teoría de la historia (nuevamente, no sólo marxista). ¿Por qué no hacerlo, si se acepta que entre teoría y práctica la relación no es habitualmente demasiado estrecha y nunca mecánica? ¿Por qué no hablar de socialismo, por un lado, y de materialismo histórico por el otro? ¿Por qué no abandonar el nombre de marxismo, que quizás concede demasiado a una única persona? Es posible, ciertamente,

²¹ E. Palti, *Verdades y saberes del marxismo*, p. 80. Para una crítica a la interpretación paltiana del pensamiento del último Anderson como “saber sin verdad” véase H. Tarcus, “Elogio de la razón militante. Respuesta a Elías J. Palti”, *Políticas de la Memoria*, Buenos Aires, N° 8/9, primavera 2008, pp. 28-30.

dejar de hablar de marxismo. Pero olvidar la etiqueta no es lo mismo que abandonar la problemática. Aunque mucho me temo que el abandono de la primera es muchas veces un subterfugio para hacer a un lado la segunda. El compromiso teórico con el marxismo implica, según lo entiendo, *realismo* para comprender las vías por las que la *utopía* socialista podría abrirse camino. Renunciar al realismo o renunciar a la utopía son dos formas simétricas de destruir el clásico equilibrio de Marx. Mantener la fidelidad a la doble inspiración utópico-realista no es, desde luego, garantía de nada. Si el equilibrio entre estos dos polos es posible y fructífero, eso es algo que deberá ser demostrado, no afirmado ciegamente. Quien esto escribe, en todo caso, está convencido que se trata de un sendero que sigue siendo legítimo explorar.

Esta obra trata sobre el marxismo, y lo trata no como cosa del pasado sino como un movimiento presente y viviente, aunque indudablemente malherido. Plantear las encrucijadas en las que se encuentra es la ocasión de proponer algunas vías de salida, modestos intentos para avanzar. Es, por ende, un escrito *sobre* el marxismo escrito *desde* el marxismo. Es, por supuesto, un escrito sobre el socialismo (nuevamente, escrito desde el socialismo), que parte de aceptar que no todo el socialismo es o ha sido marxista, y que no prejuzga que la razón haya estado siempre del lado de los marxistas. Es, también, un escrito sobre la historia y sobre la teoría de la historia, que tampoco prejuzga que siempre hayan sido los historiadores y teóricos marxistas quienes llevaron la razón de su parte, aunque, como se argumentará por extenso, considero que es en la tradición del materialismo histórico en donde hallaremos los mejores elementos teóricos para pensar y explicar la historia. Si este escrito y su autor deben ser considerados marxistas, lo es en el preciso sentido de aquella peculiar unión entre la ciencia (la historia y la economía), la política (el socialismo revolucionario) y la filosofía (la auto-emancipación del proletariado que conduciría

Ariel Petruccelli

a la auto-emancipación humana) que ha sido algo así como el hilo rojo, todo lo retorcido que se quiera, que unifica a la mayor parte de los marxistas. Me reconozco marxista porque considero al socialismo como un orden social alternativo al capitalismo basado en la propiedad colectiva de los productores asociados sobre los medios de producción, cuya condición de posibilidad se halla inscrita en algunos contextos históricos (no en todos); y porque intento basar la práctica política en un análisis científico de la realidad social. Esta combinación ha sido, a lo largo del tiempo, el rasgo distintivo del marxismo.

Es cierto que el dogmatismo ha hecho estragos en buena parte de la tradición. Hay marxismos y marxistas de los que deberíamos avergonzarnos. Pero hay muchos otros que todavía siguen siendo una fuente de ideas y de inspiración. Si me reconozco marxista, es por la sencilla razón de que las personas que más han influido en mi pensamiento y en las páginas que siguen han sido o se han considerado marxistas: Isaac Deutscher, Manuel Sacristán, Geoffrey de Sainte Croix y Perry Anderson; además, desde luego, del propio Karl Marx. Existe en todos ellos un doble compromiso con el rigor científico y con la firmeza política, con el realismo para interpretar el mundo y la pasión por cambiarlo. Este doble compromiso es el que orienta estas páginas. Por ello creo que es un libro marxista, aunque poco importen las etiquetas, aunque Marx haya sido el primero en decir que él no era marxista. Realismo revolucionario, ciencia y revolución; a esto se le ha llamado tradicionalmente marxismo. Aquí se le seguirá denominando de la misma manera. Los lectores y lectoras pueden llamarlo como quieran.

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

1. ¿Materialismos históricos no marxistas?

Muchos consideran que la teoría del desarrollo de las fuerzas productivas constituye la marca de distinción del materialismo histórico, aquello que la diferencia de cualquier otra teoría. Quienes así opinan no tardan en concluir que, despojado el materialismo histórico de su “sello de fábrica”, ya no quedan bases sólidas que lo diferencien de otras teorías sociales. No me interesa defender la especificidad del materialismo histórico porque piense que el mismo debe ser claramente separado de la ciencia “burguesa”. Creo firmemente que el conocimiento científico avanza más allá (en ocasiones gracias, a veces a pesar) de las discusiones político-ideológicas. Algunos argumentarán que la especificidad del materialismo histórico es su compromiso con la revolución. Bien. Pero a esto se puede contestar que no sólo los marxistas pretenden transformar radicalmente (inclusive en un sentido socialista) a las sociedades capitalistas; y que en todo caso el compromiso político de los defensores de una teoría no tiene por qué implicar una concepción teórica radicalmente diferente de la de aquellos que no guardan tal compromiso. Para otros la especificidad del materialismo histórico es de orden metodológico (la famosa dialéctica); pero un análisis

Ariel Petruccelli

serio y desapasionado muestra claramente que los marxistas no poseemos ninguna metodología especial.²²

No debemos temer que el materialismo histórico tenga dificultades para diferenciarse de otras teorías: ello bien puede deberse a que los investigadores han terminado aceptando al menos buena parte de los postulados de Marx. De hecho creo que esto ha ocurrido en una medida considerable, aunque algunos lo reconocen y otros no. Sin embargo sigo pensando que el materialismo histórico posee cierta nota distintiva que lo separa (aunque de una manera sutil y no tajante) de otras concepciones teóricas con las que comparte un enorme terreno en común. Esto no significa, en modo alguno, que exista una tendencia general hacia la convergencia con el materialismo histórico. En el campo de los estudios sociales coexisten distintas teorías y enfoques metodológicos que compiten entre sí. Por otra parte, muchos de aquellos teóricos e investigadores contemporáneos más cercanos a una concepción marxista suelen presentarse (algunos incluso gustan de hacerlo) como profundamente contrarios al materialismo histórico. Así como en otros tiempos era una moda y sonaba bien presentarse como marxista, hoy ocurre lo contrario. Por lo tanto no voy a dar demasiada importancia a las declaraciones expresas de recusación de la teoría marxista de la historia proferidas por los pensadores que he de analizar, cuyas críticas se dirigen, más bien, al llamado “marxismo vulgar”. Prefiero detenerme en sus propuestas teóricas concretas y en la comparación de las mis-

²² Ver C. Pereyra, “Dos aproximaciones al problema de la dialéctica”, *Zona Abierta*, N° 48-49, 1988; J. Elster, *Una introducción a Karl Marx*, México, Siglo XXI, 1992 (1986), Cap. 2, y *Lógica y sociedad. Contradicciones y mundos posibles*, Barcelona, Gedisa, 2006 (1978). El texto clásico en el que se insiste en el carácter fundamental de lo metodológico fue escrito por Lukács en 1919, “Qué es marxismo ortodoxo”, en *Historia y conciencia de clase*, Vol. 1, Madrid, Grijalbo, 1985.

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

mas con los postulados del materialismo histórico expuestos en *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias*.

En *Tras las huellas del materialismo histórico* Perry Anderson escribió:

Sólo el marxismo ha producido un conjunto de instrumentos analíticos a la vez lo suficientemente generales y lo suficientemente diferenciados como para integrar las sucesivas épocas de la evolución histórica y sus estructuras socioeconómicas características en una narración inteligible. En este aspecto todavía no ha sido cuestionado, no ya sólo dentro de la cultura socialista, sino dentro de la no socialista en general. No hay competencia. La obra de Weber es la que más podría hacerla pero, a pesar de la extraordinaria riqueza de sus investigaciones concretas, carece significativamente de una dinámica o unos principios motores generales; los subsiguientes intentos de deducirlos de ella en banales teorías de la “modernización” no han hecho más que socavar la riqueza de la erudición de Weber dejando tras de sí un esqueleto vacío y tautológico.²³

Estas palabras fueron publicadas en 1983. Pero apenas tres años después, en ocasión de unos comentarios sobre la recién aparecida *Las fuentes del poder social*, de Michael Mann, Anderson debía reconocer: “Histórica en su concepción y materialista en su aplicación, la obra de Mann es al mismo tiempo un rechazo del materialismo histórico o un recordatorio de que puede existir más de uno”.²⁴

En muy poco tiempo había aparecido un rival que competía con el marxismo en un campo que, hasta entonces, le había sido casi exclusivo. En realidad, los rivales que emergieron de manera prácticamente simultánea eran varios. A Michael Mann se deben agregar,

²³ P. Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1988 (1983), p. 107.

²⁴ P. Anderson, “Una cultura a contracorriente”, *Zona Abierta*, N° 57/58, 1991 (1986), p. 80.

Ariel Petruccelli

al menos, Ernest Gellner, Walter Runciman y Anthony Giddens. Las obras de todos estos autores son decididamente históricas, generales y específicas a un tiempo, y bastante inclinadas al materialismo (es decir, a buscar en las infraestructuras materiales la clave del desenvolvimiento histórico). El materialismo histórico (marxista) halló finalmente rivales de fuste que compiten en su terreno.

¿Cuál es con exactitud el campo en el que estas teorías rivalizan con el materialismo histórico? Perry Anderson lo ha descrito breve pero claramente. Recordémoslo: se trata de un campo de “instrumentos analíticos a la vez lo suficientemente general y lo suficientemente diferenciado como para integrar las sucesivas épocas de la evolución histórica y sus estructuras socioeconómicas características en una narración inteligible”. Esta definición parece ser convergente con lo que habitualmente se denomina “filosofía de la historia”; lo cual nos abre dos vías de indagación: 1) ¿qué relación existe entre la filosofía de la historia y la historiografía?, 2) ¿en qué sentido, si es que en alguno, elaboró Marx una filosofía de la historia?

Arthur Danto, en un trabajo ya clásico, distingue a las filosofías *sustantivas* de las filosofías *analíticas* de la historia. La filosofía analítica de la historia “es filosofía, pero filosofía aplicada a problemas conceptuales especiales, que surgen tanto en la práctica de la historia, como de la filosofía sustantiva de la historia”. Por el contrario, la filosofía sustantiva de la historia “no se encuentra realmente conectada con la filosofía, no más que la propia historia”. ¿De qué se encarga, pues, la filosofía sustantiva de la historia? Según Danto, “... se podría decir que, en contraposición incluso con el ejemplar más ambicioso de escritura histórica normal, un filósofo de la historia trata de proporcionar una explicación de conjunto de la historia”.²⁵ Sin embargo, no está del todo satisfecho con esta definición; por lo menos en tanto y en cuanto no se especifique qué se entiende por

²⁵ A. Danto, *Historia y narración*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 29.

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

“conjunto de la historia”. Para Danto, las verdaderas filosofías de la historia no se ocupan solamente del pasado (así sea de todo el pasado): dirigen su mirada hacia el futuro. La filosofía sustantiva de la historia, así definida, sería una metarreflexión sobre el conjunto de la aventura humana, incluyendo aquellas partes todavía no vividas. Tendría, por consiguiente, un importante elemento teleológico.

Si nos atenemos a esta definición sería dificultoso imputar a Giddens, Gellner o Runciman una filosofía (sustantiva) de la historia. Sus objetivos son ciertamente ambiciosos, pero no parece que vayan más allá de “todo el pasado”. El futuro, sobre todo el remoto, no es de su incumbencia. En cuanto a Marx, si bien existen algunos pasajes en los que parece ocuparse de toda la aventura humana, pasada, presente y futura; hay que decir que en sus últimos años rechazó de modo explícito una perspectiva semejante.

El famoso Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* parece encerrar una filosofía sustantiva de la historia. Su inclinación hacia el futuro es indudable:

Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana.²⁶

Y una inequívoca filosofía sustantiva de la historia aflora en los “Manuscritos económico-filosóficos” (1844), en los que el joven

²⁶ K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Estudio, 1975 (1859), pp. 9-10.

Ariel Petruccelli

Marx escribió que “el comunismo es el secreto descifrado de la historia y que se sabe como esta solución”.²⁷

Pero el “viejo” Marx se pronunció taxativamente en contra de especulaciones tan grandes y aventuradas. En una carta escrita en 1877 se quejó amargamente de un autor que insistía “en transformar mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico-filosófica sobre la evolución general, fatalmente impuesta a todos los pueblos...”. Para agregar a continuación:

... acontecimientos de una semejanza extraordinaria, que tienen lugar en diferentes contextos históricos, llevan a resultados totalmente diferentes. Estudiando cada uno de esos desarrollos por separado, y luego comparándolos, se puede descubrir fácilmente la clave del fenómeno. *Pero nunca se alcanzará el éxito con la llave maestra de una teoría histórico-filosófica general, cuya suprema virtud consiste en ser supra-histórica.*²⁸

Aun así, sería difícil negar que Marx y los marxistas han colocado bajo su mira “todo el pasado”, intentando integrar la evolución

²⁷ Ver K. Marx y F. Engels, *Obras Fundamentales*, FCE, tomo I, 1982, p. 616.

²⁸ K. Marx, “Carta al editor de *Otechestvennye Zapiski*”, en *El Marx tardío ...*, pp. 173-174. Curiosamente, el joven Marx había formulado una crítica semejante a las teorías “histórico-filosóficas” cargadas de teleologismo: “La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa, *lo que podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede*, como si dijésemos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la revolución francesa, interpretación mediante la cual la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una “persona junto a otras personas”. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985 (1845), p. 49.

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

histórica en una narración inteligible, que incluso podía incluir al futuro inmediato (si no a todo el futuro).²⁹

Alex Callinicos ha distinguido a las *filosofías* de la historia (especulativas y teleológicas) de las *teorías* de la historia (empíricas y no-finalistas).³⁰ Utilicé una distinción semejante en *Ensayo sobre la teoría marxista de la historia*. El concepto de teoría de la historia, según lo entiendo, tiene una orientación empírica y científica (busca explicar más que comprender) pero no excluye una dimensión filosófica, puesto que parte de unos supuestos heurísticos que no son el resultado de las indagaciones empíricas (sino que las orientan), e intenta integrar conocimientos parciales cuyos datos son exclusivamente los proporcionados por las ciencias empíricas, pero cuyas conexiones implican una dosis fuerte de especulación. En todo caso, es bueno recordar que no existe ninguna teoría “puramente”

²⁹ Ninguna reflexión sobre la historia puede prescindir de la dimensión futura, puesto que las imágenes que nos forjamos del porvenir influyen sobre nuestra intelección del pasado, al tiempo que “nuestro conocimiento del pasado se encuentra significativamente limitado por nuestra ignorancia del futuro”. A. Danto, *Historia y narración*, p. 52. Un tratamiento breve y excelente del problema de la existencia de una filosofía de la historia en Marx —con el que concuerdo plenamente— se encuentra en H. Tarcus, “¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la «cuestión rusa?»”, ponencia presentada en las VI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, La Pampa, septiembre de 1997; publicado en *Andamios. Revista de investigación social*, México, UACM, vol. 4, N° 8, junio 2008. Según Tarcus, aunque hay textos de Marx que abonan la tesis de una filosofía de la historia finalista, etapista y “progresivista”, en sus últimos escritos es posible hallar una inflexión: “El criterio de progreso pierde su carácter sustantivo para devenir (históricamente) relativo; deja de ser uno y único para toda la historia, para adquirir un carácter valorativo. Del progreso como objetividad ineluctable pasamos al progreso como valor social, como debate público y decisión colectiva sobre los fines, las vías y los costos del progreso. La Filosofía de la historia parece disolverse, finalmente, en una teoría de la historia. La técnica deviene política” (pp. 23-24).

³⁰ Ver *Theories and Narratives. Reflections on the Philosophy of History*, Cambridge, Polity Press, 1997.

Ariel Petruccelli

científica: todas arrancan de presupuestos cuya fundamentación escapa a la ciencia empírica. Por mi parte acepto plenamente la observación de Gellner: “inevitablemente asumimos un modelo de la historia humana. Sencillamente no existe alternativa respecto a si utilizamos tal modelo. Todos nosotros somos historiadores filosóficos *malgré nous*, lo deseemos o no. La única opción que tenemos es si elaboramos nuestra visión tan explícita, coherente y compatible con los hechos disponibles como podemos, o si la empleamos más o menos inconsistente e incoherentemente”.³¹

No me interesa discutir en detalle si todos o algunos de los autores mencionados podrían ser considerados filósofos sustantivos de la historia según la definición de Danto. Me basta con apuntar que Giddens, Mann y Gellner intentan una narración inteligible de “todo el pasado”, buscando los principales factores causales, detectando regularidades y hurgando en las fuentes del cambio social en

³¹ E. Gellner, *El arado, la espada y el libro*, Barcelona, Península, 1994 (1988), p. 11. Aunque Gellner lo menciona y no es claro si su concepto proviene de allí, en *Filosofía de la historia* Hegel había distinguido entre historia *original* (o historia *en sí*), historia *reflexiva* (historia *para sí*) e historia *filosófica* (historia *en sí y para sí*). Omar Acha, “Marxismo e historia: estado de situación”, en E. Adamovsky (ed.), *Historia y sentido. Exploraciones en teoría historiográfica*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2000, ha criticado la distinción entre filosofía y teoría de la historia, por creer que la segunda entraña la eliminación de todo presupuesto filosófico. Sin embargo esto no es así necesariamente: la teoría de la historia niega el componente teleológico de las filosofías sustantivas de la historia, mas no todo componente filosófico. Otra cuestión es si los saberes emancipatorios en general y el marxismo en particular necesitan una visión finalista. Por mi parte creo que sí. Pero es preciso recordar que el marxismo no es solamente una teoría de la historia: el finalismo se relaciona más con su dimensión ética y con su dimensión utópica que con su dimensión científica. Toda esta problemática es abordada con brillantez y desde una perspectiva con la que me siento solidario por Agnes Heller, *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 1997 (1982), especialmente cap. III y IV.

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

gran escala. Practican explícitamente una “historia filosófica”³² —si no propiamente una filosofía substantiva de la historia— e incluso han elaborado sus propias teorías de la historia.

La historia explícitamente filosófica ha conocido un desarrollo impresionante en las últimas décadas bajo la modalidad de lo que habitualmente se denomina “sociología histórica”.³³ Ni la historia filosófica ni la sociología histórica se oponen a la historia positiva. Al

³² Aunque no completamente, lo que denomino “historia filosófica” tiene algunos puntos de contacto con lo que Omar Acha llama “grande historia”, en contraposición con la “historia normal”. Ver O. Acha, *La nueva generación intelectual*, Buenos Aires, Herramienta, 2008.

³³ Siguiendo a Ludolfo Paramio podemos decir que, “en esencia, lo que todas las obras de sociología histórica parecen compartir es la utilización del método comparativo de casos históricos para realizar una contrastación multivariante de hipótesis, con el fin de llegar a un análisis macrocausal del cambio social”. L. Paramio, “Defensa e ilustración de la sociología histórica”, *Zona Abierta*, N° 38, 1986. Entre otros trabajos en los que se analiza la sociología histórica se puede mencionar: W. Ansaldi (comp.), *Historia. Sociología. Sociología histórica. Los fundamentos de las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994; S. Juliá, *Historia social / Sociología histórica*, Madrid, Siglo XXI, 1989; C. Astarita, “Historia y ciencias sociales. Préstamos y reconstrucción de categorías analíticas”, en *Sociohistórica*, N° 8, La Plata, 2000; W. Ansaldi, “De abejas, de arquitectos de carpinteros. A propósito de ‘Historia y ciencias sociales’, un artículo de Carlos Astarita”, *Sociohistórica*, 11-12, 2002; A. Acosta Silva, “Entre Weber y Marx. Capitalismo, Estado y poder social”, *Nueva Sociedad*, N° 170; A. González y E. Peñas, “Sociologías históricas: caminos separados y propuestas de reencuentro”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, N° 5, noviembre 2006; A. Aviño Villarroya, “Más allá de la sociología histórica”, *Política y sociedad*, N° 18, Madrid, 1995. Entre los trabajos más destacados de sociología histórica se cuentan: Barrington Moore (jr.), *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*, Barcelona, Península, 1973 (1966); I. Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, tres tomos, Madrid, Siglo XXI, 1979; P. Anderson, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, Madrid, Siglo XX, 1979 (1974) y *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1979 (1974); T. Skocpol, *Los estados y las revoluciones sociales*, México, FCE, 1984 (1979); G. Arrighi, *El largo siglo XX*, Madrid, Akal, 1999.

Ariel Petruccelli

contrario, realizan generalizaciones, comparaciones y reflexiones tomando como base los estudios empíricos especializados. A diferencia de las grandes filosofías especulativas de la historia de los siglos XVIII y XIX, estos estudios poseen una fuerte orientación empírica. Y es en este terreno, el de la historia filosófica, la teoría de la historia o la sociología histórica, en el que Gellner, Mann, Runcimann y Giddens rivalizan con el materialismo histórico de inspiración marxista.

Pero esto no es todo. Además de compartir un *objetivo*, la “sociología del poder” de Michael Mann, la teoría de la estructuración de Anthony Giddens, el neoevolucionismo de Runciman y la concepción “neoepisódica” de Gellner —a las que se podría agregar, con un enfoque más filosófico-epistemológico y menos explícitamente histórico, el “sistemismo” de Mario Bunge— comparten con el marxismo una batería importante de *presupuestos teóricos*. No tengo ninguna duda de que todas estas concepciones se hallan instaladas junto al materialismo histórico dentro de un terreno común. Y este campo puede ser denominado, en una medida muy considerable, *materialista*.

Soy consciente que las discusiones entabladas en torno al idealismo y al materialismo son inacabables; pero yo suscribiría plenamente el siguiente comentario de Miguel Caínzos:

... no tiene sentido polemizar sobre cuál es el *verdadero* sentido de la oposición idealismo/materialismo: es obvio que históricamente ha tenido diferentes significados y que uno de ellos, el más influyente en la teoría social desde hace más de un siglo, ha tomado como criterio la aceptación o rechazo de la tesis según la cual existen determinaciones objetivas o prediscursivas que condicionan las formas de existencia de la sociedad y, en particular, la producción social de sentido.³⁴

³⁴ M. Caínzos, “Clase, acción y estructura: de E. P. Thompson al posmarxismo”, *Zona Abierta*, N° 50, enero-marzo de 1989, p. 68, nota.

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

Tomando como criterio esta definición, es evidente que Gellner, Runciman, Bunge, Mann y —aunque menos claramente— Giddens, deben ser considerados pensadores materialistas. Pero a los efectos de la presente investigación lo que cuenta es qué entendía Marx por lo que denominaba “concepción materialista de la historia”, y las vinculaciones de los escritos de estos autores con esta perspectiva.

Para comprender a Marx es imperioso evaluar a quienes estaba criticando. El objeto de su crítica, las concepciones que genéricamente consideraba “idealistas”, eran fundamentalmente las filosofías especulativas de la historia, en particular —aunque no exclusivamente— la de Hegel. ¿En qué sentido eran idealistas estas concepciones? Fundamentalmente en el sentido de que atribuían el desarrollo histórico a la autoexpansión de la Idea (Hegel), o lo concebían como una eterna lucha entre creencias (principalmente religiosas) de las que nunca se indagaba la base material. Se trataba de una historia que apenas se diferenciaba de la teología. Fue contra estas filosofías especulativas y parciales (las actividades de la gente corriente y los pormenores de la vida económica no eran de su incumbencia) que Marx erigió su concepción materialista. Una concepción orientada fuertemente —a contrapelo de lo habitual en la Alemania de mediados del siglo XIX— hacia la indagación empírica.

En el temprano *La ideología alemana* —normalmente considerado el primer texto en el que se exponen los rudimentos del materialismo histórico— Marx y Engels identificaron a los neohegelianos como sus adversarios:

En vista de que, según sus fantasías, las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de su conciencia, los neohegelianos formulan consecuentemente ante ellos el

Ariel Petruccelli

postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana, crítica o egoísta, derribando con ello sus barreras. Este postulado de cambiar la conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación. Pese a su fraseología “revolucionaria”, los ideólogos neohegelianos son, en realidad, los perfectos conservadores. Los más jóvenes entre ellos han descubierto la expresión adecuada para designar su actividad cuando afirman que sólo luchan contra “frases”. Pero se olvidan de añadir que a estas frases por ellos combatidas no saben oponer más que otras frases y que, al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo real existente. Los únicos resultados a que podía llegar esta crítica filosófica fueron algunos esclarecimientos histórico-filosóficos, harto unilaterales por lo demás, sobre el cristianismo; todas sus demás afirmaciones se reducen a otras tantas maneras de adorar su pretensión de entregarnos, con estos esclarecimientos insignificantes, descubrimientos de alcance histórico-mundial.

A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea.³⁵

Es contra la filosofía neohegeliana, pues, contra lo que Engels y Marx alzaron su concepción materialista. Y el objetivo está claro: vincular la historia de las ideas con la historia material; reemplazar la especulación por la investigación empírica:

Las premisas de que partimos no tienen nada de arbitrarias, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas

³⁵ K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985, p 18.

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica.³⁶

Por supuesto, al lector contemporáneo –formado en un universo intelectual en el que el tipo de “idealismo” representado por Hegel y los hegelianos alemanes forma parte de la historia de las ideas, pero no un filosofar vigente, y familiarizado además con las actuales elaboraciones epistemológicas– estas afirmaciones pueden sonarle mal. ¿Acaso creer que sus premisas nada tienen de arbitrarias no entraña una concepción ingenua del conocimiento? ¿No ha demostrado la epistemología moderna que aún la más empírica de las afirmaciones entraña una dosis de teoría? ¿No hacen alarde aquí, Marx y Engels, de un empirismo vulgar?

Lo que el lector contemporáneo no debería olvidar es qué se estaba discutiendo. Allí no se discutía cómo realizar investigaciones empíricas sin ingenuidad, ni cómo hacer avanzar el conocimiento científico. Allí había, por un lado, una concepción que pensaba que la filosofía se bastaba a sí misma, que las realidades materiales no eran de su incumbencia ni de la incumbencia de la historia, y que la única investigación empírica en la que se podía pensar era la realizada sobre las obras de los filósofos. Por el otro lado, y a contracorriente, Marx y Engels pretendían señalar los límites de la filosofía, orientar la historia hacia el sendero de las ciencias, realizar investigaciones empíricas sobre todo lo humano, rastrear las influencias materiales (sobre todo económicas) de la vida, la práctica y las creencias de los hombres.

Y sería precisamente esta orientación la que se impondría en el siglo XX. Los historiadores, profundizando una tendencia iniciada por los positivistas del siglo XIX, se alejarían de más en más de filósofos y teólogos, para acercarse a los científicos. La totalidad de

³⁶ Ídem., p 19.

Ariel Petruccelli

las acciones humanas serían de su interés (separándose en esto de sus predecesores positivistas), y la indagación empírica se convertiría en lo habitual. La historiografía predominante durante el siglo XX tendría una orientación semejante a la de Marx: el neohegelismo, su adversario original, desaparecería de la escena. Incluso la historiografía positivista –rival intelectual de los escritos “históricos” de Marx y Engels y de los primeros historiadores marxistas– emprendería una retirada en toda la línea. En un sentido muy importante, la historiografía del siglo XX seguiría los pasos de Marx. Hoy ya es casi un lugar común decir que la “revolución” anti-positivista (o anti-Rankeana) acaecida en la historiografía de siglo XX fue obra de los esfuerzos convergentes de dos corrientes historiográficas: el materialismo histórico (marxista) y la escuela de los *Annales*. Marxistas y *annalistas* podían ser aliados o rivales políticos, pero invariablemente se consideraban compañeros intelectuales.³⁷

Como nos lo recuerda Eric Hobsbawm, los cambios operados en la historiografía del siglo XX como consecuencia de la “revolución antipositivista” emprendida por marxistas y *annalistas* fueron

³⁷ Las afinidades entre historiadores marxistas y *annalistas* son tan evidentes que muchos creen que ha existido un “paradigma común” de los historiadores del siglo XX. En una variante extrema de esta concepción, Carlos Barros, en “El paradigma común de los historiadores del siglo XX”, en *Estudios Sociales*, Santa Fe, Argentina, 1° semestre de 1996, pp. 28 y sig., ha incluido dentro del paradigma común a los historiadores positivistas. Aunque se trata obviamente de una exageración (sólo compatible con el más laxo y vacío uso del término “paradigma”: recuérdese que Kuhn, quien popularizó la idea, creía que las ciencias sociales eran preparadigmáticas), la tesis de Barros cobra un viso de plausibilidad cuando se contrasta la práctica de los historiadores del siglo XX –uniformemente preocupados por la búsqueda de la objetividad del conocimiento– con las tendencias teóricas del llamado “giro lingüístico” en su aplicación a la historia. Para una eficaz crítica de la tesis de la existencia de un paradigma historiográfico común durante el siglo XX, véase Carlos Astarita, “Crisis y cambio de paradigma en la historiografía. Una perspectiva desde el medievalismo”, en *Trabajos y comunicaciones*, 2° época, N° 24, 1996.

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

resumidos por Arnaldo Momigliano, en un trabajo clásico de 1954, en cuatro puntos:

1. Declive de la historia política y religiosa y de las historias nacionales, como consecuencia del ascenso de la historia socio-económica.
2. Dejó de ser usual utilizar “ideas” como explicación de la historia.
3. Las interpretaciones predominantes se planteaban en términos de “fuerzas sociales”, más que de acciones individuales.
4. Se tornó difícil hablar de progreso e incluso de desarrollo significativo de los hechos en una dirección determinada.³⁸

En cada uno de estos cuatro ítems (salvo quizás el cuarto) marxistas y *annalistas* formaban parte de un frente común. Aunque, desde luego, ni el materialismo histórico ni la escuela de los *Annales* son tradiciones homogéneas. Un análisis comparativo debería hacer gala de una gran sutileza, observando semejanzas y diferencias en distintas épocas y lugares, así como entre diversos autores.³⁹ Pero hay al menos un aspecto que ha separado uniformemente a la tradición marxista de la *annalista*: esta última nunca elaboró ni intentó elaborar de manera explícita una narración inteligible de “todo el pasado”, ni tampoco desarrolló una batería de “instrumentos analíticos a la vez lo suficientemente general y lo suficientemente

³⁸ E. Hobsbawm, “Contribución de Karl Marx a la historiografía”, en *Marxismo e historia social*, México, Treblinka, 1983; y también en *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica, 1995.

³⁹ Al respecto existe un excelente y breve trabajo: Carlos A. Aguirre Rojas, “Convergencias y divergencias entre los *Annales* de 1929 a 1968 y el marxismo: ensayo de balance global”, en *Historia Social*, N° 16, primavera-verano 1993, pp. 115-141. Para un estudio de *Annales* se puede consultar, del mismo autor, *La Escuela de los Annales. Ayer, hoy, mañana*, Madrid, Montesinos, 1999; y P. Burke, *La revolución historiográfica francesa*, Barcelona, Gedisa, 1999 (1990).

Ariel Petruccelli

diferenciado como para integrar las sucesivas épocas de la evolución histórica y sus estructuras socioeconómicas”. Si bien en su seno se escribieron obras que abarcaban una gran escala temporal y espacial —como lo prueba *El Mediterráneo...*, la *magnus opus* de Braudel—, la escuela de los *Annales* nunca produjo obras sistemáticas de “historia filosófica”, ni desarrolló reflexiones profundas y profusas en el campo de la teoría de la historia, entendida como el conjunto de conceptos y presupuestos posibles de ser empleados en diferentes contextos históricos.⁴⁰ Este campo sería monopolio exclusivo del materialismo histórico, cuando menos dentro de la “historia científica”. Con él sólo rivalizaban algunos filósofos idealistas poco afectos a los controles empíricos, bastante desinteresados por las metodologías científicas y más bien inclinados al desarrollo de verdaderas filosofías sustantivas de la historia, como Toynbee o Spengler, considerados por marxistas y *annalistas* “fósiles vivientes”.⁴¹

Se puede dar la razón a Perry Anderson, pues, cuando asegura que las obras de Mann y Giddens representan un nuevo e inédito desafío para el materialismo histórico. Estos autores, junto a Runciman, Gellner y Bunge, entre otros, han producido o están produciendo obras instaladas en un terreno tradicional del materialismo histórico. Echemos una mirada al terreno en común que comparte el materialismo histórico con el sistemismo, la sociología del poder y la teoría de la estructuración. Para ser claro y no extenderme demasiado lo haré enumerando una serie de ítems:

⁴⁰ Braudel ha sido, de todos los *annalistas*, el más inclinado hacia algún tipo de historia filosófica. No es casual que dos de los principales representantes de la sociología histórica contemporánea, Immanuel Wallerstein y Giovanni Arrighi, reconozcan una amplia deuda con él.

⁴¹ Oswald Spengler nació en 1880 y falleció en 1936; Arnold Toynbee vivió entre 1899 y 1975. Una crítica breve y clásica de las obras de estos autores es la de Lucien Febvre, “Dos filosofías oportunistas de la historia: de Spengler a Toynbee”, en *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1992 (1952).

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

- A. Considerar que el estudio del mundo social puede ser realizado científicamente (en contra de las opiniones de algunas corrientes llamadas *humanísticas* o *interpretativistas*).
- B. Aceptar la posibilidad y conveniencia de estudios “globales” o totalizadores (contra la opinión de todo el posmodernismo).
- C. Explicar mediante hipótesis causales, dando a las interpretaciones hermenéuticas un lugar subordinado o nulo.
- D. Postular la mutua interacción entre las estructuras y los sujetos, esto es, recusar tanto al estructuralismo (extremo) como al individualismo metodológico.
- E. Dar gran importancia a las condiciones materiales y, en especial, a las estructuras o relaciones sociales, en contra de la absolutización de ideas desencarnadas o de la concesión de prioridad determinante a los elementos biológicos o geográficos.
- F. Reconocer el carácter cambiante y conflictual de las sociedades, y considerar a las luchas sociales como impulsoras de cambios (como no lo hacen —o hacían— algunos partidarios de la sociología funcionalista; Parsons entre ellos).
- G. Sostener que las diferentes actividades o subsistemas sociales se hallan mutuamente relacionados y se influyen mutuamente (no existiendo, por ende, esferas autónomas).
- H. Defender el carácter histórico de las sociedades, recusando establecer “leyes” transhistóricas o descubrir un único tipo de comportamiento o de racionalidad (como lo hacen los economistas neo-clásicos).

Estos son algunos de los aspectos más destacados que estas teorías tienen en común con el materialismo histórico, y que las separan tajantemente de otras concepciones o teorías. Tanto Bunge como Giddens, Gellner, Runciman o Mann pueden ser considerados

Ariel Petruccelli

pensadores materialistas;⁴² aunque ninguno de ellos aceptaría de buen grado este título (salvo, quizás, Bunge).⁴³ Todos dicen haber superado las viejas antinomias: materialismo / idealismo, objetivismo / subjetivismo. Pero ¿cuántas veces hemos escuchado proclamas semejantes? Las viejas antinomias, como todas las grandes cuestiones metafísicas, son reacias a desaparecer. Se ven reformuladas y sufren mutaciones, pero no desaparecen fácilmente. Cuando Bunge, Giddens o Mann afirman haber superado el dilema materialismo / idealismo, lo que quieren decir es que ellos dan importancia tanto a las relaciones materiales cuanto a las ideas. El proyecto de Marx no difiere en este punto. Sólo el marxismo más vulgar ha pretendido reducir los fenómenos ideales a causas económicas. El punto aquí no es una relación de exclusión (ideas sí, ideas no) o de blanco sobre negro. La cuestión es si se acepta o no la existencia de una realidad prediscursiva, y si se concede a la existencia social o a la conciencia social algún tipo de primacía. Y como en seguida se verá, los tres tienden a conceder mayor importancia a los aspectos materiales que a los ideales.

De los tres, el menos “materialista” es Anthony Giddens. En concordancia con esto es el que mayor importancia concede a la hermenéutica, la fenomenología, la filosofía del lenguaje ordinario y la etnometodología. Aunque no por ello puede incluirse a la teoría de la estructuración dentro del “giro lingüístico”. Como el mismo Giddens aclara respecto de su teoría: “aunque reconoce

⁴² Dos autores marxistas bien conocidos, Perry Anderson y Charles Wickham, han considerado de modo explícito a Michael Mann como un materialista.

⁴³ Bunge es defensor decidido de lo que llama “materialismo emergentista o científico”. Ver por ejemplo *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1999 (1996), Cap. 11.

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

la importancia del «giro lingüístico», ella no es una versión de la hermenéutica o la sociología de la comprensión”.⁴⁴

Ni la hermenéutica, la fenomenología o la filosofía del lenguaje han ejercido una influencia evidente en las obras de Mann o Run-ciman. Por su parte, Gellner y Bunge son opositores decididos al “giro lingüístico” y al posmodernismo.⁴⁵ En las secciones siguientes analizaré con algún detalle los presupuestos teóricos de Bunge, Gellner y Giddens, cotejándolos con el materialismo histórico. Una tarea semejante, aunque a una escala considerablemente más amplia, será emprendida con la obra de Michael Mann, a quien se dedicará el extenso capítulo III. Este tratamiento diferencial tiene mucho de arbitrario; aun así, puede ser justificado. He elegido a Mann para un estudio más detallado y sistemático porque de todos los autores mencionados es el que ha producido la obra de mayor alcance histórico, tanto por las dimensiones espacio-temporales abarcadas como por la referencia a indagaciones

⁴⁴ A. Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998 (1984), p. 22. Por supuesto, paralelamente Giddens aclara que su teoría “si reconoce que la sociedad no es la creación de sujetos individuales, está lejos de cualquier concepción de sociología estructural”.

⁴⁵ La oposición de Bunge al “giro lingüístico” es manifiesta en numerosos libros. Entre otros puede consultarse *Las ciencias sociales en discusión*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999, *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1999 (1996), y *La relación entre la sociología y la filosofía*, Madrid, Edaf, 2000 (1999). El lugar clásico de la crítica de Gellner a la filosofía lingüística es *Words and Things: a critical account of linguistic philosophy and a study in ideology*, Londres, Gollanz, 1969. Sus críticas al posmodernismo y al relativismo son desarrolladas en *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós, 1994 (1992). Ver también su contribución al *Debate sobre la filosofía actual*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 105-114. Este libro es la publicación del debate que tuvo lugar en Varsovia los días 8 y 9 de mayo de 1995 entre J. Habermas y R. Rorty (en el que también participaron, más brevemente, L. Kolakowsky y E. Gellner).

Ariel Petruccelli

empíricas. A diferencia de Giddens —cuyos trabajos combinan lo que podríamos llamar una ontología social con estudios específicos limitados de la realidad capitalista de las últimas décadas—, de Bunge —que permanece siempre en un plano filosófico— y de Gellner —quien ha superpuesto a sus estudios antropológicos algunas reflexiones teóricas sobre la estructura de la historia humana—, el proyecto de Mann conjuga constitutivamente una propuesta teórica con indagaciones históricas en gran escala, desde el neolítico hasta la actualidad. Esta es la razón que justifica una consideración más minuciosa.

2. Mario Bunge y el *sistemismo*

En varias obras recientes Mario Bunge ha realizado la defensa de la postura teórica que denomina *sistemismo*. Éste procura la síntesis entre los que han sido tradicionales polos antinómicos: materialismo / idealismo; holismo / individualismo; naturalismo social / interpretativismo. Los desarrollos de Bunge son sin lugar a dudas interesantes, y sus análisis y propuestas estimulantes. Sin embargo, en ocasiones simplifica en extremo —a veces incluso caricaturiza— las posiciones antagónicas a las que somete a crítica, lo cual le permite fáciles victorias teóricas. No es mi intención detenerme en la letra fina de los análisis de Bunge. En las presentes circunstancias me basta con señalar que comparto sus objetivos “sintéticos”, pero disiento profundamente cuando pretende recusar todo tipo de prioridad explicativa. La correcta insistencia en el carácter sistémico de toda sociedad y en las multifacéticas relaciones que entablen los individuos lo lleva, en ocasiones, a extraer la errada conclusión de que no existe ningún subsistema social prioritariamente determinante ni ningún tipo de relaciones más influyente que las otras: “Los sistemas sociales —ha escrito— se mantienen unidos por lazos de diversos tipos: biológicos,

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

psicológicos, económicos, políticos o culturales; de ahí que sea un error privilegiar cualquier tipo de lazo”.⁴⁶

La síntesis que Bunge defiende —hay que insistir en esto— no implica “pararse en el justo medio”, a una distancia equivalente y simétrica —equidistante— entre las diferentes posiciones que analiza y de las cuales, mediante la crítica, descarta los aspectos negativos y retoma los desarrollos positivos. Más bien es al contrario. Aunque critica tanto a las teorías encuadradas en lo que denomina “naturalismo social” como a las corrientes “antinaturalistas” o “interpretativistas” (*verstehen*), no cabe ninguna duda respecto de que sus críticas más duras son para estas últimas. Bunge no se para en el “justo medio” entre naturalismo social y *verstehen*: toma de la primera más de lo que rechaza, y rechaza de la segunda más de lo que toma. Veamos la radical diferencia que existe entre las críticas relativamente moderadas que dirige al naturalismo social en comparación con las demoledoras que lanza contra el interpretativismo. La visión que Bunge tiene de la tradición naturalista aparece claramente expuesta en el siguiente pasaje:

los naturalistas tienen razón al destacar la continuidad de la sociedad y la naturaleza, así como al considerar las sociedades más concretas que espirituales [...] Pero se equivocan al hacer caso omiso de los componentes artificiales de cualquier sociedad, por primitiva que sea: a saber, su economía, organización política y cultura. También yerran cuando se niegan a admitir que las creencias, intereses e intenciones contribuyen a determinar las acciones y, con ello, a construir, mantener o modificar el orden social.⁴⁷

⁴⁶ M. Bunge, *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1999, pp. 378-379.

⁴⁷ M. Bunge, *Las ciencias sociales en discusión*, pp. 22-23.

Ariel Petruccelli

Como conclusión de sus análisis, Bunge sintetiza su enfoque con la siguiente consigna: “no naturalismo, sí; antinaturalismo, no”.⁴⁸ El enfoque bungiano, pues, sin dejar de ser crítico, resulta bastante benévolo para con el naturalismo. No sucede lo mismo con la tradición interpretativista. Sus críticas al interpretativismo son devastadoras:

Los [...] defectos filosóficos y metodológicos de la escuela “humanista” (en particular la hermenéutica) explican su esterilidad. A decir verdad, no ha producido ningún descubrimiento importante.⁴⁹

[...] las virtudes del antinaturalismo no son nada comparado con sus defectos.⁵⁰

Cualquiera de estos resultados basta para demoler el núcleo de la escuela histórico-cultural desde Dilthey hasta la hermenéutica de nuestros días.⁵¹

Bunge critica tanto al naturalismo como al interpretativismo, pero está claro que su concepción sistémica se encuentra mucho más próxima al primero que al segundo. Del mismo modo, la síntesis bungiana entre materialismo e idealismo se coloca resueltamente del lado materialista. Aunque reconoce la irreductibilidad de las ideas y su eficacia causal (su crítica podría ser considerada, en la terminología de otros tiempos, como una crítica al materialismo mecanicista o vulgar), considera que las sociedades son mucho más concretas y materiales que ideales; que las condiciones materiales y las relaciones sociales cuentan más a largo plazo que las representaciones; y también defiende que las ideas son un producto de un órgano material (el cerebro), por lo que no hay ideas sin materia,

⁴⁸ Ídem., p. 33.

⁴⁹ Ídem., p. 28.

⁵⁰ Ídem., p. 33.

⁵¹ Ídem., p. 44.

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

aunque sí hay materia que no desarrolla ideas. La inclinación hacia el costado materialista de su concepción sistémica sale a la luz en fragmentos como los siguientes:

[...] si la sociedad es más artificial que natural, podemos rediseñarla para que se ajuste a nuestras ideas de una buena sociedad. Y si es más concreta que espiritual, entonces la acción social puede llegar a reconstruirla, mientras que la mera contemplación, la *verstehen* (“comprensión”) intuitiva y la “interpretación” hermenéutica (atribución de una finalidad) sólo conservarán lo malo al lado de lo bueno.⁵²

El mundo real contiene sólo cosas concretas (materiales): las ideas, creencias, intenciones, decisiones y cosas por el estilo son procesos cerebrales.⁵³

Algo semejante ocurre con la antinomia holismo / individualismo. Si bien recusa tanto a las concepciones holistas que no dejan ningún lugar para los individuos, como al individualismo metodológico que supone que cualquier fenómeno social debe ser explicado recurriendo únicamente a propiedades, acciones y decisiones de los individuos; no hay dudas de que su síntesis otorga un peso mayor a los fenómenos estructurales (holísticos) que a las decisiones individuales.

Si insisto en mostrar que Bunge no piensa en modo alguno que las diferentes teorías antagónicas posean porcentajes equivalentes de aciertos y errores, es porque pienso que lo mismo ocurre cuando comparamos al materialismo histórico con algunas teorías que se le oponen. Es cierto que el marxismo vulgar se equivoca al defender un reduccionismo económico, esto es, al postular que todo fenómeno social puede ser explicado por su base económica. Pero

⁵² Ídem., p. 24.

⁵³ Ídem., p. 11.

Ariel Petruccelli

el marxismo (no vulgar) en modo alguno se equivoca al sostener la primacía de las relaciones de producción. Aunque es necesario integrar las aportaciones provenientes de los estudios concentrados en la especificidad de la ecología, la política, el parentesco, la cultura o la ideología, así como reconocer la autonomía relativa de estos subsistemas y su capacidad para influir en el curso histórico; no por ello estamos obligados a pensar que la economía, la ecología, la política o la ideología poseen una carga determinante equivalente, esto es, a diluir toda posible jerarquización entre los subsistemas.

Según Bunge, el sistemismo considera que toda sociedad está imbricada en un medio ambiente natural, y la componen a la vez cuatro subsistemas principales: el biológico, el económico, el político y el cultural. Ve por lo tanto a la historia como un proceso constituido por cinco hebras entrelazadas, cada una de las cuales tiene a su turno varios componentes.

No veo inconvenientes en aceptar que la historia es “un proceso constituido por cinco hebras entrelazadas”; pero sostengo que las distintas hebras no poseen el mismo grosor. Entiendo que el subsistema económico posee un peso mayor que cualesquiera de los otros, aunque, desde luego, no puede explicarlo todo, ni puede reducirse —en primera o última instancia— cualquier fenómeno social a sus causas económicas.

Para graficar su posición Mario Bunge ha elaborado en una de sus obras más recientes un interesante cuadro, en el cual se explicitan algunos de los componentes fundamentales que integran los respectivos subsistemas.⁵⁴ El cuadro de Bunge deja entrever que cada uno de los subsistemas posee un peso determinante similar: entre lo ambiental, lo biológico, lo económico, lo político y lo cultural no existen mayores jerarquías. Pero creo que un análisis cuidadoso de ese cuadro permite extraer conclusiones radicalmente distintas. Lo

⁵⁴ M. Bunge, *Las ciencias sociales en discusión*, pp. 299-300.

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

que debemos indagar es la naturaleza e intensidad de las relaciones entre los diferentes ítems, y la posibilidad de que algunos de ellos puedan ser incorporados legítimamente como pertenecientes a dos o más subsistemas sociales. Veamos ahora el gráfico.

Ambiental	Biológico	Económico	Político	Cultural
Clima	Nutrición	Cacería y recolección	Gobierno	Lengua
Suelo	Refugio y ropa	Agricultura y cría de animales domésticos	Bienes públicos	Ideología
Agua y minerales	Población	Artes y oficios	Lucha política	Tecnología
Flora	Fertilidad y mortalidad	Industria	Ley y orden	Ciencia
Fauna	Morbilidad	Comercio	Asuntos exteriores	Humanidades y artes

Como no es difícil apreciar, los ítems que componen el subsistema ambiental se encuentran mucho más relacionados con lo biológico y lo económico que con lo político y lo cultural. La fertilidad natural del suelo, la posibilidad de recurrir a fuentes de energía hídrica, la existencia de minerales o la disponibilidad de animales para la caza (elementos incorporados a los subsistemas ambiental y biológico) son sin ninguna duda igualmente componentes importantes de las condiciones económicas de una sociedad, por lo que, en cierta medida, también deben ser incluidos dentro del subsistema económico. Asimismo, es evidente que la provisión de alimentos (nutrición), vestimenta y vivienda (incluido dentro de lo biológico) son tareas fundamentales de la producción y el intercambio económicos. Dentro de los asuntos exteriores (ítem contenido en el subsistema político) se encuentra como un componente de primera magnitud e importancia lo concerniente a las

Ariel Petruccelli

relaciones de intercambio comercial entre Estados; y por lo menos cierta parte de los bienes públicos —como las empresas estatales— pueden ser considerados como constitutivos de la producción económica. Finalmente, la tecnología puede ser tan legítimamente incluida dentro de la esfera cultural como formando parte de la faz económica. En síntesis, mientras que buena parte de los ítems incluidos dentro de los subsistemas ambiental, biológico, político y cultural pueden ser legítimamente incluidos dentro del subsistema económico, no ocurre lo mismo a la inversa. La hebra económica es apreciablemente más “gruesa” que las otras.

Pero con independencia de los méritos o deméritos que se puedan hallar en mi análisis del cuadro, creo que es posible demostrar que en su elaboración de explicaciones históricas concretas Bunge no se ciñe a la premisa de la equivalencia entre los distintos subsistemas, y que subrepticamente tiende resaltar la mayor influencia de lo económico (aunque casi siempre lo haga de manera implícita). Disputando contra lo que cree es el economicismo marxista, Bunge sostiene que la atribución de determinaciones total o sustancialmente económicas a ciertos sucesos o procesos históricos se ve justificada en un buen número de casos; pero desmentida en otros.

Indudablemente, la versión marxista del materialismo histórico se confirmó en algunos casos. Basten los siguientes ejemplos. ... En general se admite que la guerra del Golfo Pérsico (1990-1991) fue una guerra del petróleo. Los alemanes libraron dos guerras para apoderarse de territorios y no para difundir su filosofía. Los imperios español, portugués, británico, francés, holandés, ruso y norteamericano se erigieron por medios violentos para saquear recursos naturales y explotar a los nativos. Venecia, Génova y Barcelona construyeron y mantuvieron líneas de fortalezas a lo largo de la costa del mediterráneo para defender su comercio

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

internacional. Los cruzados saquearon todas las ciudades que tomaron, ya fueran musulmanas o cristianas. La antigua Roma destruyó Cartago para asegurarse el dominio de las rutas comerciales en el mediterráneo y más allá. Del mismo modo, la mayoría de las guerras civiles fueron guerras de clase. Lo testimonian las guerras campesinas alemanas, las revoluciones francesas, rusa y china; las revoluciones de 1848 en Europa y la guerra civil española: todas ellas enfrentaron pobres contra ricos.

Sin embargo, es posible que haya tantos contraejemplos como ejemplos del determinismo económico. En efecto, todos los sucesos y movimientos sociales desencadenados por desastres ambientales, plagas, cambios en la fertilidad, el alfabetismo literario y numérico, las innovaciones técnicas, el fanatismo religioso, el prejuicio racial, el nacionalismo, el oportunismo político y la sed de libertad constituyen ejemplos contrarios a ese determinismo, aun cuando cabe admitir que algunos de esos cambios afectan a la gente principalmente a través de su impacto en la producción y el comercio. A continuación un puñado de ejemplos. 1) La revolución neolítica, esto es, la introducción de la agricultura, dio origen a una explosión demográfica, que en algunos lugares provocó el nacimiento de la civilización, la cual modificó drásticamente el estilo de vida de la gente y originó el estado y una cultura mucho más rica. 2) El hacinamiento de las ciudades condujo a la difusión de enfermedades contagiosas, algunas de las cuales diezmaron y hasta eliminaron a poblaciones enteras. Es posible que esas epidemias hayan causado las grandes diferencias genéticas entre nosotros y nuestros ancestros de hace diez mil años, a saber, cambios hereditarios en el sistema inmunológico [...] Nuestros sistemas inmunológicos actuales son así un producto de la evolución social y natural [...] 3) La duplicación de la población de la cuenca del Mediterráneo entre 1500 y 1600 puede haber sido el principal factor en todas las otras revoluciones ocurridas durante ese período. De no haber sido por

Ariel Petruccelli

esa revolución biológica, la conquista turca, el descubrimiento y colonización de América y la «vocación» imperial de España no habrían tenido lugar. 4) La difusión del automóvil y la televisión ha transformado mundialmente la vida cotidiana, las actitudes políticas y la lucha por el poder casi tan radicalmente como el reemplazo de las economías de subsistencia por la economía de mercado. 5) El derrumbe de la mayoría de las dictaduras desde el final de la Segunda Guerra Mundial no fue un efecto de cambios en el modo de producción o de la lucha de clases, sino la obra de personas que anhelaban alguna libertad. 6) Las consideraciones estratégicas—en particular el mantenimiento de la hegemonía continental— y la política interna cumplieron un papel más importante que la protección de los intereses privados en la determinación de las políticas latinoamericanas de los Estados Unidos. 7) Las guerras civiles en la ex-Yugoslavia y la URSS son conflictos políticos, ideológicos (en especial religiosos) y sobre todo estúpidamente pseudoétnicos, sin justificación económica alguna.⁵⁵

Ahora bien, el análisis comparativo de los contenidos de ambas listas basta para poner en cuestión la tesis de Bunge. Si se observa bien, dentro de los ejemplos que avalan la interpretación (principalmente) económica son más numerosos los casos de afirmaciones ampliamente generales o generalizadoras (“Los imperios español, portugués, británico, francés, holandés, ruso y norteamericano se erigieron por medios violentos para saquear recursos naturales y explotar a los nativos”; “Venecia, Génova y Barcelona construyeron y mantuvieron líneas de fortalezas ...”; “la mayoría de las guerras civiles fueron guerras de clase”); mientras que en el listado de casos que contradirían la interpretación prioritariamente económica parecen predominar sucesos o procesos más bien puntuales. Por otra parte, dentro de esta última lista hay algunos casos recusables o

⁵⁵ M. Bunge, *Las ciencias sociales en discusión*, pp. 291-292.

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

discutibles. Por ejemplo, resulta insostenible que el primer punto, referente a la revolución neolítica y sus consecuencias, no tenga que ver principalmente con determinantes económicos. Asimismo, el sexto (las consideraciones estratégicas de los EE.UU.) es cuando menos discutible; mientras que no se puede desconocer que las guerras étnicas en la ex-Yugoslavia (punto séptimo) se desencadenaron en un contexto marcado por una fuerte crisis económica y en buena medida fueron desencadenados por ella.⁵⁶ Finalmente, hay que destacar que mientras el primer listado contiene únicamente procesos históricos determinados principal o exclusivamente por su componente económico, el segundo contiene una masa heteróclita de procesos determinados por lo biológico, lo político y lo cultural.

3. El materialismo multiforme de Ernest Gellner

En sus reflexiones sobre la “estructura de la historia humana” Gellner adopta un enfoque globalmente materialista, sustentado en el análisis de lo que considera las tres dimensiones fundamentales de la praxis: económica, militar y cognitiva. Para un observador de mirada tan amplia y aguda como Gellner resulta difícil negar la influencia fundamental de la dimensión económica, e inclusive de la más restringidamente tecnológica. Al comienzo de *El arado, la espada y el libro* asegura taxativamente:

La humanidad ha pasado hasta ahora por tres etapas iniciales: 1) caza/recolección, 2) la sociedad agraria, 3) la sociedad industrial. Ninguna ley ordena que cada sociedad deba pasar por cada una de estas etapas. No existe un modelo obligatorio de desarrollo. Las sociedades pueden quedar y quedan atascadas en cualquiera de las fases. Lo cierto es que, sin embargo, la transición a 3)

⁵⁶ Ver C. Samary, *La fragmentación de Yugoslavia: una visión en perspectiva*, Madrid, Talasa, 1993 (1992).

Ariel Petruccelli

no es concebible directamente desde 1) y que una regresión desde 3) hasta 2) o desde 2) hasta 1), aunque concebible, es improbable y rara.

Hasta aquí no hay nada que un marxista le pueda reprochar (salvo los marxistas más obtusos y evolucionistas unilineales, inexistentes en la actualidad, si es que existieron alguna vez). Luego prosigue Gellner:

Contrariamente a [lo que sostiene] las filosofías y sociologías características del siglo XIX, ni por un destino ineludible, ni por una necesidad interna, se *compele* a las sociedades a avanzar desde 1) hacia 2) o desde 2) hacia 3). Por el contrario, la transición endógena, espontánea, muy bien puede ser intrínsecamente improbable y debida a una casi milagrosa concatenación de circunstancias, especialmente en el caso de la segunda de estas dos grandes transiciones.⁵⁷

Aquí tampoco hay nada especialmente chocante para los marxistas, aunque quizás estos últimos estén menos dispuestos que Gellner a ver en las “transiciones” una concatenación tan excepcional de circunstancias. En cualquier forma, la diferencia es sutil: no conozco a ningún marxista contemporáneo dispuesto a sostener que *todas* las sociedades poseen impulsos endógenos que las llevan necesariamente de 1) a 2) o de 2) a 3). Y por lo que sé tampoco fue ésta la opinión de los más evolucionistas de los marxistas del pasado, aunque en ocasiones se les imputara una concepción semejante.

Puesto que el esquema de Gellner establece una definición de tres etapas que tiene por base a las estructuras productivas, es lícito preguntarse si su teoría “debe ser considerada una forma de determinismo económico”. Gellner se formula a sí mismo este interrogante, al cual responde:

⁵⁷ E. Gellner, *El arado, la espada el libro*, Barcelona, Península, 1994 (1988), p. 16.

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

No exactamente. El argumento es que la base económica o productiva realmente determina nuestros problemas, pero no nuestras soluciones. La evidencia parece mostrar que las sociedades cazadoras/recolectoras y las agrarias aparecen según una muy amplia, de hecho desconcertantemente amplia, diversidad de formas. Lo mismo parece ocurrir con las nuevas especies de sociedad industrial.⁵⁸

A esta declaración habría que introducirle un matiz, perfectamente compatible, por lo demás, con el espíritu de los escritos gellnerianos. Cuando dice llanamente que la base productiva “determina nuestros problemas” es obvio que se trata de una exageración: sin dudas debió decir “el grueso o la parte más importante de nuestros problemas”. Hecha esta aclaración. ¿Qué se puede decir de su respuesta? En principio parece sensata, y por lo que hace a las visiones marxistas no parece representar una gran objeción: la diversidad de formas de las sociedades agrarias y cazadoras/recolectoras fue reconocida y señalada por Marx. ¿No hay, pues, entre la concepción de Gellner y la de Marx ninguna diferencia sustantiva? Sí la hay. Aunque Gellner se pregunta si su concepción es una forma de determinismo económico, resulta claro que su perspectiva resulta sospechosa, hablando más propiamente, de determinismo tecnológico: la base de sus tres grandes etapas tiene en la mira a las fuerzas productivas, no a las relaciones de producción. Marx no hubiera puesto en duda la clasificación tripartita gellneriana, pero

⁵⁸ Ídem., p. 20. Esta concepción ya había sido formulada en *Naciones y nacionalismos*, Madrid, Alianza, 1988 (1983) y en *State and society in soviet thought*, Oxford, 1988. En este último libro la primacía de lo económico es enunciada con total contundencia: “El hecho crucial acerca de la humanidad es que una especie que hace pocos siglos consistía en bandas pequeñas, ignorantes y sin poder, es ahora increíblemente numerosa, poderosa y dotada de conocimientos. Es esta historia del paso de los harapos a la riqueza la que, por encima de cualquier otra, debe ser entendida” (p, 116).

Ariel Petruccelli

habría insistido en la dimensión de las relaciones de producción. Desde una perspectiva marxista se podría decir que Gellner lleva toda la razón cuando asevera que “la base económica o productiva realmente determina nuestros problemas”, pero que su argumentación es más confusa —y menos sólida— cuando plantea que no es esa base económica la que proporciona las soluciones. Aquí un marxista diría que efectivamente no es la base económica la que proporciona las soluciones, *si por base económica entendemos solamente la dimensión tecnológica*; pero que sí las proporciona si por base económica entendemos la totalidad de las relaciones de producción, vale decir, si a la dimensión tecnológica o material agregamos la decisiva dimensión social conformada por las relaciones de apropiación. Se trata de una diferencia importante.

Gellner cree que los (principales) problemas humanos surgen de la producción material, pero que en la solución de los mismos, producción, coerción y cognición cumplen o pueden cumplir un rol equivalente. Por ello su respuesta a la pregunta de si su perspectiva entraña un determinismo económico es cautelosa: “no exactamente”. Una respuesta muy pertinente, puesto que si bien reconoce un área fundamental (aquella que genera los problemas), no cree que ella determine por sí misma las soluciones. Pero está claro que la influencia de sus tres dimensiones no es equivalente. Mientras que producción, coerción y cognición son equiparables a la hora de solucionar problemas, no lo son a la hora de establecerlos. Y por ello la posición de Gellner no es exactamente determinista económica, pero tampoco es homogéneamente pluralista: la economía (o más precisamente la tecnología o la producción) posee una importancia mayor. Esta asimetría es perfectamente compatible con la concepción de Marx.

La diferencia entre Marx y Gellner reside en tres puntos: 1) Marx de ningún modo aceptaría reducir la economía a la producción; 2) difícilmente aceptaría que nuestros problemas (fun-

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

damentales) se originan en el tipo de producción: agregaría los problemas surgidos de las relaciones de apropiación, problemas que tienen un carácter económico en sentido amplio pero que no se reducen a la tecnología disponible o a los tipos de producción; 3) Marx, por lo menos, dudaría en la equivalencia de la producción, la coerción y la cognición a la hora de “solucionar” los problemas: quizás vería en la economía también una influencia mayor para solucionar problemas.

En síntesis, ni Marx ni Gellner pueden ser considerados propiamente deterministas económicos, aunque ambos tienen un enfoque en el que la economía (si bien conceptualizada de diferente manera) posee una influencia mayor que otras instancias.

Aclarada la cuestión del “determinismo económico” es pertinente interrogarnos por la relación de Gellner con el materialismo, campo en el que también nuestro autor nos proporciona una respuesta explícita de su propia cosecha:

nuestra posición es «materialista» únicamente en el sentido de que asume y pretende que cada una de las tres bases productivas cruciales [...] confiere a la sociedad en la cual se utiliza una serie de problemas y limitaciones radicalmente distintos y, de ahí, que las sociedades de estos tres tipos distintos pueden considerarse provechosamente como tres especies básicamente diferentes. No obstante, el argumento no establece supuestos preliminares en cuanto a qué esfera de la actividad humana [...] es crucial en el mantenimiento y la continuidad de las sociedades o en la elaboración de nuevas formas.⁵⁹

Nuevamente, lo que tenemos es un enfoque múltiple pero no simétrico. Gellner no es un materialista vulgar.⁶⁰ Pero puesto que

⁵⁹ E. Gellner, *El arado, la espada el libro*, pp. 20-21.

⁶⁰ Suele prestar mucha más atención a la dimensión ideal que el también antropólogo Marvin Harris (representante para muchos de un materialismo vulgar), y el hilo conductor de su estructura de la historia humana es el desarrollo de

Ariel Petruccelli

hoy en día resulta casi imposible hallar un autor dispuesto a sostener que el orden ideal puede ser reducido a una serie de causas materiales (lo mismo que defensores de la ecuación inversa), está claro que su concepción puede ser considerada “materialista”. Toda vez que se acepta que “materialismo” e “idealismo” no son concepciones de todo o nada, se puede seguir considerando materialista a quien priorice los aspectos materiales. En este sentido, desde luego, la posición de Gellner es materialista: un “materialismo multiforme”, como lo llamó en algunos escritos.⁶¹

4. Anthony Giddens y la teoría de la estructuración

Si Mario Bunge y Ernest Gellner son poco menos que enemigos declarados de la tradición romántica y de la hermenéutica, Anthony Giddens es por el contrario un admirador, si bien crítico. Su teoría de la estructuración incorpora muchos aportes de Garfinkel, Winch, Schutz y Gadamer. Por otra parte, Giddens manifiesta un indisimulado desdén por la búsqueda de leyes históricas o sociales; lo cual lo conduce a insistir en la existencia de una profunda discontinuidad entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. La dimensión interpretativa es para él tanto o más importante que la dimensión explicativa.

En lo que hace al materialismo histórico, son notorias las influencias de Marx en su pensamiento. Aunque habitualmente se lo considera un weberiano, el propio Giddens pudo escribir que su teoría de la estructura de clases en las sociedades avanzadas debe

la razón y el pensamiento científico. Aún así, Perry Anderson le ha reprochado ser “inmoderadamente materialista” en su teoría del nacionalismo. Ver P. Anderson, “Max Weber y Ernest Gellner: ciencia, política, hechizo”, en *Campos de Batalla*, p. 291.

⁶¹ Por ejemplo en *Cause and Meaning in the Social Science*, Londres, 1973, p. 127.

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

considerablemente más a Marx que a Weber.⁶² En realidad Giddens es un autor inclasificable que ha desarrollado una teoría original.⁶³ Cuánto tan coherente y sistemática o incoherente y ecléctica resulta dicha teoría es cosa que se discute.⁶⁴ Pero no hay duda de la potencia de su pensamiento. No puedo ocuparme aquí de todas las cuestiones que aborda, este prolífico autor. Mi eje de referencia serán sus críticas al materialismo histórico y la concepción rival que propone del desarrollo histórico-social.

El desafío que Giddens lanza al materialismo histórico es verdaderamente grande: se trata, ni más ni menos, que de la presentación de una rival teoría de la historia. Como señalara Perry Anderson, la de Giddens fue una crítica de nueva clase, “no meramente determinada a identificar sus errores y contradicciones, como ocurre en la amplia literatura existente, sino por vez primera presentando una elaborada alternativa que cubría el mismo terreno”.⁶⁵ En *A contemporary critique of historical materialism* Giddens identifica tres grandes

⁶² A. Giddens, *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, “Postfacio” (1979), Madrid, Alianza, 1994, p. 349.

⁶³ Sus ideas han sido expuestas y desarrolladas en obras como: *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor, 1994 (1971); *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997 (1976); *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998 (1984).

⁶⁴ Una buena síntesis de las principales ideas de Giddens y de las críticas recibidas por su teoría se encuentra en J. Picó, “Anthony Giddens y la teoría social”, *Zona Abierta*, N° 39-40, abril-septiembre de 1986. Ver también I. Cohen, *Teoría de la estructuración: Anthony Giddens y la constitución de la vida social*, México, UAM, 1996; P. Aronson y H. Conrado (comp.), *La teoría social de Anthony Giddens*, Buenos Aires, Eudeba, 1999; L. A. Ortiz Palacios, “Acción, significado y estructura en la teoría de A. Giddens”, *Convergencia*, México, UNAM, año 6, N° 20, 1999; J. B. Thompson, “La teoría de la estructuración: una valoración de las contribuciones de A. Giddens”, en *Sociológica*, México, UAM-A, año 3, N° 7-8, 1988.

⁶⁵ P. Anderson, “Una cultura a contracorriente”, *Zona Abierta*, N° 57-58, Madrid, 1991, p. 73.

Ariel Petruccelli

núcleos problemáticos dentro del materialismo histórico. Para cada uno de ellos cree tener una visión alternativa. Estos núcleos son el *funcionalismo*, el *reduccionismo económico* y el *evolucionismo*.

Las críticas de Giddens al funcionalismo que estructura explícita o implícitamente muchas obras marxistas son en general correctas; pero críticas semejantes han sido desarrolladas en los últimos decenios por intelectuales marxistas. Jon Elster ha sido capaz de desarrollar un marxismo individualista metodológico basado en las teorías de la elección racional, que a su vez implican ineludiblemente a la modalidad intencional de explicación. Gerald Cohen ha argumentado convincentemente en favor de la legitimidad y pertinencia de las explicaciones funcionales; legitimidad que no se ve menoscabada por los usos inadecuados que eventualmente hayan hecho de ellas muchos marxistas. E. O. Wright, finalmente, ha mostrado que las explicaciones funcionales no son indispensables para el marxismo (como sostuviera Cohen), aunque sí pueda recurrir a ellas legítimamente. Aunque Giddens señala con razón que muchas explicaciones funcionales de raigambre marxista son claramente erróneas, es posible argumentar que se trata de errores concretos y específicos, antes que la consecuencia ineludible de un enfoque teórico-metodológico. Por consiguiente, podemos concluir que: 1) el marxismo no es necesariamente funcionalista, aunque puede eventualmente emplear explicaciones funcionales; 2) las explicaciones funcionales son problemáticas, pero en principio legítimas; 3) si bien muchas explicaciones funcionales marxistas pueden estar mal formuladas, ello no significa que no se puedan tener explicaciones sólidas de la misma clase.

De las críticas de Giddens al reduccionismo económico se puede decir algo semejante: son válidas para muchas obras de escritores marxistas; pero no para la de muchos otros y, muchísimo menos, para el grueso de los escritos de Marx. Es verdad, con todo, que

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

partiendo de la crítica del reduccionismo económico Giddens ha elaborado una tipología de las formaciones sociales que pretende rivalizar con la de Marx. Sin embargo, la tipología de las sociedades que ofrece Giddens —como ha sostenido convincentemente Wright— es muy parecida a las tipologías habitualmente aceptadas por los marxistas.⁶⁶

El tercer y último gran punto de discordia tiene que ver con el evolucionismo. Giddens rechaza con vehemencia los relatos evolucionistas. Por ejemplo ha escrito:

Acaso se justifique afirmar, por ejemplo, que culturas orales pequeñas se sitúan en un extremo de un continuo de consumo y distribución de energía (o distanciamiento espacio-temporal) mientras que las modernas sociedades industriales ocupan el otro extremo. Tampoco hay objeción a que se sostenga la tesis de que ciertos desarrollos técnicos, o formas de organización social, son prerequisites de otros. Pero usar «evolución» bajo este aspecto no equivale a explicar nada acerca de un cambio social y no satisface el criterio de presentar una afinidad razonable cercana a la evolución biológica.⁶⁷

Ahora bien, nuestro autor está convencido de que Marx profesaba una concepción evolucionista. Pero, ¿es así? Existen algunos pasajes en los que Marx parece defender una concepción no sólo evolucionista, sino incluso unilineal —todas las sociedades deben atravesar por idénticas etapas del desarrollo social— que es la forma más cruda y excesiva de evolucionismo. Los artículos de 1853 sobre la India,⁶⁸ el Prefacio de *Contribución a la crítica de la economía política*

⁶⁶ Ver E. O. Wright, “La crítica de Giddens al marxismo”, *Zona Abierta*, N° 31, 1984.

⁶⁷ A. Giddens, *La constitución de la sociedad*, p. 260.

⁶⁸ K. Marx, “La dominación británica en la India” y “Futuros resultados de la dominación británica en la India”, en K. Marx y F. Engels, *Sobre el colonialismo*, México, Pasado y Presente, 1979.

Ariel Petruccelli

de 1859 –“podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción antiguo, el feudal y el moderno burgués”– e incluso el Prólogo a la primera edición de *El Capital* –en el que Marx invoca a las leyes económicas que se imponen “con férrea necesidad”, y asegura que “el país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro”–, podrían avalar esta interpretación. ¿Pero son estos fragmentos muestras incontrovertibles de un evolucionismo consciente y consistente? La opinión de los especialistas está dividida. Wada y Shanin están convencidos que sí. Sayers y Corrigan piensan que no.⁶⁹ Mi impresión es que son estos últimos, y no los primeros, quienes tienen razón. Si bien en los artículos de los años 1850 Marx asumía respecto de los países coloniales una posición que bien podríamos considerar evolucionista, no está claro, sin embargo, que fuera un evolucionismo unilineal, y no hay dudas de que con el paso del tiempo fue cambiando su posición en muchos aspectos.⁷⁰ ¿Qué tan evolucionista unilineal era Marx cuando publicó *El Capital*? La respuesta a este interrogante es difícil, puesto que se refiere a una problemática que Marx no aborda de modo explícito. No tenemos más remedio que guiarnos por indicios indirectos. El punto principal a este respecto es si la afirmación del Prólogo –“El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro”– tiene un alcance general, o si sólo se aplica a los países de Europa occidental que ya habían iniciado un desarrollo capitalista. Es posible que al escribirla Marx le atribuyera (conciente o inconscientemente) un alcance general, pero el contexto permite

⁶⁹ Ver T. Shanin, “El último Marx: dioses y artesanos”; H. Wada, “Marx y la Rusia revolucionaria”; D. Sayer y Ph. Corrigan, “El último Marx: continuidad, contradicción y aprendizaje”, todos en T. Shanin (comp.), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid, Revolución, 1990 (1983).

⁷⁰ Estos temas los discuto ampliamente en *Ciencia y utopía*, aún inédito.

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

circunscribir la tesis exclusivamente a Europa occidental, que es lo que Marx hace en su respuesta a Mijailovski.⁷¹

Hasta aquí hemos hablado de evolucionismo unilineal. Pero esta es una versión muy simple del evolucionismo y, además, una versión que no se puede atribuir a Marx y probablemente tampoco se le pueda adjudicar a Engels. Pero existen versiones más sofisticadas del evolucionismo; versiones que escapan a las críticas formuladas a las teorías unilineales, que a fin de cuentas no son más que una posibilidad dentro del amplio campo de las teorías evolucionistas. Parece fuera de toda duda que, en este sentido más amplio (y sofisticado), Marx era un pensador evolucionista. ¿Pero Giddens no lo es también? Depende de cómo definamos “evolución”.⁷²

Para Giddens lo que convierte a una teoría en evolucionista no es la mera progresión, sino la conjunción de las siguientes características: 1) cierta continuidad conceptual con la evolución biológica; 2) señalar un mecanismo de cambio social; 3) establecer una secuencia de etapas de desarrollo social donde el mecanismo de cambio se enlace con la suplantación de ciertos tipos o aspectos de la organización social por otros; 4) explicar el cambio bajo un aspecto aplicable a toda la historia humana.

Otros autores, sin embargo, consideran que “evolución” debe ser entendida de una manera algo más sencilla. E. O. Wright, por ejemplo, sostiene que la concepción histórica de Giddens constituye en realidad una variedad de pensamiento evolucionista. Para Wright un relato evolucionista no tiene por qué ser teleológico, tampoco requiere de ninguna similitud con la biología, ni tiene por qué especificar un mecanismo de cambio social único o claramente

⁷¹ Ver la carta de Marx al Consejo Editorial de *Otechestvennye Zapiski*, en T. Shanin (comp.), *El Marx tardío y la vía rusa*, op. cit.

⁷² Para una breve panorámica de las discusiones contemporáneas sobre el evolucionismo puede consultarse a Vivian Scheinsohn (comp.), *La evolución y las ciencias*, Buenos Aires, Emecé, 2001.

Ariel Petruccelli

dominante válido para todas las circunstancias. En su opinión, para que una teoría de la sociedad sea evolucionista se necesitan tres condiciones: 1) que la teoría implique una tipología de las formas sociales que *potencialmente* apunte hacia algún tipo de dirección; 2) que sea posible ordenar estas formas de sociedad de tal manera que la probabilidad de quedarse en el mismo nivel de la tipología sea mayor que la probabilidad de regresión; 3) que en esta tipología ordenada haya una probabilidad real (no necesariamente mayor que la probabilidad de regresión) de pasar de un determinado nivel de la tipología al siguiente nivel superior.⁷³

Nos encontramos ante dos definiciones distintas de “evolución”. Con la definición de Wright tanto la teoría de Giddens como la concepción de Marx serían evolucionistas. Con la definición de Giddens, en cambio, su propia concepción socio-histórica no sería evolucionista. ¿Pero qué sucede con la de Marx? Giddens está convencido que Marx era evolucionista (según su definición). Pero las evidencias no son tan claras. La primera característica planteada por Giddens —cierta continuidad conceptual con la evolución biológica— resulta al menos discutible: es particularmente difícil decidir si Marx postuló o no tal continuidad conceptual, aunque es evidente que, si lo hizo, no fue de modo explícito. En cuanto a la cuarta característica —explicar el cambio bajo un aspecto aplicable a toda la historia humana—, si por tal aspecto entendemos a las relaciones de producción no estaríamos agregando nada a lo que ya está inscripto en la segunda —un mecanismo de cambio social—; y si se refiere a algo más específico —como la tendencia universal al desarrollo de las fuerzas productivas—,

⁷³ E. O. Wright, “La crítica de Giddens al marxismo”, pp. 150-151.

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

entonces (si se acepta la interpretación que he defendido en esta obra) claramente no estamos ante un caso de evolucionismo.⁷⁴

Más que la distinción entre una teoría evolucionista y otra anti-evolucionista, la diferencia entre Giddens y el marxismo radicaría más bien en que para éste la evolución histórica se halla orientada en lo sustancial por la economía (basada fundamentalmente en las relaciones de clase), mientras que para Giddens el desenvolvimiento histórico tendría una base dual: el desarrollo de *recursos de asignación*, por un lado, y de *recursos de autoridad* por el otro.

Por recursos de asignación Giddens entiende tres cosas:

1. los aspectos materiales del ambiente, como materias primas o fuentes de energía material;
2. los medios de producción/reproducción material (instrumentos de producción, tecnología, etc.);
3. bienes producidos (artefactos creados por la interacción de 1 y 2).

Los recursos de autoridad, en cambio, incluyen:

1. la organización de un espacio-tiempo social (constitución espacio-temporal de sendas y regiones);
2. producción/reproducción del cuerpo (organización y relación de seres humanos en asociación mutua);
3. organización de oportunidades de vida (constitución de oportunidades de autodesarrollo y expresión de sí).⁷⁵

⁷⁴ Como demuestran las *Formen* y las cartas a Vera Zaslitch y a *Anales Patrios*, entre otros documentos, no pueden quedar dudas respecto a que Marx no defendía un evolucionismo unilineal. Si se lo puede considerar evolucionista, lo era multilineal.

⁷⁵ A. Giddens, *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 285. Según el glosario de la teoría de la estructuración, los recursos de asignación son “recursos materiales empleados en la generación de poder, incluidos el ambiente natural y artefactos físicos; derivan del dominio humano sobre la naturaleza”. Los recursos de autoridad, por su parte, son “recursos no materiales

Ariel Petrucci

Si el evolucionismo marxista sería monísticamente económico; el evolucionismo de Giddens parecería tener un carácter dual: político y económico a la vez, para emplear un lenguaje que no es el suyo pero que clarifica la discusión.⁷⁶ Nos encontraríamos ante una teoría determinista económica –la marxista– y una teoría determinista político-económica –la de Giddens. Pero ni bien se postula esta tesis aparecen dos cuestiones que la hacen zozobrar. La primera es que ni la concepción de Marx ni la de Giddens suponen nexos causales simples. Definirlas como determinismo económico o político-económico ya es en parte desfigurarlas. Más acertado sería decir que conceden prioridad a estas dimensiones, sin pretender que sean las únicas explicativas o que sean siempre decisivas. La segunda cuestión, mucho más importante, es que el control de los recursos de apropiación no agota lo que Marx denominaba “relaciones de producción”. Los recursos de apropiación de Giddens, de hecho, ni siquiera abarcan exhaustivamente a las marxianas fuerzas de producción, puesto que no incluyen a los trabajadores o su fuerza de trabajo. Más aún, al menos parte de los “recursos

empleados en la generación de poder, que derivan de la posibilidad de aprovechar las actividades de los seres humanos; los recursos de autoridad nacen del dominio de unos actores sobre otros”. *La constitución de la sociedad*, p. 398.

⁷⁶ Comentando la concepción de Giddens, Wright escribe: “la trayectoria evolutiva está alentada por impulsos autónomos hacia la expansión del distanciamiento en el espacio y en el tiempo con respecto a los recursos de asignación y de autoridad. Dicho en términos más convencionales (que Giddens probablemente desaprobaba), la evolución social es el resultado de una dinámica evolutiva autónoma, que tiene sus raíces tanto en la estructura política como en la económica. Aunque en determinados casos históricos pueda estar justificado decir que una u otra de estas estructuras constituye el foco central de los impulsos hacia el cambio social, ninguna de las dos tiene una prioridad general y su interrelación puede ser perfectamente descrita como una interrelación históricamente específica y contingente”. E. O. Wright, “La crítica de Giddens al marxismo”, p. 159.

II. El materialismo histórico ante el desafío de la sociología histórica

de autoridad” debería ser incluida, desde la perspectiva de Marx, en el conjunto de las relaciones de producción (o de la estructura económica). Tales son los casos, al menos parcialmente, de la “producción/reproducción del cuerpo (organización y relación de seres humanos en asociación mutua)”⁷⁷, y de la “organización de oportunidades de vida (constitución de oportunidades de autodesarrollo y expresión de sí)”. Por consiguiente, las diferencias entre un enfoque y otro son menos nítidas de lo que el propio Giddens parece dispuesto a reconocer; y puesto que este autor se ha concentrado en argumentaciones teóricas generales, sin demasiadas referencias a procesos históricos específicos, sus eventuales diferencias con los marxistas tienden a quedar en las sombras.⁷⁸ En el próximo capítulo se indagará en una obra que, al igual que la de Giddens, también reivindica un enfoque teórico rival del marxismo, pero que, a diferencia de la de éste, se funda en amplios y variados estudios histórico-sociológicos específicos. Me refiero a *Las fuentes del poder social*, de Michael Mann.

⁷⁷ En este caso la inclusión es parcial porque la reproducción se relaciona con las relaciones de parentesco, que en algunas sociedades pueden estar bastante disociadas (aunque nunca completamente) de las relaciones de producción.

⁷⁸ Las diferencias políticas, empero, parecen bastante nítidas, en particular en lo que hace a los posicionamientos de Giddens como ideólogo del “nuevo laborismo” de Blair. Ver *La tercera vía. La renovación de la social democracia*, Madrid, Taurus, 2000. Esto podría llevar a pensar que sus diferencias teóricas con el marxismo son más importantes de lo que he postulado. Habría que demostrar, sin embargo, que la teoría de la estructuración de Giddens entraña necesariamente esa deriva política. Pero creo que es esto lo que no se puede demostrar. Por lo demás, acepto sin reservas la rotunda sentencia de Alex Callinicos: “*The Third Way* debe ser uno de los peores libros escritos por un teórico social destacado”. A. Callinicos, «La teoría social ante la prueba de la política: Pierre Bourdieu y Anthony Giddens», *New Left Review*, Ed. en castellano, N° 2, mayo/junio 2000, p. 139.



III. Michael Mann y el materialismo histórico

1. La sociología del poder Michael Mann

Michael Mann está escribiendo una de las obras más ambiciosas de sociología histórica o de historia filosófica. *Las fuentes del poder social*, de la que ya se han publicado dos de los cuatro volúmenes previstos, constituye una historia del poder desde el neolítico hasta el siglo XX que combina rigor teórico con sutileza empírica de manera poco común. Mann distingue cuatro fuentes de poder dentro de las sociedades: la económica, la política, la ideológica y la militar.⁷⁹ De manera semejante a Bunge (aunque con una

⁷⁹ M. Mann, *Las fuentes del poder social*, vol. I y II, Madrid, Alianza, 1995 y 1999. He podido cotejar la versión original en inglés del primer volumen, *The sources of Social Power. Volume I. A History of Power from the Beginning to A. D. 1760*, Cambridge University Press, 1986; pero no he podido acceder al segundo volumen. Cuando se citan páginas del primer volumen se agrega en paréntesis la paginación correspondiente a la versión original. Como ya tendré ocasión de citar en el texto principal la definición de poder económico, reproduzco en esta nota las definiciones de las restantes fuentes de poder. “El *poder ideológico* se deriva de tres argumentos interrelacionados [...] En primer lugar, no podemos comprender el mundo meramente mediante la percepción directa de los sentidos [...] Necesitamos que se impongan conceptos y categorías de *significados* a estas percepciones [...] Así, quienes monopolizan una reivindicación del significado pueden ejercer el poder colectivo y distributivo. En segundo lugar hacen falta *normas*, supuestos comunes de cómo deben actuar las personas moralmente en sus relaciones mutuas [...] Un movimiento ideológico que aumente la confianza mutua y la moral colectiva de un grupo puede incrementar las facultades colectivas de éste y verse recompensado por el mayor celo de sus seguidores.

Ariel Petruccelli

terminología diferente) considera que estas “fuentes” configuran una serie de “redes intersectantes de poder”. Aunque no descarta la búsqueda de la primacía última o de la determinación en última instancia —problemática que se presume abordará con detalle en el cuarto volumen—, se muestra reacio a otorgar *prioridad general* a una sola fuente de poder. Reconoce que existen influencias asimétricas; pero rechaza que exista una fuente que sea recurrentemente más influyente que las otras. Al igual que el epistemólogo argentino, también Mann cree haber disuelto la distinción entre materialismo e idealismo; y aunque no queda muy claro si sigue siendo su objetivo, originariamente se proponía “refutar a Marx y reorganizar a Weber”.

El recorrido histórico-sociológico de Mann ha despertado una admiración generalizada. La mayor parte de los críticos y comentaristas han coincidido en resaltar que la obra combina rigor teórico, anclaje empírico y claridad expositiva. Comparto plenamente estos juicios. Aunque aquí adoptaré un enfoque crítico, yo quisiera decir de su obra lo mismo que dijo Walter Runcimann sobre las grandes obras de sociología histórica de Perry Anderson:

Así, el monopolio de las normas constituye una vía hacia el poder. La tercera fuente de poder ideológico es la que constituyen las *prácticas estéticas/rituales*. M. Mann, *Las fuentes del poder social*, vol. I, p. 43 (22). “El *poder militar* ... se deriva de la necesidad de una defensa física organizada y de su utilidad para la agresión. [...] Ese poder se ha olvidado últimamente en la teoría social, y en mi caso regreso a autores del siglo XIX y principios del XX como Spencer, Gumplowicz y Oppenheimer (aunque en general éstos exageraron su capacidad)”. “El *poder político* [...] se deriva de la utilidad de una regulación centralizada, institucionalizada y territorializada de muchos aspectos de las relaciones sociales. No lo defino en términos puramente «funcionales», en términos de regulación judicial respaldada por la coerción. Esas funciones las puede poseer cualquier organización de poder: tanto ideológica como económica y militar, además de los Estados. Yo lo limito a las regulaciones y la coerción centralizadas dentro de unos límites territoriales, es decir, al poder del *Estado*”. *Las fuentes...*, pp. 47-49 (26-27).

III. Michael Mann y el materialismo histórico

[al criticarlo] es obvio que estoy reconociendo la importancia de su trabajo. Solamente haciendo lo que él está intentando hacer los sociólogos de la historia pueden esperar construir una teoría de la evolución social que merezca tal nombre.⁸⁰

Y como marxista que soy me veo tentado a decir de Mann lo que dijo Andrés Linares al enterarse que, según Michael Löwy, Franz Fanon no era marxista: “si es cierto, tanto peor para el marxismo”. Después de estos pronunciamientos espero que la altísima estima en que tengo a la obra de Mann haya quedado más allá de toda duda. Mi estrategia principal en lo sucesivo será limar las diferencias que Mann cree que existen entre él y el materialismo histórico, y mostrar que en los hechos (si no en las afirmaciones explícitamente teóricas) está mucho más cerca del materialismo histórico de lo que piensa.

No puedo hacerle aquí justicia a esa obra magnífica que es *Las fuentes del poder social*. Pero un simple sumario de los temas que aborda nos dará al menos una idea de sus dimensiones y de sus ambiciones. El primer volumen comienza con una introducción de carácter teórico en la que Mann deja sentada su perspectiva general y sus categorías analíticas más importantes. Continúa con un rápido estudio de la prehistoria orientado por la tesis de que la evolución social general se interrumpió antes de la conformación de las civilizaciones y los Estados, que son vistos como fenómenos más bien excepcionales. Pasa luego a establecer un modelo de las condiciones en la que tanto los Estados como las civilizaciones podrían surgir; modelo que es contrastado comparativamente con varios casos empíricos. A continuación analiza el surgimiento y desarrollo de los imperios de dominación y la “dialéctica de la cooperación obligatoria”. El siguiente turno corresponde a las

⁸⁰ W. Runciman, “¿Sociología comparativa o historia narrativa?”, *Zona Abierta*, N° 57/58, 1991, p. 193.

Ariel Petruccelli

sociedades fenicias y griegas: en el caso de éstas últimas Mann adopta por primera vez un análisis explícitamente de clase. En el capítulo posterior se ocupa de lo que denomina la “revitalización de los imperios de dominación” (Asiria y Persia). El siguiente está dedicado a Roma, el primer imperio verdaderamente territorial, basado en lo que Mann denomina “economía legionaria”. A continuación se encarga de las características trascendentales de la ideología (en particular la cristiana), considerada un aspecto clave (en realidad *el* aspecto clave) de la evolución económica y social que llevaría a Europa a conquistar el mundo. El estudio de la fuente ideológica de poder se ve complementado con un análisis comparativo de las religiones universales. El libro culmina con dos largos capítulos dedicados al estudio de la dinámica europea; y con un capítulo sintético sobre la evolución y la dinámica de las sociedades agrarias.

El volumen segundo abarca un período de tiempo mucho más breve, y se concentra en un espacio más restringido: es sustancialmente una historia de las grandes potencias industriales (Inglaterra, Francia, Alemania, EE.UU. y Austria-Hungría) entre 1760 y 1914. La revolución industrial, las revoluciones norteamericana y francesa, el auge de los nacionalismos y de los Estados nacionales, el desarrollo del liberalismo y del socialismo, la aparición del movimiento obrero, la persistencia de la clase media y la influencia del campesinado, son sus temas principales.

Analizar con detalle y rigor todos los sutiles desarrollos de Mann requeriría de un espacio y unos conocimientos especializados de los que carezco. A continuación me limito, pues, a analizar las críticas y diferencias que parecen separar a Mann de la tradición marxista desde un punto de vista teórico. Vale decir, concentro mi análisis en lo que podríamos considerar diferencias de principios o de concepción antes que de orden empírico o circunstancial, del

tipo que puede separar a investigadores que en líneas generales adoptan enfoques semejantes.

Son seis los principales aspectos de orden teórico en los que Mann difiere o cree diferir con el materialismo histórico: 1) el carácter unitario de las sociedades; 2) el evolucionismo; 3) la relación entre “necesidad” y “contingencia”; 4) el “materialismo”; 5) la determinación en última instancia por la economía; 6) la creencia en que la historia es la historia de la lucha de clases.

2. Sociedad, redes de poder y totalidad

Mann está convencido que todas las ortodoxias históricas y sociológicas, incluida la marxista, han destacado el carácter unitario de las sociedades. Y piensa que se equivocan.

Las sociedades no son unitarias. No son sistemas sociales (cerrados ni abiertos); no son totalidades. Nunca se puede hallar una sola sociedad delimitada en el espacio geográfico o social. Como no existe un sistema, una totalidad, no pueden existir «subsistemas», «dimensiones» ni «niveles» de esa totalidad.⁸¹

A primera vista esta crítica confronta de manera clara con la tradición marxista. Sin embargo, luego de enunciar su posición Mann se echa un poco atrás: “en el párrafo anterior he exagerado mi posición para enfatizarla”, reconoce. ¿En qué consiste, pues, su posición? Básicamente sostiene que las sociedades no son unitarias porque existen muchas redes de poder e interacción que no necesariamente constituyen un todo orgánico o coherente; y porque muchas de esas relaciones traspasan los límites que otras imponen. Las redes económicas, por caso, atraviesan las fronteras estatales fijadas por el poder político. Es posible que algunos marxistas (como algunos weberianos) hayan exagerado el grado de unidad de las sociedades que estudiaron; pero no veo que se trate de una

⁸¹ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, p. 14 (1).

Ariel Petruccelli

cuestión de principios. Ni en la teoría de Marx ni en la de Weber juega la “unidad” social un papel descollante. Los marxistas estamos familiarizados con el estudio de relaciones sociales que traspasan los límites de otras; y su concepto de la totalidad es relativo. En 1955, mucho antes de que Mann desarrollara sus teorías, Leo Kofler escribía:

cumple decir en primer lugar que el concepto del todo no puede representar [...] dentro de la dialéctica algo rígido ni «unívoco» [...] Lo que decide acerca de los límites del todo que se investiga en cada caso es la realidad efectiva, así como el problema que debe resolverse [...] se descubrirá que cualquier totalidad, por extensos que sean sus límites, puede subordinarse a otra aún más comprensiva.⁸²

La introducción por Althusser del concepto de “formación social” en *Pour Marx*, diez años después, tenía como fundamento evitar la unidad y simplicidad que sugiere la idea de “sociedad”.⁸³ Se me hace difícil imaginar a algún marxista escandalizado por la insistencia tan propia de Mann en el hecho de que las sociedades no son unitarias. Como ha escrito Wickham:

la concepción marxista de la formación social, incluso si considera la economía en conjunto como primaria, de ninguna manera supone una «sociedad unitaria»; ciertamente, en muchas formulaciones la excluye explícitamente, y he encontrado tanto a marxistas como a weberianos que no tienen problemas con el concepto de interacción social sin fronteras, que me parece que debiera ser normal en cualquier análisis histórico sofisticado.⁸⁴

⁸² L. Kofler, *Historia y dialéctica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974 (1955), p. 50. Un excelente tratamiento del concepto marxista de totalidad se encuentra en Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1990 (1963).

⁸³ L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2004 (1965).

⁸⁴ Ch. Wickham, “Materialismo histórico, sociología histórica”, en *Zona Abierta*, N° 57/58, 1991 (1988), p. 220.

No parece, pues, que sea éste un terreno en el que las diferencias entre Mann y los marxistas puedan sentar sus reales de manera incontestable.

3. Evolucionismo y contingencia

La primera parte del recorrido de *Las fuentes del poder social* está marcado por una polémica explícita con el evolucionismo general, sea de raigambre marxista o liberal. Las cuestiones teóricas que plantea el evolucionismo ya fueron examinadas en II.4. Aquí me limito a señalar que las críticas de Mann son críticas a lo que denomina *evolucionismo general*, vale decir, a la creencia de que en todas las sociedades habrán de seguirse los mismos pasos evolutivos. Ya hemos visto que Marx no defendió una concepción de este tipo, y que sus seguidores contemporáneos se muestran críticos respecto de ella. Fuera del evolucionismo general Mann no recusa un evolucionismo específico (desarrollos concretos en situaciones concretas que siguen una pauta especificable). De hecho, su libro va siguiendo la evolución del poder allí donde se originan las puntas de lanza de cada fuente específica de poder. Por consiguiente, el materialismo histórico no es un evolucionismo general unilineal, ni la concepción de Mann es completamente anti-evolucionista. Las diferencias en este terreno, si las hay, son de matices o de grado, no de fondo. Con todo, podría existir una diferencia importante entre una concepción (la marxista) que destaca más bien la *necesidad*, y otra que prioriza más bien la *contingencia*.

Mann sostiene que las sociedades humanas evolucionaron de manera general hacia la domesticación de plantas y animales y el establecimiento de sociedades divididas en rangos; pero no más allá. Los impulsos endógenos para la aparición del Estado no tienen ningún carácter universal. La evolución general ciertamente habría existido pero, a partir de cierto punto, cesó:

Ariel Petruccelli

mientras que la Revolución Neolítica y la aparición de sociedades de rangos ocurrieron independientemente en muchos lugares (en todos los continentes, por lo general en varios lugares aparentemente no relacionados entre sí), la transición hacia la civilización, la estratificación y el Estado fue relativamente rara.⁸⁵

Insiste además en que no han sido históricamente inusuales los casos de “devolución”: pueblos que evolucionaron hacia formas de estratificación social, pero luego dieron marcha atrás. Existieron muchas maneras de eludir el Estado y la estratificación. Tantas al menos como para que sea ilusorio creer en algún tipo de evolución general hacia la civilización y las formaciones estatales.

Los procesos generales posteriores [a la aparición de la estratificación y el Estado] fueron de «devolución» —una vuelta atrás hacia sociedades de rango e igualitarias— y de un proceso *cíclico* de desplazamiento en torno a esas estructuras, que no llegaron a constituir estructuras permanentes de estratificación y/o estatales. De hecho, los seres humanos consagraron una parte considerable de sus capacidades culturales y de organización a asegurar que la evolución *no* continuara. Parece que no querían aumentar sus poderes colectivos, debido a los poderes distributivos⁸⁶ que intervenían. Como la estratificación y el Estado eran componentes esenciales de la civilización, la evolución social general cesó antes de que apareciera la civilización.⁸⁷

⁸⁵ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, p. 65 (38).

⁸⁶ Mann, siguiendo a Parsons y Weber, define al poder *distributivo* como la capacidad de alguien para cumplir sus deseos, o más precisamente, como el poder de un sujeto A sobre un sujeto B; por el contrario, el poder *colectivo* sería aquel mediante el cual varias personas en cooperación pueden aumentar su poder sobre otras personas o sobre la naturaleza. M. Mann, *Las fuentes del poder social*, vol. I, pp. 21-22 (6-8).

⁸⁷ M. Mann, *Las fuentes del poder social*, vol. I, p. 66 (39).

Mann cita aprobatoriamente a Friedman, para quien “la evolución es esencialmente ciega y «catastrófica»: es el resultado de bifurcaciones repentinas e imprevistas. Quizás fueron sólo unas cuantas bifurcaciones accidentales donde aparecieron el Estado, la estratificación y la civilización”.⁸⁸ Para entender la aparición de estas “rarezas” cree que es necesario abandonar el terreno general y pasar a la historia local. La pregunta clave, entonces, sería: ¿qué condiciones específicas hicieron posible o impulsaron la aparición del Estado y la civilización? Mann reconoce que en todos los casos de Estados prístinos “hay una característica que sobresale: surgieron en valles fluviales y practicaron la *agricultura aluvial*”.⁸⁹ Pero su modelo es en realidad más complejo. No es la agricultura aluvial en sí lo que conduce al Estado, sino la capacidad “enjaulante” del riego. La agricultura aluvial se convierte en una “jaula social” porque las riquezas y abundancias que permite deben ser defendidas de asaltantes y merodeadores. Y estos asaltantes y merodeadores existían: las llanuras aluviales estaban integradas en un entorno regional caracterizado por grandes contrastes: montañas, tierras desérticas o semiáridas, pequeños valles, pantanos, etc. Al igual que Wickham, yo también encuentro a este modelo sutil y poderoso.

En resumidas cuentas, Mann acepta la existencia de un desarrollo evolucionista generalizado (aunque no estrictamente universal) que llegaría hasta las sociedades agrícolas de rangos. Cree, sin embargo, que la aparición del Estado escapa a este relato: sería un fenómeno más bien excepcional, del que no tenemos más que entre seis y diez casos. ¿Son tan pocos estos casos como piensa? No lo parece. Una vez que un Estado aparecía en algún lugar, la concentración de riqueza económica y poder militar que generaba

⁸⁸ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, pp. 106-107 (67).

⁸⁹ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, p. 116 (74).

Ariel Petruccelli

casi inevitablemente, colocaría a sus vecinos —especialmente si eran pueblos agrícolas, porque los pastores y cazadores-recolectores tendrían otras posibilidades— ante la necesidad de constituir organismos sociales semejantes o ser conquistados. La imitación y la conquista, pues, extendieron las áreas de influencia de los Estados antiguos; y no tenemos manera de saber si, dejados a su suerte, los otros pueblos hubieran constituido endógenamente (sin copia y sin conquista) sus propios Estados. Es verdad que siempre subsistieron (como sucede incluso hoy en día) sociedades no estatales (y no agrícolas). ¿Pero es esto suficiente para concluir que la constitución de Estados respondió a combinaciones contingentes de circunstancias? No lo parece. Está claro que no todas las sociedades crearon formaciones estatales: el evolucionismo universal es falso. ¿Pero ha sido verdaderamente rara la aparición del Estado? A mi juicio no. Creo que se puede justificar que la aparición del Estado ha sido una tendencia poderosa (aunque no universal), que si bien dependió de ciertas circunstancias, tales circunstancias no fueron infrecuentes: después de todo encontramos Estados prístinos en lugares sumamente alejados, bastante diferentes, y ubicados en cuatro continentes distintos.

Un caso más complejo es el que presenta el origen del capitalismo y el industrialismo: ambos se originaron de modo independiente sólo en Europa occidental. Pero nuevamente, el capitalismo generó una concentración de poder tan grande que hizo que Europa conquistara el mundo. ¿Hubieran llegado China o la India a desarrollar formas autóctonas de capitalismo o de producción industrial? No lo sabemos.⁹⁰ Lo cierto es que el poder combinado del capitalismo

⁹⁰ Mi impresión personal, con todo, es más bien escéptica sobre ambas posibilidades. Ni siquiera el feudalismo japonés —que andando el tiempo se mostraría especialmente apto para importar el capitalismo— sería capaz de generar ninguna tendencia endógena hacia el desarrollo capitalista. Como escribiera Perry Anderson: “Japón [...] no generó un capitalismo nativo por su propio

y el industrialismo aceleró como nunca el desarrollo histórico. Mientras que la expansión de los Estados se realizó a un ritmo que permitió la emergencia de diferentes formaciones estatales autónomas; no sucedió lo mismo con la economía capitalista y la producción industrial: si China o India estaban en vías de generar relaciones capitalistas o de desarrollar una producción industrial de tipo no capitalista, el proceso se vio interrumpido por la delantera que tomó Europa. En consecuencia, no podemos estar seguros si el desarrollo capitalista o industrial se inscribe dentro de una tendencia relativamente fuerte, o si debe ser considerado el resultado de una combinación inusual y completamente azarosa de circunstancias. No hay manera de resolver empíricamente esta cuestión. Pero de todos modos está bastante claro que Marx no defendió un evolucionismo universal, ni Mann ve el desarrollo histórico como absolutamente carente de pautas. Ambas concepciones reconocen la existencia de tendencias y de pautas macro históricas, al tiempo que pueden contemplar la emergencia de acontecimientos históricos inusuales o contingentes.

Si salimos del ámbito relativamente restringido de los procesos de gran alcance —como lo son el origen del Estado o el desarrollo del capitalismo— y nos detenemos en procesos históricos más

impulso. Por tanto, dentro del modo de producción feudal no existía ninguna fuerza inherente que lo empujara a transformarse inevitablemente en el modo de producción capitalista. El análisis concreto de historia comparada no sugiere ningún fácil evolucionismo”. *El Estado absolutista*, p. 431. En el extremo opuesto, André Gunder Frank ha sostenido la inexistencia de ninguna “excepcionalidad” europea. En su controvertida opinión existiría un único sistema mundial desde hace unos cinco mil años, con una dinámica económica unificada. Ver *ReOrient. Global economy in the Asian Age*, University of California Press, 1998. En G. Arrighi, “Estados, mercados, y capitalismo, en Oriente y Occidente” hay un excelente estado de la cuestión sobre las posiciones y controversias en lo referente a las vías divergentes de desarrollo entre Asia del este y Europa.

Ariel Petruccelli

acotados, entonces resulta más factible evaluar con métodos comparativos qué (y cuánto) hay de general y de particular en distintos acontecimientos históricos. ¿Existe en este terreno una diferencia importante entre el marxismo y Mann? Sinceramente no lo creo.

Buena parte de las diferencias, que Mann cree encontrar entre sus análisis y los realizados por autores marxistas, tienen que ver más con la distancia desde la que se observa un mismo objeto que con verdaderas e insalvables diferencias teóricas. Las miradas podrían ser complementarias antes que antagónicas. Allí donde uno observa con un microscopio y se detiene en las diferencias otros exploran con un telescopio, con lo que resaltan las semejanzas. Y no deja de ser sintomático que tanto Mann como los marxistas elijan diferentes objetos para observar con el microscopio o con el telescopio, pero que acepten la utilidad tanto de uno como de otro. Un ejemplo claro, tomado del segundo volumen, es la tesis con respecto a que las relaciones entre las clases de los Estados industrializados del siglo XIX, si bien en todos los casos estudiados se vieron modificadas por la segunda revolución industrial, no siguieron una pauta uniforme direccionada por el poder económico: presentaron importantes variaciones según las “cristalizaciones” políticas de cada uno de los Estados.⁹¹ Mann se concentra más en las diferencias que en las semejanzas que existieron en las relaciones entre las clases. ¿Pero niega esto que estas diferencias lo fueran dentro de un abanico limitado, cuyos límites estaban fuertemente trazados por las relaciones económicas? A mi parecer, Mann no presenta ningún argumento que contradiga seriamente esta perspectiva. Sus análisis son claramente no reduccionistas; pero no creo que aporten ninguna prueba que contradiga la tesis de que ha sido el capitalismo la principal fuerza configuradora del período que trata. Si por momentos parecería dar esta impresión, ello se debe a dos de los puntos flacos que tiene

⁹¹ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, pp. 776-781.

III. Michael Mann y el materialismo histórico

su tratamiento del largo siglo XIX: a) que da por supuestas, y en consecuencia deja sin explicar, las causas de la segunda revolución industrial; y b) que sus análisis toman en consideración únicamente a los Estados centrales: la periferia colonial y semi-colonial casi no es mencionada, para no decir estudiada, a lo largo del segundo volumen. Y sin embargo, todos los Estados que Mann estudia estaban insertos en un sistema-mundo; y sin entender las fuerzas y las dinámicas de este sistema-mundo no parece posible comprender acabadamente a los Estados que lo integraban.

Que la insistencia en las diferencias por sobre las semejanzas depende de la distancia desde la que se observa el objeto, más que de marcos teóricos distintos e incompatibles, se torna evidente cuando Mann da un rápido vistazo al mundo periférico. En claro contraste con la microscópica mirada de los Estados centrales, la periferia es explorada superficialmente:

El elemento hegemónico [...] no es un Estado o potencia concreto, sino la civilización occidental en su conjunto, capacitada para «pacificar» el planeta según sus propias condiciones. Desde el punto de vista de los indios o de los africanos poco importaba que sus comerciantes, empleadores o administradores coloniales fueran británicos, franceses o incluso daneses. La dominación era occidental, cristiana y blanca, y su poder presentaba unas instituciones básicamente iguales. Desde la perspectiva global, las luchas entre Francia, Gran Bretaña y Alemania parecen un epifenómeno. Venciera quien venciera, los europeos (o sus primos de las colonias) gobernaban el mundo de forma muy semejante.⁹²

Toda la heterogeneidad que Mann observa y analiza dentro de cada Estado se transmuta en uniformidad cuando incorpora la periferia. Pero ¿es posible que unos Estados profundamente diferentes

⁹² M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, p. 355.

Ariel Petruccelli

hayan mantenido idénticas relaciones con unas colonias igualmente diversas? Verdaderamente no. Cada colonia y cada Estado periférico tenía sus propias particularidades y especificidades. Mann podría argumentar que esas especificidades eran epifenoménicas, y estaría en todo su derecho al hacerlo. ¿Pero, por qué razón los marxistas no podrían considerar que la diversidad que Mann observa en las relaciones entre las clases de los Estados centrales son también epifenoménicas? Al fin y al cabo todas eran formas de dominio de las clases dominantes sobre las clases trabajadoras; y después de todo las clases trabajadoras inglesa, estadounidense y alemana se parecían más entre sí en 1914 de lo que se parecían con sus respectivos ancestros nacionales de cien años atrás. Ni la periferia era tan homogénea, como pretende Mann, ni el centro tan heterogéneo. No hay duda de que existe diversidad y que cada desarrollo histórico concreto posee rasgos particulares únicos. Pero estas diferencias suceden dentro de unos marcos más o menos estrictos, que respetan pautas generales. Y en la obra de Mann, ciertamente, estas pautas están bastante claras, aunque muchas veces de manera implícita.

Con todo, él insiste aquí y allá en indicar que ciertos hechos de gran trascendencia, normalmente considerados inevitables, ocurrieron debido a una combinación fortuita de circunstancias y, por ende, pudieron haber sido evitados. Puesto que se trata de acontecimientos considerados fundamentales, vamos a considerarlos “acontecimientos bisagra”: si no hubieran ocurrido la historia habría sido muy distinta. En VII.2 tendré ocasión de defender la posibilidad y plausibilidad de la historia contrafactual y su compatibilidad con el materialismo histórico. Va de suyo, pues, que no tengo nada, en principio, en contra de los experimentos contrafactuales. Mann realiza unos cuantos de estos experimentos (sobre todo en el volumen segundo), y está perfectamente legitimado para hacerlo. Las preguntas que yo me haría, en todo caso, son dos: ¿qué tan

plausible es que el “acontecimiento bisagra” se hubiera evitado o fuese sustancialmente distinto de lo que fue?, y ¿qué tanto difiere el curso hipotética y contrafácticamente imaginado del curso histórico real?

Voy a explorar las respuestas que Mann proporciona en relación a dos acontecimientos—o conjuntos de acontecimientos—trascendentales: las Guerras Napoleónicas y la Primera Guerra Mundial.⁹³

4. Necesidad y contingencia: análisis de dos casos

Al estudiar las relaciones entre la geopolítica y el capitalismo internacional, Mann considera que existen cinco determinantes del poder geopolítico: a las conocidas cuatro fuentes de poder (político, económico, militar e ideológico) agrega la capacidad de liderazgo. Introduce así por primera vez el problema del papel del individuo en la historia;⁹⁴ y elige a Napoleón como ejemplo de la importancia y la influencia de un líder:

⁹³ En “La cara oculta de la democracia: la limpieza étnica y política como tradición moderna”, *New Left Review*, (ed. en castellano), N° 1, 2000, p. 39, Mann afirma lacónicamente que Hitler fue un “accidente histórico mundial”; pero habrá que esperar hasta la aparición del Vol. III de *Las fuentes...* para conocer los detalles de su tratamiento de esta temática clave y apasionante.

⁹⁴ En ninguno de los procesos históricos estudiados en el primer volumen había concedido Mann un lugar significativo en sus explicaciones a las decisiones de uno o unos pocos individuos, por importantes que hayan sido. De la misma manera, aunque aquí y allá dejara entrever que ciertos acontecimientos pudieron haber sido muy distintos de lo que fueron, en ningún caso se entregó a especulaciones contrafactuales. En el volumen segundo hay en esto un cambio notorio. Lo discutible son las razones de este cambio. ¿Se debe al alcance y la generalidad de los procesos que estudia, mucho más amplios en el primer libro que en el segundo? ¿A que para el siglo XIX mejora la información disponible? ¿O se trata de un cambio teórico? No parece fácil dar una respuesta concluyente a estos interrogantes, e inclusive podría ser que todas estas razones hayan jugado su papel. Pese a ello, mi impresión es que no hay ningún cambio teórico fundamental.

Ariel Petruccelli

Napoleón Bonaparte ejemplifica [...] el genio para el liderazgo. Gobernó de modo singular, sin legitimidad monárquica, pero como rey absolutista; fue un extraordinario general, sólo derrotado por enemigos demasiado poderosos; un político capaz de institucionalizar la revolución, al tiempo que dominaba personalmente a todos sus rivales. Las cualidades de Napoleón tuvieron probablemente mayor importancia para la historia del mundo que las de cualquier otro mandatario de la época ...⁹⁵

¿Qué hubiera sucedido si este genio extraordinario lograba conquistar Rusia, estableciendo una verdadera hegemonía continental en Europa? ¿Qué tanto hubiese cambiado el curso histórico? Ya veremos las respuestas que tentativamente proporciona Mann. Pero antes es necesario indagar sobre las reales posibilidades que tuvo Napoleón de someter a los grandes Estados de Europa continental.⁹⁶ Bonaparte había conquistado en una campaña fulminante

⁹⁵ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, pp. 364-365.

⁹⁶ Mann habla de hegemonía, no de conquista. Pero Napoleón, el Kaiser Guillermo y Adolf Hitler (a los que Mann compara con Bonaparte) se proponían conquistar territorialmente a sus rivales, más que ejercer la hegemonía sobre ellos. Con todo, hay aquí un problema de terminología que quizás esconda divergencias teóricas. Mann considera que dentro de Europa ningún Estado alcanzó jamás la hegemonía. El que más se aproximó, Gran Bretaña, "fue sólo la potencia dirigente que fija las reglas transnacionales mediante *negociación* con las restantes potencias. Nunca tuvo tanto poder como quieren los teóricos de la hegemonía". *Las fuentes...*, vol. II, p. 357. Los teóricos de la hegemonía a los que se refiere son Keohane, Gilpin y Arrighi. Sin embargo, según Arrighi "el concepto de «hegemonía mundial» [...] hace referencia [...] al poder de un Estado para ejercer funciones de liderazgo y gobierno sobre un sistema de Estados soberanos". G. Arrighi, *El largo siglo XX*, Madrid, Akal, 1999, p. 43. Hay hegemonía incluso cuando el Estado líder se limita a la simple gestión de un sistema al que no modifica (aunque Arrighi cree que los poderes hegemónicos normalmente modifican el sistema sobre el que establecen la hegemonía). La definición de hegemonía de Arrighi no parece requerir tanto poder como pretende Mann.

III. Michael Mann y el materialismo histórico

a ese gigante con pies de barro que era España. Pero para garantizar la ocupación debía mantener unos 170.000 soldados en suelo español. Para la invasión a Rusia Napoleón movilizó un ejército de 450.000 soldados, el mayor de la historia de occidente hasta la fecha (y probablemente del mundo), con provisiones para veinticuatro días. Dejó para cubrir su retaguardia otros 150.000. La campaña fue rápida, puesto que los generales rusos rehuyeron presentar batalla. Pero la inhóspita geografía y el terrible clima de Rusia hicieron lo suyo. Cuando al décimo octavo día Bonaparte llegó a las puertas de Moscú sólo lo acompañaban 130.000 soldados. En un sangriento combate derrotó a las tropas del general Kutuzov; y los franceses ocuparon la capital. Sin embargo, para sorpresa de Napoleón, el régimen ruso no se rindió. Kutuzov dispersó sus fuerzas y se desplazó hacia el este a principios del invierno, mientras las provisiones transportadas por los expedicionarios estaban a punto de acabarse, y la táctica de “tierra arrasada” empleada por los rusos hacía imposible conseguir alimentos sobre el terreno.

Por primera vez, Napoleón no podía seguir a su enemigo. Ni tampoco pudo pasar el invierno en un Moscú que el ejército ruso había incendiado. En octubre ordenó la retirada ... A medida que cobraba velocidad, la retirada se encontraba con el resto de la *Grande Armée* ...

El temible “general Invierno” comenzó entonces a actuar con todo su rigor, y lo que había comenzado como un paseo triunfal se convirtió en una hecatombe:

Cuando Napoleón y su alto mando abandonaron a sus hombres, éstos abandonaron la artillería pesada y el transporte, los sanos abandonaron a los débiles y la caballería se comió sus caballos, la *Grande Armée* se convirtió en una muchedumbre que huía en desbandada.⁹⁷

⁹⁷ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, p. 370.

Ariel Petruccelli

Estos son los hechos. ¿Qué hubiera podido hacer Napoleón para torcer el curso de la historia? Según Mann “debería haberse tomado las cosas con mayor calma, concentrándose primero en el frente hispano-portugués o en el ruso, al tiempo que se reconciliaba con el otro enemigo, para luego dedicarse a este último” (p. 371). Pero no parece que esto hubiese cambiado mucho las cosas. No eran soldados los que le faltaban a Napoleón. Los 170.000 hombres que se veía obligado a mantener en España para sofocar la resistencia no hubieran significado un aporte decisivo a la *Grande Armée*, que ya de por sí era el mayor ejército conocido. Mientras los rusos pudieran practicar la política de “tierra arrasada” (posible por las características geográficas, pero también económicas y sociales de Rusia) y mantener un ejército con voluntad de combate y relativamente moderno, eran virtualmente inconquistables. El atraso ruso se convertía en ventaja militar, al menos en el plano defensivo. Mann asegura que Napoleón se lanzó a combatir en dos frentes, el hispano-portugués y el ruso, y que

ese fue su error decisivo, el primero de los tres sorprendentemente iguales que habrían de cometer durante los próximos ciento treinta años las naciones centroeuropeas aspirantes a imperios. La decisión bonapartista de luchar al mismo tiempo en el este y en el oeste reproduce la del alto mando alemán en 1914 y la de Hitler en 1941.⁹⁸

¿Pero cómo es posible que el mismo “error” se reitere tres veces? ¿Cómo es posible que el alto mando, que conocía al dedillo la experiencia de Napoleón, cometiera el mismo desaguisado? ¿Y cómo es posible que Hitler, que conocía las tragedias de Napoleón y del alto mando, siguiera su mismo camino? Es evidente que, no se trata de simples errores. Quien aspirara a conquistar Europa debía actuar así. La conclusión es que en las condiciones de equi-

⁹⁸ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, p. 369.

librio económico, político y militar imperantes era virtualmente imposible la conquista militar de Europa continental. Mann, a la postre, lo reconoce: “la estrategia diplomática y militar de los que intentan la hegemonía en un sistema sustancialmente multiestatal ha de ser prácticamente impecable”.⁹⁹ Por consiguiente, “el fracaso hegemónico” de Napoleón es, después de todo, el resultado largamente más probable, no el producto de una rara contingencia.

Pero, ¿y si lo absolutamente improbable sucedía?, ¿si Napoleón hubiera conseguido la hegemonía continental? Mann se permite meditar al respecto, pero sus especulaciones no presuponen ninguna modificación sustancial de la historia mundial. Se limitan al equilibrio relativo entre las potencias, algo relativamente menor respecto de la verdadera tendencia del período: el dominio del capitalismo occidental sobre el resto del mundo. Por consiguiente, podemos concluir que el “fracaso” hegemónico de Napoleón no parece especialmente contingente; ni su eventual pero improbable triunfo hubiera significado un cambio fundamental del curso histórico.¹⁰⁰

El segundo ejemplo es el de la Gran Guerra. Mann le dedica un largo y excitante último capítulo, en el que la sutileza teórica y la narración vibrante se combinan de manera magistral. Aquí me limito a uno solo de los aspectos que aborda, aunque de gran importancia. En su crítica a las explicaciones “realistas” de la Primera Guerra Mundial, Mann manifiesta que “el auge y la decadencia de las grandes potencias podría haberse manejado pacíficamente”. Invoca

⁹⁹ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, p. 372.

¹⁰⁰ Según Mann, con el triunfo napoleónico “se habría inaugurado un período de hegemonía continental francesa contra la hegemonía marítima británica: una confrontación entre dos superpotencias comparable a la que hemos vivido en años recientes [...] El transnacionalismo se habría debilitado [...] El desarrollo industrial se habría desviado de su destino predominantemente transnacional”. *Las fuentes...*, vol. II, pp. 371-372. Sin embargo, considera que “es probable que la hegemonía continental francesa no hubiera durado”.

Ariel Petruccelli

dos razones: la primera es que el equilibrio entre las potencias, a diferencia de períodos anteriores en los que incluso los perdedores hallaban algún beneficio de las conflagraciones, comenzaba a ser un juego de suma cero; la segunda es que la posterior “sustitución de la casi hegemonía británica por los Estados Unidos se cumplió pacíficamente, incluso con colaboración”.¹⁰¹

Ciertamente aquel proceso podría haber sido pacífico. Pero las probabilidades de que las cosas ocurrieran de esa manera parecen sumamente escasas. Todos los beligerantes potenciales deberían haber comprendido que la guerra entre potencias industriales se había convertido –como dice Mann– en un juego de suma cero; y las potencias emergentes (como Alemania) deberían haberse resignado a un lugar de segundo orden sin dar batalla. Es verdad que Gran Bretaña colaboró con los Estados Unidos en el traspaso de la hegemonía, pero lo hizo cuando era ya evidente que no podía cumplir el rol hegemónico: en ambas conflagraciones mundiales dependió del auxilio de su antigua colonia.

Sería absurdo pretender que las cosas sucedieron de la única manera en que podían suceder. Existen necesidades y tendencias históricas poderosas. Pero también existen accidentes y combinaciones inusuales de circunstancias. Casi al final del libro escribe Mann:

Los accidentes ocurren, pero siempre dentro de un marco de probabilidades. Lo que pudo parecer aleatorio, especialmente a los participantes, podría responder a un modelo general a largo plazo, *sub specie aeternae*, pero en este volumen no se ofrece ninguna forma de eternidad.¹⁰²

¹⁰¹ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, pp. 976-979.

¹⁰² M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, p. 1031.

Estoy de acuerdo, con una única (aunque importante) salvedad: detectar pautas generales de largo plazo no requiere de una perspectiva tan grande como la eternidad. Y de hecho Mann ha expuesto muchas de estas tendencias históricas. Aunque hacen lugar a los accidentes y a las anomalías, sus páginas detectan pautas macro históricas muy importantes. Quizás esté más dispuesto de lo que es habitual entre los marxistas a hacer lugar a la contingencia. Pero, nuevamente, se trata de una cuestión de matiz o énfasis. Por lo demás, entiendo que en los dos ejemplos analizados las alternativas contrafactuales no parecen poner en entredicho a las principales pautas macro históricas, ya sea porque un resultado distinto parece poco plausible, ya porque la alternativa contrafactual no significa una alteración radical de estas pautas, incluso en los términos en que Mann las define.¹⁰³

5. Materialismo

Repetidas veces dice Mann que su propuesta procura superar las viejas divisiones entre materialistas e idealistas. Pero se trata de una pretensión desconcertante. John Hall ha descrito ese enfoque como un “materialismo organizativo”;¹⁰⁴ lo cual es una manera muy acertada de definir lo que Mann hace: estudiar las infraestructuras materiales sobre las que se montan y desarrollan las diferentes fuentes del poder. Su materialismo es

¹⁰³ Esto último tiene cierta importancia. Desde un marco teórico distinto se podría argumentar que una modificación entre los Estados hegemónicos habría significado un cambio sustancial del curso histórico; pero, como vimos, el propio Mann reconoce —y creo que con toda justeza— que la verdadera hegemonía lo era de una civilización, más que de alguno de los Estados que la integraban.

¹⁰⁴ Ver P. Anderson, “La sociología del poder de Michael Mann”, en su *Campos de batalla*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 119. Cabe destacar que Mann considera que Hall es la persona con la que ha contraído la mayor deuda intelectual. Ver *Las fuentes...*, vol. I, p. 10 (IX), y vol. II, p. 14.

Ariel Petruccelli

tan evidente que en el volumen segundo termina aceptando –al parecer complacido– el carácter de su enfoque:

Cuando los teóricos subrayan la rápida difusión de las ideologías durante este período (siglos XVIII y XIX) lo hacen para sostener la «autonomía de las ideas» en la sociedad. Yo estoy en desacuerdo, pero no pretendo oponer a ese «idealismo» un «materialismo» que reduzca las ideas a su base social. Mi posición es la de un «materialismo organizativo».¹⁰⁵

Con todo, las pronunciaciones explícitas en relación al materialismo y al idealismo nunca cortan de cuajo con las ambigüedades. Hacia el final del segundo volumen, cuando todo parecería indicar que su última palabra era asumir explícita y conscientemente que su enfoque es plenamente el de un “materialismo organizativo”, Mann sorprende afirmando que “es posible mantenerse entre Marx y Weber para establecer generalizaciones significativas, aunque no materialistas, sobre la estructuración «última» de las sociedades humanas, al menos en el tiempo y el espacio que trato aquí”.¹⁰⁶ Una afirmación un tanto extraña no sólo porque parece incompatible con la cita anterior, sino también porque Mann asegura que en el “largo siglo XIX” se constata un declive del poder ideológico, el cual juega un rol poco menos que intrascendente en sus explicaciones de los acontecimientos y procesos del período. Parece claro, sin embargo, que la reticencia a considerarse “materialista” estriba en la voluntad de tomar distancia de las explicaciones burda y reductivamente materialistas, aquellas que pretenden que cualquier fenómeno ideal puede ser *plenamente* explicado por su fundamento

¹⁰⁵ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, p. 59.

¹⁰⁶ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, p. 957. Obsérvese, incidentalmente, la diferencia que hay entre la asunción de que “es posible mantenerse entre Marx y Weber”, y los objetivos iniciales de Mann, que eran “refutar a Marx y reorganizar a Weber”. *Las fuentes...*, vol. I, p. 9 (VI).

material. Este tipo de reduccionismo, desde luego, no tiene nada que ver con Marx (aunque sí con algunos marxistas).

Pero más allá de las asunciones explícitas de Mann, yo no guardo ninguna duda respecto de que su concepción es sustancialmente materialista. Incluso cuando concede un papel preponderante al poder ideológico —como sucede en algunos pasajes del primer volumen—, este papel nunca es atribuido a la peculiaridad de las ideologías ni se ocupa del detalle de las doctrinas: más bien busca la clave en las funciones sociales y en las infraestructuras materiales que permiten la difusión de las ideas. Es por ello que, en sus explicaciones, la alfabetización primero y la imprenta después ocupan un lugar tan destacado en el desarrollo del poder ideológico. No es de sorprender que un marxista como Charles Wickham se haya negado a aceptar que el modelo de Mann sea “antimaterialista”.¹⁰⁷

Donde yo diferiría de Mann —dice Wickham— no es en la estructura de sus modelos, o de la mayoría de ellos en todo caso, sino simplemente en su asunción de que (dejando de lado sus argumentos sobre su ideología) no son materialistas. Pienso que son al menos consistentes con una perspectiva materialista. No es verdad que el poder político-militar flote libremente, independiente de la economía: meramente extrae de la base económica e interviene en ella a niveles diferentes de los que maneja el productor. Como he dicho, Mann no discute el proceso extractivo suficientemente; parece ver «la economía» constituida sobre todo por lo que Marx llamó las fuerzas productivas (y por la circulación), más que por las relaciones sociales de producción, de las que solamente es consciente en el terreno de la lucha de clases explícita. La danza milenaria de la hegemonía y la lucha entre aristócratas/ terratenientes y productores primarios [...] no reciben atención frontal adecuada. Puesto que las estructuras de clase son generalmente «asimétricas» en estas circunstancias, según la

¹⁰⁷ Ch. Wickham, “Materialismo histórico, sociología histórica”, p. 222.

Ariel Petruccelli

afortunada expresión de Mann (esto es, los terratenientes están más organizados que los campesinos), no le parecen que sean un «motor» histórico. Si Mann hubiera estudiado más atentamente a los *campesinos*, además de su bien escrito y documentado interés por las estructuras de dominación *sobre* los campesinos, la base material de la dominación hubiera estado más clara.¹⁰⁸

El tratamiento que da al poder militar es revelador de sus inclinaciones materialistas: su mirada se posa de manera casi exclusiva en la logística, vale decir, en la producción y apropiación de recursos (entre los que destaca el agua y los alimentos) y su traslado a los frentes de batalla. Para Mann el poder militar depende fundamentalmente, a la larga, del tipo de armamento y de la capacidad logística, antes que de la ideología de la tropa, las doctrinas militares o las habilidades estratégicas de los mandos.

Es sintomático que sólo en una parte importante de su obra conceda un papel decisivo y autónomo al poder ideológico. Daría la sensación de que su enfoque es tan globalmente materialista, que se ve obligado a hacer un esfuerzo para hallar un momento histórico en el que la ideología se convierta en un poder tan autónomo como decisivo. Cree encontrarlo en el período comprendido entre la caída del imperio romano y las primeras fases de la transición al capitalismo. Su tesis es que fue el poder ideológico, y más específicamente la Iglesia católica, el factor decisivo, la principal condición previa, para el desarrollo de la economía y de la moderna civilización capitalista.¹⁰⁹ Esto por sí solo es insuficiente para considerar a Mann un pensador idealista. De hecho ni siquiera alcanza para sostener

¹⁰⁸ Ch. Wickham, "Materialismo histórico, sociología histórica", *Zona Abierta*, N° 57/58, 1991 (1988), pp. 239-240.

¹⁰⁹ "He destacado a una (red de poder), la Cristiandad, como *necesaria* para todo lo que siguió. Las demás también hicieron una contribución considerable a la dinámica consiguiente, pero otra cosa muy distinta es que fueran «necesarias»". *Las fuentes...*, vol. I, p. 713 (507).

que en su obra existe una paridad entre la importancia atribuida a los elementos materiales e ideales. Después de todo acepta que su versión del origen de las religiones salvacionistas “es una explicación reconociblemente «materialista» (siempre que no se limite a los factores económicos)”.¹¹⁰ E incluso en su análisis de la importancia del cristianismo para el desarrollo europeo, su faceta más “idealista”, la importancia de lo “material” aflora explícitamente: el papel histórico que desempeñó la Iglesia no tuvo que ver con alguna característica o especificidad doctrinaria, sino con la función social que desempeñó: aportar la “pacificación normativa” que hizo posible el desarrollo económico que conduciría al capitalismo. Y Mann no tiene ninguna duda respecto de que “la revolución capitalista en la agricultura y en la industria de los siglos XVIII y XIX constituyó el impulso más importante de poder colectivo de la historia”.¹¹¹

La importancia concedida por Mann al cristianismo en la transición al capitalismo, como era de esperar, ha sido uno de los aspectos de la obra más criticados por los marxistas. Perry Anderson

¹¹⁰ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, p. 521 (317). Las vinculaciones que Mann establece entre la ideología, la economía e inclusive las clases, son más abundantes e intensas de lo que parece dispuesto a reconocer. Los marxistas aprobarán complacidos su opinión respecto de que “el confucianismo era un instrumento maravilloso de poder imperial de clase”. *Las fuentes...*, vol. I, p. 488 (343). La faz materialista de su enfoque de la ideología y las religiones —aquella que se concentra en las técnicas y en la organización del poder, antes que en las doctrinas—, destacada por Anderson y Wickham para cuestionar la pretensiones críticas de Mann con respecto al materialismo, aparece también por momentos explícitamente reconocida: “Yo aduzco que la casta es, efectivamente, una forma de poder ideológico, con una autonomía considerable respecto del poder económico, militar y político. Pero no se basa en las «ideas» como «factor» independiente en la vida social, sino más bien en técnicas específicas de organización que son socioespacialmente *trascendentales*”. *Las fuentes...*, vol. I, p. 496 (348).

¹¹¹ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, p. 529 (372).

ha señalado que la “cristiandad” nunca estuvo confinada a Europa occidental: Bizancio desaparece de su óptica. Y sin embargo, “¿dónde están los fructíferos efectos del cristianismo ortodoxo sobre la vida política y económica?”.¹¹² Anderson también señala que la “pacificación normativa” forma parte del bagaje de las principales religiones. Wickham, por su parte, considera que la hipótesis de Mann respecto a la importancia del cristianismo al proporcionar “pacificación normativa” no es en absoluto satisfactoria. “Carlomagno —escribe— protegió a los comerciantes porque ellos le traían bienes de prestigio y, por tanto, estatus, y porque eran potencialmente peligrosos y era necesario vigilarlos, no porque la Iglesia le dijese que debía hacerlo”.¹¹³ Luego de citar los logros comerciales de los vikingos y los árabes, se pregunta: “¿Por qué tendrían que haber tenido mayores dificultades los comerciantes de un Oeste medieval no cristiano, si Europa no se hubiera cristianizado?”.

Estas críticas apuntan a cuestiones importantes. Sin embargo, hay un aspecto de la argumentación de Mann que ha pasado desapercibido a Wickham y Anderson. Mann no ignora que otras religiones han aportado “pacificación normativa” dentro de los espacios sociales en los que operaban, su argumento es más bien que en la Europa feudal el concurso religioso era mucho más importante que en otros contextos geográficos o históricos debido a la existencia de numerosos “dominios de Estados y gobernantes pequeños y a menudo muy rapaces”.¹¹⁴ La fragmentación política facilitó el desarrollo de unas clases comerciantes ricas, poderosas y, sobre todo, independientes de los Estados y de los terratenientes. Pero para que esto fuera posible era necesario asegurar la vida y la hacienda de los mercaderes: ese fue el logro de la Iglesia. Esta

¹¹² P. Anderson, “La sociología del poder de Michael Mann”, p. 127.

¹¹³ Ch. Wickham, “Materialismo histórico, sociología histórica”, p. 231.

¹¹⁴ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, p. 543 (383).

III. Michael Mann y el materialismo histórico

tesis puede escapar a las críticas de Anderson: la ausencia de efectos benéficos de la cristiandad ortodoxa bien podría ser explicada por la ausencia de fragmentación política del mundo bizantino. Pero no veo, con todo, cómo podría hacer frente a los cuestionamientos de Wickham.

En el volumen primero el poder ideológico mantiene una presencia más o menos permanente, aunque en general subordinada. Aún así hay unos cuantos pasajes –casi todos referentes al papel de la cristiandad durante la Edad Media– en los que se concede, a un tiempo, una considerable autonomía y una gran influencia macro-social a la ideología. ¿Son convincentes esos pasajes? No lo parece; en general carecen de sustento empírico. Permítaseme comenzar con la afirmación de que fue el soporte moral de la iglesia lo que evitó que el Islam venciera a Europa. Mann sostiene que tanto en el fracaso de la conquista de Constantinopla (en 718) como en las derrotas a manos de Carlos Martel en Tours y Poitiers (en 732), fue “la moral de fortaleza de la hierática iglesia ortodoxa oriental, y el honor y la fe aristocráticos del caballero con armadura pesada” lo que venció a los musulmanes. El problema aquí es, simplemente, cómo probar esta tesis. Al respecto creo que son concluyentes los siguientes comentarios de Wickham:

Los árabes estuvieron en los límites de sus principales redes en Poitiers y Constantinopla (como los persas en Marathon); es escasamente sorprendente que no fueran más allá (en el otro extremo de su mundo, en el Turkestán Chino, *vencieron* en Talas en el 751, pero nunca entraron en China). ¿Cómo, en todo caso, podemos afirmar la moral cristiana en Poitiers? No tenemos sobre ello, a fin de cuentas, evidencia alguna.¹¹⁵

¹¹⁵ Ch. Wickham, “Materialismo histórico, sociología histórica”, pp. 226-227, nota.

Ariel Petruccelli

Un caso semejante se nos presenta con la relación que Mann establece entre el cristianismo y la lucha de los campesinos en el mundo feudal. “No se trataba –asegura– sólo de que un nivel existente de lucha de clases se expresara en el idioma del cristianismo; más bien, el cristianismo extendía y reorganizaba la lucha de clases”.¹¹⁶ Pero una vez más, ¿cómo podemos probarlo? Mann no proporciona argumento ni prueba alguna. Es simplemente una afirmación; aun cuando en este caso podría hacerse un ejercicio de contrastación: comparar la beligerancia campesina en contextos cristianos y no cristianos, demostrar que en los primeros ésta era más intensa, y descartar la existencia de otros factores causales para explicar esta asimetría (como por ejemplo los grados diversos de cohesión aldeana, producto, por caso, de la mayor o menor influencia de la propiedad comunal). Pero Mann no realiza el menor esfuerzo en este sentido. La importancia que concede al cristianismo como elemento causal del desenvolvimiento histórico a largo plazo en este período histórico parece ser un *tour de force* destinado tanto a mantener en pie su asunción teórica respecto a lo obsoleta que resulta la distinción entre materialismo e idealismo, cuanto a defender la paridad existente entre las distintas fuentes del poder, a pesar de que todos sus desarrollos *precedentes* y *subsiguientes* adoptan un enfoque claramente materialista, que concede una primacía indudable a los poderes económico y militar (según sus definiciones) o más llanamente al poder económico (según los criterios de Godelier, que yo comparto, y que serán expuestos en la sección que sigue).

En el segundo volumen de *Las fuentes del poder social* el materialismo se torna más explícito. Allí su autor asegura que durante el “largo siglo XIX” disminuyó la influencia del poder ideológico; al tiempo que persiste en su enfoque de explicar las acciones y la

¹¹⁶ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, p. 552.

influencia de las iglesias menos por el carácter de sus doctrinas que por las condiciones materiales en las que operaban. En relación a los posicionamientos políticos de católicos y protestantes, por ejemplo, Mann asegura que “la actitud política de las iglesias no dependió tanto de sus dogmas como de la implantación mayoritaria o no en una zona y de que el Estado incorporara o no a su identidad la secularización”.¹¹⁷ Pero sus inclinaciones materialistas afloran plenamente cuando debe confrontar con los autores posmodernos, verdaderos representantes del idealismo contemporáneo. No son las elucubraciones filosóficas lo que le interesa de estos escritores, sino sus concepciones sociológicas.¹¹⁸ Y ha debido toparse con algunos de ellos que han publicado obras de historia revisionista, especialmente sobre la revolución Francesa. Criticando a historiadores como Furet, Richet y Lynn Hunt, escribe:

El problema reside en su idealismo. Pero los idealistas podrían establecer argumentaciones causales demostrables y útiles, subrayando el papel de las instituciones ideológicas, de las prácticas simbólicas y rituales y del contenido de las ideologías. Sin embargo, raramente lo han hecho así, porque sus argumentos causales suelen encontrarse subsumidos en un idealismo totalizador que renuncia al análisis de las causas e intenta, por el contrario, reescribir todo el proceso social en términos culturales. Estamos ante la herencia de Hegel y del idealismo alemán, adaptado a la ciencia social contemporánea a través del análisis del discurso y de escritores como Foucault y Geertz.¹¹⁹

¹¹⁷ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, p. 891.

¹¹⁸ “Hoy, el posmodernismo alborota la universidad; sin embargo, sólo avanza a través de la sociología”. M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, p. 29.

¹¹⁹ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, p. 231. En la página siguiente, en relación a la obra de Hunt, Mann escribe: “El valor de su obra reside en demostrar que los revolucionarios manifestaron un gran interés por la moral y la cultura simbólica. En esto podemos estar de acuerdo. No obstante, desde el momento en que Lynn Hunt se niega a «buscar lo que hay detrás de las palabras y más allá de

Ariel Petruccelli

Si el enfoque de Mann puede ser considerado globalmente materialista, queda claro que no es una hipotética predilección idealista lo que diferencia a su enfoque del materialismo histórico. Y efectivamente, creo que las dos diferencias más importantes se encuentran en el reconocimiento o no de la primacía de las relaciones de producción, y en el papel concedido a la lucha de clases.

6. La primacía

En contra del materialismo histórico, Mann niega toda primacía a la economía al tiempo que entiende que las clases, importantes en muchos contextos, no son la única ni la principal fuerza motriz del desarrollo social. Es importante señalar, con todo, que no descarta la legitimidad de indagar en la búsqueda de “la primacía última”. Aunque su enfoque es pluralista, no cree que sea inviable establecer qué factor, de los muchos que determinan la orientación de un proceso histórico, posee la influencia mayor. Presumiblemente este punto será aclarado en el último tomo de *Las fuentes del poder social*. Pero en todo caso su opinión parecería ser que la “primacía última” ha ido cambiando de lugar en el curso de la historia.

Para analizar con detalle las críticas que Mann formula a la primacía de la economía que imputa al materialismo histórico —quizás el punto de divergencia más auténtico e importante— es conveniente

ellas» para indagar en las causas, y concluye que los orígenes de la revolución «deben rastrearse en la cultura política» no plantea una argumentación causal, sino una tautología. Hunt no establece relaciones causales entre la cultura y los restantes factores. Para cifrar la importancia de la cultura, debemos investigar también fuera del ámbito de las palabras y de los textos revolucionarios, pues sólo así podremos saber de dónde proceden ellos mismos. ¿Se limitaron a articular las relaciones de los poderes económico, militar y político? ¿O expresaron la necesidad de instituciones ideológicas específicas? Hunt elude estos factores causales”.

desacelerar la marcha y analizar con algún detalle la propuesta contenida en *Las fuentes del poder social*. De ello me ocupo ahora.

Mann tiende a fusionar la historia del poder con la historia *tout court*.¹²⁰ Esto debe parecer exagerado. Pero lo cierto es que su definición de “poder” es tan amplia que podría tornar plausible la asimilación de la historia del poder a la historia como tal. Para Mann, “el poder es la capacidad para perseguir y alcanzar objetivos mediante el dominio del medio en el que habita uno”. Esta definición es tan general que, efectivamente, podría considerarse a la historia en su conjunto como historia del poder: ¿qué actividad humana no entraña ejercicio de poder, si lo definimos de esta manera? El problema, claro, es que una definición tan abusivamente amplia culmina siendo vacía. Pero Mann es más preciso, y en el mismo párrafo realiza algunas decisivas distinciones:

El poder *social* comporta dos sentidos más específicos. El primero limita su significado al dominio que se ejerce sobre otras personas [...] Pero [...] esas definiciones limitan el poder a su aspecto *distributivo*, al poder de A *sobre* B. Para que B obtenga un poder, A tiene que perder algo del suyo: su relación es un «juego de suma cero» en el cual una cantidad fija de poder puede distribuirse entre los participantes. Parsons señalaba con razón un segundo aspecto *colectivo* del poder, mediante el cual varias personas en cooperación pueden aumentar su poder conjunto sobre terceros o sobre la naturaleza.¹²¹

¹²⁰ “¿No es probable que una historia y una teoría de las relaciones de poder sea virtualmente sinónimo de una historia y una teoría de la propia sociedad humana?”. M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, p. 13 (1).

¹²¹ M. Mann, *Las fuentes del poder social*, vol. I, p. 21. Además de la distinción entre poder colectivo y distributivo, Mann realiza la diferenciación entre poder “intensivo” y “extensivo”, “autoritario” y “difuso”, que cumplen un importante papel en su reconstrucción de la historia del poder. No hay razón para que me detenga aquí en ellas, pero básicamente me parecen distinciones adecuadas. Ver *Las fuentes...*, vol. I, pp. 22-26 (6-10).

Ariel Petruccelli

No tengo ninguna objeción a la distinción entre poderes colectivos y distributivos. Me parece útil y pertinente.¹²² Pero hay que hacer notar una curiosa y aparentemente inconsciente evolución en el texto de Mann. Luego de la formulación teórica en el capítulo inicial, el poder colectivo —en especial sobre la naturaleza— va desapareciendo. Rara vez es estudiado en detalle y casi nunca es analizado en sí mismo: en general aparece como un medio para el desarrollo de algún poder distributivo. La focalización en el poder distributivo se hace evidente de la manera más extrema y palmaria en el inicio del segundo capítulo, cuando se pregunta dónde debe iniciarse la historia del poder. Sorprendentemente nos enteramos que “durante el 99 por 100 de la vida de la humanidad hasta la fecha” los conceptos elaborados en el capítulo primero no tuvieron casi pertinencia, puesto que “en los verdaderos comienzos no había ni poder ni historia”.¹²³ Las razones que invoca para sostener esta curiosa afirmación arrojan mucha luz. Los homínidos y los hombres primitivos, dice, “no conocían clases, Estados, ni siquiera elites; es posible que incluso sus distinciones entre sexos y grupos de edades (dentro de la edad adulta) no indicaran diferencias permanentes de poder [...] No tenían escritura y no tenían una «historia» en el sentido actual del término”. A contrapelo de su propio marco teórico, Mann reduce el *poder* a “poder sobre otras personas”: el poder *colec-*

¹²² Con todo, no parece que todas las actividades humanas puedan ser subsumidas bajo las categorías de poder distributivo o colectivo. Como señala Anderson, ni “la mayor parte de los sistemas demográficos estudiados, de las principales religiones ni de las formas de arte significativas” pueden ser reducidas a formas de poder, sea colectivo o distributivo. Después de todo, “¿qué poder consiguieron Aubrey, Spinoza o Vermer?”. Estos comentarios de Anderson pertenecen a la reseña que hiciera de la obra de W. Runciman *A Treatise on Social Theory*, en un pasaje en el que hace explícita referencia a la concepción del poder de Mann y la coteja con la de Runciman. “W. G. Runciman: un nuevo evolucionismo”, en *Campos de Batalla*, Barcelona, Anagrama, 1998 (1989), pp. 217 y 218.

¹²³ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, p. 59.

III. Michael Mann y el materialismo histórico

tivo ha sido eliminado; el poder *distributivo* se convierte en el poder *tout court*.¹²⁴ Un deslizamiento semejante es el que lo lleva a afirmar que “por lo general son las minorías las que hacen la historia”¹²⁵, o que “si las clases han de ser actores de poder significativos en el mundo real deben estar *organizadas*, extensiva o políticamente”.¹²⁶ En ambos casos la historia es reducida a historia política.¹²⁷

La concentración en las formas distributivas de poder y la relativa desatención de sus dimensiones colectivas tiene un efecto muy importante. Es precisamente el paso teórico que permite colocar en un plano de igualdad a las cuatro fuentes de poder. Porque si desde el punto de vista del *poder distributivo* las fuentes económicas, políticas, ideológicas y militares pueden tener, al menos *a priori*, cierta equivalencia; no ocurre lo mismo con el *poder colectivo*: el dominio social sobre la naturaleza se realiza casi exclusivamente por medio de las prácticas económicas. El dominio o el poder de unas personas sobre otras puede adoptar diferentes formas (ideológica, política, económica o militar), cada una quizás tan importante como la otra¹²⁸; pero no sucede lo mismo con el poder colectivo

¹²⁴ Cabe señalar, además, que a pesar de algunos recaudos Mann parece subestimar el poder (distributivo) de los géneros y de las etnias. Su comentario de que nuestros ancestros cazadores-recolectores no tenían “una «historia» en el sentido actual del término” es profundamente desafortunado: justamente en la actualidad ha sido virtualmente desterrada la distinción convencional entre historia y prehistoria.

¹²⁵ M. Mann, *Las fuentes del poder social*, vol. I, p. 316 (218).

¹²⁶ M. Mann, *Las fuentes del poder social*, vol. II, p. 47

¹²⁷ Usualmente los esclavos de la antigüedad carecían de cualquier tipo de organización y de conciencia autónoma, lo cual no impidió que una de las mayores preocupaciones de los escritores antiguos fuese cómo mantenerlos a raya: evitar que asesinaran a sus amos y lograr que se comportaran como dóciles y eficientes trabajadores. El poder de los esclavos se hacía sentir a pesar de su falta de organización y de conciencia de clase.

¹²⁸ Sin embargo, un argumento marxista convencional sería que sea cual sea la fuente de poder distributivo de que se trate, sus detentadores sólo podrán

Ariel Petruccelli

que la sociedad ejerce sobre la naturaleza, que es sustancialmente económico. Por ello resulta adecuado el siguiente comentario de Wickham:

Podría decirse que la preocupación de Mann por el *poder económico* le impide observar con el suficiente cuidado *cómo funciona* la economía por sí misma.¹²⁹

Mann se concentra en el poder económico entendiéndolo como las posibilidades de mando y acción que tienen las clases económicamente privilegiadas, pero prácticamente no se detiene en los procesos de trabajo que hacen esto posible. No parece casual que su conceptualización de la dimensión económica de las sociedades sea bastante deficitaria.

El *poder económico* —ha escrito— se deriva de la satisfacción de las necesidades de subsistencia mediante la organización social de la extracción, la transformación, la distribución y el consumo de los objetos de la naturaleza. A una agrupación formada en torno a esas tareas se la denomina *clase*, y, en consecuencia, en esta obra es un concepto puramente económico.¹³⁰

La primera frase de esta definición es irreprochable; pero la segunda es por completo inaceptable. De tomarla al pie de la letra se debería concluir que una tribu de agricultores “primitivos” o una banda de cazadores-recolectores constituyen una clase, una idea que, hasta donde sé, nadie ha propuesto hasta el presente. En el resto de la obra el término clase es empleado de un modo más convencional, como grupos relacionados por vínculos de explotación fundados en las posiciones asimétricas que ocupan afianzarse si logran controlar las fuentes del poder colectivo: el poder del Estado se reduciría a la nada sin los impuestos; al igual que el de la iglesia sin el diezmo, sus tierras, sus bancos y sus empresas.

¹²⁹ Ch. Wickham, “Materialismo histórico, sociología histórica”, p. 225.

¹³⁰ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, p. 45 (24).

en la distribución de bienes y la organización de la producción; e incluso por momentos elude correctamente la equiparación del poder económico con las clases.¹³¹ Pero la tendencia más fuerte es la opuesta: asimilar poder económico a poder de clase. Esto hace que la importancia de la economía sea subestimada por el expediente de considerar “poder económico” solamente al poder de clase, en lugar de considerar que ese poder puede ser ejercido por cualquier institución que desempeñe en los hechos funciones económicas. Este es un punto importante sobre el que vale la pena detenerse. Mann diferencia correctamente las *organizaciones* de las *funciones*.

Las organizaciones y las funciones se entrecruzan en el proceso histórico, unas veces separándose claramente, otras uniéndose de diferentes formas. Los Estados, los ejércitos y las iglesias, así como las organizaciones especializadas que solemos calificar de «económicas» pueden desempeñar papeles económicos (y normalmente lo hacen). Las clases económicas, los Estados y las élites militares esgrimen ideologías, igual que las iglesias, etc. No existen relaciones igualitarias entre funciones y organizaciones.¹³²

Se trata de una observación completamente justa... pero a la que, en definitiva, Mann no parece tomar demasiado en serio. Porque después de todo clasifica y define a las fuentes de poder tomando en cuenta solamente los rasgos institucionales explícitos, olvidándose de las características funcionales (muchas veces implícitas). Cuando analiza a los Ejércitos, las iglesias y los Estados tiende a

¹³¹ “Las clases no dominaban totalmente las relaciones de poder económico en Grecia. Persistían dos agrupaciones horizontales principales que excluían eficazmente a un gran número de personas de las luchas de clases [...] La primera era el hogar patriarcal. [...] La segunda [...] era la ciudad-Estado en sí, que concedía privilegios a sus propios ciudadanos a expensas de todos los «extranjeros» residentes”. M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, p. 316 (217).

¹³² M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, pp. 36-37 (18).

Ariel Petruccelli

asumir que estas instituciones son la encarnación de las fuentes militar, ideológica y política del poder. Recíprocamente, considera que el poder económico lo encarnan las clases. Así, pues, cuando clasifica a las fuentes del poder tiene en mente su carácter *institucional*, no su aspecto *funcional*. Y esta es una decisión que carece de fundamento teórico. Más aún, resulta especialmente incongruente con la perspectiva de Mann, quien insiste hasta el cansancio en el carácter no-unitario de las sociedades y en la intersección y solapamiento de las diferentes redes del poder. Si pretende descartar por a-crítico el concepto de sociedad,¹³³ ¿cómo puede tener una noción tan crudamente institucional de las fuentes de poder? Esto es un asunto de suma importancia. Aunque Mann es consciente del carácter *promiscuo* de las organizaciones, no parece reparar en el papel teórico fundamental que la distinción entre funciones e instituciones puede jugar para defender los postulados marxistas.

Maurice Godelier ha utilizado la distinción funciones / instituciones para defender la tesis marxista de la primacía de la economía: esta primacía, sostiene Godelier, debe ser entendida como primacía de las funciones, no de las instituciones.¹³⁴ A partir de esto extrae una hipótesis pasible de ser sometida a contrastación empírica: allí donde una institución explícitamente no económica (como el parentesco, el templo o el Ejército) se presenta a simple vista o ante la conciencia de los miembros de una sociedad como la institución dominante, debe ocurrir que esa institución desempeña también fundamentales funciones económicas. Mann no cita ni incluye en su bibliografía a Godelier; ni tampoco desarrolla ningún tipo de argumentación teórica en contra de la defensa del materialismo histórico realizada por el antropólogo francés. A lo largo de toda su

¹³³ “... si yo pudiera, aboliría totalmente el concepto de «sociedad»”. M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, p. 15 (2).

¹³⁴ M. Godelier, *Lo ideal y lo material*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 47 y ss.

III. Michael Mann y el materialismo histórico

obra asimila las fuentes de poder con las organizaciones. Los ejércitos son considerados siempre como poder militar; las iglesias como poder ideológico, etc. Esto no significa que se desentienda de las restantes funciones que estas organizaciones cumplen. Al contrario, habitualmente las analiza con bastante cuidado, especialmente a las económicas. Pero teóricamente no extrae ninguna conclusión. Y sin embargo, la gran mayoría de sus análisis encajan perfectamente dentro de la concepción de Godelier: allí donde el poder militar, político o ideológico desempeña un papel capital, sucede que ese poder cumple con importantísimas funciones económicas. Voy a demostrar esto con varios ejemplos.

Mann considera que en los antiguos imperios de dominación el poder militar reorganizó el desarrollo social. Bajo tales circunstancias, los Ejércitos se habrían convertido en el principal motor social. ¿Pero a qué se debía su peculiar influencia? La respuesta es que esos ejércitos imponían mecanismos de “cooperación obligatoria”, lo cual permitía acrecentar la producción y dinamizar el comercio. Cinco son los aspectos que engloba la cooperación obligatoria, todos de indudables connotaciones económicas: a) pacificación obligatoria, para dar seguridad a los propietarios y a los comerciantes; b) multiplicación militar, es decir, la construcción de carreteras y el mejoramiento del transporte fluvial y marítimo a cargo de los Estados y los Ejércitos; c) autoridad y valor económico; d) intensificación de la fuerza de trabajo; e) difusión coercitiva de los inventos.¹³⁵

Algo análogo encontramos en la importancia que atribuye a las legiones romanas: eran la base de una “economía legionaria”, en los marcos de la cual el gasto militar y el trabajo de las legiones actuaba como un “multiplicador” económico.¹³⁶ A Mann no

¹³⁵ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, pp. 219-229 (148-55).

¹³⁶ Con todo, Mann no advierte el fuerte lazo que unía a la “economía legionaria” con el modo de producción esclavista. La expansión romana fue mucho más

Ariel Petruccelli

se le escapa tampoco que la conquista de tierras y la apropiación de esclavos que practicaban los romanos perseguían finalidades sustancialmente económicas, dirigidas por la rapacidad de la clase gobernante. Tampoco ignora —sino que más bien destaca— los nexos entre el Ejército y el Estado romano, y la clase dominante. Yo no he podido encontrar en ninguna parte de su obra algún argumento que contradiga la siguiente observación de Arnold H. M. Jones (quien ni era marxista y al parecer ni siquiera había leído a Marx, pero que formuló una conclusión que los marxistas aceptamos complacidos):

Si tuviera que aventurar una generalización acerca de los efectos económicos del imperio romano, yo diría que su principal efecto habría sido promover una concentración incesante de tierras en manos de su aristocracia gobernante a expensas de la mayoría de la población.¹³⁷

intensa en Occidente —donde no existían antiguas y fuertes civilizaciones, lo que dejó el campo libre para que Roma implantara su propio sistema productivo esclavista— que en Oriente, donde mediante una cautelosa diplomacia procuró asegurarse la aquiescencia de reinos clientes antes que la violenta conquista de provincias, al tiempo que respetó los sistemas sociales y agrícolas ya establecidos. La economía legionaria, pues, fue prácticamente una peculiaridad occidental, que coincidía con el ámbito de dominio de la esclavitud productiva: Italia, Galia e Hispania. Creo que esto es muy importante y su desatención se cobra un precio elevado en la obra de Mann, quien no percibe signos de debilidad interna en el mundo romano —cuando, como vimos, de Weber a De Sainte Croix esta debilidad es atribuida a la crisis de la economía esclavista—, lo que lo lleva a buscar la causa de la decadencia en un factor “externo”: las invasiones bárbaras. El problema es que esta tesis ha sido objeto de múltiples críticas, y carece de respaldo entre los investigadores modernos. No parece casual que la bibliografía en la que Mann se respalda sea en este punto un tanto anticuada y parcial. Ver *Las fuentes...*, vol. I, p. 405, nota (283).

¹³⁷ Arnold H. M. Jones, *The Roman Economy. Studies in Ancient Economic and Administrative History*, ed. P. A. Brunt, 1974, p. 135, citado aprobatoriamente por De Sainte Croix, *La lucha de clases...*, p. 384.

III. Michael Mann y el materialismo histórico

Como estoy discutiendo aquí las ideas que tiene Mann sobre el poder militar, no puedo pasar por alto una observación por medio de la cual manifiesta lo que cree es una diferencia con Marx. Mann está convencido de que Marx creía que “el militarismo y la guerra eran parasitarios e improductivos”, siendo incapaz de apreciar las dimensiones creativas o productivas del poder militar.¹³⁸ Adelanta que se propone demostrar esto en su tercer volumen.¹³⁹ A la espera de tal demostración quiero decir que no recuerdo ningún pasaje en el que Marx afirme inequívocamente la concepción que Mann le atribuye. Por el contrario, sí conozco pasajes en los que el aspecto productivo del Ejército es explícitamente reconocido. El fragmento más claro a este respecto corresponde a una carta que Marx le enviara a Engels en 1857:

La historia del ejército pone de manifiesto, más claramente que cualquier otra cosa, la justeza de nuestra concepción del vínculo entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales. En general, el ejército es importante para el desarrollo económico. Por ejemplo, fue en el ejército que los antiguos desarrollaron por primera vez un sistema completo de salarios. Análogamente, entre los romanos, el *peculium castrense* fue la primera forma legal en que se reconoció el derecho a la propiedad mueble de otro que no fuese el jefe de la familia. Así también, el sistema de gildas de la corporación de los *fabri* (herrereros). Igualmente aquí, la primer aplicación de la maquinaria en gran escala. Inclusive el valor especial de los metales y su empleo como moneda parece haberse fundado originariamente —tan pronto como pasó la edad de piedra de Grimm— en su significado militar. La división del trabajo dentro de una rama se llevó a

¹³⁸ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, p. 322 (222).

¹³⁹ Sospecho que son ciertos pasajes de *Anti-Duhring* —en realidad obra de Engels— los que lo han inducido a aceptar esta tesis.

Ariel Petruccelli

cabo también en los ejércitos. Toda la historia de la sociedad burguesa se resume notablemente en la militar.¹⁴⁰

Desde luego, Marx estaba convencido del carácter dependiente del Ejército respecto de la economía, y los marxistas habitualmente invocamos tres razones fundamentales para justificar esta primacía: la primera —y creo yo decisiva— es que el poder militar es normalmente y en primer lugar un *medio* para conseguir un *fin* económico: tierras, esclavos, tributos, mercados. Es verdad que las peculiaridades de las relaciones militares pueden dar un importante grado de autonomía a los Ejércitos y a sus jefes. Pero esta autonomía se ve disminuida tanto por los fines económicos de las campañas militares como por la segunda razón por la cual la economía posee primacía: que los Ejércitos necesitan abastecerse de armas y provisiones. Finalmente, una tercera razón es que el tipo de relaciones de producción imperantes condiciona de manera muy fuerte la capacidad militar por diferentes vías: favoreciendo o impulsando el militarismo (como ocurría en Esparta, en donde la militarización de la sociedad era indispensable para establecer el control sobre los *ilotas*); estableciendo la cantidad y formación de la tropa y el tiempo durante el que potencialmente se puede disponer de un alto grado de movilización (como ocurría muy claramente, por caso, en la Europa feudal), favoreciendo o dificultando el compromiso social con el servicio militar o con la defensa del Estado y del territorio (aspecto muy importante para entender, por ejemplo, la indiferencia de muchos ciudadanos romanos ante las invasiones bárbaras).¹⁴¹

¹⁴⁰ Carta de Marx a Engels, 25 de septiembre de 1857, en *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1987, p. 88.

¹⁴¹ Unas reflexiones interesantes sobre estas cuestiones desde una perspectiva marxista se encuentran en De Sainte Croix, *La lucha de clases...*, pp. 306-314. Mann critica a este autor Croix de manera poco clara. Sin embargo, creo que los propios desarrollos de Mann encajan perfectamente dentro de la concep-

Luego de esta digresión, retorno a la tarea de mostrar que en las ocasiones en las que Mann concede un papel prioritario a una institución de apariencia no económica, la misma cumple en realidad fundamentales funciones económicas. Ya lo vimos en el caso del Ejército. ¿Qué sucede con el Estado? También la importancia que Mann atribuye al Estado como fuente de poder —político en este caso— se encuentra estrechamente relacionada con las funciones económicas que desempeña.¹⁴² Por un lado aprueba a Jean Bodin cuando dice “el dinero es la musculatura del Estado”; por el otro señala, con referencia a Roma, que “el Estado poseía pocos recursos de poder que fueran independientes de la clase alta”.¹⁴³ Así, si el dinero eran los músculos, la clase alta era la cabeza del Estado romano, al cual utilizaba como una formidable palanca para la apropiación de tierras, esclavos y tributos. Tiene toda la razón Wickham cuando afirma que “la posición de Mann solamente *parece* (cuasi) no materialista porque el Estado no ha sido suficientemente teorizado como *forma económica*, en particular en sus relaciones con la clase terrateniente, la «aristocracia»”.¹⁴⁴ Por otra parte, coincido

ción que defiende De Sainte Croix: “Cuando una sociedad se ve seriamente amenazada desde el exterior [...] su subsistencia puede llegar a depender de su destreza militar. A este respecto, en determinados casos concretos, pueden ser a veces decisivos los factores específicos de la situación: por ejemplo, los simples contingentes de fuerzas, la capacidad tecnológica, o cualquier desastre imprevisible, como las pestes o la muerte de un caudillo especialmente dotado [...] pero muchos de nosotros —y no sólo los marxistas— diríamos que, por lo menos a largo plazo, los éxitos militares dependen en gran medida de factores económicos y sociales, además de los políticos” (p. 306).

¹⁴² Mann ha expuesto su concepción de la autonomía del Estado desde un punto de vista teórico en “El poder autónomo del Estado: sus orígenes, mecanismo y resultados”, en *Zona Abierta*, N° 57/58, 1991.

¹⁴³ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, pp. 392 y 387 respectivamente (273 y 269).

¹⁴⁴ Ch. Wickham, “Materialismo histórico, sociología histórica”, p. 224. Es verdad que Mann insiste en que “pese a sus enormes acumulaciones de propiedad privada y a su autonomía política *de facto*, la clase alta dependía del Estado para

Ariel Petruccelli

con Perry Anderson en que el poder político difícilmente disponga de la autonomía (¿es necesario agregar “relativa”?) de los tres restantes; y en el primer volumen de *Las fuentes del poder social* no encontramos ningún argumento en defensa de esa tesis. Aún más, dentro del propio esquema de Mann,

el poder «político» [...] no parece tener una autonomía tan categórica como los demás, pues su ejercicio depende, como resulta obvio, de la posesión del poder ideológico o militar, y, por lo general, es consecuencia de una combinación de ambos, mientras que lo contrario no tiene validez, como demuestran los monjes y los bandoleros mencionados en el libro. El poder político en su estado «puro» no puede existir de modo parangonable.¹⁴⁵

Ch. Wickham ha formulado una crítica semejante: “creo que la distinción de Mann entre el poder político y el militar es artificial”.¹⁴⁶ Entiendo que estas apreciaciones son totalmente correctas. E incidentalmente el propio Mann abandona esta distinción, fusionando al poder político con el militar, como por ejemplo en el capítulo “La dinámica europea I”, pp. 554-558. Hay que decir, empero, que las críticas de Anderson y Wickham se refieren únicamente al volumen primero; y es en el segundo (al que me referiré más adelante) en el que la autonomía del poder político cobra mayor relevancia. Con todo, no está de más transcribir la síntesis que el propio Mann realiza sobre su enfoque del origen de la estratificación y el Estado:

mantener el sistema económico que la beneficiaba” (p. 391). Creo que tiene toda la razón, pero, ¿cuándo no ha sido así? La dependencia de la clase alta romana con respecto al Estado no niega ni la primacía de las relaciones de producción (de las que la “economía legionaria” formaba parte) ni la importancia de las clases: al fin y al cabo es el propio Mann quien reconoce que el Estado romano carecía de fuentes de poder independientes de la clase alta. En un sentido muy fuerte, el Estado era la clase alta.

¹⁴⁵ P. Anderson, “La sociología del poder de Michael Mann”, en su *Campos de batalla*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 119.

¹⁴⁶ Ch. Wickham, “Materialismo histórico, sociología histórica”, p. 223.

III. Michael Mann y el materialismo histórico

Yo he apoyado una visión económica amplia de los primeros orígenes (del Estado y la estratificación), mezclando eclécticamente elementos de tres grandes teorías: el liberalismo, un marxismo revisionista y la teoría funcional del estado redistributivo.¹⁴⁷

Si nos detenemos en el poder ideológico también existen sobrados ejemplos en los que Mann vincula la importancia asumida por esta fuente de poder con las funciones económicas que desempeña. Acepta plenamente los descubrimientos más recientes referidos a la institución del sacerdocio en Mesopotamia antigua:

Los estudiosos modernos rechazan las connotaciones religiosas del término «sacerdocio» en Mesopotamia. Describen a los sacerdotes como personas más seculares, más administrativas y políticas, como un cuerpo diplomático, gestores de los riegos y distribuidores... una de las funciones principales del templo sumerio pasó a ser la administración de los riegos y lo siguió siendo durante mil años.¹⁴⁸

Reconoce que “desde el 3500 hasta el 2000 a. C. la inmensa mayoría de las más de 100.000 inscripciones supervivientes son *listas* de bienes” (Mann, *op.cit.*, p. 136), lo que inevitablemente remite a las funciones materiales –y más específicamente económicas– de una institución en apariencia ideológica. También sostiene que una de las primeras situaciones en las que el poder ideológico desempeña un papel capital acontece con el desarrollo de una “moral inmanente de la clase gobernante”, como hicieron los asirios o los romanos, lo cual nos remite a los vínculos entre poder ideológico y clases sociales.¹⁴⁹ Estas citas se podrían multiplicar.

¹⁴⁷ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, p. 190 (127).

¹⁴⁸ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, pp. 132-133 (86).

¹⁴⁹ Es importante destacar que para Mann la *inmanencia* del poder ideológico “reproduce y fortalece las relaciones de poder existentes”, por lo que no es una forma de poder “sustancialmente autónoma”, como sí lo es el poder *trascendente*

7. La influencia primaria de la economía

Casi al final del volumen primero Mann confecciona una lista de “algunas de las invenciones sociales que han aumentado crucialmente las capacidades de poder y cuya función se ha destacado mucho en este volumen”.¹⁵⁰ A continuación reproduzco dicha lista, a la que agrego, en paréntesis y con iniciales (ver página siguiente) a cuál o cuáles fuentes de poder corresponde cada ítem.

1. Domesticación de animales (E), agricultura (E), metalurgia del bronce (E, M) –prehistoria.
2. Riegos (E), sellos cilíndricos [E, I, P], el Estado (P) –*circa* 3000 a. C.
3. Cuneiforme cursiva (I), intendencias militares [E, M], trabajo forzado (E) –2500-2000 a. C.
4. Códigos legales escritos (P), alfabeto (I), rueda de radios con un eje fijo [E, M] –*circa*, 2000-1000 a. C.
5. Fundición de hierro (E, M), acuñación de moneda (E), la galera de guerra (M) –*circa*, 1000-600 a. C.
6. Hoplitas y falanges (M), la *polis* (P), alfabetización difusa (I), conciencia de clase y lucha de clases [E, I, P] –*circa*, 700-300 a. C.
7. La legión armada con la pértiga de Mario [E, M], religión salvacionista (I) –*circa*, 200 a.C.-200 d. C.
8. Labranza de suelos húmedos (E), caballerías pesadas y castillos (M) –*circa*, 600-1200 d. C.
9. Estados coordinadores y territoriales [E, M, P], navegación de altura (E, M), imprenta [E, I], una Revolución Militar (M), producción para el mercado (E) –1200-1600 d. C.

(es decir, aquel que trasciende los límites y las fronteras de las redes de poder preestablecidas). Ver *Las fuentes...*, vol. II, p. 23.

¹⁵⁰ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, p. 737 (525).

III. Michael Mann y el materialismo histórico

Analicemos ahora la cantidad de entradas que corresponde a cada una de las fuentes de poder, discriminándolas entre *puras* (aquellas en las que un invento puede ser adscrito a una única fuente de poder) y *compartidas* (aquellas en las que el invento posee un carácter más ambiguo, por lo que puede ser adscrito a dos o más fuentes).

Fuente de poder	Entradas puras	Entradas compartidas
Económica	7	9
Ideológica	4	3
Militar	4	7
Política	3	3

Aunque algunas de las adscripciones a determinadas fuentes de poder que he realizado podrían ser cuestionadas o discutidas, creo que en líneas generales proporcionan una imagen aceptable.¹⁵¹ Y el resultado es contundente: el poder económico posee en la obra

¹⁵¹ Una de las tareas más difíciles es la de evaluar a los sellos cilíndricos, los incluí en el poder ideológico por la capacidad que poseían para transmitir ideas, en el político por su relación con el Estado, y en el económico por sus funciones contables. Es cuestionable que el Estado sea sólo una institución política, y ya hemos visto que Mann es plenamente consciente de las funciones económicas que desempeña. Con todo, lo adscribí exclusivamente al poder político. También es discutible que la escritura cuneiforme cursiva corresponda únicamente al poder ideológico: al fin y al cabo originariamente se la empleó en tareas políticas y económicas. Al tomar estas decisiones me guíé por el criterio de evitar toda suspicacia respecto de que las adscripciones se sustenten en un criterio unilateralmente favorable a las conclusiones que pretendía extraer. Incluyo a las intendencias militares dentro del poder económico (además del militar) porque tienen que ver con la logística de abastecimiento más que con las armas, las estrategias o la organización para el combate. Utilicé el mismo criterio en el caso de las legiones armadas con la pértiga de Mario, porque Mann insiste en que estas legiones era más lo que trabajaban en la construcción de obras de ingeniería civil que lo que combatían: en la pértiga llevaban un cesto, un zapapico, una tira de cuero, una hoz y una sierra. Por contra, concedo que la navegación de altura puede ser considerada parte del poder militar, aun cuando a ojos vista su importancia fue esencialmente económica: la expansión del comercio.

Ariel Petruccelli

de Mann una primacía apreciable; su importancia es considerablemente mayor que la de cualquier otra fuente de poder.

Pasemos al segundo volumen. En éste Mann asegura que durante el largo período que va de 1760 a 1914 es posible constatar un significativo declive del poder ideológico. Mientras que “durante el siglo XVIII preponderaron en la determinación de la estructura social de Occidente dos fuentes de poder social, la económica y la militar”, “durante el siglo XIX, a medida que el poder militar quedaba subsumido en el «Estado moderno», y el capitalismo continuaba revolucionando la economía, las fuentes de poder económico y político comenzaron a predominar”.¹⁵² Durante el “largo siglo XIX” no existió, pues, una única fuente de poder determinante en última instancia: hubo en todo momento una determinación dual, económico-militar primero, político-económica después. Mann reconoce que “el poder económico del capitalismo fue el único factor que formó parte de las dos fases del dualismo”, pero piensa que “no es posible sopesar sus interrelaciones” debido a que en ninguna de las dos fases “los dos fenómenos con mayor capacidad de transformación colisionaron entre sí como bolas de un billar, sino que se entrelazaban”, generando “actores colectivos que, a su vez, se interpenetraban”.¹⁵³ Según Mann:

estas tres cristalizaciones –capitalismo, militarismo y Estado-nación– operaron a un nivel más alto de causalidad social que las restantes, sin embargo, nunca colisionaron frontalmente, de modo que, partiendo de los resultados, o bien debemos conferirles la categoría de «últimas» o bien debemos entender que se produjo un compromiso sistemático al que podríamos aplicar una teoría pluralista.¹⁵⁴

¹⁵² M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, p. 16.

¹⁵³ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, p. 958.

¹⁵⁴ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, p. 658.

El argumento es ingenioso, pero no basta. La interpenetración y el entrelazamiento de los actores colectivos se da entre todas las fuentes de poder social, y no sólo entre las dos fundamentales en cada período. Las tres cristalizaciones que emergen como fundamentales no pueden haber sido seleccionadas porque colisionaran frontalmente con otras y se impusieran. Esta colisión nunca se produjo. Mann entiende que han sido más importantes que otras cristalizaciones, y hay que darle la razón. Pero ello no tiene nada que ver con ninguna confrontación directa semejante al choque de bolas de billar. Por otra parte, las propias evidencias que pueblan sus páginas más bien parecen confirmar que fue el capitalismo la gran fuente configuradora y reconfiguradora del mundo en este período; y una simple ampliación de la perspectiva temporal basta para poner en duda el equilibrio entre las fuentes de poder que defiende. En la primera mitad del siglo XX el militarismo colisionaría con el capitalismo, y se impondría el segundo: después de 1945 las potencias europeas abandonaron los planes de conquista territorial *manu militari*, no solamente para con los restantes Estados industrializados, sino incluso en sus periferias.¹⁵⁵ En las últimas tres décadas la acumulación de capitales ha comenzado a colisionar con las fronteras nacionales, lo que ha redundado en la constitución de organismos políticos supranacionales en detrimento de los Estados-nación. Sería equivocado pensar que los Estados nacionales están llamados a desaparecer en breve plazo; pero está claro que su importancia y su autonomía han disminuido a medida que la acumulación de capitales crece en escala y colisiona con ellos.

Mann considera que el Estado es tanto un lugar cuanto un actor. Tiene toda la razón. Pero en tanto que actor, el Estado depende

¹⁵⁵ Esto no significa, empero, que estuvieran dispuestas a renunciar a sus antiguas colonias pacíficamente: de hecho la descolonización fue habitualmente un proceso violento.

Ariel Petruccelli

de la generación o apropiación autónoma de recursos, con lo cual empiezan a destacarse las funciones económicas en desmedro de las específicamente políticas. El Estado, después de todo, no es la pura encarnación del poder político. Con todo, hay que decir que nunca ve al Estado como una institución independiente de las clases, y casi siempre destaca la asimetría que existe en la capacidad de influencia entre las clases dominantes y las subordinadas. El Estado puede ser en parte un actor, pero casi todo lo que Mann dice encaja dentro de una perspectiva en la que este actor actúa dentro de los marcos de un libreto algo flexible escrito por las clases dominantes (aunque aquí o allá las clases subordinadas hayan alcanzado a meter un bocadillo). Incluso cuando insiste en el papel autónomo de las elites estatales, queda perfectamente en claro lo cercanas que éstas se encontraban de las clases dominantes, y lo lejos que se sentían de los obreros y los campesinos. Las páginas dedicadas a la constitución de una “casta militar” son sintomáticas de esto. Mann asegura que si bien el grueso de la oficialidad de los Estados europeos del siglo XIX estaba formada por “reaccionarios rurales, los oficiales no fueron meros hombres de paja de los capitalistas”.¹⁵⁶ Creo que lleva toda la razón. Pero está claro que desde el punto de vista de los obreros apaleados o de los campesinos encarcelados, no tiene mucha importancia si sus apaleadores y encarceladores son meramente hombres de paja de los capitalistas o gozan de algún grado de autonomía.

En síntesis: hay muy poco en la obra de Mann que socave la tesis de la primacía de las relaciones de producción, una vez que la misma es entendida —como propone Godelier— como la primacía de las funciones, y no de las instituciones. Los marxistas podemos mostrar infinidad de desacuerdos en cuestiones empíricas o sobre procesos concretos, pero estos mismos desacuerdos existen entre

¹⁵⁶ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, p. 573.

nosotros. Lejos de refutar al materialismo histórico, la obra de Mann podría inscribirse perfectamente bajo su bandera. Esta es la razón por la que dos marxistas de primera línea, como lo son Anderson y Wickham, se hayan mostrado tan benévolos a la hora de reseñar su contribución al conocimiento histórico-sociológico. La influencia de lo político, lo ideológico y lo militar se ve exagerada en la obra de Mann por el expediente de asimilar *fuentes de poder* con *instituciones específicas*, en lugar de hacerlo con las *funciones* que desempeñan. Pero en cuanto la mirada se posa en las funciones, la primacía de las relaciones de producción surge de manera transparente del grueso de sus análisis.

8. Clases y lucha de clases

Queda todavía por discutir la importancia de las clases y de la lucha de clases. Se supone que la insistencia en este punto es un rasgo distintivo del materialismo histórico, y aquí podría existir una diferencia importante entre Mann y el grueso de las interpretaciones marxistas. En *Las fuentes...* podemos leer:

En determinadas circunstancias, la revolución de la Edad del Hierro fomentó el poder de los pequeños agricultores, con lo cual *inventó* la identidad de clase extensiva subordinada y, en consecuencia, la lucha de clases en ese período histórico concreto. Los «circuitos de la praxis», es decir, las relaciones de clases, obtuvieron el papel de «tendedores de vías históricas». He logrado describir este período, pero *no* los anteriores, con la terminología marxista, porque era apropiada para ese período histórico.¹⁵⁷

Este pasaje revela acabadamente el posicionamiento de Mann: el análisis de clase y la terminología marxista serían pertinentes en algunas circunstancias, pero carecerían del carácter universal que el

¹⁵⁷ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, pp. 321-322 (221).

Ariel Petruccelli

marxismo pretende. Ahora bien, cuando sostiene que ha podido con la terminología marxista de las clases describir a la sociedad griega, pero no otros períodos históricos. ¿Está negando la existencia de clases en esos otros períodos?, ¿cuestionando la primacía de las relaciones de producción?, ¿quitando importancia a las clases para entender el curso histórico?, ¿o todo a la vez? Veamos.

Ya hemos visto que Mann empleó un análisis de clase explícito para el caso de la Grecia antigua, pero este tipo de análisis es más bien excepcional en el primer volumen. Cobra más entidad en el segundo volumen.¹⁵⁸ Los capítulos allí dedicados a la lucha de clases son de gran sutileza y profundidad. Algunas de sus conclusiones pueden ser difíciles de aceptar para los marxistas, pero esto es así más por cuestiones políticas que por razones teóricas o historiográficas. El siguiente párrafo es un ejemplo claro de lo que pretendo significar:

aún en aquellos casos en [los] que se produjo un conflicto directo no se resolvió de la forma revolucionaria y dialéctica que pretende Marx, porque la clase capitalista percibió con toda claridad la amenaza que llegaba desde abajo y redujo sus divisiones internas. La clase obrera tiene más posibilidades de perder una lucha directa que de ganarla.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Es dable esperar que los análisis de clase ocupen un importante lugar en el aún inédito volumen tercero. Casi al final de un artículo publicado originalmente en 1995, y en el que se anticipan algunos temas que deberían ser tratados en este volumen, Mann escribió las siguientes sugestivas palabras: “En un mundo todavía caracterizado por el capitalismo, actualmente a una escala totalmente global, no encuentro sentido alguno a frases como «la clase ha muerto»”. M. Mann, “Orígenes de la diversidad en los movimientos de la clase obrera en la Europa del siglo XX”, *New Left Review*, N° 0, 2000, p. 96. De manera aún más inequívoca, si ello fuera posible, en su último libro ha escrito: “El neoliberalismo no es sólo una teoría económica. Es una guerra de clase. El efecto de sus políticas consiste en intensificar el conflicto de clase”. Ver M. Mann, *El imperio incoherente. Estados Unidos y el nuevo orden internacional*, Barcelona, Paidós, 2004 (2003), p. 86.

¹⁵⁹ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, p. 668.

III. Michael Mann y el materialismo histórico

Por tristes que sean estas líneas para un marxista, difícilmente se podría negar que como descripción de lo sucedido durante los siglos XIX y XX resultan irreprochables. En todo caso, los marxistas podríamos poner reparos en el carácter generalizador e intemporal de la última frase: aceptando que hasta ahora las cosas han sido globalmente así, no hay razón para no esperar que en el futuro “la tortilla se vuelva”.

El análisis comparativo de Mann respecto de la lucha de clases en diferentes países es también sumamente valioso, y sus reflexiones sobre la relación entre las clases económicas y las cristalizaciones políticas de los Estados son poderosas y sugestivas. Creo por ejemplo que tiene toda la razón cuando escribe que

sólo allí donde el régimen no hizo concesiones democráticas a una parte de los trabajadores, pudo imponerse la unidad de clase al seccionalismo y al segmentalismo. Y sólo en esos casos se llegó al reformismo agresivo o a la revolución.¹⁶⁰

Tampoco abrigo dudas respecto de que Mann está en lo cierto cuando, citando a Taft y Ross, asegura que “los Estados Unidos han tenido la historia obrera más feroz y sangrienta del mundo industrializado” durante el siglo XIX, si se exceptúa a la Rusia Zarista.¹⁶¹ (Me resisto a la tentación y no sigo exponiendo más sus ideas).

A la luz de todo esto, ¿se debe concluir que Mann limita la pertinencia de los análisis de clase para aquellas circunstancias en las que las clases existían como sujetos políticos? De ninguna manera. Está claro que él no niega la existencia de clases sociales en la Mesopotamia antigua, Egipto o Asiria. Emplea de hecho una terminología clasista para describir buena parte de estas sociedades. Se podría

¹⁶⁰ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, p. 819.

¹⁶¹ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. II, p. 838. Poco más adelante Mann escribe: “No cabe duda, pues, de la existencia de un extremismo americano, que la cultura política y académica se han encargado de silenciar” (p. 841).

Ariel Petruccelli

decir, incluso, que en su obra las clases adquieren una relevancia mayor de lo que está dispuesto a reconocer.¹⁶² Por consiguiente, resulta más pertinente afirmar que lo que hace es cuestionar la primacía de las relaciones de producción, o mejor dicho, del poder económico. Pero ya hemos visto que esta posición la sostiene sobre una concepción unilateral de cada fuente de poder; concepción que al mismo tiempo reduce el poder económico a las clases, y que no extrae conclusiones teóricas del hecho de que las otras fuentes del poder desempeñan de ordinario importantes funciones económicas. Es posible que en la antigüedad muchas relaciones de producción adoptaran formas no clasistas (como por ejemplo los intercambios entre pueblos ganaderos y agricultores), pero ello no niega la primacía de la economía que, de hecho, Mann asume en este contexto: su explicación de la aparición de la civilización y del Estado es sustancialmente económica. Parecería, pues, que lo que pretende significar es que la lucha de clases no ha sido siempre el principal motor del cambio social. Clases sociales ha habido en todas las sociedades estudiadas en su libro, pero sólo en algunas ha sido la lucha de clases la principal palanca del desarrollo social. Parecería emerger, al fin, una diferencia sustancial entre Mann y el materialismo histórico. Con todo, ni siquiera aquí estamos exentos de la confusión terminológica. Cuando Mann habla de lucha de clases parece estar pensando en algún tipo de lucha política explícita, con conciencia de clase y organizaciones de clase. Este es el tipo de lucha que emergió por vez primera en la Grecia antigua, y

¹⁶² En relación a Roma, por ejemplo, dice: “Así, surgió una clase *gobernante* universal: extensiva, monopolizadora de la tierra y del trabajo de otros, organizada políticamente y consciente de sí misma culturalmente”. *Las fuentes...*, vol. I, p. 387 (270). Y también que Roma “se convirtió en una «sociedad de clase gobernante», pues sólo las élites podían pertenecer verdaderamente a ella”. Ídem, p. 424 (296). Ya hemos visto además que Mann considera a la religión asiria y al confucianismo chino como instrumentos ideológicos de clase.

III. Michael Mann y el materialismo histórico

que caracteriza al mundo moderno. A lo largo de la mayor parte de la historia, sin embargo, la organización de las clases ha sido asimétrica: las clases dominantes han tenido habitualmente más organización y más conciencia que las clases subordinadas, que en ocasiones no disponían ni de organización ni de conciencia. Sería absurdo negar esto. Pero la asimetría en la lucha de clases no desmiente la existencia de la misma, ni que el antagonismo de clase sea la principal fuente de desarrollo social. En un pasaje verdaderamente esclarecedor, en el que polemiza con Finley y con Runciman, Mann sostiene que la inexistencia de clases políticamente simétricas no niega la existencia de las clases como tales:

Estamos acostumbrados a la simetría de las estructuras de clase contemporáneas en las cuales clase dominante y clase subordinada, organizadas en el mismo espacio social, se enfrentan y llegan a soluciones intermedias. Como no encontramos esto en Roma, salvo en los primeros años, muchos autores concluyen que las clases no existían en absoluto... Pero la élite terrateniente romana era tan «de clase» como cualquier grupo de cualquier sociedad conocida, antigua o actual. La conclusión es, más bien, que las estructuras de clase son muy variables, que sólo unas cuantas son simétricas y en consecuencia están impulsadas por el tipo de lucha de clases que describió Marx.¹⁶³

Es verdad que Marx describió en algunas de sus obras lo que Mann denomina lucha entre clases simétricas. Lo hizo en *La lucha de clases en Francia*, *La guerra civil en Francia* y en *El dieciocho brumario de Luís Bonaparte*, para citar las obras más importantes a este respecto. Pero ello no significa que Marx creyera que las relaciones de producción generan siempre clases simétricas, ni tampoco que en los casos en los que la lucha de clases carece de carácter simétrico o de manifestaciones políticas explícitas deja por ello de ser la clave del

¹⁶³ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, pp. 387-388 (270).

Ariel Petruccelli

desarrollo histórico. El presupuesto de Marx es, más bien, que en la producción y apropiación de bienes y excedentes es donde hay que buscar dicha clave. Y esto es así tanto cuando las clases poseen altos grados de organización y de conciencia como cuando no los poseen. En *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias* he procurado mostrar cómo la lucha de clases (entendida en el sentido amplio propuesto por Sainte Croix)¹⁶⁴ proporciona la explicación más convincente para entender la decadencia y caída del mundo antiguo, aun cuando no existía una lucha de clases simétrica. No veo ninguna razón por la que los marxistas debiéramos disentir con Mann si, en relación al mundo romano, él observa que “cuando el pueblo era activo políticamente, solía serlo en facciones clientelistas, no en organizaciones de clase”.¹⁶⁵ En donde podría surgir una diferencia es a la hora de valorar la importancia de los eventos políticos que, aunque no siempre, Mann puede tender a exagerar. Los marxistas podríamos vernos tentados a considerar, con Braudel, que la política es la espuma de la historia que muchas veces oculta las fuertes corrientes marinas de orden económico; que cada facción clientelar estaba dirigida por miembros encumbrados de la clase de los propietarios, por lo que la política clientelar poseía un fuerte carácter de clase; o, en fin, que a la hora de la crisis los

¹⁶⁴ A. Petruccelli, *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias*, cap. V.

¹⁶⁵ M. Mann, *Las fuentes...*, vol. I, p. 379 (263-264). A diferencia de lo que piensa Mann, yo no creo que la constatación de que la burguesía del siglo XIX prefiriera una “organización segmental a la organización de clase” o que las organizaciones proletarias de clase estén “siempre en competición con las organizaciones seccional-segmentales o local regionales” (*Las fuentes*, vol. II, p. 299) constituya realmente una crítica a Marx. Las organizaciones segmentales y regionales son también –total o parcialmente– organizaciones de clase. El llamado a constituir una organización internacional de los trabajadores era en Marx un objetivo político, no la constatación de un hecho (que de ser tal hubiera convertido en superfluo al llamado).

III. Michael Mann y el materialismo histórico

privilegiados se unirían (como lo han hecho siempre o casi siempre) en contra de las clases explotadas, sin importar cuánto hayan discrepado en el pasado.

Con esto pongo punto final a mi excursión crítica por los dos primeros volúmenes de *Las fuentes del poder social*. Espero que el recorrido haya convencido a los lectores de que la gran obra de Mann comparte un campo común con el materialismo histórico, y que sus explicaciones deben evaluarse con seriedad. Si mis análisis son acertados, sus diferencias teóricas con el marxismo son mucho menos importantes de lo que se piensa. A lo que habría que agregar que en los últimos años Mann se ha volcado a la intervención política con una decisión que no se le conocía en el pasado, ubicándose a la izquierda del espectro político y denunciando al “nuevo imperialismo”: una actitud que marcha a contramano del creciente conformismo de los intelectuales “primermundistas”.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Ver M., Mann, *El imperio Incoherente. Estados Unidos y el nuevo orden internacional*, op. cit.



IV. Posmodernismo y “giro lingüístico”

Habitualmente uno está convencido de que el lenguaje es un medio para comprenderse. Pero la historia de la filosofía y la polémica en torno a los problemas científicos muestra lo contrario [...] es un espectáculo triste y al mismo tiempo ridículo descubrir que muchas polémicas interminables, y a veces muy ásperas, en el fondo son siempre altercados provocados simplemente por el hecho de que las dos partes dicen la misma palabra, pero con ella cada una entiende algo distinto.

Max Adler¹⁶⁷

Abandonar el campo de la sociología histórica o de la “historia filosófica” para adentrarse en el laberinto del “giro lingüístico” y de las teorías posmodernas es como ingresar a otro mundo. Los supuestos allí aceptados y compartidos son aquí criticados y desechados. La objetividad del conocimiento histórico —fervientemente defendida por Bunge y Gellner, presupuesta por Mann y críticamente aceptada por Giddens— es considerada una mistificación por partidarios del “giro lingüístico” como Richard Rorty o Ernesto Laclau. La idea de “totalidad” o, más llanamente, el colocar como objeto de investigación a la historia humana en gran escala —presupuesto básico de los trabajos de Runcimann, Gellner y Mann— es denunciada como un imposible “gran relato” por filósofos como Lyotard o historiadores

¹⁶⁷ M. Adler, *La concepción del Estado en el marxismo*, México, Siglo XXI, 1982 (1922), p. 84.

Ariel Petruccelli

como Alfred Cobban. La búsqueda de pautas de determinación y de nexos causales, tarea esencial para Mann, Gellner y Bunge, es considerada mera arbitrariedad y abandonada en beneficio de la comprensión de los actores y la recomposición narrativa. La consideración de la historia como una ciencia social y la búsqueda de su vinculación con otras ciencias sociales —manifiesta en Runcimann, Gellner, Bunge e incluso Giddens— es reemplazada por el escepticismo respecto del estatuto científico de la historia,¹⁶⁸ a la que intelectuales como Hayden White procuran vincular con la literatura. Y así podríamos seguir...

El “giro lingüístico” representa un desafío completamente distinto para el materialismo histórico.

En lo que queda del presente capítulo examinaré las características principales del “giro lingüístico” y sus vínculos con el posmodernismo. El capítulo siguiente es, en lo sustancial, una defensa crítica y mesurada de ciertas ideas usualmente impugnadas por muchos posmodernistas —como el realismo, la objetividad o el universalismo—, a un nivel analítico un tanto general pero, creería, fundamental. En los capítulos posteriores se examinan las influencias del “giro lingüístico” y del posmodernismo en campos más acotados y —ahora sí— por medio de extensas críticas de autores específicos.

1. ¿Qué es esa cosa llamada “giro lingüístico”?

Al parecer, fue el filósofo Gustav Bergman quien acuñó la expresión “giro lingüístico”, para referirse a la deriva filosófica originada principalmente en las últimas obras de Martin Heidegger y de Ludwig Wittgenstein, y que ha provocado alterados debates entre los filósofos. El norteamericano Richard Rorty, filósofo pragma-

¹⁶⁸ E inclusive por el escepticismo respecto a las virtudes explicativas y predictivas de la ciencia como tal.

tista que es en la actualidad uno de los partidarios más ardientes del “giro”, definió en un trabajo ya clásico a la “filosofía lingüística” como el punto de vista según el cual “los problemas filosóficos son problemas que pueden ser resueltos (o disueltos) ya sea mediante una reforma del lenguaje o bien mediante una mejor comprensión del lenguaje que usamos en el presente”. A lo que agregó:

esta perspectiva es considerada por muchos de sus defensores el descubrimiento filosófico más importante de nuestro tiempo y, desde luego, de cualquier época. Pero sus críticos la interpretan como un signo de la enfermedad de nuestras almas, una vuelta contra la razón misma, y un intento autoengañoso (en palabras de Russell) de procurarse con artimañas lo que no se ha logrado con trabajo honesto.¹⁶⁹

Partiendo de la definición de Rorty, sin embargo, resulta difícil comprender por qué la filosofía lingüística ha generado tanta controversia y tanto rechazo acalorado. Si el planteo fuera meramente, para decirlo con las palabras de Ernst Tugendhat, que “la filosofía analítica del lenguaje es una manera de filosofar que cree poder o deber resolver los problemas planteados a la filosofía [y sólo a ella, aclaro por mi parte] son problemas que pueden ser resueltos por el camino de un análisis del lenguaje”,¹⁷⁰ las discusiones ciertamente existirían, pero difícilmente hubieran provocado acusaciones de irracionalidad, enfermedad del alma o autoengaño

¹⁶⁹ R. Rorty, “Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística”, en *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós 1990 (1967), pp. 50-51.

¹⁷⁰ E. Tugendhat, *Introducción a la filosofía analítica*, Barcelona, Gedisa, 2003 (1976), p. 18. Obsérvese que la definición que da Tugendhat de la “filosofía analítica del lenguaje” es casi la misma que Rorty emplea para definir a la “filosofía lingüística”. Sin embargo se trata de cosas parcialmente diferentes. La filosofía analítica es una variante de la filosofía lingüística, y una variedad cuyos cultores no suelen comulgar con filósofos “lingüísticos” como Derrida o el mismo Rorty.

Ariel Petruccelli

deshonesto. Si este filosofar provocó tanto escándalo es porque *algunos* filósofos del lenguaje comenzaron a plantear ya no que *sólo* los problemas filosóficos deben ser resueltos por medios lingüísticos, sino *todos* los problemas, sean científicos, filosóficos, morales o meramente prácticos.

En vista de esto, creo que es conveniente diferenciar a la filosofía lingüística en general o a la filosofía analítica del lenguaje en particular, del “giro lingüístico” abierto por Heidegger, Derrida o el propio Rorty.¹⁷¹ A la filosofía lingüística se la puede definir perfectamente como lo hizo Rorty en el escrito citado; de modo que cabría bajo su manto, sin que importen sus orientaciones particulares en otros aspectos, cualquier filósofo analítico preocupado por clarificar y hacer coherente el uso del lenguaje. De tal cuenta no habría ninguna contradicción, por ejemplo, entre ser filósofo del lenguaje (en el sentido de emplear la filosofía analítica) y filosóficamente realista, esto es, creer que existe una realidad independiente del pensamiento y del lenguaje, y que nuestras teorías son correctas en tanto y en cuanto logran dar cuenta de las propiedades de esa realidad. De hecho, el grueso de los filósofos analíticos ha adoptado una perspectiva realista.¹⁷² Por el contrario, una de las características distintivas fundamen-

¹⁷¹ Para marcar esta diferencia, algunos autores han hablado del “primer” y del “segundo” giro lingüístico; o de un “giro lingüístico” (el primero) y de un “giro interpretativo” (el segundo). También es conveniente diferenciar al “giro lingüístico” del posmodernismo, habida cuenta de que no todos los autores que participan del “giro” se consideran posmodernos.

¹⁷² “Forma parte del positivismo lógico la creencia [...] de que nuestro conocimiento se limita al ámbito fenoménico y que nada podemos decir sobre lo que queda fuera del marco de nuestra experiencia sensorial. Contra esta creencia, la mayor parte de los filósofos analíticos han adoptado una *perspectiva realista* y han considerado que lo propio del conocimiento válido es, precisamente, que *da cuenta de las propiedades de la realidad*”. T. Ibáñez, *Contra la dominación*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 159.

tales del “giro lingüístico” (en el sentido acotado que aquí estoy empleando) es atacar al realismo.¹⁷³

Para decirlo con las palabras de Dardo Scavino, “hablar de un «giro lingüístico» en filosofía significa que el lenguaje deja de ser un medio, algo que estaría entre el yo y la realidad, y se convertiría en un léxico capaz de crear tanto el yo como la realidad”.¹⁷⁴ Para los partidarios del “giro lingüístico” es ilusorio creer en la posibilidad de conocer una realidad extra-lingüística. Esta es una conclusión a la que nunca llegaron los filósofos analíticos, quienes siempre distinguieron el ámbito apriorico propio de la filosofía, de las ciencias empíricas.¹⁷⁵ Los filósofos que dieron ese paso, como Derrida y Heidegger antes que él, no pertenecen en general a la tradición analítica.¹⁷⁶ Pero al darlo iniciaron un avance imperialista

¹⁷³ Las relaciones entre “realismo” y “giro lingüístico”, con todo, son problemáticas. Para los adversarios del pensamiento posmoderno el “giro” implicaría el rechazo al realismo; pero algunos de sus partidarios han rechazado esta acusación. Aunque más adelante se abundará al respecto, es conveniente indicar que lo que está aquí en discusión no es tanto la existencia de una realidad “exterior” (tesis que sólo los solipsistas han negado), cuanto el estatuto de nuestras afirmaciones y teorías sobre ella: es decir, si deben ser consideradas “verdaderas” porque *representan* o se *corresponden* adecuadamente con esa realidad, o si su “verdad” consiste en que nos resultan *útiles*.

¹⁷⁴ D. Scavino, *La filosofía actual*, Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 12.

¹⁷⁵ E. Tugendhat, *Introducción a la filosofía analítica*, pp. 20-22.

¹⁷⁶ Richard Rorty cree que “se debe distinguir entre una primera fase cientista de la filosofía analítica”, que iría de 1900 a 1960, y “una segunda fase anti-cientista”. Ver “El ser que puede entenderse es lenguaje”, en su *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002 (2000), p. 122. Esta distinción es ciertamente controvertida (todo depende en gran medida de qué se entiende por “cientista”). Pero, en todo caso, hay que señalar que los filósofos analíticos que Rorty cree representativos de la segunda fase —como Quine, Davidson y Putnam— se hallan muy lejos de los discursos científicamente extravagantes de Derrida o Heidegger. El propio Rorty reconoce la abismal diferencia entre los filósofos analíticos y los filósofos no-analíticos, sobre todos los influidos por Heidegger, Derrida o

Ariel Petruccelli

hacia un “constructivismo radical”. El constructivismo radical es la doctrina según la cual tanto las teorías de los actores legos como de los científicos y de los metafísicos no descubren la realidad, sino que la crean. Dicho de otro modo: el lenguaje crea el mundo.

Expuesto de esta forma simple y cruda, el constructivismo radical parece sumamente contraintuitivo y poco plausible. Es una doctrina que rechaza el realismo, y en nuestra vida cotidiana todos somos realistas prácticos. Cuando reflexionamos filosóficamente podemos suponer que quizás el mundo sea una ilusión o que los objetos que nos rodean no existen verdaderamente, que son una creación de nuestra imaginación. Pero la inmensa mayoría de nosotros abandona estas especulaciones al cruzar la calle o ir al trabajo. Todo esto nos parece tan evidente que quizás nos veríamos tentados a liquidar el asunto recurriendo a las palabras de Leonhard Euler, un filósofo del siglo XVIII:

Cuando mi cerebro suscita en mi alma la sensación de un árbol o de una casa, digo, sin vacilar, que, fuera de mí, existe realmente un árbol o una casa, de los que incluso conozco el emplazamiento, el tamaño y otras propiedades. No es posible encontrar ningún ser, hombre o animal, que dude de esta verdad. Si un campesino quisiera dudar de ella, si dijera, por ejemplo, que no cree en la existencia de su señor, aunque lo tuviese ante sí, sería considerado como un loco y con razón: pero desde el momento en que un filósofo afirma cosas semejantes, espera que admiremos su saber y su sagacidad, que superan infinitamente las del pueblo llano.¹⁷⁷

Nietzsche. Al respecto ver «Filosofía analítica y filosofía transformativa», en la misma compilación.

¹⁷⁷ L. Euler, *Cartas a una princesa de Alemania sobre diversos temas de física y filosofía*, Zaragoza, PUZ, 1990, p. 220, citado en A. Sokal y J. Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 65-66.

El constructivismo, sin embargo, no es tan inadmisibile como parece al sentido común. Como sabemos desde hace mucho, nuestros sentidos pueden engañarnos. Una gran cantidad de “sensaciones” son hoy tenidas por “falsas”, como por ejemplo las de que el sol “sale” o se “pone”. Y una gran cantidad de “verdades” resultan imposibles de percibir inmediatamente: ejemplo obvio de ello es que la Tierra gira alrededor del Sol. Además, tal y como han señalado repetidamente los críticos del neo-positivismo, las percepciones más básicas y elementales, al estilo de “esto es una silla”, no son en modo alguno a-teóricas: el mismo objeto jamás sería considerado “una silla” por un bosquimano del desierto del Kalahari. El empirismo fracasa porque nuestros sentidos no resultan totalmente confiables, y porque toda percepción de los hechos entraña una dosis de teoría. El conocimiento no es una función pasiva que meramente “refleja” una realidad externa. El conocimiento es activo e implica algún grado de construcción teórica y, por consiguiente, lingüística.

Pero reconocer que existe una dimensión constructiva no implica postular que *todo* es construido, ni impide distinguir un espectro de gradaciones dentro de lo social o lingüísticamente construido, que es el tipo de idea que “ronda” en las obras de los partidarios del “giro lingüístico”, como Rorty o Derrida.¹⁷⁸

Pues bien, el problema que aquí se plantea es determinar cuáles son exactamente estas ideas; qué es con precisión lo que afirman y lo que niegan los partidarios del “giro lingüístico”. Y es un problema no menor porque, como veremos en seguida, los defensores del “giro” no se caracterizan ni por la claridad expositiva ni por la homogeneidad de sus opiniones.

¹⁷⁸ Una forma bastante extrema de construccionismo es la expuesta por Nelson Goodman en *Ways of Worldmaking* (Formas de hacer el mundo), Indianapolis, Hackett, 1979. Para una crítica convincente de las ideas de Goodman véase Hilary Putnam, *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 162-176.

Ariel Petruccelli

Quien se aproxime a las controversias suscitadas en torno al “giro lingüístico” —que es la base filosófica fundamental de las denominadas teorías posmodernas y posmarxistas—¹⁷⁹ notará rápidamente cuatro grandes rasgos: 1) partidarios y detractores se lanzan mutuamente acusaciones que *no* son aceptadas por el otro bando; 2) rara vez las tesis que sustentan los partidarios del “giro” son formuladas con precisión y sin ambigüedades; la mayoría de estos autores parece hacer de la oscuridad una virtud;¹⁸⁰ 3) las ideas que un tanto vagamente parecen conformar el “espíritu” del “giro lingüístico” casi siempre son pasibles de ser interpretadas en tono radical o moderado; 4) existen importantes diferencias entre autores que, globalmente, podrían ser considerados como parte de un mismo campo.

¹⁷⁹ No pretendo homologar “giro lingüístico” y posmodernismo, como si se tratara de la misma cosa. Simplemente señalo que la gran mayoría de los teóricos autodenominados posmodernos se inspiran en ciertas premisas asociadas a las corrientes pragmáticas o hermenéuticas del “giro lingüístico” (aunque rara vez en la filosofía analítica del lenguaje).

¹⁸⁰ Las ambigüedades terminológicas y las imprecisiones conceptuales son abundantes en la práctica. Algo menos corriente es la *reivindicación explícita* de la ambigüedad y la imprecisión, aunque hay algunos autores que han llegado a este extremo, confundiendo orden conceptual con orden social. Elías José Palti destaca que Joches Schulte-Sasse ha escrito: “El uso inflamatorio y a menudo contradictorio del término posmodernismo no tiene que preocuparnos”; ya que “según Donald Kuspit estas contradicciones son la expresión de la naturaleza contradictoria (subversiva de las jerarquías tradicionales) de la misma posmodernidad y denota el rasgo fundamental que la separa del ideal moderno de orden”. E. J. Palti, “Tiempo, modernidad e irreversibilidad temporal”, en E. Adamovsky (ed.), *Historia y sentido*, El cielo por asalto, p. 87. Las referencias están tomadas de J. Schulte-Sasse, «Modernity and Modernism, Posmodernity and Posmodernism: Framing the Issue», *Cultural Critique*, N° 5, 1986-7, p. 6; y D. Kuspit, “The Contradictory Character of Posmodernism”, en H. Silverman (comp.) *Postmodernism Philosophi and the Arts*, Londres y NuevaYork, Routledge, 1990, p. 53.

Buena parte de los malos entendidos entre posmodernistas y anti-posmodernistas tiene que ver con una confusión de los niveles de análisis o de los marcos de referencia. Vale decir: se discuten diferentes cosas o a diferentes niveles, sin advertirlo.¹⁸¹ Muchos argumentos posmodernistas son válidos a cierto nivel, pero no en otro. Por ejemplo, pueden tener pertinencia como señalamiento de los presupuestos infundados de cierta actividad (como la ciencia), pero no como prescripción de cómo se debe conducir esa actividad; o pueden ser legítimos para analizar la dimensión artística, por caso, de una obra historiográfica, pero no para elucidar su dimensión epistemológica. El punto, por supuesto, es cómo se vinculan estos diferentes niveles o marcos una vez que advertimos su —al menos parcial— diferencia. ¿Se complementan? ¿Se excluyen? ¿Se influyen y modifican mutuamente? Por supuesto, no hay una única respuesta para esto: depende de cada caso concreto.

Con todo, cabe indicar que la fuerza y la debilidad del “giro” residen en la habitual imprecisión de sus tesis; imprecisión que atañe tanto a lo que se afirma como al nivel en el que se lo afirma. Sus detractores aseguran que los intelectuales posmodernos juegan indefinidamente entre conclusiones sumamente radicales que parecen minar edificios aparentemente tan sólidos como los de la filosofía y la ciencia, y regresos a posiciones más sustentables pero escasamente “cismáticas”.¹⁸² Visto desde el otro lado (esto es,

¹⁸¹ En muchos casos se trata de lo que Ryle llamaba “errores categoriales”. Ver G. Ryle, *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós, 1967 (1949).

¹⁸² Terry Eagleton ha escrito pensando en Derrida: “La deconstrucción siempre ha mostrado al mundo dos caras, una prudentemente reformista, otra extáticamente izquierdista. Su problema ha sido que el primer estilo de pensamiento es aceptable pero no espectacular, mientras que el segundo es estimulante pero no plausible”. T. Eagleton, “Un marxismo sin marxismo”, *El Rodaballo*, (segunda época) año II, N° 4, 1996. Creo que se trata de una observación perfectamente justa.

Ariel Petruccelli

desde el de los partidarios del “giro”) la percepción es que intelectuales conservadores interpretan equivocada o maliciosamente los postulados lingüísticos en clave “radical”, para no hacerse cargo de las consecuencias aún así incómodas para ellos de las versiones “moderadas”.

En sus versiones extremistas el “giro lingüístico” implicaría cosas tan gruesas como las siguientes:

- a) toda realidad (incluida la realidad física) es lingüísticamente construida;
- b) los “marcos de sentido” son inconmensurables entre sí, por lo que no existen criterios que nos permitan realizar evaluaciones transculturales;
- c) no existen criterios racionales para elegir entre teorías o paradigmas científicos: las opciones se sustentan en criterios éticos o estéticos.

En sus versiones moderadas, en cambio, las tesis serían más o menos las siguientes:

- a') el conocimiento de la realidad depende de marcos lingüísticos;
- b') los “marcos de sentido” suelen poseer grandes diferencias, y una porción de un “marco de sentido” determinado puede ser intraducible a los términos de otros; por ello se debe ser muy cuidadoso a la hora de hacer evaluaciones transculturales;
- c') los criterios éticos y estéticos influyen en la práctica real de la ciencia.

Las tres primeras tesis son o bien manifiestamente falsas o bien altamente implausibles. Las tres segundas, en cambio, son indudablemente correctas. El problema es que rara vez queda claro cuáles son las tesis que efectivamente defienden los partidarios del “giro lingüístico”: la “oscuridad” parece ser su característica más destacada.

Richard Rorty es un caso peculiar y en buena medida atípico. No es para nada un autor oscuro, aunque por momentos puede ser un tanto ambiguo.¹⁸³ Pero existe toda una pléyade de partidarios del “giro lingüístico” cuyas obras son de una reconocida oscuridad. Derrida es quizás el caso más conocido e importante, si no el más extremo. Roberto Follari ha sintetizado con las siguientes palabras la acogida que los filósofos tradicionales y los científicos sociales dieron a *De la gramatología*, la primera obra importante de Derrida:

Los filósofos de la certidumbre (positivistas, analíticos, muchos marxistas) miraron con indisimulable desconfianza este discurso disruptor, atrevido y deslegitimante de sus propias obras; los científicos desde las ciencias sociales, en general no entendían gran cosa sobre el lenguaje derrideano, y tendían a creer que podría tratarse de una especie de juego retórico elegante y complejo pero finalmente trivial, en la medida en que proponían categorías tan lejanas a lo empírico y a las propias de esas ciencias sociales...¹⁸⁴

Teniendo en cuenta la indisimulada intolerancia con que suelen ser tratadas las obras de autores como Derrida por numerosos defensores de posiciones realistas y racionalistas con las que me identifico globalmente, tal vez no sea en vano insistir en que se debe estar abierto a pensar que quizás sus obras no sean inherentemente “oscuras”; el problema puede ser que uno no está familiarizado con su lenguaje. Es preciso, pues, hacer el mayor de los esfuerzos por comprender al “otro”. Pero convengamos que hay autores que son oscuros incluso para quienes manejan su propio lenguaje, y algunos que persisten en inventar permanentemente un lenguaje propio.

¹⁸³ Ambigüedad que se hará bastante más notoria a quien intente traducir las implicancias de sus análisis filosóficos a cuestiones más concretas.

¹⁸⁴ R. Follari, “La deriva de Jacques Derrida. (¿Hacia un neofundacionalismo?)”, en su *Teorías débiles (Para una crítica de la reconstrucción y de los estudios culturales)*, Rosario, Homo Sapiens, 2002, pp. 21-22.

Ariel Petruccelli

Esto es lo que ocurre con muchos partidarios del “giro lingüístico”, en particular entre aquellos influidos por Heidegger o Nietzsche, más que por la tradición analítica de Russell y Frege.

Confieso que fue para mí un gran alivio enterarme que un autor tan ampliamente ilustrado, así como familiarizado con la historia, la hermenéutica y la filosofía analítica, como lo es Raymond Aron, haya dicho alguna vez: “Acabo de leer docenas de páginas de jóvenes filósofos sumamente talentosos, como Derrida, sin enterarme siquiera de qué están hablando”.¹⁸⁵ Pero del hecho de que a importantes filósofos les resulte dificultoso entender a Derrida y sus epígonos, nada se deduce sobre la potencia de sus pensamientos o la corrección de sus análisis. Bien podrían ser oscuros pero estar en lo cierto. Aún así, parece indiscutible que la mayoría de las personas experimentamos dificultades para entender de qué están hablando, y por ello es muy difícil establecer cuál es el alcance real de sus afirmaciones.¹⁸⁶ En una

¹⁸⁵ R. Aron, *Lecciones sobre la historia*, México, FCE, 1996, p. 44. Quisiera también reproducir los siguientes comentarios de Rorty —quien en muchos aspectos es un admirador de Derrida— cuya elocuencia me exime de ulteriores comentarios: “Los fans (de Derrida) piensan [...] que existe un método llamado «deconstrucción» que puede aplicarse a los textos y enseñarse a los estudiantes. Jamás fui capaz de entender de qué se trata este método ni tampoco lo que se estaba enseñando a los alumnos, salvo la máxima «Encuentre algo que pueda hacerse parecer como autocontradictorio, plantee que esa contradicción es el mensaje central del texto y agote los significados al respecto». La aplicación de esta máxima produjo, entre los '70 y los '80, miles y miles de «lecturas deconstruccionistas» de textos... formulaicas y aburridas...”. R. Rorty, “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, en S. Crichtley y otros, *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998 (1996), p. 38.

¹⁸⁶ En el caso de Derrida esto tiene mucho que ver con la intensidad radical de no hacer afirmaciones positivas. La deconstrucción es un tipo de pensamiento especializado en mostrar las contradicciones, los puntos ciegos, las aporías, los supuestos no fundamentados de cualquier teoría o discurso; pero que nada puede decir positivamente (sin autocontradecirse). Como señala Roberto Follari: “

situación semejante, ¿cómo superar el “diálogo de sordos”?, la sensación de “inconmensurabilidad”, de hablar lenguajes intraducibles y mutuamente incomprensibles parece atrapar a quienes, formados en la filosofía tradicional, en la filosofía analítica o en el pensamiento científico (y ni hablar de quienes carecen de toda formación filosófica), se aventuran en las tumultuosas aguas del “giro lingüístico” en general y de la deconstrucción en particular. No parece casual que uno y otro bando se lancen acusaciones que del otro lado no se aceptan.

Los adversarios del “giro lingüístico” acusan a sus partidarios de practicar un escepticismo radical, según el cual nada puede ser conocido; caer en un relativismo extremado, para el que no existirían “verdades” aceptables en diferentes contextos o modos de evaluación transculturales; y propugnar un constructivismo radical, en el sentido de creer que la realidad física es tan construida como la social. Pero han sido pocos los que han aceptado que efectivamente ellos sean escépticos, relativistas y constructivistas radicales. Richard Rorty, por caso, ha negado enfáticamente que él sea relativista.¹⁸⁷ Y en cuanto al problema del “construccionismo universal”, Ian Hacking escribió en 1998:

la obra de Jacques Derrida debe ser entendida exclusivamente en términos de *negatividad*, de corrosión de pretendidas certidumbres o fundamentos, y que desde ese punto de vista resulta alumbradora y contundente. Pero no advertimos cómo podría ser tomada como fuente de alguna positividad...”. Ob. cit., p. 24. Cabe destacar que, al menos desde Aristóteles, sabemos que toda reflexión (filosófica, científica o de cualquier índole) arranca de unos supuestos no fundamentados. Mostrar cuáles son estos supuestos para cada reflexión específica no resulta ocioso; pero tampoco su importancia debería ser exagerada: que la ciencia parta de supuestos que no pueden ser definitivamente fundados no la invalida como práctica ni como conocimiento. Simplemente nos advierte sobre sus límites y su relativa precariedad.

¹⁸⁷ Sin embargo, Susan Haack, *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, Madrid, Tecnos, 1997 (1993), pp. 263-264, argumenta convin-

Ariel Petruccelli

La noción de que todo es socialmente construido ha estado dando vueltas por ahí. John Searle argumenta vehementemente (y en mi opinión convincentemente) contra el construccionismo universal. Pero no nombra a un sólo construccionista universal. Sally Haslanger escribe: «En ocasiones es posible encontrar la afirmación de que “todo” es socialmente construido “de arriba [hacia] abajo”». Sólo cita un par de páginas alusivas de entre toda la literatura de finales del siglo XX [...] como si tuviera dificultades para encontrar siquiera un construccionista social universal que se confiese como tal de forma consecuente.¹⁸⁸

¿Y si todo fuera un mal entendido? ¿Si posmodernistas y deconstruccionistas criticaran creencias que los realistas y los racionalistas en verdad no tienen? ¿Y si éstos últimos acusaran a los primeros de defender ideas que nunca han defendido? Aunque estoy convencido que hay mucho de incompreensión, creo que existen también diferencias importantes, incluso entre los partidarios más moderados del “giro lingüístico” y sus pares realistas o racionalistas.

Curiosamente, sí hay un autor que defendió de modo expreso y sofisticado el “construccionismo universal”. Se trata de Alan Sokal, quien lo hizo a modo de parodia. En 1996 el físico Alan Sokal presentó a la publicación periódica *Social Text* un artículo titulado “Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica”. En sus propias palabras, el artículo

estaba plagado de absurdos, adolecía de una absoluta falta de lógica y, por si fuera poco, postulaba un relativismo cognitivo

centemente que la única manera de interpretar coherentemente la posición de Rorty es en términos relativistas.

¹⁸⁸ I. Hacking, *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, Paidós, 2001 (1998), pp. 52-53. Ernst von Glasersfeld dice explícitamente defender un constructivismo radical. Pero su radicalidad parece bastante moderada. Según él, el postulado del constructivismo radical es que “el saber debe adecuarse, pero no coincidir”. Un realista o un racionalista crítico podría perfectamente aceptar esta consigna.

extremo: empezaba ridiculizando el «dogma», ya superado, según el cual «existe un mundo exterior, cuyas propiedades son independientes de cualquier ser humano individual e incluso de la humanidad en su conjunto», para proclamar de modo categórico que «la “realidad” física, al igual que la “realidad” social, es en el fondo una construcción lingüística y social».¹⁸⁹

Aquí aparecía claramente formulada una concepción construccionista radical, en la que la falta de lógica en las deducciones era suplida con una abundante colección de citas de autores de renombre. Sorprendentemente, el artículo no sólo fue aceptado, sino que fue incluido en un número especial de *Social Text* dedicado a rebatir las críticas vertidas por distinguidos científicos contra el posmodernismo y el construccionismo social. Cuando poco después Sokal reveló su “broma”, se desató una polémica de alcance mundial.¹⁹⁰

El hecho de que una formulación grotesca de una tesis construccionista radical haya sido aceptada por una publicación supuestamente especializada demuestra, cuando menos, que en ciertos ambientes las tendencias al construccionismo radical son auténticas, aunque rara vez se hagan explícitas.

Creo que esta es la situación: existe algo así como un “espíritu de los tiempos” con claras tendencias construccionistas universales, escépticas y relativistas. Pero estas posiciones rara vez son adop-

¹⁸⁹ A. Sokal, J. Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999 (1998), p. 20.

¹⁹⁰ Ver *Imposturas intelectuales*, edición citada. También R. Debray y J. Bricmont, *A la sombra de la ilustración. Un debate entre un filósofo y un científico*, Barcelona, Paidós, 2004 (2003). Diferentes valoraciones y comentarios sobre el *affaire* Sokal pueden hallarse en D. Scavino, *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, apéndice; R. Follari, *Epistemología y sociedad. Acerca del debate contemporáneo*, Santa Fe, Homo Sapiens, 2000, Cap. 3; O. Lombardi, “Alan Sokal y Jean Bricmont: imposturas intelectuales”, en *Adef*, Buenos Aires, Eudeba, vol. XV, N° 1, mayo 2000.

Ariel Petruccelli

tadas explícitamente. Se las adopta más bien en forma implícita, y desde ellas se socava la autoridad del racionalismo, la posibilidad del pensamiento objetivo o la factibilidad de realizar evaluaciones transculturales. Pero en cuanto se exigen precisiones, lo cual conduce a formular posiciones teóricas alternativas, en general aparece un gran vacío. Nos encontramos ante una suerte de “guerrilla” intelectual que dispara desde las sombras atacando puntos ciegos e inconsistencias de doctrinas o teorías bastante claramente formuladas y establecidas, pero que rehúye la presentación de precisas opciones teóricas.¹⁹¹

Ahora bien, la sensación “cismática” que ha introducido en el clima intelectual de las últimas décadas el auge de “teorías posmodernas” se debe a que son interpretadas en sus variantes (o posibilidades) extremas. Las versiones moderadas sólo escandalizarían a los más dogmáticos de los realistas y a los racionalistas más ingenuos. Muchos autores han insistido en este punto. De modo característico y ejemplar, Seyla Benhabib ha mostrado la posibilidad de tener al

¹⁹¹ Aunque no es lo usual, algunos autores posmodernistas o próximos al posmodernismo han tenido la honradez de reconocer estos juegos de mano. Frank Ankersmit, por ejemplo, ha escrito: “Así son siempre las cosas en el posmodernismo. La ciencia es «desestabilizada», situada fuera de su propio centro, el carácter reversible de los patrones y categorías de pensamiento se enfatiza, sin sugerir una alternativa definitiva. Es una especie de crítica desleal a la ciencia, un golpe bajo que quizá no es justo, precisamente por eso golpea a la ciencia donde más le duele”. “Historiografía y postmodernismo”, en F.R. Ankersmit, *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, México, FCE, 2004, 1994, pp. 325-326; reproducido con ligeras diferencias de traducción (que es la que se incluye aquí) en *Historia social*, Madrid, N° 50, 2004, p. 11. Evidentemente, el pasaje tiene un inconfundible tono entre irónico y cínico muy posmoderno. Por lo demás, yo estaría totalmente de acuerdo con Ankersmit cuando (en la misma página), afirma que el posmodernismo “es «acientífico» más que «anticientífico»”, si con ello quiere decir que los argumentos posmodernos en modo alguno han destrozado los fundamentos de la ciencia. ¿Pero cuántos posmodernistas ven las cosas así?

menos dos interpretaciones para cada una de las principales tesis posmodernas, y las disímiles consecuencias que cada una habilita:

las versiones fuerte y débil de las tesis de la muerte del Hombre, de la Historia y de la Metafísica son posibles. Mientras las versiones débiles de estas tesis implican premisas en torno a las cuales pueden unirse los teóricos críticos tanto como los posmodernos y posiblemente incluso los liberales y los comunitarios, sus versiones fuertes socavan la posibilidad global del criticismo normativo.¹⁹²

Pero aquí la ambigüedad de las formulaciones cumple un papel capital: las interpretaciones extremas minan a las perspectivas racionalistas y objetivistas, pero en cuanto se arguye que estas interpretaciones conducen a absurdos o a lugares insostenibles, queda la posibilidad de replegarse a una interpretación moderada.

2. Contextos

Hay que decir que los desarrollos más osados de Rorty, Derrida y la enorme tropa de autores que, a diferencia de los dos primeros, gustan autodenominarse posmodernos,¹⁹³ se han insertado en un convulsionado terreno intelectual: las viejas disputas entre las ciencias sociales y las humanidades; la crítica al cientificismo desarrollada por autores como Kuhn y Feyerabend y continuada por la moderna sociología de la ciencia; el desarrollo de nuevas concepciones científicas, como las teorías del caos; las discusiones sobre el

¹⁹² S. Benhabib, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006 (1992), p. 242.

¹⁹³ Derrida ha sido sumamente enfático en su rechazo a ser considerado posestructuralista o posmoderno. Ver por ejemplo "Marx e hijos", en M. Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales*, Madrid, akal, 2002 (1999), p. 265. Aunque claro, todo depende de cómo se definan al posestructuralismo y al posmodernismo, significantes para los que las definiciones no sólo abundan, sino que son muy distintas entre sí.

Ariel Petruccelli

determinismo y la indeterminación. Aunque sus efectos pueden ser y han sido ambivalentes, es preciso señalar que la tendencia principal es bastante nítida. En el campo filosófico se ha caracterizado por la pérdida de interés en la fundamentación del conocimiento.¹⁹⁴ En lo que hace a la ciencia se han sembrado dudas sobre su legitimidad o su objetividad. Y en el terreno de la historia se ha iniciado la marcha (o el retroceso) hacia la “literaturalización”.

Pero el campo de batalla es entreverado y confuso. Algunos entienden que el “giro lingüístico” es un ataque a la ciencia, mientras que otros lo consideran la única tendencia compatible con la moderna epistemología. Si unos denuncian al “giro” como una muestra de irracionalismo, otros lo ven marchando de la mano de las nuevas teorías científicas del caos. Unos acusan a sus contrincentes de oscurantistas y relativistas; los otros les reprochan tener una visión ingenua y positivista de la ciencia. La confrontación ha alcanzado una virulencia tal como para que se llegue a hablar de “guerras de la cultura” o “guerras de la ciencia”.¹⁹⁵

Lejos de ceñirse a temas estrictamente cognitivos, la polémica ha involucrado dimensiones políticas y morales; lo que la ha tornado aun más encarnizada. Para muchos posmodernistas la creencia en el realismo, la objetividad y el determinismo convierte a sus sostenedores en cómplices del colonialismo o el totalitarismo. Niall Ferguson, enemigo declarado de las doctrinas deterministas, ha escrito por ejemplo: “empezamos a comprender cuándo cumplen realmente una función las teorías deterministas de la historia:

¹⁹⁴ El lugar clásico de la crítica a la orientación epistemológica de la filosofía es Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Para una crítica de los planteos de Rorty junto a una defensa y un desarrollo original de las pretensiones epistemológicas véase, S. Haack, *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción de la epistemología*, Madrid, Tecnos, 1997 (1993).

¹⁹⁵ Para una adecuada semblanza de los “bandos” en conflicto puede consultarse a I. Hacking, *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, Paidós, 2001 (1998).

cuando las gentes creen en ellas y creen estar bajo su férula”. Lo cual, a su juicio, tiene consecuencias desastrosas: “la creencia en teorías deterministas ha hecho todos los grandes conflictos [...] más y no menos probables”.¹⁹⁶ No parece ser ésta, empero, una apreciación firmemente sustentada. Es posible que las creencias deterministas hayan favorecido a veces la ocurrencia de hechos que no eran en modo alguno inevitables, pero está claro que no todos fueron guerras o conflictos repudiables. Por otra parte, la ceguera para detectar tendencias históricas efectivamente actuantes (algo en lo que siempre insisten los “deterministas”) o las ilusiones sobre la evitabilidad de ciertos eventos, no han sido menos costosas para la humanidad: pensemos en las fantasías de tantos políticos respetables sobre “apaciguar” a Hitler, o en las fútiles y paralizantes esperanzas con las que decenas de miles de condenados marcharon hacia las cámaras de gas. La única conclusión sensata es que no existe ninguna regla por la cual ser más o menos determinista en las creencias favorezca o desfavorezca *siempre* la ocurrencia de hechos deleznales.

De modo equiparable a Ferguson, Tomás Ibáñez considera que el “absolutismo”—que para este autor parece ser una consecuencia necesaria del realismo y el objetivismo— constituye “parte de las condiciones de posibilidad de la Inquisición”, mientras que el relativismo sería incompatible con prácticas semejantes. También asegura que “el relativismo constituye un dispositivo teórico que asegura el cambio, mientras que el absolutismo tiende a bloquearlo”.¹⁹⁷ Pero las cosas parecen ser más complejas. El paganismo romano fue por mucho tiempo religiosamente tolerante y bastante relativista, lo cual no le impidió esclavizar y masacrar en gran escala. Gengis

¹⁹⁶ N. Ferguson, *Historia virtual. ¿Qué hubiera pasado si...?*, Madrid, Taurus, 1998, p. 84.

¹⁹⁷ T. Ibáñez, *Contra la dominación*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 60.

Ariel Petruccelli

Kahn —conquistador tan formidable como sanguinario— también practicaba una completa tolerancia religiosa, al igual que el Rey persa Darío, quien dio célebres muestras de relativismo al griego Herodoto.¹⁹⁸ La afirmación de que el absolutismo frena el cambio mientras que el relativismo lo promueve tampoco encaja con la evidencia. Si de cambios políticos se trata es evidente que ni los revolucionarios franceses (absolutistas de la razón), ni los revolucionarios rusos (absolutistas del proletariado), ni los revolucionarios iraníes (absolutistas de dios) eran relativistas en ningún sentido importante (salvo que tengamos una noción absolutamente relativa de lo que es el relativismo).

Desde la otra trinchera, por supuesto, también responden con munición gruesa. El marxista Bryan Palmer ha denunciado al “giro lingüístico” como “una maniobra del adversario”, una suerte de “juego de palabras de pretensión escolástica” que encuentra su reducto en los bastiones pseudo-intelectuales de universitarios que se presumen radicales, pero no son más que sutiles conservadores.¹⁹⁹ El problema es que los conservadores declarados no se muestran para nada satisfechos con los desarrollos posmodernos y relativistas: en Rorty y en Derrida ven menos unos aliados algo extravagantes que unos auténticos herejes dignos de la hoguera.

Otra muestra, más sutil pero igualmente clara de imputación de cargos políticos la encontramos en Antoni Domènech, quien

¹⁹⁸Ya que estamos con los griegos, es interesante hacer notar que la aristotélica teoría de la “esclavitud natural” no fue nunca mayoritariamente aceptada por sus compatriotas: la esclavitud era habitualmente considerada “no acorde con la naturaleza” e incluso “contraria a la naturaleza”, pero indispensable para llevar el tipo de vida que los griegos preferían; una justificación estrictamente pragmática. Al respecto puede consultarse, de Geoffrey E. M. de Sainte Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, cap. VII, secciones segunda y tercera.

¹⁹⁹B. Palmer, *Descent into Discourse: The Reification of Language and the Writing of Social History*, Philadelphia, 1990.

destaca que el “relativismo extremo y el todo vale no es un invento posmodernista [...] fue una de las «bases» culturales del fascismo europeo del primer tercio del siglo XX”, y trae a colación el siguiente escrito de Benito Mussolini:

Todo lo que he dicho y hecho en los últimos años es relativismo por intuición. Si el relativismo significa el fin de la fe en la ciencia, la decadencia de ese mito, la «ciencia», concebido como el descubrimiento de la verdad absoluta, puedo alabarme de haber aplicado el relativismo [...]. Si el relativismo significa desprecio por las categorías fijas y por los hombres que aseguran poseer una verdad objetiva externa, entonces no hay nada más relativista que las actitudes y la actividad fascistas [...]. Nosotros los fascistas hemos manifestado siempre una indiferencia absoluta por todas las teorías [...]. El relativismo moderno deduce que todo el mundo tiene libertad para crearse su ideología y para intentar ponerla en práctica con toda la energía posible, y lo deduce del hecho de que todas las ideologías son simples ficciones.²⁰⁰

Está claro que se puede hacer un uso derechista del relativismo.²⁰¹ Pero no veo que por esta línea lleguemos muy lejos. Si no pienso que las creencias deterministas favorezcan *necesariamente* a las guerras ni que el objetivismo implique colonialismo, tampoco creo que el relativismo nos conduzca de modo obligado al fascismo. Una elemental responsabilidad debería hacernos reflexionar sobre las posibles consecuencias morales de nuestras teorías del conocimiento (consecuencias que probablemente dependan más del

²⁰⁰ A. Domènech, “Prólogo” a J. Searle, *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 15, nota. La cita de Mussolini está tomada de Franz Neumann, *Behemot. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, México, FCE, 1983, pp. 510-511.

²⁰¹ Un ejemplo más reciente lo tenemos en el Frente Nacional de Jean-Marie Le Pen, que en la Francia de los años 1990 justificaba su intención de expulsar inmigrantes arguyendo: “nosotros respetamos sus diferencias pero que ellos respeten también nuestra identidad”.

Ariel Petruccelli

contexto que de la teoría en cuestión); pero pensar que entre una teoría del conocimiento y una moral o una política determinadas existen lazos necesarios es una simplificación grosera.

Las opciones filosóficas o epistemológicas pueden marchar junto a las actitudes políticas o ideológicas más diversas. Existe, por supuesto, la cómoda práctica de asociar mecánicamente ciertas corrientes o perspectivas filosóficas con determinados posicionamientos políticos. Dentro de la tradición marxista es habitual creer que el hegelianismo, el filosofar sintético y la dialéctica son rasgos distintivos de las corrientes más izquierdistas o revolucionarias; y a la inversa, se supone que la filosofía analítica, el positivismo y el cientificismo son señas distintivas de las tendencias “derechistas” o reformistas. Pero el mito no se corresponde con la realidad. Hegel, el gran dialéctico, era políticamente conservador; Lukacs —el intelectual hegel-marxista más destacado— toleró al estalinismo; y la dialéctica “escuela de Frankfurt” no dio muestras de ningún impulso revolucionario militante. Por el contrario, una de las corrientes izquierdistas más extremas del movimiento comunista de los años 1920 —el “consejismo” de Pannekoek y Gorter— era filosóficamente positivista. Un ejemplo semejante lo encontramos en el caso de las influencias sociales de lo biológico en general y en el darwinismo social en particular. La presunción usual es que ser darwinista en ciencias sociales (o conceder importancia a la biología) es más o menos un sinónimo de ser de derecha. Y sin embargo hay un buen número de “darwinistas de izquierda”, como Maynard Smith (que proviene del marxismo), Robert Trivers (que estuvo cerca de las *Panteras Negras*) o las feministas Helena Cronin y Janet Radcliffe Richards.²⁰² Es notoria la influencia del darwinismo en Kautsky; y no hace falta insistir en que Noam Chomsky, aunque no es estrictamente un biologicista, ha defendido una aproximación *innatista*

²⁰² Ver P. Singer, *Una izquierda darwiniana*, Barcelona, Crítica, 2000.

al lenguaje. Menos conocido es que en respuesta al darwinismo de derecha de Spencer, el anarquista ruso Piotr Kropotkin expuso una suerte de dawinismo de izquierda en una obra que llevaba el sugestivo título de *El apoyo mutuo, un factor de la evolución*.

Las relaciones entre filosofía y política, pues, son extremadamente complejas. Es por completo descaminado suponer que existen equivalencias fáciles y constantes, al estilo materialismo = revolución, idealismo = reacción, dialéctica = radicalismo, o positivismo = conservadurismo. Reconocer las complejidades de estas relaciones, sin embargo, no debería obstaculizar el procurar comprender por qué razones en *determinado momento histórico* las corrientes revolucionarias (o conservadoras) adoptaron preponderantemente determinada concepción filosófica (en el caso de que hubiera una concepción preponderante).

Por consiguiente, podría resultar interesante explorar la existencia de algún vínculo coyuntural (no universal ni necesario) entre las teorías posmodernas y la situación actual, sin que ello nos exculpe de indagar sobre las bondades del posmodernismo más allá de su contexto de emergencia. Fredric Jameson ha considerado al posmodernismo “la lógica cultural del capitalismo tardío”; y con este movimiento, al decir de Perry Anderson, ha ganado para la izquierda revolucionaria un concepto que permanecía atrapado por el pensamiento contemporizador con el orden establecido.²⁰³ Jameson tomó el concepto de *capitalismo tardío* de la conocida obra de Ernest Mandel de nombre homónimo, en la que este término es empleado para analizar la tercera fase del desarrollo capitalista mundial, iniciada al finalizar la Segunda Guerra Mundial. La genealogía del concepto, sin embargo, genera complicaciones. Como señalaron diversos autores, existe un desfase de tres décadas entre el surgimiento del *capitalismo tardío* y el desarrollo

²⁰³ P. Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000 (1998), pp. 92-93.

Ariel Petruccelli

del posmodernismo. Pese a ello, la intuición de Jameson es válida, aunque no encaje plenamente con lo que Mandel denominó *capitalismo tardío*. Pero si a las características señaladas por Mandel agregamos la completa colonización por el capital y por la lógica mercantil de prácticamente todas las regiones y actividades antaño no regidas o no controladas plenamente por el mercado capitalista, entonces tendremos una descripción conceptualmente adecuada. En las estructuras económicas del *capitalismo tardío*, pues, caracterizadas ahora por la colonización capitalista y la mercantilización de la naturaleza, el “tercer mundo” y la cultura, Jameson halló los cimientos materiales de los desarrollos estéticos, éticos, políticos y cognitivos que caracterizan al posmodernismo.²⁰⁴

¿En qué consisten estos desarrollos? Katherine Hayles ha definido al posmodernismo cultural “como la comprensión de que los componentes de la experiencia humana que fueron siempre considerados como esenciales e invariables no son hechos naturales de la vida sino construcciones sociales”.²⁰⁵ Lo cual ha

²⁰⁴ Ver F. Jameson, *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996; y *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial, 1999 (1998). En *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, Barcelona, Gedisa, 2004 (2002), p. 21, Jameson escribió que “la posmodernidad es lo que existe bajo una modernización tendencialmente más completa, que puede sintetizarse en dos logros: la industrialización de la agricultura, esto es, la destrucción de todos los campesinados tradicionales, y la colonización y comercialización del inconsciente, o, en otras palabras, la cultura de masas y la industria cultural”. El libro más célebre sobre la posmodernidad es el de F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1998 (1979). Los principales textos marxistas sobre esta problemática, además de los ya citados de Jameson y de Anderson, son A. Callinicos, *Contra el posmodernismo*, Bogotá, El Ancora, 1993 (1989); D. Harvey, *The Condition of Posmodernity*, Oxford, 1990; T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, México, Paidós, 1998 (1996).

²⁰⁵ K. Hayles, *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*, Barcelona, Gedisa, 2000 (1990), p. 327.

dado lugar a una sensación de torbellino sin puntos fijos, una “conciencia de que el futuro está gastado antes de llegar”, y una gran incertidumbre.²⁰⁶

Vivir el posmodernismo –prosigue Hayles– es vivir como se dice que viven los esquizofrénicos, en un mundo de momentos presentes inconexos que se amontonan sin formar nunca una progresión continua (y mucho menos, lógica). Las experiencias previas de la gente mayor actúan como anclas que les impiden incorporarse totalmente a la corriente posmoderna de contextos divididos y tiempo discontinuo. Los jóvenes, que carecen de estas anclas y están inmersos en la televisión, están en mejor situación para conocer por experiencia directa lo que es no tener sentido de la historia, vivir en un mundo de simulacros, ver la forma humana como provisional. Tal vez se podría hacer notar que las personas que más saben por ejemplo en los Estados Unidos acerca de cómo *se siente* el posmodernismo (a diferencia de cómo se lo concibe o se lo analiza) tienen menos de dieciséis años de edad.²⁰⁷

El posmodernismo, por supuesto, no es el único “sentido común” de nuestra época: el fundamentalismo no es menos contemporáneo, y mucho nos equivocaríamos si lo viéramos como una rémora del pasado antes que como un producto de nuestro tiempo. Hardt y Negri han dado en el clavo al señalar que:

la actual ola de fundamentalistas se han alzado no sólo al mismo tiempo sino también como respuesta a una misma situación, pero en polos opuestos de la jerarquía global, acordes con una llama-

²⁰⁶ Así definía Lyotard a la posmodernidad. Lo curioso es que su definición de la posmodernidad es casi idéntica a la definición de la modernidad de Marshall Berman en el clásico *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. De ahí que se pueda insistir en las continuidades entre modernidad y posmodernidad, tanto como en sus diferencias.

²⁰⁷ K. Hayles, *La evolución del caos*, pp. 346-347.

Ariel Petruccelli

tiva distribución geográfica [...] los discursos posmodernistas se dirigen principalmente a los ganadores del proceso de globalización, mientras que los discursos fundamentalistas se dirigen a los perdedores [...] las tendencias globales hacia la movilidad aumentada, la indeterminación y la hibridez son experimentadas por algunos como una forma de liberación, pero por otros como una exacerbación de sus sufrimientos.²⁰⁸

Con todo, parece indudable que existe conexión, o “afinidad electiva”,²⁰⁹ entre las teorías posmodernas y el “giro lingüístico” con la “condición posmoderna” en la que viven muchas personas (especialmente en los países capitalistas centrales). Pero “afinidad electiva” no es relación mecánica ni necesaria. Y en todo caso los pensamientos profundos son capaces de trascender a sus contextos de emergencia. Por eso es necesario discutir y valorar no sólo las condiciones sociales que hicieron factible la aparición o facilitaron la expansión de las teorías posmodernas, sino también su pertinencia filosófica, científica o historiográfica, más allá de la coyuntura que les dio origen.

Y precisamente, algunos autores creen que los postulados posmodernos producen un efecto completamente desorientador

²⁰⁸ M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 129. Paradoja de nuestro o tiempo: el pensamiento de la incertidumbre florece entre los intelectuales posmodernos de los países capitalistas centrales, es decir, entre algunos de los seres humanos cuya vida material se halla más sólidamente anclada en cierta seguridad y certeza ontológicas: extendida esperanza de vida, viajes programados con meses y años de antelación, necesidades básicas y no tan básicas aseguradas, etc. Por el contrario, el pensamiento fundamentalista de las certezas absolutas se expande en aquellas áreas en las que los individuos viven una vida material radicalmente incierta, atrapados por la guerra y la violencia cotidiana. Al parecer, la seguridad ontológica favorece la incertidumbre epistemológica, mientras que la inseguridad ontológica reclama certezas epistémicas.

²⁰⁹ He tomado el término, desde luego, de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1979.

para comprender el mundo actual. Para Ernest Gellner la asimetría existente entre quienes disponen ampliamente de conocimiento científico —y de sus aplicaciones tecnológicas— y quienes carecen de ellas es uno de los hechos centrales del mundo contemporáneo.²¹⁰ Y por ello los planteos que insisten en un relativismo cognitivo no sólo nos despistan en la comprensión del presente, también favorecen la perduración (y acaso la acentuación) de esta asimetría.

El desarrollo de la ciencia ha creado una gran asimetría mundial que ha dado a las naciones y a los Estados capaces de controlar los complejos científico-industriales la preeminencia económica y política. Sin embargo, Gellner se encarga de dejar perfectamente en claro que,

La postulación de este tipo de asimetría completamente incontestable no tiene absolutamente nada que ver con ninguna glorificación racista, o cualquier otra, de un segmento de la humanidad sobre otro. Lo que descuella como algo que escapa a la simetría es un estilo de conocimiento y su ejecución, y no una categoría de personas. Naturalmente, este estilo de conocimiento tuvo que nacer en alguna parte y en algún momento, y en este sentido sí tiene unos vínculos históricos con una tradición o cultura particular. Surgió en un contexto social, pero es claramente accesible a toda la humanidad sin adherirse a nadie; y más bien parece que es más accesible a algunos segmentos de

²¹⁰ “[...] no estoy seguro de que estemos en posesión de una moralidad más allá de la cultura, pero sí lo estoy absolutamente de que poseemos un conocimiento que está más allá de la cultura y la moralidad. Esto, precisamente, es tanto nuestra suerte como nuestra desgracia. El hecho de que así sea *es la cuestión central y por lo general más importante acerca de nuestra condición social común*: cualquier sistema que la niegue, como la «antropología interpretativa», es una parodia horrorosa de nuestra verdadera situación. La existencia de un conocimiento amoral y transcultural es *el* hecho de nuestras vidas. No estoy diciendo que sea *bueno*; pero estoy absolutamente seguro de que es un hecho”. E. Gellner, *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós, 1994 (1992), p. 73.

Ariel Petruccelli

la humanidad entre quienes no había surgido espontáneamente [...] La primera nación industrial y científica no va, actualmente, en cabeza de la «primera división» industrial.²¹¹

Nuestro autor cree que hace unos dos milenios y medio el mundo tal vez se parecía al universo cognitivamente simétrico que imaginan los relativistas. Por entonces “había una multitud de comunidades, cada cual con sus propios ritos y leyendas”. En tal situación “habría sido bien absurdo elevar una de ellas por encima de las demás y, más aún, pretender que la verdad sobre cualquiera de ellas sólo podía obtenerse en función de las ideas de otra”. Pero la historia no se detuvo allí.

Luego vino la Era Axial [...] surgió un cierto número de culturas en las cuales la relación entre lo trascendente y lo social se volvió bastante más tensa: lo trascendente se liberó por lo menos de la dependencia más visible y evidente de lo social, pretendió erigirse en juez sobre ello, y asumió una autoridad por encima de los límites de cualquier comunidad.²¹²

La serpiente no relativista se había introducido en el Jardín del Edén, de la mano de un dios celoso y exclusivista. Esta transformación entrañaría hondas consecuencias. “Somos los herederos, de buen o mal grado, y a veces ambas cosas, de esta transformación” que haría posible, unos dos milenios después, la emergencia de una variante secular de la verdad exclusivista: la ciencia moderna. El racionalismo es, para Gellner, la continuación por otros medios del monoteísmo exclusivo.

²¹¹ E. Gellner, *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós, 1994 (1992), p. 80. Debo decir que si bien acepto las afirmaciones de Gellner aquí citadas, esta obra en su conjunto constituye una crítica demasiado superficial y unilateral del posmodernismo, al que considera meramente una moda intelectual.

²¹² E. Gellner, *Posmodernismo, razón y religión*, p. 76.

Se acepte o no esta interpretación del origen histórico de la ciencia moderna, parece claro que las siguientes tesis gellnerianas referidas al conocimiento científico forman parte de una concepción bastante extendida:

1. Sus proposiciones y afirmaciones son traducibles sin pérdida de eficacia a cualquier cultura y en cualquier medio.
2. En su forma aplicada o tecnológica, este nuevo conocimiento ha transformado completamente la condición social humana y los puntos de referencia bajo los cuales vive la humanidad...
3. En su organización interna, el nuevo aprendizaje que hace posible este nuevo orden social es a la vez acumulativo y sorprendentemente consensual... nadie sabe exactamente *cómo* se consigue esto. Es interesante señalar que la ciencia es consensual pero que la filosofía de la ciencia *no* lo es... Pero no hay asomo de duda de *que* eso se consigue, aunque no sepamos exactamente *cómo* se consigue.
4. Estos nuevos conocimientos no respetan ni la cultura ni la moralidad de la sociedad en la que nacieron ni de aquellas en las que por difusión se instalan. Están, claramente, «más allá de la cultura y de la moralidad». Y, desgraciadamente, a menudo no sólo *más allá*, sino también *en contra* ... Los sistemas de creencias del pasado eran técnicamente falsos y moralmente consoladores. La ciencia es lo contrario.²¹³

Y bien. Algunos teóricos posmodernos han puesto en discusión, precisamente, que las afirmaciones de la ciencia puedan ser traducidas a cualquier cultura; el carácter verdaderamente consensual, acumulativo y universal de la actividad; su supuesta "neutralidad moral". El resultado general ha sido una pronunciada tendencia a adoptar posiciones escépticas y relativistas. Son varias las creencias

²¹³ Ídem., pp. 77-79.

Ariel Petruccelli

sólidamente ancladas en la “cosmovisión científica” que los partidarios del “giro lingüístico” han atacado con firmeza: el realismo, el racionalismo, la objetividad, el determinismo, la teoría de la verdad como correspondencia e incluso el universalismo. Cada una de estas ideas suele ser vista como un verdadero “villano” por muchos pensadores posmodernos. Y la defensa actual de estos “villanos” no es sencilla. Algunos cargos en su contra son acertados y poderosos; en tanto que muchos de sus defensores han esgrimido argumentos sumamente débiles, o han demostrado una pronunciada incapacidad para comprender las acusaciones lanzadas por los fiscales. Por consiguiente, en lo sucesivo deberemos avanzar con mucho cuidado. En el capítulo siguiente me propongo evaluar las críticas lanzadas contra esta pandilla de villanos epistemológicos, e intentar una defensa mesurada de los mismos.

V. ¿Héroes o villanos?: realismo, determinismo, objetividad y otros sospechosos...

El grueso de la tradición marxista concibió a la historia como una ciencia, y a sus teorías como teorías científicas.²¹⁴ La orientación crítico-revolucionaria hacía que el conocimiento buscara prestar un servicio a una causa política, y en un sentido importante los marxistas estábamos convencidos de que la corrección última de una teoría se demostraba en la práctica.²¹⁵ Pero *realismo, racionalismo y*

²¹⁴ La creación por parte de Engels de la noción de “socialismo científico” nos da una idea de que el materialismo histórico se creía una ciencia. El mejor trabajo que yo conozco sobre el o los conceptos de ciencia en Marx pertenece a Manuel Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983. Sacristán deja perfectamente en claro, sin embargo, que en la obra de Marx hay un núcleo científico “normal”, pero también otras cosas, como una metafísica explícita, valoraciones morales y llamados a la acción. La interpretación clásica de la obra de Marx en la forma más duramente científicista (esto es, que toda la obra del Marx maduro es ciencia y sólo ciencia) pertenece a Althusser. Ver L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, y *Para leer “El Capital”*, México, Siglo XXI, 1969 (1967). Una discusión reciente sobre el concepto de ciencia en Marx se encuentra en D. Bensaïd, *Marx intempestivo*, Buenos Aires, Herramienta, 2003 (1995), Cap. 7.

²¹⁵ Conviene retener las siguientes reflexiones de Perry Anderson: “El presente y el futuro [...] también son históricos, y es a ellos a los que se refieren involuntariamente los preceptos tradicionales sobre el papel de la práctica dentro del marxismo. Pero el pasado no puede ser alterado por ninguna práctica del presente. Los sucesos del pasado pueden ser reinterpretados y sus épocas

Ariel Petruccelli

objetividad eran premisas férreamente aceptadas. Y lo mismo ocurría con la *universalidad*: el proletariado es ciertamente una clase, y por ende una “parte”; pero el presupuesto —o la esperanza— era que se tratara de la clase universal, de la clase que, al liberarse, libera a la entera humanidad.

Todas estas premisas han sido cuestionadas o impugnadas por los pensadores posmodernos; muchos de los cuales han intentado “correr por izquierda” al marxismo, adoptando enfoques sumamente radicales que parecen derrumbar todas las creencias establecidas: filosóficas, políticas e historiográficas por igual. A sus ojos la totalidad de la tradición marxista, en tanto que teoría crítica, pecaría de ingenuidad epistemológica, etnocentrismo cultural e incluso conformismo político.

A contracorriente, el realismo, el racionalismo, la objetividad y el universalismo son ideas que se encuentran en los fundamentos de *Tras la huellas del materialismo histórico*, la conocida obra de Perry Anderson. Una obra, por cierto, que no es casual que sea mencionada en este contexto. Se trata de un escrito explícitamente marxista, producido por un intelectual de gran refinamiento teórico y largamente familiarizado con producciones no-marxistas. Difícilmente alguien considere a este libro un ejemplar de “ortodoxia” (Anderson siempre estuvo muy lejos de las vulgatas que habitualmente se pre-

redescubiertas por generaciones posteriores, pero no pueden ser modificados en ningún sentido sensatamente materialista. Desde un punto de vista político, el destino de los hombres y mujeres vivientes —en el presente real y el futuro previsible— es inmensamente más importante para un socialista que cualquier otra consideración. Pero científicamente, el dominio abrumadoramente preponderante del conocimiento discernible es el reino de los muertos. El pasado, que no puede ser cambiado o anulado, puede ser conocido con mayor certidumbre que el presente, cuyas acciones están aún por hacer [...] Habrá siempre una escisión intrínseca entre el conocimiento y la acción, la teoría y la práctica, para toda ciencia posible de la historia”. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 1985, p. 133.

tenden “ortodoxas”), pero es, sin duda, una obra representativa. Y una obra en la que su autor, además, sometió a un examen crítico a los teóricos estructuralistas y postestructuralistas, estos últimos principales representantes del “giro lingüístico” en la Francia de los años 1980.

El marxismo andersoniano es tributario de los cuatro presupuestos teóricos antes mencionados. Es realista tanto en el sentido ontológico y epistemológico de la palabra (en los que el realismo se opone al idealismo), cuanto en el sentido político del término: intenta fundar la acción revolucionaria en una adecuada y realista comprensión de la historia y de las coyunturas. Es racionalista en el sentido de confiar en la razón y de creer que, en principio al menos, resultaría posible tener buenas razones para elegir entre teorías rivales. Es objetivista si por “objetivo” entendemos un discurso pasible de ser sometido a contrastación y control. Y es universalista porque sin desconocer la enorme diversidad histórica y cultural de las sociedades humanas presupone que existen, entre todas ellas, ciertos elementos comunes (algunas características, determinadas necesidades, ciertos límites).

Pues bien, según Anderson el estructuralismo y su sucesor, el postestructuralismo —que como corrientes teóricas desplazaron al materialismo histórico en la Francia de los años ochenta, dando inicio a una verdadera diáspora de intelectuales marxistas y a un nuevo ciclo de las recurrentes “crisis del marxismo”— deben su éxito menos a virtudes teóricas que a una peculiar coyuntura política. Ni el estructuralismo ni el postestructuralismo han ofrecido una solución satisfactoria a la gran problemática del materialismo histórico que atrapó a sus más fecundos pensadores de los años de la inmediata pos-guerra: la relación estructura/sujeto. Lo que hicieron fue hipostasiar las estructuras y aniquilar a los sujetos. También fracasaron en proporcionar una teoría coherente del

Ariel Petruccelli

desarrollo histórico a largo plazo. En este terreno el materialismo histórico no tendría competencia hasta la aparición, más tardía, de las obras de Giddens y Mann. La conclusión de Anderson es que el éxito del estructuralismo y el postestructuralismo tuvo determinaciones políticas: el fracaso del eurocomunismo. Creo que lleva la razón en esto. Sin embargo, Anderson parece conceder poca importancia al hecho de que el postestructuralismo considera que los grandes relatos, las narraciones inteligibles de toda la historia humana, son una empresa vana, imposible, mal construida. Como escribiera Gregory Elliott:

¿contra qué, si no es contra la viabilidad intelectual y la deseabilidad política de este tipo de teoría y «metarrelato», «objetivista» y «totalizador», ha dirigido los tiros el posmodernismo? Por insignificante y parasitaria que pueda parecerle (con razón) a Anderson, ésta era, al fin y al cabo, la impugnación central de *La condición posmoderna* (1979) de Lyotard.²¹⁶

La ventaja del materialismo histórico que Anderson invocaba, pues, es sólo aceptable para aquellos que compartan la premisa de que una narrativa inteligible de la evolución histórica a largo plazo es una empresa viable y deseable. Y esto es algo que Anderson presupone pero no fundamenta.

Paralelamente, nuestro autor sostiene que el postestructuralismo se caracteriza por tres grandes movimientos, a saber: la exorbitancia del lenguaje, la atenuación de la verdad y la accidentalización de la historia.²¹⁷ La combinación de estos movimientos puede ser entendida como un ataque en toda la línea al materialismo histórico. A la concepción materialista que concede un lugar central al trabajo,

²¹⁶ G. Elliott, *Perry Anderson. El laboratorio implacable de la historia*, Universitat de València, 2004 (1998), p. 276.

²¹⁷ P. Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1988 (1983), pp. 45-55.

se contraponen un idealismo lingüístico. El realismo epistémico y la búsqueda de verdades objetivas es reemplazado por un relativismo que pone en duda o niega llanamente la existencia de verdades en sentido fuerte. Finalmente, la historia deja de ser concebida como un proceso estructurado cuya inteligibilidad puede ser descubierta aunque más no sea *ex post facto*, para ser percibida como una sucesión ininteligible de accidentes y azares.

En algunas de las más incisivas páginas de *Tras las huellas del materialismo histórico* Anderson expuso y criticó estos movimientos. Pero su tratamiento es breve y en parte superficial, en especial en lo que se refiere a la “atenuación de la verdad”. Como señalara Terry Eagleton, “Anderson escribe como si la teoría de la verdad como correspondencia se encontrara en perfecto estado, como si no presentara problema alguno, a pesar de los serios cuestionamientos de que ha sido objeto”.²¹⁸ Por consiguiente, se puede dar la razón a Elliott cuando dice que estas críticas “difícilmente podrían resultar convincentes para el no convencido previamente”.

Con todo, creo que la crítica de Anderson es en esencia correcta. Debe ser ampliada, profundizada, fortalecida; no abandonada.²¹⁹

²¹⁸T. Eagleton, *Against, the Grain. Essays 1975-1985*, Londres, Verso, 1986, citado en E. Palti, *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 48.

²¹⁹Elías Palti sostiene que el marxismo andersoniano de los últimos años, influenciado fuertemente por Fredric Jameson y su concepción de la posmodernidad como la lógica cultural del capitalismo tardío, se asienta en una suerte de “giro idealista” que implicaría el abandono de las premisas en las que se sustentaban sus anteriores trabajos. Según Palti, “...la alternativa jamesoniana lo acerca más a Althusser, Lacan y las corrientes «marxistas postestructuralistas», símbolos, para Anderson, de la degradación idealista del marxismo, que al linaje de historiadores marxistas británicos con que hasta ahora se identificaba. El núcleo verdaderamente problemático en su nuevo enfoque radica, en fin, en el hecho de que la supuesta apropiación del posmodernismo por parte de la izquierda revolucionaria (la «proeza» de Jameson, que le permite afirmar la superioridad teórica del marxismo aún después de su destrucción como fuerza histórica) se

Ariel Petruccelli

Las páginas que siguen son un intento por desarrollar los motivos andersonianos, procurando acumular una serie de argumentos capaces de convencer a los no previamente convencidos.²²⁰

1. Realismo e idealismo

Como sucede con casi todos los vocablos con larga tradición filosófica, existen diferentes formas y sentidos para emplear el término “realismo”. Ferrater Mora distingue entre tres usos diferentes:

realiza, paradójicamente, a partir de la base de aquello que hasta ahora venía denunciando como expresión y síntoma de su descomposición (lo que no sólo le impide ya recurrir, sin flagrante contradicción, a aquellos motivos con que hasta ahora había denunciado sus contaminaciones «idealistas», sino que revelaría, además, el trasfondo «idealista» de su propio pensamiento)”. *Verdades y saberes de marxismo*, pp. 52-53. Aunque incisiva, no creo que esta descripción sea correcta. Si bien algunas de las premisas teóricas de Jameson podrían resultar problemáticas y no del todo consistentes con un enfoque “materialista”, su intento por desentrañar las bases materiales del posmodernismo supone, en principio, una orientación “no-idealista”. Por lo demás, dicha tarea ha sido ampliada desde un enfoque más empírico y, si se quiere, “materialista”, por David Harvey (que no en vano es geógrafo) en *La condición de la posmodernidad*. Cabe recordar, finalmente, que ya a principios de los años 1980 Anderson defendió a Althusser (el filósofo francés) contra Thompson (el historiador británico): parece arbitrario, pues, endilgarle un cambio de identidad ocurrido en los últimos años. Aunque en diálogo con todas las corrientes intelectuales contemporáneas, el marxismo andersoniano sigue haciendo gala de un “realismo intransigente” tanto en términos filosóficos, como políticos y morales.

²²⁰ Un intento parcialmente semejante se encuentra en A. Callinicos, *Contra el postmodernismo. Una crítica marxista*, Bogotá, El Ancora, 1993 (1989), capítulos tercero y cuarto. Para una crítica global al sentido común del posmodernismo desde una perspectiva marxista puede consultarse, además de la obra de Callinicos, a T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998 (1996). Se trata de una crítica magistral al “sin-sentido común de una época”; pero eso mismo la torna necesariamente superficial: sus críticas habitualmente no alcanzan a los teóricos más profundos del pensamiento posmoderno.

1. Es el nombre de la actitud que se atiene a los hechos «tal como son» sin pretender sobreponerles interpretaciones que los falsean o sin aspirar a violentarlos por medio de los propios deseos. En el primer caso el realismo equivale a una cierta forma de positivismo... En el segundo caso tenemos una actitud práctica, una norma (o un conjunto de normas) para la acción. El llamado «realismo político» pertenece a este realismo práctico.
2. Designa una de las posiciones adoptada en la cuestión de los universales: la que sostiene que los universales existen *realiter*...
3. Es el nombre que se da a una posición adoptada en la teoría del conocimiento o en la metafísica. En ambos casos, el realismo no se opone al nominalismo, sino al idealismo.²²¹

Es el último sentido el que aquí resulta pertinente. Desde el punto de vista metafísico, u ontológico, el realismo afirma que las cosas existen fuera e independientemente de la conciencia o del sujeto. El realismo ontológico sostiene, pues, que las cosas tienen una existencia objetiva. La ciencia es, por definición, metafísica u ontológicamente realista. Este realismo, empero, no puede ser demostrado: es simplemente presupuesto.²²² Pero es esta suposi-

²²¹ J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 1999, tomo IV, pp. 3019-3020.

²²² “Las demandas de una prueba del realismo externo es un poco como las demandas que proliferaron en los años 1960 de demostrar la racionalidad —«¿Cuáles son sus argumentos en favor de la racionalidad?»—, en el sentido de que el mero planteamiento del desafío presupone de uno u otro modo lo desafiado. Cualquier intento de suministrar un «argumento» o una «prueba» presupone ya ciertos criterios de racionalidad, porque la aplicabilidad de esos criterios es constitutiva de que algo sea un argumento o una prueba [...] El empeño de establecer el realismo externo sirviéndose de algún tipo de «argumento» sería muy parecido a uno de esos esfuerzos. Sería como si uno tratara de establecer que la representación representa. Uno puede mostrar que esta u otra afirma-

Ariel Petruccelli

ción básica la que convierte en científicamente ilegítima cualquier afirmación que no pueda ser intersubjetivamente comprobada o contrastada: todo aquello en lo que el sujeto cree pero no puede mostrar (directa o indirectamente) a otros permanece fuera del discurso científico (aunque pueda ser objeto de estudio para la ciencia). La intersubjetividad, por supuesto, no es garantía de objetividad ni mucho menos de verdad; meramente es un indicio, a veces muy engañoso. Pero sin este requisito no habría manera de demostrar que una afirmación es falsa; o que alguien esté equivocado: para un subjetivista consecuente, verdadero es todo lo que él siente o cree tal, porque no existe una realidad externa con la cual contrastar sus creencias.

No hay que confundir al realismo ontológico con el realismo gnoseológico (o epistémico). El realismo gnoseológico afirma que el conocimiento es posible sin necesidad de suponer (como hacen los idealistas) que la conciencia impone a la realidad ciertos conceptos o categorías *a priori*: cognitivamente lo dado (objetivamente) cuenta más que lo puesto (subjetivamente).

Los partidarios del “giro lingüístico” aceptan en general el realismo ontológico, lo que rechazan es el realismo epistémico. Pero el realismo epistémico no es una cuestión de todo o nada,

ción corresponde o deja de corresponder con las cosas que hay en el «mundo externo», pero uno no puede mostrar del mismo modo que la afirmación de que hay un mundo externo se corresponde con la manera en que las cosas son en el mundo externo, porque cualquier cuestión que afecte a la correspondencia o falta de correspondencia con el mundo externo presupone ya la existencia de un mundo externo al que la afirmación corresponde o deja de corresponder. El realismo externo, pues, no es una tesis ni una hipótesis, sino la condición de que haya ciertas clases de tesis o hipótesis”. J. Searle, *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997 (1995), pp. 185-186. En E. Gellner, *El arado, la espada y el libro*, pp. 213-221 hay un lúcido reconocimiento del carácter no-fundado del realismo, una defensa “pragmática” de su eficacia cognitiva y una interesante defensa de la perspectiva realista sobre una pragmatista.

como tampoco lo es su opuesto, el subjetivismo gnoseológico. Existen posiciones extremas, pero hoy en día son muy raras en los ambientes filosóficamente informados. El realismo extremo, al que también podemos llamar realismo del sentido común, cree que el conocimiento “refleja” la realidad tal cual es. Se trata de una posición inaceptable a la que se puede criticar con el viejo juicio atribuido a Einstein: quieren que el concepto de sopa tenga sabor a sopa. El conocimiento no es un reflejo del mundo externo, y conocer implica actividad del sujeto cognoscente. Pero el realismo científico o crítico no es una forma ingenua de realismo. Rechaza la tesis del conocimiento como mero reflejo, acepta la existencia ineludible de un hiato entre el concepto y lo conceptualizado, entre la representación y lo representado; pero sostiene que las afirmaciones y las teorías son verdaderas si de algún modo *corresponden* a la realidad.

El subjetivismo o idealismo extremo es la creencia en que nuestra representación o nuestro discurso crea el mundo. Se trata propiamente de un construccionismo universal: todo es social o lingüísticamente construido. Para el idealismo moderado, en cambio, el conocimiento es el resultado de la interacción entre el mundo y nuestra actividad conceptual. No niega que exista una realidad externa e independiente del sujeto que conoce, pero afirma que de esa realidad “no podemos hablar”; en tanto que la conozcamos y podamos hablar de ella la realidad pierde por lo menos algo de su externalidad y de su independencia: comienza a ser “nuestra” realidad. Desde luego, el realismo moderado se torna casi indistinguible del idealismo moderado. Las diferencias son de grado, más que de fondo.

Ya hemos visto que resulta sumamente raro hallar autores que sean declaradamente construccionistas universales: se trata claramente de una idea bastante absurda. Lo que generalmente afirman los construccionistas es que el conocimiento del mundo es social-

Ariel Petruccelli

mente construido, que depende de parámetros conceptuales (y por ende lingüísticos) que en modo alguno son universales y que, por supuesto, no estaban ahí. Pero el punto es que los realistas (o cuando menos la mayoría de ellos) no cuestionarían esta proposición: habitualmente aceptan el relativismo conceptual. Como escribiera John Searle en su defensa de las concepciones realistas:

La idea de la relatividad conceptual es una idea vieja y, en mi opinión, correcta. Cualquier sistema de clasificación e individuación de objetos, cualquier conjunto de categorías para describir el mundo, en realidad, cualquier sistema de representación, es convencional, y en esa medida, arbitrario. El mundo se divide según lo dividamos, y si alguna vez nos sentimos inclinados a pensar que la manera en que actualmente lo dividimos es la manera correcta o, de uno u otro modo, inevitable de hacerlo, siempre podemos imaginar sistemas alternativos de clasificación.²²³

²²³ J. Searle, *La construcción social de la realidad*, Barcelona, Paidós, 1997 (1995), p. 169. Para evitar confusiones es conveniente diferenciar el “relativismo conceptual” al que se refiere Searle de los significados que otros autores han dado a esta expresión. Quentin Skinner, por ejemplo, ha escrito: “cuando decimos que una creencia dada es verdadera, lo que decimos es que la consideramos racionalmente aceptable. Pero no es lo mismo que sostener, como hacen los relativistas conceptuales, que la aceptabilidad es lo único que hace a la verdad. No he afirmado nunca que *fuera* verdadero el hecho de que en una época hubiera habido brujas aliadas con el diablo, aun cuando tal creencia nos parece falsa [...] he observado, simplemente, que la cuestión de qué puede ser considerado racional para nosotros varía con la totalidad de nuestras creencias. Pero nunca he planteado la tesis completamente diferente e irresponsable de que la verdad misma puede variar del mismo modo”. Q. Skinner, *Lenguaje, política e historia*, Universidad Nacional de Quilmes, 2007, p. 102. El relativismo conceptual al que se refiere Skinner (la idea de que un cambio en las creencias equivale a un cambio en la verdad) nada tiene que ver con el relativismo conceptual del que habla Searle (la posibilidad de emplear distintos modelos conceptuales para entender una realidad, como por ejemplo medir las distancias en pies o en metros). Y por supuesto, en el punto discutido por Skinner Searle está de acuerdo con aquél. Donald Davidson, por su parte, ha criticado al relativismo conceptual en

Pero “el hecho de que esquemas conceptuales alternativos permitan diferentes descripciones de la misma realidad y de que no haya descripciones posibles fuera de los esquemas conceptuales no tiene ningún punto de contacto con la verdad del realismo”.²²⁴ Searle recurre al ejemplo de dos sistemas diferentes de pesaje: en libras y en kilogramos. Las afirmaciones de que una persona pesa 160 libras o 73 kilogramos, por ejemplo, resultan consistentes entre sí; y si eso es lo que pesa la persona no tiene sentido preguntar cuál es la respuesta verdadera: ambas lo son. Por consiguiente, “el realismo externo permite un número infinito de descripciones verdaderas de la misma realidad en relación con diferentes esquemas conceptuales”.²²⁵ Cuando pragmatistas como Rorty proclaman su profundo desacuerdo con quienes pretenden que la ciencia puede y debe proporcionarnos la “única descripción correcta” del universo, los realistas críticos se encogen de hombros: nunca tuvieron esa pretensión.²²⁶

¿En dónde está la diferencia, entonces, entre el realismo crítico y el idealismo o construccionismo moderado? En líneas generales podemos decir que la frontera se puede trazar en torno a dos ejes: 1) la aceptación o no de la verdad como correspondencia con los hechos; 2) la posibilidad de comparar, traducir o cotejar lenguajes, teorías o paradigmas.

diversos artículos; pero lo que tenía en mente es más bien la intraducibilidad y la inconmensurabilidad, y no lo que Searle llama “relativismo conceptual”.

²²⁴ J. Searle, *La construcción social de la realidad*, p. 173.

²²⁵ Ídem., p. 174.

²²⁶ Bernard Williams es un filósofo contemporáneo que defiende la polémica tesis de que la ciencia podría proporcionar una “descripción absoluta del mundo”; pero se trata de una excepción. Para una eficaz crítica a William véase H. Putnam, *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994.

Ariel Petruccelli

2. Verdad y correspondencia

Hablando estrictamente, la adopción de una posición realista no entraña de modo necesario la aceptación de alguna versión de la teoría de la verdad como correspondencia; pero lo usual es que los realistas defiendan alguna versión sofisticada de tal teoría. En sus formas simples ésta nos resulta perfectamente familiar. En la vida cotidiana todos empleamos una concepción realista y *correspondentista*. Si decimos “llueve”, nuestra afirmación será verdadera o falsa según sea el caso que llueva o no. Nos encontramos aquí ante el realismo del sentido común. Los filósofos anti-realistas no se proponen cuestionar estas ideas. Algunos incluso reconocen que nos resultan indispensables para vivir; que simplemente, en nuestra vida práctica no podemos desembarazarnos de ellas. Tomás Ibáñez, relativista convencido y militante, lo dice claramente:

Si nos ceñimos al ámbito de la vida práctica, es obvio que para poder vivir «el tipo de seres que somos» se tiene que creer en la verdad [...] el concepto de verdad que utilizamos en nuestra vida cotidiana está constituido por unos rasgos semánticos que son de innegable raigambre absolutista [...] Cuando decimos que una proposición es verdadera, estamos afirmando que *es verdadera con independencia de que lo sepamos o no, y con independencia de que lo creamos o no* [...] Cuando decimos que una proposición es verdadera estamos afirmando que es verdadera *totalmente, para todos, y en todos los tiempos* [...] No cabe duda de que nuestra noción más intuitiva de la verdad es de tipo *correspondentista*.²²⁷

¿Pero entonces? ¿A cuenta de qué enfrenar al realismo y a la verdad como correspondencia? La respuesta de Ibáñez es bastante simple:

²²⁷T. Ibáñez, *Contra la dominación*, Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 56-57.

aceptando todo lo que acabamos de decir, el relativista sigue sin entender por qué debería dar un tremendo salto desde la constatación de que usamos efectivamente determinadas creencias en nuestra vida cotidiana a la afirmación de que, por lo tanto, esas creencias son necesariamente correctas.²²⁸

Desde luego, una creencia puede ser útil sin ser correcta o verdadera. Incluso las mentiras pueden ser útiles. Pero no es este el punto aquí. No se trata de constatar que ésta o aquella idea “incorrectas” hayan sido utilizadas eficazmente. De lo que se trata es de que no podemos dejar de pensar en términos de verdad o falsedad, en base a un criterio correspondentista. Aquí no está en juego la pertinencia de una u otra idea particular, sino la mismísima forma de pensar. Y señalemos de paso: todas las culturas diferencian entre verdadero y falso. Pueden diferir en cuanto a qué consideran verdadero y a qué consideran falso, pero todas piensan en términos de verdad/falsedad. No se trata por consiguiente de una “idea”, sino de una forma básica y universal del pensar. Esto no significa que sólo se pueda pensar en torno a lo verdadero y lo falso; pero sí que no se puede eliminar del pensamiento esta dimensión. Ibáñez acepta este punto, pero no se percata de su corolario: que es inaceptable poner en pie de igualdad la forma de pensar en términos de verdad como correspondencia, con cualquier pensamiento particular. Cuando se comprueba que una idea que se creía correcta es en realidad falsa, las personas no tienen en principio ningún inconveniente en comenzar a emplear la idea correcta. Pero esto es justamente lo que Ibáñez reconoce que no podemos hacer con la “idea” de la verdad como correspondencia. Y si no lo podemos hacer es precisamente porque más que de una *idea*, se trata de una de las *formas* básicas del pensar.²²⁹

²²⁸ Ídem., p. 58.

²²⁹ Teniendo esto en cuenta podemos estar de acuerdo con John Searle cuando afirma: “Creo que el realismo y la concepción de la verdad como correspondencia son presupuestos esenciales de cualquier filosofía sana, por no decir nada de la

Ariel Petruccelli

Algo semejante ocurre con la idea de “causa”. Aunque algunos filósofos hayan pretendido erradicar la noción de causalidad, y aunque el concepto de “causa” se enfrenta a algunas dificultades cuando se lo somete a un examen filosófico profundo, parece fuera de duda que en nuestra vida cotidiana no podemos dejar de pensar en términos de causa.²³⁰ René Thom, matemático mundialmente famoso como creador de la Teoría de las Catástrofes, ha expresado esta idea de manera magnífica:

La causalidad está expresada intrínsecamente en el lenguaje natural. Y del lenguaje natural no podemos prescindir ni siquiera en matemáticas. Una visión del mundo sin causalidad me parece totalmente sin sentido. Ciertos físicos fundamentalistas sueñan con ella y quizás sea posible en ciertos dominios, pero desde luego no en el mundo macroscópico, no a nuestra escala.²³¹

De la verdad, como de las causas, no podemos prescindir. Están completamente descaminados los intentos por desembarazarnos de estas ideas. Más pertinentes, sin embargo, son los esfuerzos por tener nociones menos ingenuas de la verdad y la causalidad.

ciencia”. J. Searle, *La construcción de la realidad social*, p. 20. Es importante destacar que Searle es un filósofo del lenguaje que durante mucho tiempo compartió las críticas de Strawson a la teoría de la verdad como correspondencia. Como escribió en la obra citada: “Coincidió con muchos aspectos del planteamiento de Strawson. De hecho, durante bastantes años yo mismo estuve convencido de que sus objeciones a la teoría de la correspondencia eran decisivas [...] empero, el argumento de Strawson [...] no prueba la necesidad de eliminar la teoría de la correspondencia” (p. 208).

²³⁰ Para una discusión de la causalidad y sus problemas es inevitable remitir al clásico estudio histórico-crítico de Mario Bunge, *La causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997 (1959).

²³¹ P. Landsberg, G. Ludwing, R. Thom, E. Schatzman, R. Margalef, I. Prigogine, *Proceso al azar*, Buenos Aires, Tusquets, 1992, p. 71. Este libro es la edición de las conferencias y los debates que se desarrollaron en el Teatro-Museo Dalí, de Figueres, los días 1 y 2 de noviembre de 1985.

3. Pragmatismo, realismo y textualismo

No voy a negar que incluso las versiones más sofisticadas de la teoría de la verdad como correspondencia tienen problemas cuando se las somete a un riguroso análisis lógico.²³² Una de estas dificultades es cómo podemos hacer para comparar trozos de lenguaje con trozos de mundo. No me siento capacitado para decir algo interesante en este terreno. Pero sí creo que es conveniente indicar que una cosa es criticar las posibles inconsistencias de las teorías *correspondentistas* y otra muy diferente proponer una concepción superior. Sus críticos han tenido bastante fortuna con la primera tarea, pero casi ninguna con la segunda. Richard Rorty, por ejemplo, puede ser agudo e incisivo en sus críticas al realismo y a la teoría de la verdad como correspondencia, ¿pero cuál es su alternativa pragmática? Veamos.

Los pragmatistas —tanto clásicos como «neo»— no creen que haya una manera en que las cosas realmente son. Por ello, quieren reemplazar la distinción apariencia-realidad por una distinción entre las descripciones menos útiles y más útiles del mundo y de nosotros mismos. Cuando se plantea la pregunta «¿útiles para qué?» no tienen nada mejor que responder, excepto «útiles para crear un futuro mejor». Cuando se les pregunta «¿mejor según qué criterio?» no tienen una respuesta detallada, tal como los primeros mamíferos no pudieron especificar en qué aspectos eran mejores que los moribundos dinosaurios. Los pragmatistas sólo pueden decir algo vago como esto: «Mejor en el sentido de contener más de lo

²³² La formulación clásica de la concepción de la verdad como “correspondencia” se la debemos a Aristóteles. Alfred Tarski desarrolló a comienzos del siglo XX una definición y formalización sumamente rigurosa de las ideas un tanto vagas de su antecesor griego. La crítica más conocida a la concepción de la verdad como correspondencia es la de Strawson, particularmente su artículo “Truth”. Para una moderna defensa de esta concepción, que responde a las críticas de Strawson, véase J. Searle, *La construcción social de la realidad*, Cap. 9.

Ariel Petruccelli

que nosotros consideramos bueno y menos de lo que consideramos malo». Cuando se les pregunta «exactamente, ¿qué consideran bueno?», los pragmatistas sólo pueden decir, con Whitman, «la variedad y la libertad», o con Dewey, «el crecimiento».²³³

Se trata de una respuesta inaceptable, al menos por tres razones. La primera es que obtura una distinción importante entre lo “útil” y lo “verdadero”: algunas afirmaciones pueden ser útiles sin ser verdaderas (y otras verdaderas e inútiles).²³⁴ El pasaje citado, además, no contempla ninguna distinción entre diferentes tipos de “utilidad”, como las que algunos defensores de James han creído ver en su obra, y que lo tornarían relativamente inmune a críticas como la aquí enunciada. Según H. Putnam, para James “a diferentes propósitos, corresponden *tipos* diferentes de «conveniencia»; no existe ningún indicio que nos induzca a pensar que una aserción arbitraria es verdadera porque es conveniente en cualquier sentido”.²³⁵ Pero si estas distinciones están en James (cosa que dudo), no son visibles en la cita de Rorty. Por otra parte, la *utilidad* de ciertas creencias para fines estrictamente cognitivos (como la posibilidad de predecir) no las torna necesariamente verdaderas. Puedo tener

²³³ R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, FCE, 1997, pp. 14-15. Esta concepción rortyana de la verdad difiere poco de la clásica y ya centenaria definición de James, para quien “la verdad es el nombre de cuanto en sí mismo demuestra ser bueno como creencia y bueno también por razones evidentes y definidas”. W. James, *Pragmatismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1967 (1907). Sólidas críticas a la concepción rortyana de la verdad han sido formuladas por Pascal Engel, en un debate por demás interesante. Ver P. Engel y R. Rorty, *¿Para qué sirve la verdad?*, Buenos Aires, Paidós, 2007 (2005).

²³⁴ Esta es la base de la clásica crítica de Rusell a James. Ver B. Rusell, *Ensayos filosóficos*, Madrid, Alianza, 2003 (1910).

²³⁵ H. Putnam, *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, 2006 (1992), p. 24. No puedo vanagloriarme de haber leído ampliamente a James, pero en *Pragmatismo* (su obra más famosa) no he sido capaz de hallar ninguna de las distinciones que sugiere Putnam.

ideas falsas respecto de por qué los duraznos de mi jardín maduran en marzo, aunque ello no me impida predecir correctamente cuándo madurarán, del mismo modo que la falsa idea de que el sol sale y se pone no me impide prever que en unas horas amanecerá. La concepción pragmática (pese a algunas protestas) presenta además el inconveniente de tornar indistinguible la *justificación* de las creencias con la *verdad*: una creencia puede estar justificada para una comunidad epistémica sin ser verdadera.²³⁶

La segunda razón es que nos da una imagen inadecuada de los motivos por los que fueron modificadas muchas teorías, creencias o concepciones: si a veces el cambio estuvo motivado por la incapacidad para aplicar en la práctica una concepción determinada, en otras ocasiones los cambios teóricos no tuvieron ninguna vinculación con alguna incapacidad práctica, sino simplemente con cuestiones de lógica y observación. Claro que en este punto aparece el problema de la ambigüedad del término “práctica”. Yo lo utilizo en sentido amplio, como sinónimo de hacer algo (política, tecnológica o militarmente, etc.). Una teoría debe ser modificada si en la práctica así entendida se muestra ineficaz. Pero si se considera al conocimiento una práctica (y convengamos que en un sentido lo es) entonces se debe especificar qué objetivos persigue. Está bastante claro cuáles son o pueden ser los objetivos de la práctica militar, mercantil, agrícola o artística. ¿Pero cuáles son los objetivos de la práctica cognitiva o científica? La respuesta realista tradicional es: proporcionar un conocimiento adecuado del

²³⁶ H. Putnam, *El pragmatismo. Un debate abierto*, pp. 26-27, intenta librar a James de este cargo; pero sus argumentos no me resultan convincentes y, al menos en *Pragmatismo*, James efectivamente equipara *justificación* con *verdad*, por ejemplo cuando escribe: “tendremos que vivir hoy con arreglo a la verdad que podamos obtener hoy y estar dispuestos a llamarla falsedad mañana” (p. 184). En cuanto a Rorty, las razones que invoca para sostener que no asimila *asertabilidad garantizada* con *verdad* son evasivas y poco consistentes. Ver P. Engel y R. Rorty, *¿Para qué sirve la verdad?*, pp. 67-68.

Ariel Petruccelli

mundo. Una falla en esta práctica sería detectada por la observación de incompatibilidades entre las observaciones y la teoría o por incoherencias lógicas en el discurso. Pero Rorty, al igual que los constructivistas, no puede conformarse con esta respuesta, porque tornaría inocua una concepción que se pretende “revolucionaria”. Desde una perspectiva pragmática o constructivista lo que importa “no es la coincidencia con una realidad imposible de profundizar, sino el servicio que nos presta el saber”.²³⁷ Pero en este punto se reintroduce el interrogante: ¿servicio para qué? Si es para otra cosa que el conocer, entonces volvemos al problema de lo que puede ser útil pero falso. Si el servicio es para conocer, entonces no parece ser más que una manera rebuscada de plantear lo mismo que las concepciones realistas tradicionales.²³⁸ La primera alternativa es radical pero insostenible; la segunda es defendible pero nada radical: entraña una modificación del lenguaje filosófico sin demasiadas consecuencias prácticas más allá de los departamentos de filosofía. Es sintomático que, a diferencia de lo que ocurre en otros ámbitos, en las actuales controversias respecto de la *verdad* rara vez suceda que ciertas afirmaciones factuales deban ser consideradas verdaderas según una concepción y falsas según otras.²³⁹

²³⁷ Ernst von Glasersfeld, “Despedida de la objetividad”, en P. Watzlawik y P. Kriegel, *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 26.

²³⁸ La alternativa de considerar que la utilidad cognitiva reside en la capacidad de predecir tampoco es viable, porque la ciencia no se conforma con predecir: pretende también explicar por qué ocurren las cosas. Ya se ha visto, además, que algunas creencias explicativamente falsas pueden ser predictivamente eficientes. Pascal Engel ha mostrado con sagacidad que las teorías “coherentistas” y pragmatistas de la verdad se ven obligadas a introducir subrepticamente un criterio *correspondentista* subyacente. Ver P. Engel, *¿Qué es la verdad? Reflexiones sobre algunos truismos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008 (1998), pp. 45-46 y 49-52.

²³⁹ Por el contrario, diferentes teorías de la justicia evalúan de manera dispar un mismo hecho, y distintas definiciones de *obrero* implican que una misma persona

Por último, la tercera razón reside en que la concepción rortyana de la verdad no es capaz de escapar a las viejas cuestiones metafísicas (como las distinciones verdadero/falso, apariencia/realidad) a las que pretende explícitamente abandonar. Como indicara Elías Palti:

No existe diferencia alguna, en cuanto a su estatuto epistemológico, entre la afirmación: “tal cosa es verdad”, y la metaafirmación que dice: “que ‘tal cosa es *más útil*’ es verdad”. Esta última formulación sólo muestra más claramente el hecho de que la definición de “utilidad” relativa de una cierta creencia dada supone ya la penetración cognitiva en cierto estado actual de cosas. Ésta, pues, debe validarse en referencia a estados del mundo, lo que devuelve a Rorty a aquellas cuestiones “metafísicas” de las que quiere escapar, y cuyo tratamiento se vuelve, sin embargo, insoslayable dentro del contexto de su propio proyecto filosófico.²⁴⁰

Con todo, existe una crítica más plausible y específica a la teoría de la verdad como correspondencia. Esta crítica no se detiene en los enunciados simples sobre hechos observables (como “llueve” o “ahí hay un gato”). En este plano, el del sentido común, la teoría de la verdad como correspondencia resulta intocable.²⁴¹ El campo en el que es cuestionada es el de las teorías, y en particular el de las teorías científicas. Según esta concepción, los *enunciados empíricos u observacionales* son y sólo podrían ser tratados en términos de verdad

sea o no sea considerada obrero.

²⁴⁰ E. Palti, “Las aporías del pragmatismo rortyano”, *El Rodaballo*, N° 11/12, 2000, p. 127.

²⁴¹ Esto no significa, desde luego, que la teoría *correspondentista* sea universalmente aceptada; pero sí implica que las opciones rivales carecen del radicalismo que a veces se les imputa, o que operan a un elevado nivel técnico cuyas consecuencias prácticas no son nada evidentes, a pesar de los entusiastas llamamientos de Rorty y de las escandalizadas advertencias de algunos de sus críticos.

Ariel Petruccelli

o falsedad (como correspondencia o falta de correspondencia con los hechos). Por el contrario, los *términos teóricos* y las *teorías* no son ni verdaderos ni falsos. Para la concepción instrumentista las teorías son *útiles* o *inútiles*. Casi todas las teorías científicas (a diferencia de las observaciones cotidianas) –sostiene– se han demostrado falsas tarde o temprano, y por consiguiente, no resulta adecuado evaluarlas en términos de verdad/falsedad. Lo importante es si resultan útiles para realizar predicciones. Esta es, en resumidas cuentas, la concepción *instrumentalista* de las teorías, que se opone a la concepción *realista*.²⁴²

La concepción instrumentista parte de la distinción entre términos observacionales y términos teóricos; pero es precisamente esta distinción la que se ha tornado especialmente problemática en los últimos años, en parte como consecuencia de los desarrollos de las filosofías lingüísticas. Entre los modernos epistemólogos parece haber consenso respecto de que las observaciones dependen de la teoría: y esta es la razón por la que algunos han llegado a sostener que “los hechos son construidos por las teorías”.²⁴³ En lo que ya no hay consenso es en qué tanto “son construidos los hechos”. Al-

²⁴² Para una exposición sencilla de las concepciones instrumentalistas y realistas puede consultarse a Alan Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988 (1976), Cap. 13. Para una crítica del instrumentalismo y una defensa del realismo véase W. Newton-Smith, *La racionalidad de la ciencia*, Buenos Aires, Paidós, 1987 (1981), especialmente los capítulos segundo y octavo.

²⁴³ Al respecto ver, entre otros trabajos, K. Popper, *La lógica del descubrimiento científico*, Cap. 5; T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Cap. 10; A. Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Cap. 3; W. Newton-Smith, *La racionalidad de la ciencia*, Cap. 2. Los trabajos más importantes sobre la relación teoría/observación escritos desde las perspectivas más influyentes de la segunda mitad del siglo XX (textos de Carnap, Maxwell, Hempel, Kuhn, Putnam y Moulines, entre otros autores) están compilados en León Olivé y Ana Rosa Pérez Ranzanz (comp.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, México, Siglo XXI / UNAM, 2005 (1989).

gunos se sentirían más cómodos con afirmaciones tales como “las observaciones dependen *parcialmente* de las teorías”, para remarcar que los hechos, si bien son conceptualmente contruidos, remiten a una realidad que está ahí, con independencia de que la conozcamos o no. Otros, en cambio, como William James, consideran que la pregunta acerca de qué parte de nuestras creencias refleja el mundo “en sí mismo” y qué parte constituye nuestra “contribución conceptual” no tiene más sentido que la pregunta: “¿Anda un hombre más esencialmente con su pierna izquierda o con su pierna derecha?”.²⁴⁴ Pero la situación quizás no sea desesperada. Aceptando que no existen diferencias cualitativas entre lo observacional y lo teórico, todavía podemos reconocer, con Newton-Smith, que se puede establecer una distinción pragmática *grosso modo*. Aunque no exista una línea nítida que separe a los términos teóricos de los términos observacionales, sí podemos establecer distinciones pragmáticas entre lo muy teórico (como un estructura económica o un átomo) y lo muy observacional (como un perro o una mesa).²⁴⁵ Admitir que la diferencia es de grado, y no de cualidad, de ningún modo nos impide realizar distinciones importantes.

Es verdad que, en un sentido, no tenemos manera de conocer al mundo tal y como es con independencia de nosotros: en tanto que lo conocemos interactuamos con él, y en esa medida ya no es independiente. Pero también es verdad que ese mundo tiene una gran cantidad de características que son independientes de lo que nosotros hagamos, y que nuestras teorías, para ser cognitivamente eficientes, deben adecuarse a él de alguna manera, aunque seguramente no como un mero “reflejo”. Nos hallamos aquí en el sutil

²⁴⁴ W. James, *Pragmatismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1967. No quisiera parecer irónico, pero en el caso de un cojo este interrogante sí tendría sentido; como también preguntar con cuál pierna juega más o mejor un futbolista (las agencias de seguros lo saben bien).

²⁴⁵ W. Newton-Smith, *La racionalidad de la ciencia*, pp. 31-40.

Ariel Petruccelli

terreno que separa al realismo moderado del idealismo moderado. Lo cual no debería ocultarnos que algunas sutiles diferencias pueden desembocar en radicales disparidades.

Ciertas formas aparentemente moderadas de idealismo pueden arribar a conclusiones completamente inaceptables para cualquier realista (incluso para los más moderados). Algo de esto ocurre con el *textualismo*, que es el marco teórico al que adhieren Rorty, Derrida y Laclau. El textualismo no niega la existencia de objetos extradiscursivos, que es la manera simplista en que muchas veces se interpreta la fórmula derrideana “nada hay fuera del texto”. Lo que niega es nuestra capacidad de conocer tales objetos, puesto que ello supondría algún tipo de acceso confiable no lingüísticamente mediado. Es este un motivo clásico del idealismo decimonónico, y por ello Richard Rorty considera al textualismo como la contrapartida contemporánea de aquél. Coherente con esta perspectiva, Rorty sostiene que el textualismo supone el rechazo de las teorías *correspondentistas* de la verdad, de las concepciones referenciales del lenguaje, y de las creencias en que la ciencia nos proporciona el conocimiento de la naturaleza de las cosas. El textualismo asume, pues, el principio “romántico” según el cual lo fundamental de las empresas intelectuales no es la verdad que descubren, sino la capacidad para provocar efectos; lo cual torna borrosa la diferencia entre ciencia y poesía (actividad que también provoca efectos). De hecho para Rorty los científicos son poetas que no se asumen como tales.²⁴⁶

²⁴⁶ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Brighton, Harvester, 1982, pp. 239-259. En concordancia con este enfoque Hayden White —de quien me ocuparé extensamente en el próximo capítulo— sostiene una concepción de la verdad como *efectividad*, es decir, como capacidad para producir efectos. Ver, por ejemplo, “The Politics of Historical Interpretation”, en *The Content of the form*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987, pp. 74-75. Para una sólida crítica a la concepción whiteana de la verdad como efectividad véase C. Ginzburg, “Sólo

Rorty se desliza de una tesis perfectamente legítima y que ningún filósofo realista contemporáneo estaría dispuesto a cuestionar —a saber: que todo conocimiento de la realidad tiene carácter discursivo— hacia una serie de conclusiones ilegítimas, claramente inaceptables para cualquier realista por moderado que sea, y que además no constituyen la única manera de afrontar el hecho indubitable de que carecemos de un acceso directo y no lingüístico a la realidad.

Buena parte del atractivo intelectual de las concepciones *textualistas* se basa en que las mismas parecerían ser una solución a lo que Derrida acostumbra denominar “metafísica de la presencia”. La metafísica de la presencia, a la que también podemos denominar “el mito de lo dado”, consiste en la ilusión de un acceso inmediato a la realidad, sin mediación discursiva alguna. Alex Callinicos ha resumido sus características en los siguientes términos:

La conciencia, según el mito de lo dado, tiene acceso directo a la realidad y, por consiguiente, no precisa de ningún intermedio discursivo... Esta epistemología hace plausible una concepción atomista del lenguaje, en la que las palabras significan individualmente en virtud de su referencia a un objeto (o bien, en algunas versiones, a una idea que representa un objeto o es causada por él). La mente, familiarizada de antemano con estos objetos o ideas, asigna las palabras a sus referentes. Esta teoría del significado se encuentra tanto en el empirismo como en el racionalismo del siglo XVII.²⁴⁷

Se trata, como es evidente, de una forma ingenua y simple de realismo. Pero resulta perfectamente posible desarrollar una teoría de la referencia que elimine las ingenuidades del “mito de lo dado”

un testigo”, en S. Friedlander (comp.), *En tono a los límites de la representación*, Bernal, UNQui Editorial, 2007 (1992), especialmente pp. 150-153.

²⁴⁷ A. Callinicos, *Contra el posmodernismo. Una crítica marxista*, Bogotá, El Ancora, 1993 (1989), pp. 147-148.

Ariel Petruccelli

y la concepción atomista del lenguaje, sin caer en el antirrealismo y en el idealismo *textualista*.

Una parte considerable de los fundamentos del textualismo parecen hallarse en la lingüística estructural de Saussure. Saussure analizaba los lenguajes como sistemas de diferencias, poniendo en paréntesis el problema de la representación (por lo que su concepción es más bien a-realista que anti-realista). De este modo pudo desarrollar una concepción holista del significado, contrapuesta al atomismo. Sin embargo existen otras soluciones al problema del atomismo.

La contemporánea filosofía analítica del lenguaje —escribe Callinicos— propone teorías del significado tan fuertemente antiatomistas como podrían serlo las de cualquier autor dentro de la tradición saussuriana. En los escritos de Quine [...] el lenguaje es concebido, de manera holística, como “tejido de frases”. Sin embargo, los conceptos de referencia y de verdad son fundamentales para el intento individual más ambicioso de desarrollar una teoría holística del significado: el de Donald Davidson. Davidson sostiene que el significado de las oraciones está dado por sus condiciones de verdad, y la verdad la define, siguiendo a Tarski, mediante el concepto de satisfacción, es decir, mediante relación entre predicados y aquellos objetos de los que puede predicarse con verdad.²⁴⁸

Es significativo que en las discusiones modernas sobre la “referencia” o la “correspondencia” exista un abrumador consenso respecto de que ninguna de estas ideas se basa en un acceso directo por parte del sujeto a la realidad. Por consiguiente, abandonar el mito de lo dado no implica de modo necesario adherir al textualismo. Es perfectamente posible rechazar el “mito de lo dado” y las concep-

²⁴⁸ Ídem., p. 156.

ciones atomistas sin abandonar el realismo. La teoría del significado de Davidson, de hecho, combina holismo y realismo.²⁴⁹

En su excelente libro *Evidencia e investigación*, Susan Haack desnuda que la “estrategia” rortyana para tornar seductora su concepción anti-epistemológica para la cual la verdad es menos importante que la solidaridad consiste en establecer una dicotomía simple entre dos concepciones de la verdad: la fuertemente irrealista y la más ingenuamente realista (Haack la denomina “enormemente trascendental”). Sin embargo, disponemos de un variado “menú” de teorías de la verdad. Como coincido plenamente con los planteos de Haack al respecto, y como no me siento capaz de resumir sus argumentos, espero se me tolere la extensión de la cita, que comienza con una elemental enumeración de teorías de la verdad:

En el extremo fuertemente irrealista, tenemos I) la identificación propuesta por Rorty de «verdad» con «lo que se puede defender en contra de todos». Entre esta concepción irrealista y cualquier cosa que pudiese llamarse apropiadamente «realista» está II) la concepción de Peirce de verdad como la teoría ideal hipotética, la «opinión última»— que sobreviviría a toda evidencia basada en la experiencia y a un examen lógico completo. Si el realismo con respecto a la verdad es considerado, como parece apropiado aquí, como algo que requiere una concepción que es no-epistémica, es decir, que admite que incluso una teoría ideal hipotética pueda ser falsa o incompleta, entonces la categoría realista incluiría III) la teoría de la redundancia de Ramsey, según la cual «es verdad que p» es sólo una fórmula complicada de decir «que p»; IV) la teoría semántica de Tarsky, que hace de la verdad una relación entre fórmulas relacionadas y secuencias infinitas de objetos; V) las teorías de la correspondencia Atomista Lógica de Wittgenstein y Russell, para quienes la verdad equivale a un isomorfismo

²⁴⁹ Ver D. Davidson, *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990.

Ariel Petruccelli

estructural de proposición al hecho, y la teoría de la correspondencia de Austin, que considera la verdad como una relación de convenciones que unen enunciados con estados de asuntos; y VI) una concepción de verdad como algo que copia o refleja las cosas-en-sí-mismas. Algunas veces me referiré a la opción I) como «irrealista»; a la II) como «pragmatista»; a la III) y a la IV) como «mínimamente realistas»; a la V) como «fuertemente realista»; y a la VI) como «enormemente trascendental».

Aun siendo muy simple, esta clasificación nos permite liberarnos de la trampa en la que quiere hacernos caer Rorty. Él espera que elijamos la primera opción por ser obviamente más aceptable que la última. Pero [...] esta dicotomía es falsa [...] El rechazar la opción irrealista no nos obliga a aceptar la enormemente trascendental. Podemos optar, en cambio, por un pragmatismo peirceano, por un realismo mínimo o por uno más fuerte.²⁵⁰

Existe un realismo metafísico, claramente inadecuado, que presupone un conocimiento perfecto e infinito; lo que habitualmente se denomina “el punto de vista del Ojo de Dios”. Si este punto de vista existiera podemos tener prácticamente la certeza de que escapa a la capacidad cognitiva de los humanos, que somos seres finitos. Pero el realismo no es una cuestión de todo o nada. Resulta perfectamente posible defender un “realismo crítico”. En virtud de su brevedad, me gustaría citar las características de lo que Miguel Quintanilla denomina “realismo tentativo o hipotético”:

1. La realidad objetiva existe independientemente de que la conozcamos o no.
2. La realidad objetiva independiente tiene en sí misma algún grado de organización o estructura.

²⁵⁰ S. Haack, *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, Madrid, Tecnos, 1997 (1993), pp. 258-259. En P. Engel, *¿Qué es la verdad?*, se puede hallar un estudio actualizado, conciso y brillante sobre la problemática de la verdad; escrito además desde una perspectiva realista.

3. El conocimiento humano, y en especial el conocimiento científico, pretende conseguir una representación adecuada de la realidad objetiva.
4. Es posible alcanzar, a través de la investigación científica, representaciones adecuadas, aunque parciales e incompletas, de la realidad objetiva.²⁵¹

Esta concepción —o versiones semejantes— es aceptada por autores contemporáneos tan diversos como Mario Bunge, Newton-Smith, John Searle, Ernest Gellner o Immanuel Wallerstein.²⁵²

²⁵¹ M. Quintanilla, “El realismo necesario”, Introducción a Hilary Putnam, *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 31-32. Existen, por supuesto, muchas otras opciones epistémicamente realistas. Tenemos por caso el “realismo interno” de Putnam, el “realismo no representativo” de Alan Chalmers o el “realismo mínimo” de Pascal Engel.

²⁵² Como ya he tenido o tendré ocasión de referirme con alguna extensión a los cuatro primeros, me contento aquí con citar un pasaje de Wallerstein con el que me siento completamente identificado: “Con el término «cientificismo», me refiero a la idea de que la ciencia es desinteresada y extrasocial, que sus enunciados de verdad se sostienen por sí mismos sin apoyarse en afirmaciones filosóficas más generales y que la ciencia representa la única forma legítima del saber. En mi opinión, los escépticos de los últimos años, que en muchos casos sólo recurrieron a críticas que ya existían hacía mucho tiempo, han demostrado la debilidad de la lógica del científicismo. En la medida en que los científicos se pongan a la defensiva para proteger al científicismo, sólo lograrán quitarle legitimidad a la ciencia.

“Por el contrario, pienso que la ciencia es una aventura humana fundamental, quizá la gran aventura humana. Los dos enunciados principales de la ciencia, modestos pero fundamentales, son los siguientes: 1) Hay un mundo que trasciende nuestra percepción, que siempre ha existido y siempre existirá. Ese mundo no es un producto de nuestra imaginación. Con este enunciado rechazamos concepciones solipsistas del universo. 2) Ese mundo real puede conocerse *parcialmente* por métodos empíricos y el conocimiento obtenido puede resumirse en teorizaciones heurísticas. Aunque no es posible conocer íntegramente el mundo ni, por cierto, predecir el futuro correctamente (pues el futuro no está dado), resulta muy útil ir en busca del saber para tener una interpretación más

Ariel Petruccelli

Personalmente me encuentro a gusto con la enunciación de Quintanilla. Pero no veo que su aceptación o su rechazo sea cismática. Los verdaderos problemas aparecen cuando lo que se pone en juego es la posibilidad de comparar dos o más teorías entre sí. Este es el eje principal a partir del cual se puede trazar una divisoria entre realistas críticos y construccionistas moderados.

Para evaluar la pertinencia de una y otra concepción es necesario examinar dos grandes problemas, que se pueden expresar por medio de los siguientes interrogantes: a) ¿son comparables las teorías o los paradigmas científicos?, b) ¿existen criterios racionales, estrictamente epistémicos, para decidir entre teorías o paradigmas rivales?

4. ¿Son inconmensurables las teorías?

Con independencia de la concepción de las teorías científicas que se adopte –realista, instrumentalista u otras– se puede pensar tanto que las teorías son habitualmente comparables entre sí como que esto no es posible. Lo distintivo de la tradición racionalista (a diferencia del anti o el a-racionalismo) es el convencimiento de que las teorías pueden ser eficazmente cotejadas, y que por ende es altamente plausible esperar que tengamos sólidas razones para elegir entre dos o más teorías.

Es precisamente esta idea la que vino a poner en cuestión Thomas Kuhn con su conocido planteo de la *inconmensurabilidad* de los paradigmas. Kuhn señaló que la historia de la ciencia está jalonada por la emergencia, desarrollo, crisis y desaparición de paradigmas. La ciencia normal transcurre dentro de los marcos de un paradigma

acabada de la realidad y mejorar las condiciones de nuestra existencia”. “A favor de la ciencia, en contra del cientificismo”, publicado originalmente en Partha Nath Mukherji (comp.), *Methodology in Social Research: Dilemmas and Perspectives*, Sage Publications India, Nueva Delhi, 2000; reproducido en castellano en I. Wallerstein, *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa, 2004.

aceptado. Pero cuando éste comienza a mostrar dificultades observacionales, anomalías que se acumulan, se abre tarde o temprano un período de crisis; que finaliza con la emergencia primero y la consolidación después de un nuevo paradigma que desplaza al anterior. Ahora bien, es precisamente en este punto donde hace su entrada la tesis de la inconmensurabilidad: Kuhn insistió en que los distintos paradigmas resultan virtualmente incomparables entre sí, porque hablan lenguajes diferentes. Por consiguiente, el paso de los científicos de un paradigma a otro no es un proceso gradual fundado en meditados cálculos racionales: se asemeja más bien a una conversión religiosa. El proceso es una verdadera revolución que conduce al destronamiento del antiguo paradigma y a la emergencia y consolidación del nuevo. A partir de estos presupuestos, Kuhn llamó la atención sobre las dimensiones sociales y políticas que influyen en los procesos de cambio científico.²⁵³

Estos planteos le valieron las acusaciones de irracionalista y relativista. Y efectivamente, si Kuhn sostuviera que no existen criterios para elegir entre teorías sería apropiado considerarlo un irracionalista; y si creyera que las teorías o, más propiamente, los paradigmas, son entidades discretas inconmensurables entre sí, entonces sería claramente un relativista. En la primera edición de *La estructura de las revoluciones científicas* Kuhn parecía adherir a lo que Newton-Smith denominara los “ataques exaltados” a la imagen convencional de la ciencia como una empresa guiada por la racionalidad. Lo que distingue a estos “ataques exaltados” es la negación lisa y llana de “la existencia de un ideal defendible con el cual pueda compararse la práctica científica real”. Un claro exponente de estos abordajes es Feyerabend y su conocida consigna:

²⁵³ T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE, 1990 (1962).

Ariel Petruccelli

“todo vale”.²⁵⁴ Los “ataques apáticos”, por el contrario, proceden de quienes, aceptando que hay un método especial y un modo ideal de aplicarlo, piensan “que la práctica real de la comunidad científica se queda corta en mayor o menor medida respecto de lo que podría lograrse”.²⁵⁵ Ahora bien, en respuesta a las críticas recibidas Kuhn modificó, matizó o reinterpretó de tal modo la posición que expusiera inicialmente, que todo parece indicar que se inclina hacia una crítica “apática”.²⁵⁶ Es equivocado considerar a Kuhn como un irracionalista estricto, puesto que reconoce —a diferencia de Feyerabend— “cinco vías” para evaluar la validez de las teorías científicas.²⁵⁷ Más dificultoso es establecer sus vínculos con el relativismo.

Dentro de cada paradigma —cree Kuhn— los científicos poseen criterios racionales para evaluar las teorías. Lo que él discute es la existencia de criterios para cotejar a los paradigmas entre sí. La idea de paradigma ha sido una de las más polémicas y debatidas de la obra de Kuhn. Su formulación inicial tenía una gran ambigüedad, y no estoy para nada convencido de que las precisiones posteriores la hayan convertido en un concepto razonablemente preciso. Para lo que aquí importa, empero, la cuestión central es la tendencia a concebir la historia de la ciencia como una sucesión de paradigmas claramente delimitados e incomparables entre sí. Una idea que podríamos graficar de la siguiente manera: () () () ; donde cada () es un paradigma. Y bien, más allá de las oscilaciones y las ambigüedades

²⁵⁴ P. Feyerabend, *Contra el método*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984.

²⁵⁵ N. Smith, *La racionalidad de la ciencia*, p. 118.

²⁵⁶ Ver por ejemplo “Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad” y “Racionalidad y elección de teorías”, en T. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*, Barcelona, Altaya, 1994 (1987).

²⁵⁷ Ver W. Newton-Smith, *La racionalidad de la ciencia*, pp. 137-140, donde se define a Kuhn como un no racionalista moderado con tendencias hacia un racionalismo embrionario.

de Kuhn, sólo habría dos razones claras para pensar que la elección entre teorías o paradigmas rivales no puede ser epistemológicamente sustentada de manera racional, asemejándose por ello a un acto de fe: a) que los paradigmas sean efectivamente incomparables; b) que no existan criterios racionalmente justificados para elegir entre paradigmas o teorías que resultan, en principio, comparables. Exploremos ambas posibilidades.

La tesis de la inconmensurabilidad resulta altamente inadmisiblemente; incluso si sólo nos atenemos a paradigmas y teorías científicas altamente formalizadas y que prácticamente no recurren a nociones del sentido común. El ejemplo de inconmensurabilidad que Kuhn utiliza en su libro, por lo demás, es especialmente desafortunado. Se trata de la relación entre la mecánica newtoniana y la einsteniana. Según la tesis de la inconmensurabilidad, ambas teorías resultarían incomparables, puesto que ninguno de sus términos sería equivalente o traducible a la teoría rival. La paradoja es que no es así como la comunidad científica ve la controversia.

En trabajos posteriores Kuhn negó que su intención fuera afirmar la imposibilidad de comparar paradigmas o traducir teorías del lenguaje de un paradigma a otro. En contraposición a la inconmensurabilidad masiva —sugerida en *La estructura de las revoluciones científicas*—, comenzó a hablar de “inconmensurabilidad local”, entendida como los problemas de traducción que surgen con un pequeño subgrupo de términos y con los enunciados que los contienen. La cosa quedaría sustancialmente reducida al problema interesante —pero escasamente cismático— de aquellos términos que no tienen un equivalente exacto en otra lengua o paradigma.²⁵⁸

²⁵⁸ Podría no existir una descripción en castellano que tenga el mismo referente que el término indígena «gavagai». Al aprender a reconocer *gavagai*, la persona que efectúa la interpretación puede haber aprendido a reconocer características distinguibles que son desconocidas para las personas que hablan castellano, y para las que el castellano no proporciona ninguna terminología descriptiva.

Ariel Petruccelli

¿Qué sucede si nos alejamos del ámbito de las teorías científicas y nos adentramos en el más vasto mundo de las lenguas, los marcos de sentido o las epistemes foucaultianas? No parece que la incommensurabilidad, entendida en sentido radical, resulte aquí mucho más plausible. Los partidarios del “giro lingüístico” gustan decir que nuestro conocimiento del mundo depende de nuestro lenguaje, y se complacen mostrando la existencia de palabras intraducibles a otro idioma o la diversidad de las formas de organizar la realidad. Pero el hecho abismalmente contundente es que, por miles de años, los seres humanos hemos podido comunicarnos a pesar de la diversidad lingüística, y que la inmensa mayoría de las ideas pueden ser y han sido traducidas. Lejos de ser entidades discretas encerradas en sí mismas, los paradigmas, los lenguajes y los marcos de sentido se

Esto es, quizás los indígenas estructuran el mundo animal de forma diferente a como lo hacen las personas que hablan castellano, utilizando discriminaciones diferentes para hacerlo. En estas circunstancias, «gavagai» permanece como un término indígena irreducible que no puede ser traducido al castellano. Aunque las personas que hablan castellano pueden aprender a utilizar el término, cuando lo hacen están hablando la lengua indígena. Estas son las circunstancias para las que yo reservaría el término «incommensurabilidad». T. Kuhn, “Commensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad”, en *¿Qué son las revoluciones científicas?*, Madrid, Altaya, 1994, p. 107. Obsérvese, sin embargo, que Kuhn sigue teniendo una tendencia a pensar los lenguajes en términos cerrados. Se pueden emplear términos intraducibles al castellano sin conocer mayormente el idioma del que provienen; y si nos remitimos a la historia el hecho es que todas las lenguas contemporáneas son el resultado de fusiones e influencias de lenguas pretéritas cuyos orígenes se pierden en la noche de los tiempos. Por otra parte, aunque muchos conceptos carezcan de un equivalente exacto en otro lenguaje, rara vez se da el caso de que su sentido no puede ser transmitido por medio de alguna explicación más o menos larga. Quine ya había señalado la futilidad de la búsqueda de “significados” en un sentido atomizado. Ver W. Quine, *World and Object*, Nueva York, 1960. Una interesante discusión de esta problemática se encuentra en Quentin Skinner, “Interpretación, racionalidad y verdad”, en su *Lenguaje, política e historia*, Universidad Nacional de Quilmes, 2007 (2002).

interpenetran entre sí o, para decirlo con las palabras de Giddens, “son mediados por otros”.²⁵⁹ Aunque algunos filósofos puedan disertar largamente sobre la inconmensurabilidad de los marcos de sentido y la imposibilidad de comunicarse; la historia entera de la humanidad los desmiente.²⁶⁰ Más aún, los problemas entre teorías y marcos de sentido diferentes se presentan, precisamente, porque podemos comunicarnos y entender lo que el otro dice. Si esto no fuera posible no podríamos siquiera disentir: para disentir es preciso comunicarse. La tesis de la inconmensurabilidad masiva, pues, debe ser descartada. ¿Pero qué sucede con la posibilidad de elegir entre teorías mejores o peores, más o menos verdaderas o verosímiles?

En primer lugar quizá no sea en vano indicar que los diversos marcos de sentido, epistemes, teorías o paradigmas sólo nos plantean un problema cuando dicen cosas *incompatibles* entre sí, lo que no siempre es el caso. Distintos marcos de sentido pueden hacernos decir diferentes cosas sobre un mismo objeto o hecho, sin que sean incompatibles. Un físico, un sociólogo, un historiador y un decorador pueden decir cosas totalmente diversas sobre una mesa, todas ellas verdaderas. Si el universo es infinito (y para el caso da lo mismo que simplemente sea enormemente grande), es obvio que nunca podríamos tener una descripción (y no hablemos ya de una explicación) total del mismo. Ni siquiera podemos aspirar a descripciones totales de una parte. Una descripción definitiva, pues, está fuera de nuestro alcance. Pero al menos podemos tener descripciones (y explicaciones) parciales y aproximadas. Muchas de

²⁵⁹ A. Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997 (1976), p. 174.

²⁶⁰ No estoy negando, desde luego, que *algunas* ideas y sentimientos sean francamente incommunicables. Lo que digo es que la mayor parte de las personas y de las culturas han sido capaces de comunicarse entre sí y de comprender, si no todo, por lo menos una parte enorme de lo que los otros decían o hacían.

Ariel Petruccelli

estas descripciones serán diferentes sin ser incompatibles: analizar las estructuras físicas y químicas de un objeto es una tarea tan legítima como indagar su uso social. Las respuestas que arrojen ambas vías de investigación serán completamente distintas, pero no incompatibles. Los distintos marcos de sentido o las distintas teorías, pues, sólo nos colocarían ante un dilema si hicieran referencia a un mismo aspecto de la realidad, y dijeran cosas incompatibles.

Cuando se trata de teorías científicas esto no entraña demasiados problemas: podemos considerar legítimamente que los científicos forman parte de una misma comunidad epistémica, incluso cuando adhieran a paradigmas diferentes. En términos de Wittgenstein, juegan el mismo juego. En tales casos se puede acordar con Newton-Smith cuando dice que “en principio, es posible tener buenas razones para pensar que, de dos teorías rivales, una tiene mayor probabilidad que la otra de ser aproximativamente verdadera”.²⁶¹ Aún así, claro, en ocasiones las evidencias en favor de una teoría sobre otra u otras podrían no ser concluyentes; y en ese caso quizás lo más apropiado sea suspender temporalmente el juicio. Un problema de mucha mayor envergadura se presenta cuando las teorías o concepciones divergentes pertenecen a lo que podríamos denominar “comunidades epistémicas” distintas. Pero aún así es lícito presuponer que existen principios universales de racionalidad (tema del que me ocuparé en V.7); y que son estos principios los que permiten la comunicación entre individuos

²⁶¹ N. Smith, *La racionalidad de la ciencia*, Barcelona, Paidós, 1987 (1981), p. 51. La posición de Smith implica la aceptación de la concepción del progreso en la ciencia como aproximación a la verdad, lo que se denomina *tesis de la verosimilitud*. La manera en que Smith entiende esta tesis es diferente, con todo, a la de Popper (que fue el primero en formularla). Para las críticas de Smith a la concepción popperiana de la verosimilitud véase *La racionalidad...*, pp. 66-71; para una exposición y defensa de su propia concepción ver Cap. 8, pp. 201-226.

pertenecientes a diferentes culturas.²⁶² No tenemos manera de saber qué sucedería si tuviésemos que tratar con seres de otros mundos completamente diferentes a nosotros: ¿seríamos capaces de hallar principios comunes de racionalidad?, ¿tendríamos capacidades perceptivas semejantes?, ¿podríamos comunicarnos? No lo sabemos, pero sí podemos decir, con Hilary Putnam: “Si nuestra «objetividad» es objetividad humanamente hablando, todavía es objetividad suficiente”.²⁶³

Y ya que introduce a la señora *objetividad*, es justo decir algunas palabras sobre ella y sobre sus críticos.

5. Objetividad

Una crítica corriente a la objetividad es aquella que interpreta al conocimiento objetivo como conocimiento absolutamente verdadero, y en consecuencia cree que implica lo que se denomina “el ojo de Dios”. Aunque ha habido unos cuantos “objetivistas” que defendieron ideas metafísicas de este tenor, no ha sido esto lo corriente; y en todo caso no es la manera en que el objetivismo es defendido por sus partidarios modernos, para quienes objetividad no es sinónimo de verdad ni de certeza. Veamos la concepción de lo “objetivo” según Carlos Pereyra:

²⁶² Para una crítica clásica, concisa y clara del “mito” según el cual seríamos prisioneros sin posibilidad de escape de nuestros marcos lingüísticos, teóricos o culturales véase K. Popper, “El mito del marco”, en su *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, Barcelona, Paidós 2005 (1994).

²⁶³ H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Nueva York, Cambridge University Press, 1981, p. 168. Thomas Nagel, *La última palabra*, Barcelona, Gedisa, 2000 (1997), pp. 146-152, argumenta sólidamente, sin embargo, en favor de una racionalidad basada en atributos de una *mente* genérica de características auténticamente universales, de la que las mentes humanas serían meramente una manifestación posible.

Ariel Petruccelli

Para que un discurso pueda legítimamente caracterizarse como «objetivo», no hace falta que sea «verídico», ni que estén ausentes de él los juicios de valor, ni que sea aceptado universalmente. Basta que se trate de un discurso cuyos elementos teóricos e informativos puedan someterse, en todo caso, a contrastación y control.²⁶⁴

Es ésta una concepción bastante minimalista y plausible de la “objetividad”²⁶⁵ y que tiene al menos dos virtudes. La primera es que establece una clara distinción entre “objetividad” y “subjetividad”, esta última entendida como creencias personales sin pretensiones ni posibilidad de ser sometidas a control empírico. La segunda es que no vincula objetividad con neutralidad valorativa; por lo que la objetividad no se halla inevitablemente reñida con la toma de partido político-ideológico.²⁶⁶

... lo opuesto a «parcialidad» es «imparcialidad», no «objetividad». En consecuencia, cuando en un discurso se introducen

²⁶⁴ C. Pereyra, “La objetividad del conocimiento histórico”, en *El sujeto de la historia*, México, Alianza, 1988 (1984), p. 165. Esta definición es perfectamente compatible con la concepción de la objetividad expuesta y defendida más recientemente por la “Comisión Gulbekian para la reestructuración de las ciencias sociales”, presidida por I. Wallerstein. El informe fue publicado bajo el título *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1996. Ver pp. 97-101.

²⁶⁵ Obsérvese la diferencia con la definición de Heinz von Foerster: “La objetividad es la ilusión de que las observaciones pueden hacerse sin un observador”. Citado en Ernst von Glasersfeld, “Despedida de la objetividad”, en P. Watzlawick y P. Krieg, *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Barcelona, Gedisa, 2000 (1991), p. 19.

²⁶⁶ La ciencia no es valorativamente neutral: dedicarse a esta esforzada actividad presupone atribuirle un valor. Además, puesto que la ciencia forma parte del mundo social, sus practicantes y sus teorías son influidos e influyen sobre el mundo circundante. Con todo, hay que señalar que el conocimiento científico es “neutral” en el sentido que puede ser aprovechado para servir a diferentes fines; de la misma manera que un diagnóstico médico puede ser empleado para salvar la vida de una persona o para acelerar su muerte.

posiciones ideológicas y esquemas valorativos queda cancelada la imparcialidad, pero no necesariamente la objetividad.²⁶⁷

Es de suma importancia tener esto presente puesto que, en el actual contexto intelectual, los embates combinados (aunque no necesariamente coordinados) de la sociología de la ciencia de inspiración kuhniana, el escepticismo arropado de pos-modernismo y las tendencias relativistas de cierta izquierda académica han puesto en la picota la posibilidad misma de un discurso con pretensiones de objetividad. El reconocimiento del carácter situado de todo conocimiento y la conciencia de las determinaciones sociales y políticas que influyen en el desarrollo de la ciencia han devenido, con mucha frecuencia, en la convicción de que todo conocimiento es partidista (aunque el partido sean las mujeres, los obreros, el socialismo o el catolicismo) y que la ciencia carece de toda especificidad cognitiva, por lo que su práctica y sus resultados son tan (exclusivamente) político-ideológicos como el sermón de un cura, el discurso de un parlamentario o la arenga de un agitador. El pertinente llamado de atención respecto del inevitable carácter parcialmente político y parcialmente ideológico de toda práctica científica, se desliza hacia la tesis de que la ciencia es ideología sin más. Por consiguiente, no está de más recordar, con Eric Hobsbawm (historiador políticamente comprometido como pocos), que “para todo el que participe en el discurso científico, las afirmaciones deben ser sometidas a validación por medio de métodos y criterios que, en principio, no están sujetos a partidismo, sean cuales sean sus consecuencias ideológicas y sus motivaciones”.²⁶⁸

²⁶⁷ C. Pereyra, “La objetividad del conocimiento histórico”, p. 161. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 2, Buenos Aires, Taurus, 1989, también ha defendido que la objetividad no requiere de “neutralidad valorativa”.

²⁶⁸ E. Hobsbawm, “Partidismo”, en su *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica, 1998, pp. 136-137.

Ariel Petruccelli

El auge de críticas desmedidas a la objetividad —desmedidas porque no se limitan a señalar sus dificultades sino que consideran a la búsqueda de objetividad una ilusión e incluso un crimen— debe mucho a un peculiar contexto intelectual. Para las académicas y académicos que han trabajado en los últimos treinta años principalmente en universidades e institutos de investigación de países capitalistas avanzados no es habitual tener que lidiar con falsificaciones flagrantes y deliberadas de los hechos históricos. Se mueven en un marco de controles cognitivos firmemente establecidos y de investigadores mayormente honestos. Las pruebas trucadas y las mentiras masivas son la excepción, no la regla. En un contexto tal es epistemológicamente útil y políticamente desenmascarador dirigir la mirada hacia los mecanismos mayormente inconscientes que delatan y condicionan ideológicamente las producciones. Pero erradicar todo criterio de objetividad impide distinguir al investigador honesto del falsario; y una vez que todos los discursos son considerados homogéneamente ideológicos y la frontera entre la verdad y la mentira ha sido retirada, ya no queda nada ni nadie a quien desenmascarar.

6. Determinismo y libertad

El determinismo y el indeterminismo son otras dos ideas que andan merodeando en el panorama intelectual contemporáneo con las confusiones o los proyectos antagónicos a los que ya estamos acostumbrados: el desarrollo de las teorías indeterministas ha sido empleado tanto para reafirmar el carácter científico de la historia como para invalidarlo. Me gustaría comenzar esta sección con una sintética y brillante exposición de la forma habitual de concebir el conocimiento científico. En la inauguración de una reunión de científicos prominentes convocada para discutir los problemas de la determinación, la indeterminación, la libertad y el azar, Jorge

Wagensberg definió la esencia de la ciencia –tal y como ha sido tradicionalmente concebida– en los siguientes términos:

La ciencia es una forma de conocer el mundo que empieza por separar el lector de lo escrito, el observador de lo observado, el sujeto del objeto. Es el primer principio del método científico: si el mundo es objetivo, el observador observa sin por ello alterar la observación; es la hipótesis realista. El segundo principio que el científico asume tácitamente para elaborar ciencia podría llamarse la hipótesis determinista y afecta de lleno a esta convocatoria de Figueres: los sucesos del mundo no son independientes entre sí, exhiben cierta regularidad, causas parecidas producen efectos parecidos [...] Pero una presunta ley que aspire al calificativo de científica debe someterse todavía a un tercer principio: el de la dialéctica entre su enunciado y la experiencia. Ello requiere la invención de un método de contraste, llámese verificar, corroborar o falsar, y de ciertos mecanismo de conexión con el mundo real, llámese percibir, observar, experimentar o simular.²⁶⁹

Ya hemos visto que el realismo es una hipótesis metafísica, virtualmente indemostrable pero sumamente plausible: todos la adoptamos en la vida diaria. ¿Qué sucede con el determinismo? En su sentido más amplio y general el determinismo es también una doctrina metafísica que quizás sea imposible probar o refutar. Consiste en la presunción de que todo cuanto ocurre sucede de modo necesario, según leyes que pueden o no ser descubiertas. Mario Bunge lo ha definido en los siguientes términos:

determinismo, en sentido amplio, es aquella teoría ontológica cuyos componentes necesarios y suficientes son: *el principio genético* o principio de productividad, según el cual nada puede surgir de la nada ni convertirse en nada; y *el principio de legalidad*, según

²⁶⁹ J. Wagensberg, “Las reglas del juego”, en *Proceso al azar*, Buenos Aires, Tusquets, 1992, p. 12.

Ariel Petruccelli

el cual nada sucede en forma incondicional ni completamente irregular, o sea, de modo ilegal o arbitrario.²⁷⁰

Según el principio determinista, un ser inteligente que fuera capaz de conocer todos los estados del universo en un momento determinado sería capaz de predecir con exactitud todos sus estados futuros. Laplace formuló esta idea de manera clásicamente elegante:

Una inteligencia que en un momento determinado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza, así como la situación respectiva de los seres que la componen, si además fuera lo suficientemente amplia como para someter a análisis tales datos, podría abarcar en una sola fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero; nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos.²⁷¹

El problema es que ningún ser humano puede tener un conocimiento semejante. Por ello Laplace agregaba a continuación: “El espíritu humano ofrece, en la perfección que ha sabido dar a la astronomía, un débil esbozo de esta inteligencia”. La conclusión que se impone es clara: aun cuando el mundo fuera efectivamente determinista, para nosotros, simples mortales, se nos presenta (cuando menos parcialmente) indeterminado. De hecho la clásica formulación laplaceana formaba parte en un tratado sobre las probabilidades, vale decir, de una forma aproximativa y relativamente incierta de conocimiento, en el marco de la estrictamente determinista mecánica newtoniana.

²⁷⁰ M. Bunge, *La causalidad. El principio causal en la ciencia moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997 (1959), p. 48.

²⁷¹ P. Laplace, *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, Madrid, Alianza Editorial, 1985 (1814).

La mecánica clásica (o newtoniana), aun siendo estrictamente determinista en sus presupuestos deja algunas ventanas abiertas al azar. O mejor dicho, siendo una concepción completamente determinista puede encontrarse con dificultades a la hora de predecir. Esto llevó a algunos autores a diferenciar *determinismo* de *predictibilidad* (o al determinismo ontológico del determinismo epistemológico). La predicción certera es posible si el conocimiento de las condiciones iniciales es sumamente detallado, algo solamente factible si el sistema en cuestión posee escasa complejidad. Pero si el conocimiento de las condiciones iniciales es apenas parcial, que es lo habitual en los sistemas complejos, las predicciones deben adoptar un carácter *probabilístico*. La astronomía adopta una forma estrictamente determinista: la posición de los planetas puede ser predicha con siglos de anticipación. La meteorología, en cambio, es sustancialmente *probabilística*: no existe certeza en su campo, y las previsiones razonables no exceden el tiempo de unas semanas.

Ahora bien, ¿están reñidas las probabilidades con el determinismo? En la mecánica clásica recurrir a las probabilidades se hace necesario por la escasez de información (o por lo costoso que resultaría obtener información adicional). Para nuestra inteligencia existe una cuota de azar o indeterminación. Pero ello se debe a falencias de nuestra capacidad cognitiva. El azar tiene, pues, una dimensión epistémica; no ontológica. Ontológicamente el mundo es determinista; si nuestra información fuera perfecta, el azar desaparecería. Se trata de un azar subjetivo, no de un azar objetivo inscripto en la naturaleza misma de las cosas.

Pero son precisamente estas ideas las que han estado en discusión desde el surgimiento de la mecánica cuántica. Algunas interpretaciones filosóficas de la mecánica cuántica sugieren que a ese nivel nos topamos verdaderamente ante casos de azar objetivo. Si esto es así, la indeterminación ya no sería consecuencia de la falta de

Ariel Petruccelli

información: estaría inscripta en la naturaleza de las cosas.²⁷² No creo que sea ésta una tesis pasible de ser probada o refutada: para hacerlo deberíamos disponer de un conocimiento completo del que carecemos. Saber si el azar es subjetivo u objetivo escapa a nuestra capacidad.²⁷³ Pero hay una formulación más interesante de esta antinomia. El asunto sería el siguiente. Las teorías *probabilísticas*, ¿son un débil sustituto temporal que deberíamos procurar reemplazar por teorías estrictamente deterministas (unívocas)?, ¿o deben ser entendidas como la única forma de predicción a la que podemos aspirar, al menos en algunos campos? No sabría pronunciarme al respecto. Pero al menos algo importante queda claro. Las probabilidades no son contrarias al determinismo. Incluso las ecuaciones de la matemática del caos son estrictamente deterministas, aunque sus predicciones no sean más que probabilidades.

²⁷² Esta tesis ha sido expuesta característicamente por Ilya Prigogine, *El fin de las certidumbres*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997 (1996); y por Prigogine I. y Stengers I., *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, Nueva York, Bentam, 1984. En N. K. Hayles, *La evolución del caos*, Barcelona, Gedisa, 2000 (1990), Cap. 4 se encuentra un análisis crítico de esta propuesta, en el que se muestra toda la fuerza de los argumentos de Prigogine y Stengers, como también que sus conclusiones van más allá de lo que se puede inferir de los datos científicos, e incluso que no concuerdan fácilmente con los mismos. E. J. Palti, "Tiempo, Modernidad e irreversibilidad temporal", en E. Adamovsky (ed.), *Historia y sentido*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2001, estudia esta problemática poniendo especial énfasis en sus implicancias para el conocimiento histórico.

²⁷³ Según Ilya Prigogine: "El caos determinista nos enseña que sólo podría predecir el futuro si ya conociese el estado del mundo, con una precisión infinita. Pero en adelante es posible ir más lejos, pues existe una forma de inestabilidad dinámica aún más fuerte, en que las trayectorias son destruidas *cualquiera sea la precisión de la descripción*." Ver *El fin de las certidumbres*, p. 41. Ahora bien, ¿cómo podemos saber que las trayectorias no podrían ser previstas disponiendo de una descripción infinita, si de hecho no tenemos esa clase de descripción?

Cuando se discute sobre determinismo se suele discutir sobre azar; pero también sobre libertad o libre albedrío.²⁷⁴ La pregunta que ha causado inquietud desde tiempos inmemoriales puede ser formulada con sencillez: ¿cómo encaja la libertad humana en un mundo determinista? Esa capacidad que todos los seres humanos sentimos y la filosofía moral presupone, la capacidad de elegir, ¿es mera ilusión?

Nuevamente, al nivel metafísico de las “verdades últimas” no tenemos una respuesta concluyente. No tenemos manera de saber si un dios (o un abracadabra abracadabrante, como decía el maestro Sacristán Luzón), en el caso de existir, sería capaz de predecir todo el futuro —en el caso de que decidiera no intervenir—, o de hacer del futuro lo que le venga en ganas (lo cual nos remite al problema de “qué” es lo que determinaría su voluntad divina). Pero al nivel más terreno de nuestra humana existencia el problema se nos presenta con otro carácter; como un dualismo que por una parte asume que existen causas o determinaciones, y por el otro presupone que tenemos capacidad de elegir.

Ahora bien, en un sentido importante determinismo y libre albedrío no se contraponen. Pueden ser considerados dos ámbitos separados de nuestro entendimiento del mundo. La libertad remite a la responsabilidad moral, el determinismo a la causalidad. Una persona es moralmente responsable de sus acciones, pero ello no implica que las mismas carezcan de causa. Las acciones libres no lo son por carecer de determinaciones, lo son porque implican un tipo peculiar de causalidad: surgen de la reflexión racional intencional de los individuos. Siendo las cosas así, se

²⁷⁴ A los efectos de la presente discusión empleo libertad y libre albedrío como sinónimos, aunque para otros fines quizá se deberían atender ciertas distinciones entre ambos conceptos. Sobre el problema del libre albedrío en sus distintas dimensiones es ineludible remitir al clásico de A. Schopenhauer, *Ensayo sobre el libre albedrío*, Buenos Aires, Gradifco, 2006 (1837).

Ariel Petruccelli

puede aceptar que el historiador o el científico se ocupan de las causas; el juez y el moralista de la responsabilidad.²⁷⁵

Pero el ámbito de los hechos no está separado por una frontera nítidamente señalizada del terreno de los valores o la moral. Aunque pragmáticamente distinguibles, hechos y valores son ámbitos que se entrelazan. Para evaluar la responsabilidad el juez necesita un claro establecimiento de los hechos, y ciertos contextos o lazos causales (emoción violenta, alteración psíquica, etc.) son utilizados como atenuantes de la responsabilidad. Cuanto más insistimos en las causas más parece diluirse la responsabilidad; cuanto más determinadas están nuestras acciones, menos responsables somos por ellas. ¿Pero cuál es el límite? ¿Debe interrumpirse la cadena causal para que se abra paso, legítimamente, la responsabilidad? No necesariamente. Si aceptamos que existe un margen de auto-determinación, seríamos responsables de aquello que depende de nuestra capacidad autónoma. La libertad, pues, puede ser definida como auto-determinación.²⁷⁶ Creo que es ésta una buena manera, tanto en términos éticos como científicos, de pensar los vínculos entre

²⁷⁵ La mayor parte de los filósofos contemporáneos acepta alguna versión de esta tesis, que puede ser denominada “compatibilista”. Ver J. Searle, *La mente: una breve introducción*, Bogotá, Norma, 2006 (2004), pp. 275-279. Marc Bloch y Edward Carr, que se cuentan entre los pocos historiadores que han reflexionado y escrito al respecto, han asumido también el “compatibilismo”; ver del primero *Introducción a la historia*, y del segundo *Qué es la historia*. De ambas obras existen varias ediciones.

²⁷⁶ “La libertad, en el sentido general en que aquí la entendemos, no tiene por qué ser consciente; y no constituye un resto indeterminado, un residuo arbitrario e ilegal, sino que consiste en la *autodeterminación legal* de los existentes en cualquier nivel de la realidad”. M. Bunge, *La causalidad...* op.cit., p. 261. Bunge considera, vale la pena tenerlo presente, que existen distintos niveles de libertad. Los grados más altos se dan en los seres humanos, con su capacidad general para elegir y, muy especialmente, en su poder para crear nuevas condiciones.

causalidad y libertad.²⁷⁷ Pero ello no significa que sea una posición exenta de problemas. En primer lugar presupone una distinción entre lo interno o auto-determinado y lo externo o heterónimo que no es sencilla de establecer.²⁷⁸ El sujeto interioriza su medio y exterioriza su ser. Nuestras creencias y nuestros sentimientos más íntimos se han formado, es obvio, en un contexto social; pero parece evidente que una parte de las creencias y sentimientos que orientan nuestras acciones dependen de ciertas características que tenemos como individuos, y que no resultan reductibles al medio en el que nos formamos y actuamos. Con todo, la frontera entre la auto-determinación y la determinación externa no es ni clara ni fija; y toda acción real y concreta se halla siempre co-determinada.²⁷⁹

²⁷⁷ La autodeterminación es además la manera en que Marx concebía a la libertad.

²⁷⁸ En relación con esto existe una antiquísima objeción filosófica que proviene de los escolásticos, para quienes nada es causa de sí mismo, con la única excepción, dicen, de Dios. Sin embargo, se puede dar la razón a Bunge cuando afirma que “el automovimiento es una sólida adquisición filosófica de las ciencias”. El automovimiento es incompatible con la causalidad, mas no con otras formas de determinación. Ver M. Bunge, *La causalidad...*, pp. 247-259.

²⁷⁹ Para una crítica al libre arbitrio y a la concepción de la libertad como auto-determinación véase Javier Pérez Jara, “Determinismo y causalidad: sobre la inexistencia del libre arbitrio”, *Thémata. Revista de filosofía*, N° 38, 2007. Pérez Jara arguye que para el materialismo filosófico al que adhiere (es decir, el identificado sustancialmente con los escritos de Gustavo Bueno) la noción de libertad no se asocia al libre arbitrio (un “inexistente”), sino a las acciones normadas: “...si la Idea de Libertad está conectada a la idea de responsabilidad, sólo puedo hablar de acciones libres (de las que soy responsable) cuando las he tramado y planeado previamente (y estas categorías teleológicas, «prolépticas», hacen absurdo ver al individuo como un autómatas mecanicista, pues son precisamente las categorías teleológicas las que enfrentan al mecanicismo: el determinismo no niega la teleología en sectores concretos de la realidad). Aunque mi elección sea determinista, es «libre» cuando la he tramado previamente, y por tanto soy responsable de ella al ejecutarla, pues teje mi propia identidad personal” (pp. 282-283). No alcanzo a apreciar, empero, por qué la determinación teleológica no podría ser considerada una forma de autodeterminación. La concepción de

Ariel Petruccelli

Aún así parece posible establecer diferencias *grosso modo*: aunque ninguna acción sea completamente autónoma ni completamente heterónoma, se puede distinguir entre lo muy autónomo y lo muy heterónomo.²⁸⁰

Pero aquí aparece una segunda dificultad. Si lo autónomo es definido como lo “interno” del individuo, como aquellas características irreductibles a lo social; entonces nos topamos con una dimensión de lo “interno” claramente problemática: la dimensión inconsciente. Lo inconsciente pertenece al ámbito de lo singular de cada individuo, irreductible al medio social aunque en absoluto independiente del mismo. Sin embargo, las acciones inconscientemente motivadas no parecen compatibles con nuestra imagen intuitiva de lo que es la libertad: las acciones inconscientes, aunque “internas”, nos resultan completamente heterónomas. Parecería, por consiguiente, que las acciones relativamente libres o autodeterminadas no son sólo aquellas que dependen de nuestras características como individuos, sino sólo la porción de éstas últimas orientadas por nuestra conciencia.

Otro problema reside en el hecho de que muchas decisiones individuales, que tomadas caso por caso parecerían ser fuertemente

la libertad según el materialismo filosófico ha sido expuesta por G. Bueno en *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*, Oviedo, Pentalfa, 1996, pp. 237-337.

²⁸⁰ Yo estaría sustancialmente de acuerdo con las siguientes apreciaciones de Lucien Goldman: “En cada momento histórico, la libertad de los miembros de un grupo social se define por un campo de posibilidades que es el resultado no solamente [...] de las limitaciones impuestas por el mundo exterior, sino también las que resultan de las estructuras mentales del sujeto. Así los hombres no son ni rigurosamente determinados ni enteramente libres, sino que poseen un cierto grado de libertad que aumentan o disminuyen por su propio comportamiento”. L. Goldman, *Structures mentales et création culturelle*, París, Anthropos, 1970, p. 455. Citado en Pedro Molina, *Marxismo como tragedia*, Granada, Universidad de Granada / Diputación Provincial de Almería, 1992, p. 23.

autónomas (todos podrían haber elegido o realizado lo opuesto de lo que eligieron o hicieron), cuando se las observa colectivamente muestran claras tendencias estadísticas. Lo incierto e impredecible a nivel individual se torna altamente cierto y fuertemente predecible a nivel macro social. Una gran libertad individual, capaz de tornar impredecible el futuro de un sujeto, convive con ordenadas regularidades estadísticas que habilitan razonables predicciones sociales. Esto no aniquila la autodeterminación individual, pero, ciertamente, disminuye su importancia para comprender o explicar procesos de gran escala.

Pero hay todavía una dificultad adicional de la mayor importancia. Se trata de lo siguiente. Una vez aceptado el planteamiento lógico según el cual las acciones libres lo son por remitir a un tipo especial de determinación –la deliberación, decisión y acción conscientes– todavía queda abierta una importante cuestión fáctica: “¿es verdad que toda acción humana ocurrida en el pasado, que ocurre ahora o que ocurrirá alguna vez fue, es y será causada por condiciones previamente suficientes?”.²⁸¹ Se trata de una cuestión compleja e interesante. Psicológicamente todas las personas tenemos sensaciones de libertad: la libertad forma parte de nuestras experiencias. Esto significa que, ante una decisión, tenemos la impresión de que la misma no está completamente determinada por las condiciones antecedentes; vale decir, que tenemos diferentes opciones. Esta impresión, sin embargo, puede ser enteramente falsa. Es el caso, por ejemplo, del sujeto hipnotizado que experimenta una sensación de libertad que sabemos es completamente ilusoria: sus acciones están absolutamente determinadas por las órdenes del hipnotizador. Ahora bien, ¿todas las decisiones están psicológicamente tan determinadas? John Searle cree que no, en su opinión la libertad psicológica es real. Sin embargo, en otro sentido,

²⁸¹ J. Searle, *La mente: una breve introducción*, op.cit., p. 278.

Ariel Petruccelli

podría ser meramente una ilusión. Aunque los estados psicológicos antecedentes no fueran suficientes para provocar una decisión o una acción determinada, sí podrían serlo los estados neurobiológicos. La cadena causal se desplaza a un nivel inferior, pero sigue siendo completamente estricta. Esto nos remite al funcionamiento del cerebro. Searle analiza dos posibilidades. La primera la hipótesis es que el cerebro humano se comporta de manera mecánica. En última instancia, y a pesar de toda su complejidad, el cerebro actúa como una máquina. Si esta hipótesis es correcta la libertad es una ilusión: el conjunto del sistema sería absolutamente determinista. La segunda opción es concebir que el cerebro funciona de manera semejante a la mecánica cuántica: el estado de un sistema en T1 sólo es causalmente responsable de manera estadística del estado del sistema en T2. Sin embargo, ¿es esto libertad? No lo parece. Como afirma Searle, “la mecánica cuántica nos da azar, pero no libertad”.²⁸² Esta es la razón por la que en el pasado le pareció que la mecánica cuántica era irrelevante para el problema del libre albedrío. Pero ahora ha cambiado de parecer. En su opinión:

Si suponemos que la creación de la conciencia por el cerebro es un resultado de procesos que, en algún nivel, son fenómenos cuánticos, y suponemos además que el proceso de deliberación consciente hereda la ausencia de suficiencia causal del nivel cuántico, no se sigue de ello, empero, que hereda el azar. Acaso sea posible que la función evolutiva de la conciencia consista al menos en parte en organizar el cerebro de manera tal que la toma de decisiones conscientes pueda producirse en ausencia de condiciones causalmente suficientes, aun cuando el efecto de la racionalidad consciente radica justamente en evitar las decisiones aleatorias. En pocas palabras, la aleatoriedad de los microprocesos que causan los fenómenos conscientes en el macro

²⁸² Ídem., p. 288.

nivel no implica que estos sean aleatorios. Suponer lo contrario es incurrir en la falacia de la composición.²⁸³

Si las cosas fueran efectivamente así, el libre albedrío sería una realidad; no una ilusión. Pero Searle rápidamente nos advierte: “decir que el libre albedrío es al menos posible si hay una explicación de la conciencia en términos de la mecánica cuántica no significa afirmar que éste es su funcionamiento real y ni siquiera su funcionamiento probable”. Peor aún, la hipótesis según la cual la indeterminación aleatoria en el nivel cuántico conduce a una indeterminación de tipo no aleatorio en el nivel intencional consciente le parece muy improbable y poco convincente. La primera hipótesis —que el cerebro es una máquina mecánica— le parece mucho mejor y consistente. Y sin embargo.

Si todo lo que hacemos está enteramente determinado por fuerzas causales que actúan sobre nosotros, si la experiencia de la toma de decisiones libres racionales es en todos los aspectos una ilusión, ¿por qué es una parte tan ubicua de nuestra historia vital biológica? ¿Y por qué es tan diferente de todo lo demás que conocemos en la evolución?²⁸⁴

Su conclusión puede parecer decepcionante: “En realidad no sabemos cómo existe el libre albedrío en el cerebro, si es que existe. No sabemos por qué o cómo la evolución nos ha dado la inconvencible convicción del libre albedrío. Y no sabemos, en síntesis, cómo puede llegar a funcionar”. De todo lo cual se deduce que “el problema del libre albedrío nos va a acompañar durante mucho tiempo”.²⁸⁵ No veo cómo se podría estar en desacuerdo.

²⁸³ Ídem., pp. 288-289. La falacia de la composición consiste en tomar propiedades de las partes de un sistema para atribuir las a la totalidad de éste.

²⁸⁴ J. Searle, *La mente: una breve introducción*, pp. 290-291.

²⁸⁵ Ídem., p. 291.

Ariel Petruccelli

7. Historicismo, relativismo, ¿universalismo?

Los partidarios del “giro lingüístico” participan plenamente de lo que habitualmente se denomina “historicismo”. En palabras de Alfred Stern, “el historicismo puede ser definido con la fórmula *veritas et virtus filiae temporis*, la verdad y el valor son hijos del tiempo, de la historia”.²⁸⁶ Concebido de este modo el *historicismo* se opone al *naturalismo*, la creencia en que existen verdades absolutas, trans-histórica y transculturalmente válidas. Hilando un poco más fino deberíamos distinguir, por lo menos, entre los planos cognitivo, ético y estético, sea del naturalismo o del historicismo. No existe ninguna necesidad por la que un mismo autor deba ser historicista o naturalista en todos y cada uno de estos planos. Como sea, no hay dudas de que los autores posmodernos son historicistas, y regularmente lo son en todos los planos.

Ahora bien, parece evidente que el historicismo es una forma de *relativismo*. Sin embargo, son pocos los escritores posmodernos que

²⁸⁶ A. Stern, *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, Buenos Aires, Eudeba, 1979 (1963), p. 161. Es conveniente no confundir esta definición de historicismo, que podríamos llamar tradicional, con la concepción de historicismo elaborada por Popper en un libro célebre. Popper entiende por historicismo “el punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histórica* es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los «ritmos» o los «modelos», de las «leyes» o las «tendencias» que yacen bajo la evolución histórica”. *Miseria del historicismo*, Madrid, Alianza-Taurus, 1973 (1957), p. 17. Buenas exposiciones del historicismo y sus problemas se encuentran en el libro de Stern antes citado, en Manuel Cruz, *El historicismo*, Barcelona, Montecinos, 1981, y en Raymond Aron, *Introducción a la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Losada, 2006 (1939), Sección IV “Historia y verdad”, partes primera y segunda. Algunos de los trabajos clásicos más importantes producidos por el historicismo son: R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, México, FCE, 1952; H. Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*, Madrid, Espasa-Calpe, 1965; F. Meinecke, *Génesis del historicismo*, México, FCE, 1943; B. Croce, *La historia como hazaña de la libertad*, México, FCE, 1960 (1938).

aceptan este rótulo. “Relativismo” es habitualmente una acusación que sus críticos lanzan a los posmodernos, no la autodefinición de éstos que en algunos casos han rechazado explícitamente el epíteto.²⁸⁷ ¿Cuál es el problema con el relativismo? Muy sencillo: parecería abrir las puertas al nihilismo, a una suerte de “todo vale”. Cualquier práctica o creencia debería ser tomada por buena “en su contexto”, incluyendo cosas tales como el nazismo. Hilary Putnam ha expresado este dilema con elocuencia:

Nosotros queremos decir que los objetivos de los nazis estaban profundamente mal; y la pretensión de que “esto es verdad relativo a tus intereses y falso relativo a los intereses de los nazis” es justamente el tipo de relativismo moral que nos parece repugnante.²⁸⁸

Saliendo del plano moral y adentrándonos en el cognitivo, tampoco parece tranquilizador que cualquier creencia deba ser considerada igual de válida que cualquier otra. Si las cosas fueran así toda crítica sería imposible. Este relativismo ramplón es inaceptable. Pero también lo es su contraparte, la doctrina naturalista que, en el plano normativo, afirma la existencia del “derecho natural”. Los partidarios del derecho natural sostienen que existen creencias y prácticas verdaderas y válidas “por naturaleza”. Su problema es que apelando al derecho natural se han declarado verdaderas las doctrinas más dispares, y “naturales” a las prácticas más disímiles.

¿Se puede escapar a esta antinomia? ¿Es posible relativizar el relativismo y moderar al naturalismo? La evidencia histórica y antropológica es clara: los grupos humanos muestran una enorme

²⁸⁷ Ni Rorty, Geertz, Laclau, White y al parecer tampoco Derrida aceptan definirse como relativistas. Una excepción es Tomás Ibáñez, quien sí se considera relativista, al igual que Keith Jenkins.

²⁸⁸ H. Putnam, *Reason, truth and history*, Cambridge University Press, 1981, p. 168.

Ariel Petruccelli

diversidad de comportamientos y creencias. Lo normal en un contexto es lo anormal en otro; las creencias firmemente establecidas dentro de una cultura son vistas con incredulidad en otra; lo bueno para unos es malo para otros. Esta diversidad es bien real. ¿Pero ello significa que todo sea pura diversidad, sin elementos de uniformidad? ¿Que no existe nada compartido por toda la especie humana? Y más específicamente, ¿implica la inexistencia de criterios universales de racionalidad capaces de hacer posible las evaluaciones transculturales?

Un amplio cono de sombras respecto de la existencia de criterios universales de racionalidad ha sido generado por la atribución de una “mentalidad prelógica” a los individuos de las sociedades “primitivas”.²⁸⁹ Aunque sigue siendo éste un tema de controversia, es primordial señalar que los antropólogos que introdujeron la categoría de “mentalidad prelógica” no entendían por ella lo que a veces se piensa. Para Lévy Bruhl, autor de escritos clásicos en la materia, la mentalidad de los “primitivos” comparte con la de los hombres y mujeres modernos importantes principios comunes.

Prelógica no debe hacernos creer que esta mentalidad constituye una especie de etapa anterior, en el tiempo, a la aparición del pensamiento lógico. ¿Han existido alguna vez grupos de seres humanos o prehumanos, cuyas representaciones colectivas no hayan obedecido a las leyes lógicas? Lo ignoramos: en todo

²⁸⁹ Ver L. Lévy Bruhl, *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, Lautaro, 1945 y *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, Buenos Aires, Lautaro, 1947; E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford, 1956; C. Lévy-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 2006 (1962). Para discusiones más reciente de estos problemas consúltese: E. Gellner, *El arado, la espada y el libro*, Barcelona, Península, 1994, Cap. 2; P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 1994 (1987); H. Vázquez, *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte: hacia una teoría antropológica del conocimiento*, México, FCE, 1982, y *Etnología del conocimiento*, Buenos Aires, Almagesto, 1995.

caso es muy poco verosímil. Por lo menos, la mentalidad de las sociedades de tipo inferior, que yo llamo *prelógica*, por carecer de una palabra más adecuada, no presenta ese carácter. No es *antilógica*; tampoco es *alógica*. Llamándola *prelógica* sólo quiero significar que no se limita ante todo, como nuestro pensamiento, a abstenerse de la contradicción.²⁹⁰

Todas las culturas, pues, son racionales. El problema es que lo son a su manera. Razones que en un contexto son consideradas válidas para aceptar una creencia, pueden no serlo en un contexto diferente. No hay dudas de que es así. La relatividad de las culturas es indubitable. ¿Cómo es posible avanzar una vez que constatamos este hecho? En principio deberíamos realizar dos distinciones, claramente expresadas por León Olivé:

1. entre la relatividad de las *razones* para aceptar una creencia y la relatividad de los *principios* de racionalidad;
2. entre la relatividad de los *principios* y la relatividad de los *criterios* efectivos que operan en cada contexto.

La primera distinción es relativamente trivial. Parece obvio que en diversas circunstancias, con distinta información, etc., pueden dos individuos diferentes, e incluso un mismo individuo puede, tener razones opuestas para aceptar o rechazar una creencia sin que difieran los principios de racionalidad con los que se las juzga: antes estaba convencido respecto de la afirmación A, pero ahora, con nueva evidencia, tengo razones para considerar que A es falsa. La segunda distinción es menos obvia y por ende más interesante. Aunque avisado de la existencia de *criterios* diferentes de racionalidad en sociedades distintas, León Olivé ha señalado que tales criterios remiten a un puñado de *principios* universales, como, por ejemplo, un principio débil de no contradicción, definido como

²⁹⁰ L. Lévy Bruhl, *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, Buenos Aires, Lautaro, 1947 (1910), p. 69.

Ariel Petruccelli

“la pretensión de que de hecho nadie podría admitir dentro del conjunto de proposiciones aceptables a *todas* las proposiciones que pudieran formularse en su lenguaje, al menos una quedaría excluida”.²⁹¹ Desde una perspectiva concordante Thomas Nagel apunta correctamente que “ningún «lenguaje» en el cual el *modus ponens* no fuera una inferencia válida o en el que la identidad no fuera transitiva podría, en absoluto, ser usado para expresar pensamientos”.²⁹² Estos principios tienen, efectivamente, un carácter universal: son respetados por todas las comunidades epistémicas conocidas, como el mismísimo Lévy Bruhl reconocía. De hecho se hallan en la base de la capacidad humana de comunicación, junto con la semejante estructura física o biológica que los seres humanos compartimos y de la cual se desprenden equiparables capacidades perceptivas (aunque, es evidente, no necesariamente idénticas percepciones).²⁹³

²⁹¹ L. Olivé, “Racionalidad y relativismo: relativismo moderadamente radical”, en L. Olivé (comp.), *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, México, Siglo XXI, 1988, p. 276. Olivé está plenamente en lo cierto cuando afirma que “ninguna comunidad epistémica podría funcionar si se aceptaran simultáneamente todas las proposiciones formulables en su lenguaje”.

²⁹² Th. Nagel, *La última palabra*, Barcelona, Gedisa, 2000 (1997), pp. 50-51.

²⁹³ El principio fuerte de no contradicción, tal y como lo formula la lógica clásica, quizás no tenga históricamente la aceptación generalizada de su forma débil, pero es ciertamente bastante extendido. Los hindúes desarrollaron un sistema lógico similar al de los griegos de manera independiente, que fue compilado en el siglo II d. C. en el *Nyaya Sutra*. Al respecto se puede consultar a Bochensky, *Historia de la lógica formal*, Gredos, Madrid, s/f. Hoy en día el principio fuerte de no contradicción posee una aceptación cuasi-universal. En su clásico *World and Object*, Nueva York, 1960, Quine señaló el carácter indispensable de asumir que los miembros de otras culturas o nuestros antepasados compartían con nosotros al menos algunas de nuestras creencias sobre la importancia de la coherencia y la consistencia.

Olivé denomina a su concepción *relativismo moderadamente radical*. Es moderado porque defiende la tesis (1):

(1) Puede ser el caso de que, si *A* y *B* son personas que provienen de contextos culturales diferentes, una razón *R* para que *A* acepte una proposición *p*, puede no serlo para que *B* la acepte.

Pero es lo suficientemente radical como para sostener esta idea en la forma de (1'):

(1') Lo que puede operar como una razón para aceptar una creencia en una comunidad epistémica, puede no serlo para otra distinta.

Sin embargo, el relativismo de Olivé no puede defender ni la tesis (2) ni la tesis (2'):

(1) Todo principio de racionalidad es relativo a la comunidad epistémica, o a la sociedad en la que tenga aplicación.

(2') No hay principio alguno de racionalidad que sea universal.²⁹⁴

Esta concepción hace gala de un saludable equilibrio entre relativismo y naturalismo. Nos permite hacer lugar a todo lo que hay de fuerte en el relativismo, al tiempo que nos previene –y lo hace en base a *razones*– contra el nihilismo. Esto no es algo menor. Muchos partidarios de posiciones relativistas han argumentado que ellos no son nihilistas (incluso que no son “relativistas”), porque de hecho aceptan ciertas verdades y creen en ciertos valores. No hay dudas de que ese ha sido por lo general su comportamiento.²⁹⁵ Pero

²⁹⁴ L. Olivé, “Racionalidad y relativismo: relativismo moderadamente radical”, en op.cit., pp. 273-274.

²⁹⁵ Clifford Geertz, tratando de aventar al fantasma del nihilismo que merodea entre los antropólogos, ha escrito: “La idea de que exista un gran número de lectores de antropología tan imbuidos de una mentalidad cosmopolita que ya no saben reconocer lo verdadero, lo bueno y lo bello me parece fantástica”. “Anti-antirrelativismo”, en su *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996 (1994), p. 100. Sin embargo, no es claro lo que afirma el anti-antirrelativismo

Ariel Petruccelli

ello únicamente demuestra que las actitudes no necesariamente son coherentes con las creencias, o que un mismo individuo puede sostener creencias incompatibles entre sí.

Tomás Ibáñez sostiene que lo único que reclaman los relativistas es que no existan razones últimas por las que ciertas ideas o valores sean mejores o peores que otros; no que no haya razones para elegir. El problema es que si no podemos remitir esta discusión a un mínimo denominador común (como pueden ser los principios universales de racionalidad) no tenemos manera, no ya de hallar una justificación *última*, sino meramente de tener la *chance* de que nuestras razones puedan llegar a ser comprendidas o aceptadas por miembros de otra comunidad epistémica. Sin este denominador común quizás podamos escapar al nihilismo, pero sólo para caer en las garras del *tribalismo* (creo sinceramente en los valores de mi tribu y me importa un bledo lo que piensen los demás) o del *cinismo* (considero que mis creencias o valores no son mejores ni peores que otros, pero los defiendo igual). Si no existieran principios universales de racionalidad no sería posible realizar evaluaciones transculturales y, estrictamente, no podría haber comunicación entre miembros de diferentes comunidades epistémicas.

Los principios universales de racionalidad nos proporcionan un mínimo punto de convergencia a partir del cual se pueden *exponer* y *evaluar* las divergencias: no nos garantizan consenso en las con-

de Geertz. Lo único cierto es que no coincide con los críticos del relativismo, aunque sin comprometerse con lo criticado. Vale decir, le parece mucho más peligrosa la amenaza del absolutismo y el provincianismo (que acecha entre los antirrelativistas) que la del nihilismo. ¿Pero cómo cree Geertz que se pueda sortear esta última amenaza con fundamento? No lo dice. Apela al hecho de que los antropólogos sí distinguen lo verdadero, lo bueno y lo bello; pero no proporciona ningún argumento que nos permita asegurar que sus elecciones no son arbitrarias o infundadas.

clusiones. Pero al menos el relativismo moderadamente radical de Olivé no prohíbe las evaluaciones transculturales. Sólo recalca

el cuidado que debemos tener al hacer esas evaluaciones, es decir, que por un lado debemos tener claridad de que los actores pueden estar justificados racionalmente para tener cierta creencia, incluso para creer que cierta acción es moralmente correcta, y que por consiguiente, si impugnamos tal creencia, debemos estar dispuestos a sostener nuestro punto de vista racionalmente, en un diálogo con ellos, y en tal caso correr el riesgo de que nosotros seamos los ilustrados, es decir, tener que reconocer que debemos cambiar algunos de nuestros valores y creencias fundamentales.²⁹⁶

Otro punto a su favor es que permite distinguir entre *subjetivismo* y *relativismo*, oponiendo el *objetivismo* al primero pero no al segundo. El subjetivismo es la idea de que los valores de verdad de una proposición o la admisibilidad de un juicio valorativo son totalmente arbitrarios, cosa de gusto u opinión. El objetivismo, por el contrario, es entendido como la idea de que en toda comunidad epistémica hay juicios de hecho y juicios de valor argumentables y sostenibles racionalmente.

El relativismo moderadamente radical también permite sortear el dilema que plantea un caso como el de los nazis. El argumento es que ni los nazis ni Alemania constituían una comunidad pertinente. La comunidad epistémica pertinente en este caso está integrada por todos los individuos y grupos que fueron afectados por el fenómeno nazi, incluyendo a los judíos, los liberales y los comunistas. Los valores y principios según los cuales actuaron los nazis “no fueron sometidos al tipo de discusión racional” que el relativismo moderadamente radical “exige para que un valor, un principio, o una

²⁹⁶ L. Olivé, “Racionalidad y relativismo: relativismo moderadamente radical”, en op.cit., p. 290.

Ariel Petruccelli

creencia, resulte objetivamente aceptable, es decir, racionalmente aceptable bajo el sistema de creencias en cuestión”.²⁹⁷

Los principios universales de racionalidad resultan claramente fundamentales para evaluar la pertinencia cognitiva de creencias y teorías. Más complejo, sin embargo, parece su empleo en el ámbito de la ética y la estética. Las virtudes del conocimiento científico desarrollado en los marcos del capitalismo parecen difíciles de discutir, no ocurre lo mismo con su moral: la ética del *homo economicus* no necesariamente nos parece superior a la de quienes le precedieron, como sí nos lo parece la teoría de la evolución de las especies con respecto a sus rivales teológicas. El relativismo parece mucho más sólido en el plano moral que en el terreno cognitivo.²⁹⁸ Las razones no son difíciles de hallar. A la luz de los datos disponibles, hoy en día la idea de una naturaleza humana inmutable se halla en franco descrédito; y si a ello agregamos que no es lógicamente posible extraer de una premisa en modo indicativo (*es*) ninguna conclusión en el imperativo (*debe*), la creencia en una moral natural y universal se derrumba. Pero esto no significa que no existan criterios morales tendencialmente universalizables. Yo aceptaría, con Alfred Stern, que existe un *mínimum* moral basado *no* en una *naturaleza humana* común e invariable, pero *sí* en una común *condición humana*.

²⁹⁷ Ídem., p. 288.

²⁹⁸ Bernard Williams, por ejemplo, defiende en el plano cognitivo un objetivismo absolutista capaz de plantear la posibilidad de una “concepción absoluta del mundo”, al tiempo que postula en el terreno ético un irreductible relativismo perspectivista. Véase el excelente capítulo dedicado a Williams por H. Putnam en *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994. Sobre el carácter universal o local de la ética o las morales, así como sobre la relación entre ética y ciencia consúltese entre otros a I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1993; D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Tomo III, «De la moral», Buenos Aires, Hyspamérica, 1984; M. Bunge, *Ética, ciencia y técnica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997; N. Savadivker, *Una ética sin fundamentos*, Tucumán, U.N.T., 2004.

Al tiempo que negamos la existencia de una *naturaleza humana* admitimos—como Sartre, Malraux y otros pensadores contemporáneos— la existencia de una *condición humana* común a todos los hombres, que se pone de manifiesto en una actitud fundamental hacia la vida, el sufrimiento y la muerte. Las situaciones históricas cambian, y también las aptitudes intelectuales y morales de los hombres. Pero lo que no cambia en el curso de la historia es el hecho de que el hombre es un ser consciente de su existencia, que está en el mundo, que tiene que actuar para conservar esa existencia, que ama y odia, se reproduce, se enferma, sufre, procura escapar al sufrimiento, y que sabe que ha de morir, teme la muerte y finalmente muere. Esta condición humana es a mi entender una *constante de la historia*. Es *suprahistórica*, independiente de las civilizaciones y de sus grados de evolución, y también de los ambientes sociales. Vemos abrirse aquí, pues, una *brecha* en la sólida muralla del *historicismo*.²⁹⁹

Aceptando el hecho indiscutible de la diversidad de las creencias y de los valores, Stern no renuncia a la posibilidad del diálogo y a la búsqueda de universalidad. Y por ello propone reemplazar la idea de que la verdad y el valor son hijas del tiempo, por la concepción de que “la verdad y el valor son hijas de *los tiempos*”, es decir, de

²⁹⁹ A. Stern, *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, Buenos Aires, Eudeba, 1970 (1963), pp. 232-233. Cabe señalar que incluso un *comunitarista* como Michael Walzer (los comunitaristas son los más particularistas y relativistas entre los filósofos morales contemporáneos) reconoce la existencia de un *minimum moral*. Como destacaran S. Mulhall y A. Swif, en *Interpretation and Social Criticism*, Walzer “propone «una especie de código moral mínimo y universal», que se asemeja a una cultura moral densamente constituida tanto como una habitación de hotel a una casa, configurando un marco básico demasiado tenue y laxo como para proveer el detalle que uno puede necesitar para saber cómo vivir, pero que de todos modos se erige como un constreñimiento transcultural acerca de significados compartidos”. S. Mulhall y A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996, p. 144. Agradezco a Fernando Lizárraga el hallazgo de este pasaje y su traducción.

Ariel Petruccelli

todos los tiempos, tanto del presente como del pasado. Con esto no se ha refutado al historicismo, pero sí se han hecho “retroceder sus límites”.³⁰⁰

¿Y qué sucede con Marx? ¿Era historicista o naturalista? Creo que era moderadamente historicista. Una posición como la que defiende Olivé me parece perfectamente compatible con la perspectiva marxiana. El historicismo relativista de Marx se torna evidente en su insistencia en el carácter histórico de las organizaciones sociales, las “leyes” económicas o las pautas morales. Pero también reconocía algunas pautas transhistóricas, como la universal necesidad de producir la subsistencia y reproducir a la especie. También la teoría de los valores de Marx, al decir de Alfred Stern (quien por lo demás no era específicamente marxista) “no es ni un relativismo histórico puro ni un absolutismo puro, sino una síntesis dialéctica de ambos”, puesto que:

El materialismo dialéctico [...] reconoce un patrón transhistórico y absoluto de bondad moral, del que la ética social de la sociedad «sin clases» constituye la aproximación histórica más cercana. Reconoce también un patrón absoluto de verdad, a la vez que admite la relatividad de nuestro conocimiento científico de los hechos, sujeto a ciertas condiciones históricas y económicas que determinan el nivel de nuestro conocimiento, a medida que éste se aproxima a la verdad absoluta.³⁰¹

³⁰⁰ A. Stern, *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, p. 218. En el muy interesante diálogo imaginario construido por Seyla Benhabib entre Aristóteles y un moderno “ético comunicativo” se puede apreciar toda la fuerza de concebir a la verdad como “hija de los tiempos”. Quienes viven en el presente poseen la ventaja de que pueden conocer las creencias de los habitantes del pasado, mientras que lo opuesto no es cierto. Ver S. Benhabib, *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006 (1992), p. 79, nota 51.

³⁰¹ A. Stern, *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, Buenos Aires, Eudeba, 1970 (1963), pp. 196 y 197.

El relativismo moderadamente radical resulta perfectamente compatible con el marxismo, así como con las versiones moderadas del realismo y el racionalismo. Si los partidarios del “giro lingüístico” defienden un relativismo de este tipo no habría motivo de discrepancia; pero sí lo habría si lo que defienden son formas más fuertes de relativismo.



VI. “Giro lingüístico”, filosofía narrativista y materialismo histórico

En amplios sectores del pensamiento contemporáneo, los esquemas conceptuales de intelección histórica han caído en virtual descrédito, hasta el punto de que su contenido racional dejó de ser sospechoso para convertirse en vacío: ya no merece los honores de la refutación, puesto que se lo considera reductible: a mito, a ficción o –irónicamente– a filosofía de la historia, categoría esta última entendida en su acepción epistemológica viciada: como construcción especulativa, saber apriorístico, razón fabuladora.

José Szabón³⁰²

1. El “giro lingüístico” y la crisis de la historia

En los últimos lustros se ha ido instalando una sensación de crisis en la historiografía. Partidarios y adversarios de la “historia posmoderna” han tendido a ver en la “filosofía narrativista de la historia” (asociada con autores como White y Ankersmit) y en la denominada “historia pos-social” (Scott, Sewel, etc.) una serie de propuestas no sólo distintas sino además rivales de las corrientes que hegemonizaron la práctica historiográfica durante el siglo

³⁰² J. Szabón, “La devaluación formalista de la historia”, en E. Adamovsky (Ed.) *Historia y sentido. Exploraciones en teoría historiográfica*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2001, p. 79.

Ariel Petruccelli

XX. El materialismo histórico estaría en la picota junto a la historia social, la escuela de los *Annales* e incluso el positivismo. Los partidarios del giro lingüístico han vuelto a poner en discusión el carácter científico de la historia, disciplina a la que procuran alejar de las ciencias sociales y aproximar a la literatura. Sin embargo es ésta una concepción relativamente tardía. En las ciencias humanas la orientación hacia los problemas del lenguaje no provino de la filosofía sino de la lingüística; no inició su marcha cuestionando a la ciencia sino queriendo hacer ciencia rigurosa; y afectó primero a la antropología y luego a la historia.

Todo comenzó, al parecer, con la publicación en 1960 de la obra fundamental de Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*. Allí su autor adoptó un enfoque estructuralista e instituyó la crucial distinción entre *Langue* y *Parole*, entre lenguaje (sistema) y habla (uso del sistema). La lingüística saussureana procuraba descubrir la estructura oculta de cada lenguaje; estructura que todos los hablantes respetan (aun cuando lo hagan de manera no consciente) y que constituye el marco que hace posible la comunicación, pero que no determina de modo necesario ningún acto de habla específico. Respetando la estructura de la lengua los hablantes podemos realizar infinitos enunciados; pero entre el lenguaje y los actos de habla no existe la más mínima relación causal: la relación entre uno y otros es de absoluta indeterminación. Por otra parte, Saussure distinguía en el signo a *significante* (la imagen acústica) del *significado* (el concepto); e insistía en el carácter arbitrario y convencional del signo con respecto a cualquier referente al que nombrara. Finalmente, recalca que cada significante adquiere su valor semántico en virtud de su posición diferencial dentro del lenguaje.

La obra de Saussure posibilitó un desarrollo impresionante de la lingüística, y sus logros llamaron la atención de los cultivadores de otras disciplinas. Si este enfoque había reportado tan altos logros,

¿por qué no adoptarlo también en otros campos? Lévi-Strauss iniciaría la marcha expansiva trasladando el análisis estructural de inspiración saussureana a la antropología, en particular al estudio de los sistemas de parentesco y los mitos. Esta expansión, empero, era por completo arbitraria y nada compatible con la obra en la que se pretendía fundar. Para decirlo con las palabras de Perry Anderson, "todo el esfuerzo de Saussure, ignorado por sus seguidores, se centró en recalcar la *singularidad* del lenguaje, lo cual lo separaba de otras formas o prácticas sociales". Saussure fue claro al respecto:

Estamos firmemente convencidos de que a quien se adentre en el terreno del lenguaje puede muy bien decirse que se desprenda de todas las analogías posibles.³⁰³

Para Saussure el lenguaje "es una institución humana de una forma tal que el resto de las instituciones a excepción de la escritura sólo pueden engañarnos como su esencia real si creemos en su analogía".³⁰⁴ Señaló también que tanto la economía como el parentesco son sistemas incomparables con el lenguaje. Las instituciones familiares y las relaciones económicas, observó, no son objetos legítimos de análisis semiológicos, puesto que carecen de la inmotivación que corresponde al signo: un campo, por ejemplo, vale en proporción a lo que produce.

Pero al margen de las convicciones de Saussure, creo que hay que darle la razón a Perry Anderson cuando dice que las analogías con el lenguaje "que pronto iban a ser descubiertas por Lévi-Strauss o Lacan... se derrumban ante la menor inspección crítica":

El parentesco no puede compararse con el lenguaje como sistema de comunicación simbólica en el que se «intercambian», como

³⁰³ "Notes inédites de Ferdinand de Saussure" en *Cahiers Ferdinand de Saussure*, N° 2, 1954, p. 64. Citado en P. Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1988 (1983), p. 48.

³⁰⁴ "Notes inédites de Ferdinand de Saussure", p. 60. Citado en P. Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*, p. 47.

Ariel Petruccelli

diría Levi-Strauss, respectivamente mujeres y palabras, desde el momento en que ningún hablante enajena el vocabulario a un interlocutor, sino que puede reutilizar libremente cada palabra «dada» tantas veces como desee, mientras que los casamientos —a diferencia de las conversaciones— son normalmente vinculantes: las mujeres no son recuperables por sus padres tras sus bodas. El término «intercambio» autoriza menos todavía una elisión de la economía: aunque a los hablantes y a las familias de la mayoría de las sociedades pueda atribuírseles al menos una equivalencia aproximada de palabras y mujeres, es evidente que no ocurre lo mismo con sus bienes. En otras palabras, ninguna economía puede ser definida en una primera instancia en términos de intercambio: la propiedad y la producción son siempre previas.³⁰⁵

El desembarco del “giro lingüístico” en las borrascosas costas de la historia no partiría, empero, de la antropología. Su puerto originario —y acaso su destino— fue la literatura. Y no sería la búsqueda de un método científico preciso y probado —como el de la lingüística estructural que fascinó a Lévi-Strauss—, sino por el contrario las dudas sobre el carácter científico de la historiografía, lo que impulsó dicha deriva.

La orientación narrativista en la filosofía de la historia —aunque no exenta de algunos antecedentes— hizo su aparición rutilante a comienzos de los años setenta, con la publicación de la gran obra de Hayden White: *Metahistoria*.³⁰⁶ White es habitualmente conside-

³⁰⁵ P. Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*, pp. 48-49. Ernest Gellner formuló una crítica semejante.

³⁰⁶ La inclinación de White hacia los problemas del lenguaje y la narrativa es bastante anterior a la publicación de su *Magnum Opus* —*Metahistoria*, en 1973. En la introducción del libro de Carlo Antoni, *From History to Sociology: German Historical Thinking*, Detroit, Wayne State University Press, 1959, había escrito que “el efecto de la narratividad (sic) es más importante que la verdad o la falsedad de lo narrado”. Y en un artículo de 1966, “The Burden of History”, publicado en *History and Theory*, acusó a los historiadores de no tener ni el rigor de las ciencias

rado no sólo el precursor sino además uno de los más fervientes abanderados del *linguistic turn*, de la historiografía posmoderna, y de las tesis sobre el "fin de la historia como ciencia". Según Georg Iggers:

La idea fundamental de la teoría historiográfica posmoderna consiste en negar que la historiografía haga referencia a la realidad. Así, Roland Barthes y Hayden White subrayan que la historia no se diferencia de la poesía, sino que ella misma es poesía.

Y además:

White ha intentado mostrar [...] que no existe ningún criterio histórico-científico de verdad. Por eso tampoco existe, afirma, ninguna diferencia sustancial entre la historia y la filosofía. Si bien el trabajo filológico sobre las fuentes puede establecer los hechos, toda concatenación de los mismos para obtener una visión global y coherente es determinada por apreciaciones estéticas y morales, no científicas.³⁰⁷

Estas acusaciones son moneda corriente. Josep Fontana despachó el asunto de manera sumaria: "los argumentos de White —escribió—, como los de todos los que pretenden descalificar la historia reduciéndola a narración, son irrelevantes".³⁰⁸ Julio Aróstegui apuntó que para White "la escritura de la historia es una forma más [...] de la escritura de ficción".³⁰⁹ En tanto que Arnaldo Momigliano al

naturales ni la imaginación de la literatura. Ver Jaume Aurell, "Hayden White y la naturaleza de la historia", en *Anuario Filosófico*, Vol. 39, Nº 87, 2006.

³⁰⁷ G. Iggers, *La ciencia histórica en el siglo XX*, Barcelona, Idea, 1998, p. 96. Obsérvese que el segundo pasaje es incompatible con el primero: si "el trabajo filológico puede establecer los hechos", entonces no es cierto que la historiografía no haga referencia a la realidad, o que sea poesía sin más.

³⁰⁸ J. Fontana, *La historia de los hombres: el siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 133.

³⁰⁹ J. Aróstegui, *La investigación histórica: teoría y método*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 143.

Ariel Petruccelli

parecer creyó que podía criticar a White señalando que “la historia no es épica, la historia no es novela, la historia no es propaganda porque en estos géneros literarios el control de la evidencia es opcional, no compulsivo”.³¹⁰

Son, pues, básicamente dos los cargos que los historiadores imputan a White: a) confundir historia con literatura; b) no diferenciar a la historia de la filosofía de la historia. La suma de ambos cargos determina el veredicto: White niega —o es incapaz de reconocer— el estatuto científico de la historia. Pero, ¿es así? Examinemos la evidencia con algún detenimiento.

2. Hayden White y la filosofía narrativista de la historia

Empecemos por lo obvio. El enfoque de White es *formalista*: no trata de decidir qué tan correcto es el relato de un historiador. Lo que busca es indagar en los componentes estructurales del mismo. Su atención se dirige a la forma y la organización interna de las obras, no a su adecuación o falta de adecuación con la realidad histórica o la evidencia empírica. Esta orientación se ve reforzada (aunque no necesariamente determinada) por la creencia en que los modelos de narración y conceptualización histórica dependen “de la naturaleza preconceptual y específicamente poética de sus puntos de vista”. Sin embargo, esto no es lo mismo que decir que la historia sea, sin más, poesía.

No es cierto que White sea incapaz de diferenciar la historia de la ficción literaria. Las ha distinguido, de hecho, en forma explícita:

A diferencia de las ficciones literarias, como la novela, las obras históricas están hechas de hechos que existen fuera de la concien-

³¹⁰ A. Momigliano, “The Rethoric of History and the history of rethorics: On Hayden White’s Tropes”, citado en M. Mudrovic, “Algunas perspectivas del debate actual en filosofía de la historia”, en *Adef*, Buenos Aires, vol. XI, N° 1, 2000. Otro conocido trabajo en el que White es objeto de críticas de este tenor es el de Richar Evans, *In Defense of History*, Londres, Granta, 1997.

VI. “Giro lingüístico”, filosofía narrativista y materialismo histórico

cia del escritor. Los sucesos registrados en una novela pueden ser inventados de una manera como no pueden serlo (o se supone que no deben serlo) en una obra histórica.³¹¹

Tampoco es verdad que sea incapaz de distinguir un relato mítico de uno histórico:

Lo que queremos denominar narración mítica no está sujeto a la obligación de mantener diferenciados ambos órdenes de acontecimientos, los reales y los imaginarios. La narrativa sólo se problematiza cuando deseamos dar a los acontecimientos reales la forma de un relato. Precisamente porque los acontecimientos reales no se presentan como relatos resulta tan difícil su narrativización (sic).³¹²

White ni siquiera rechaza de manera clara y no ambigua el carácter científico de la historia, como se puede apreciar en los siguientes pasajes:

he sugerido —dice— que la incapacidad de los historiadores para ponerse de acuerdo —como pudieron hacerlo los científicos del siglo XVIII— en un modo de discurso específico, señala la naturaleza no científica o protocientífica de los estudios históricos.³¹³

³¹¹ H. White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Buenos Aires, FCE, 1998 (1973), p. 17, nota. Es curioso, pero White expone en *Metahistoria* una concepción de los “hechos” y de las ciencias naturales que escandalizaría por su “ingenuidad” a los partidarios radicalizados del “giro lingüístico”. Por ejemplo ha escrito: “Con la historia no sucede lo mismo que con la naturaleza: no tenemos elección con respecto a los principios de conocimiento que debemos adoptar para efectuar transformaciones en el mundo físico o ejercer control sobre él. O empleamos principios científicos o fracasamos en nuestro esfuerzo por controlarla”. *Metahistoria*, p. 277. Esto está mucho más cerca de Nagel, Bunge o Gellner que de Feyerabend, Knorr-Cetina o Rorty.

³¹² H. White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 19-20.

³¹³ H. White, *Metahistoria*, p. 415.

Ariel Petruccelli

Con frecuencia se dice que la historia es una mezcla de ciencia y arte. Pero mientras que los filósofos analíticos recientes han logrado esclarecer la medida en que la historia puede ser considerada como una especie de ciencia, se ha prestado poca atención a sus componentes artísticos.³¹⁴

Estos fragmentos contienen tres posiciones diferentes. El primero manifiesta dos presunciones distintas —aún así llenas de reservas: ¡“he sugerido”!—: a) que la historia no es una ciencia; b) que es una protociencia. El segundo, en cambio, parece reconocer que la historia es una ciencia (sobre la que los filósofos analíticos han logrado esclarecernos), aunque como actividad también sea una forma de arte. Ser una mezcla de ciencia y arte es algo muy diferente a ser una protociencia o una no-ciencia. Una protociencia es una ciencia todavía no plenamente constituida; en cambio, una mezcla de ciencia y arte puede implicar que la historia es una ciencia

³¹⁴ H. White, *Metahistoria*, p. 10. Con todo, a la luz del contexto en que aparece esta cita todo indica que allí White está negando carácter científico a la historia, cuando menos hasta el momento, puesto que “la exigencia de cientifización [...] no representa más que la afirmación de una preferencia por una modalidad específica de conceptualización histórica, cuya base es moral o bien estética, pero cuya justificación epistemológica está por hacerse” (p. 11). Desde luego que esto no tendría por qué impedir que la historia se convierta ulteriormente en una ciencia, cuando consiga la supuestamente ausente fundamentación epistemológica. Conviene recordar, al respecto, que Althusser, quien consideraba que Marx había descubierto para la ciencia el “continente de la historia”, afirmaba sin embargo que “debemos tomar en serio el hecho de que la teoría de la historia en sentido estricto, no existe o existe apenas”, lo cual implicaba que, a su juicio y al menos de momento, la historia no era una ciencia plena o claramente constituida. Ver *Para leer “El Capital”*, México, Siglo XXI, 1969 (1965), p. 121. Sin embargo, y retornando a White, cabe señalar que en *Metahistoria* pudo afirmar que la concepción de Croce supuso “una regresión, puesto que su efecto fue separar a la historiografía de toda participación en el esfuerzo ... por construir una ciencia general de la sociedad” (p. 374), lo cual supone una mirada positiva hacia los intentos por tornar científico el conocimiento histórico.

plenamente constituida (por ejemplo en lo que hace a las formas de investigación, a los controles empíricos, etc.), aunque a su escritura muchos historiadores procuren darle una forma artística.

Pero a pesar de estas (¿estudiadas?) ambigüedades,³¹⁵ pocas dudas pueden quedar respecto de que la obra de White posee un sabor anti-científico. Habría que indicar, sin embargo, y muy fuertemente, que el tono anti-científico no tiene ninguna relación necesaria con su intento de analizar los aspectos literarios o ideológicos de las producciones historiográficas. Indagar en las dimensiones éticas y estéticas de las obras de historia es una tarea tan legítima como esclarecedora, aunque no siempre suficientemente abordada. Por ello debe darse la bienvenida a la triple distinción analítica introducida en *Metahistoria* entre "argumentación formal" (equivalente a explicación), "implicación ideológica" (como perspectiva u orientación ético-política implícita o explícita) y "trama" (narrativa).³¹⁶

³¹⁵ Las ambigüedades parecen ser endémicas entre los filósofos *narrativistas*. Frank Ankersmit ha escrito en *Historia y tropología*: "hace veinte años la filosofía de la historia era científicista; se debe evitar el extremo opuesto de ver en la historiografía una forma de literatura. El historismo es el *juste milieu* entre las dos: conserva lo correcto de los enfoques científicista y literario de la historia, y evita lo hiperbólico de ambos". Sin embargo, en otro pasaje asegura: "la inevitable verdad es que la historia no es una ciencia y que no produce conocimiento en el sentido estricto de la palabra". Ver *Historia y tropología*, pp. 72 y 158-159.

³¹⁶ Que conceder importancia a la dimensión estética de las producciones científicas no tiene nada de incompatible con el marxismo, debería hacerse evidente al recordar que el propio Marx escribió que la ventaja de sus obras "consiste en que forman un todo artístico" (carta a Engels, 31 de julio de 1865). En cuanto a la dimensión específicamente narrativa, creo que el materialismo histórico ha producido algunas de las más impactantes historias narrativas, con el agregado de que en ellas lo narrativo no va en menoscabo de lo científico-explicativo. Quien tenga alguna duda puede consultar a León Trotsky, *Historia de la revolución rusa*, Buenos Aires, Antídoto, 3 tomos, 1997; e Isaac Deutscher, *Stalin, biografía política*, México, Era, 1988 (1949), *Trotsky, el profeta armado*, México, Era, 1987 (1954), *Trotsky, el profeta desarmado*, México, Era, 1989 (1959), y *Trotsky, el profeta desterrado*, México, Era, 1988 (1963). Para un empleo marxista del

Ariel Petruccelli

Cada una de estas dimensiones se halla indudablemente presente en toda obra historiográfica, una vez que se la aprecia como lo que efectivamente es: un producto intelectual complejo y diverso. Pero parece claro que destacar los contenidos narrativos o ideológicos de la historiografía no tiene por qué invalidar necesariamente su núcleo científico (la argumentación formal). El punto en el que White hace profesión de fe anti-científica, pues, reside en su tesis de que los criterios explicativos que utilizan los historiadores carecen de sustento epistemológico. Según esta concepción, la dimensión “científica” (lo que White denomina el “modo de argumentación formal”) de las obras de historia estaría tan determinada por lo ético y lo estético como las dimensiones más propiamente éticas (la implicación ideológica) y estéticas (el modo de tramar).³¹⁷ Según White, esto hace que en las obras historiográficas la dimensión lingüística tenga un peso impensable en las ciencias naturales:

en cualquier campo todavía no reducido (o elevado) a la situación de auténtica ciencia, el pensamiento permanece cautivo del modo lingüístico en que intenta captar la silueta de los objetos que habitan el campo de su percepción.³¹⁸

Este pasaje nos remite de modo directo a la noción de ciencia que tiene White, por cierto una noción teñida de positivismo.³¹⁹ Porque

concepto whiteano de implicación ideológica consúltese P. Anderson, “Sobre la implicación ideológica: Andreas Hillgruber” (1990), en su *Campos de batalla*, Barcelona, Anagrama, 1998 (1992). Los principales escritos de Marx y Engels referidos a cuestiones literarias han sido compilados en K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre literatura*, Buenos Aires, Colihue Universidad, 2003 (Selección e Introducción de Miguel Vedda).

³¹⁷ H. White, *Metahistoria*, pp. 11, 36.

³¹⁸ H. White, *Metahistoria*, p. 11.

³¹⁹ La existencia de resabios positivistas en la obra de White fue advertida por diversos autores, como Eugene Golob, Chris Lorenz y Verónica Tozzi. Esta última, sin embargo, en un escrito reciente se retracta de su antigua opinión. Ver

para toda la epistemología pospositivista ninguna ciencia puede escapar del modo lingüístico: la percepción del más "bruto" de los "hechos" implica algún grado de teoría lingüísticamente establecida. Es posible, con todo, que cuando habla de "modo lingüístico" se refiera a la dimensión *tropológica*, poética, que según White prefigura el conocimiento histórico, o bien a lo que llama "explicaciones" por la trama y por *implicación ideológica* (a diferencia de las explicaciones por *argumentación formal* típicas de las ciencias naturales). Tanto las prefiguraciones tropológicas como la "explicación" por medio de la trama y la implicación ideológica —diría— son inherentes a la historia, pero no a las ciencias naturales. ¿Pero es así?

Para el saber convencional existen cuatro tropos fundamentales: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. La metáfora procede por analogía ("mi amor, una rosa"), y es por ello *representativa*; la metonimia es *reductiva*, por ejemplo, reduce barcos a velas o personas a cabezas; la sinécdoque (una forma de metonimia) es *integrativa*: un fenómeno es caracterizado por medio de una parte que simboliza una cualidad inherente a la totalidad ("es todo corazón"); y la ironía, finalmente, es *negativa*: caracteriza entidades dando a entender en un nivel figurativo lo contrario de lo que se afirma literalmente.³²⁰ ¿Están las ciencias naturales exentas de toda dimensión tropológica? No del todo. Los métodos analítico-reductivos que las caracterizan podrían ser considerados una forma de metonimia³²¹ e incluso de sinécdoque; el uso de metáforas en las ciencias físico-naturales ha sido advertido, al menos, desde los años 1960;³²² es usual entre

V. Tozzi, *La historia según la nueva filosofía de la historia*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 113, nota.

³²⁰ Ídem., pp. 41-44.

³²¹ Esto ya lo había advertido, entre otros, C. Levi-Strauss en *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 2006 (1962), p. 47.

³²² Al respecto ver M. Black, *Modelos y metáforas*, Madrid, Tecnos, 1966 (1962). Este punto ha sido destacado en un trabajo de Nicolás Lavagnino con el que, en

Ariel Petruccelli

físicos y matemáticos hablar de la elegancia de una demostración, lo que remite a un elemento estético; el falsacionismo popperiano es en cierto modo una epistemología irónica: busca la verdad pero sólo puede tener certeza de lo que es falso. La tropología, pues, no les resulta enteramente ajena. ¿Qué sucede con la trama y la implicación ideológica? ¿Están ausentes en las ciencias naturales? Veamos.

White reconoce cuatro modos básicos de *trama* (romance, comedia, tragedia y sátira) y cuatro formas fundamentales de *implicación ideológica* (anarquista, conservadora, liberal y radical). Comencemos por la trama. El romance es un drama “del triunfo del bien sobre el mal, de la virtud sobre el vicio, de la luz sobre las tinieblas”. La sátira es todo lo contrario, “un drama dominado por el temor de que finalmente el hombre sea el prisionero del mundo, antes que su amo”. Entre estos extremos se encuentran la comedia y la tragedia. La comedia plantea la posibilidad de reconciliaciones transitorias, de triunfos parciales del hombre sobre su mundo. La tragedia, por su parte, plantea que las reconciliaciones son siempre falsas o ilusorias, aunque quienes sobreviven a la prueba agónica pueden ganar en conciencia.³²³

Aunque indudablemente más notorio en la historia que en otras disciplinas, el “modo lingüístico” (en este caso la existencia de una trama) no es exclusivo de la historia: se lo puede encontrar en todas las ciencias sociales y en las ciencias histórico-naturales (como la biología evolutiva o la geología). Las concepciones de

rasgos generales, me siento solidario: N. Lavagnino, “Narrativismo, historiografía y después. La nueva filosofía de la historia y el límite de la comprensión histórica”, *Nuevo Topo*, N 3, Buenos Aires, septiembre/octubre 2006, p. 90. Para una exposición reciente y sencilla de los vínculos entre las metáforas y la ciencia puede consultarse H. Palma, *Metáforas y modelos científicos*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2008.

³²³ H. White, *Metahistoria*, p. 18-22.

la evolución biológica, por ejemplo, pueden fácilmente adoptar la forma de relatos y ser tramadas de diferentes maneras. Veamos algunos ejemplos. Trama de romance: la evolución presentada como un desarrollo de lo simple a lo complejo que culmina con la especie humana emergiendo en la cúspide de la evolución. Trama de tragedia: un relato que presenta a nuestra especie amenazada por una hecatombe nuclear de la que no podría sobrevivir, a diferencia de las despreciadas cucarachas. Trama de comedia: la especie humana emergiendo finalmente, pero por medio de un proceso azaroso, caótico y lleno de catástrofes y de vías muertas evolutivas. Trama de sátira: un relato de la evolución de la vida sobre la Tierra que culmina con la pesadosa reflexión de que en unos cuantos millones de años el planeta habrá de desaparecer, y con él la vida.

Desde luego, la mayoría de los trabajos de ciencias naturales carecen estrictamente de una trama. No pretendo, pues, aseverar que la misma les sea constitutiva; me limito a señalar que no les resulta necesariamente ajena. Esto por un lado. Pero por el otro quisiera al menos cuestionar que "toda historia, hasta la más «sincrónica» o «estructural», está tramada de alguna manera".³²⁴ Si la diacronía es consustancial a las tramas narrativas —y White no lo niega sino que más bien lo enfatiza—, resulta entonces contraintuitivo que una historia estructural sincrónica posea alguna trama.³²⁵

³²⁴ H. White, *Metahistoria*, p. 19.

³²⁵ Este aspecto ha sido desarrollado por R. Suárez Molnar, *Explicación histórica y tiempo social*, Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 109-114. Suárez Molnar cuestiona incluso la estrategia whiteana de poner el énfasis, a la hora de definir a las tramas, en el "significado final" antes que "en el camino y su dirección". Si bien esto permitiría, en principio, asociar tramas con carencia de diacronía, a juicio de Suárez Molnar lo hace al costo de invisibilizar el hecho de que la categorización de los tipos de tramas que White toma de Frye "coinciden con las que uno podría utilizar para identificar [...] las distintas posiciones que es posible mantener frente a la libertad humana y a las limitaciones que sobre ella establece el mundo material o social". Puestas así las cosas, parece que las

Ariel Petruccelli

Por cierto que de manera más sutil e indirecta, también la implicación ideológica puede hallarse en los relatos biológicos. White distingue entre cuatro posibles formas de implicación ideológica: anarquista, conservadora, liberal y radical. Y bien. Pensemos en las posibles connotaciones conservadoras de las concepciones de la naturaleza como un todo orgánico armonioso; o en sus contrapartes anarquistas: la evolución concebida como una sucesión de catástrofes impredecibles.

Hasta aquí hemos visto que ni la tropología, ni las tramas ni la ideología están ausentes en las ciencias naturales. Sin embargo no hemos llegado al meollo del asunto; porque el punto verdaderamente central es el que concierne a la *argumentación formal*. Como se ha señalado, según White la elección entre los distintos tipos de trama y de implicación ideológica depende de criterios *éticos* o *estéticos*, antes que *epistemológicos*; lo cual no puede ser puesto en duda. Pero su tesis verdaderamente fuerte es que son también criterios éticos y estéticos los que determinan la elección de la forma de argumentación. Y esta sí que es una tesis más polémica e intransigente. ¿Pero es correcta? ¿Es verdad que también en la elección de la forma de argumentación lo decisivo son criterios éticos o estéticos antes que epistemológicos? Este es el punto verdaderamente decisivo. Tramas, tropos e ideologías, aun cuando no completamente ausentes en las ciencias, se verían en ellas decisivamente contrarrestados por una sólida fundamentación epistemológica al nivel de la argumentación

afinidades que White establece entre ciertos tipos de trama, de implicación ideológica y de argumentación –sobre las que funda la construcción de estilos historiográficos–, responden más “al posicionamiento de cada autor frente a la libertad humana, que al hecho de que éste utilice tal o cual formato narrativo” (p. 113). En cualquier caso, yo coincidiría con Suárez Molnar cuando sostiene que “el estatuto narrativo quizá no sea una condición *sine qua non* de la explicación histórica” (p. 114).

formal. Este fundamento estaría ausente en la historia, y ello la condenaría a permanecer cautiva del "modo lingüístico".

White reconoce cuatro modos básicos de explicación: el formista, el mecanicista, el organicista y el contextualista. La teoría formista de la verdad apunta a identificar las características exclusivas de los objetos que habitan el campo histórico. Sería sustancialmente dispersiva y descriptiva. La hipótesis organicista, en cambio, es más integrativa: se concentra en el todo, antes que en las partes; su visión es sintética y por lo general le preocupa desvelar el "fin final" de todo el proceso histórico. Las estrategias mecanicistas procuran descubrir las leyes universales que gobiernan el proceso histórico, por medio de análisis reductivos y de modelos causales. Finalmente, el presupuesto del contextualismo es que los hechos deben ser explicados en el "contexto" de su ocurrencia.³²⁶

³²⁶ De manera un tanto insólita, White atribuye a Marx un criterio mecanicista (*Metahistoria*, pp. 27, 279), cuando el revolucionario alemán siempre resaltó el carácter históricamente determinado, contextual y nunca mecánico de las "leyes" sociales. La ley del valor, por caso, no rige en sociedades que desconocen la institución del mercado; y la caída de la tasa de ganancia sólo opera como "ley tendencial", contrarrestada por otras tendencias y por circunstancias locales. El análisis tropológico que White realiza de la obra de Marx, con todo, es sugestivo: no debe ser descartado sin más. Aun así, parece obvio que algunas de sus formalizaciones son válidas para algunos escritos, mas no para todos; y que otras se sustentan en una pertinaz ignorancia de ciertos textos marxianos. Por ejemplo, la sugerencia de que "cualquier cosa que Marx se propusiera analizar, ya fueran etapas de la evolución de la sociedad, formas de valor o formas del propio socialismo, tendía a dividir el fenómeno estudiado en cuatro categorías o clases, correspondientes a los tropos de la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía" (*Metahistoria*, p. 310), se basa en la eliminación de aquellos textos en los que Marx, además de las cuatro categorías de la evolución social que considera White —comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo y capitalismo (*Metahistoria*, p. 287)—, incluye los modos de producción asiático, antiguo o pastoril; y en el desplazamiento analítico de los muchos temas en lo que los abordajes de Marx no respetan este patrón. Para un estudio

Ariel Petruccelli

Ahora bien, según White, la explicación por argumentación formal no basta para constituir a la historia en una ciencia:

la historia difiere de las ciencias precisamente porque los historiadores están en desacuerdo no sólo sobre cuáles son las leyes de la causalidad social que podrían invocar para explicar determinada secuencia de sucesos, sino también sobre la cuestión de la forma que debe tener una explicación “científica”.³²⁷

¿Qué argumentos invoca en favor de esta tesis? Hablando estrictamente, no proporciona ninguno. Se basa en lo que le parece una evidencia: el contraste que habría entre las ciencias naturales y la historia respecto al consenso o la falta de consenso a la hora de decidir qué “forma” debe adoptar una explicación. Pero la evidencia es controvertida. Aunque los físicos —muchas veces considerados el paradigma de la científicidad— parecen fuertemente inclinados al modo mecanicista de explicación,³²⁸ no se puede decir lo mismo de otros científicos naturales. Los biólogos parecen más inclinados al modo contextual, y en algunas disciplinas las pautas *formistas* son muy importantes (como por ejemplo en la geografía física). Según se ve, más que un único modo de explicación universal parecería haber modos preponderantes según disciplinas específicas. Aunque deberíamos cuidarnos de exagerar el consenso entre los científicos naturales.³²⁹ Incluso dentro de un paradigma común las discusiones

de una obra de Marx con las categorías de White puede consultarse Pablo Nocerta, “Narración y tropos en *El 18 brumario de Luis Bonaparte* de Karl Marx. Reflexiones en torno a *Metahistoria* de Hayden White”, *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, N° 14, 2006.

³²⁷ H. White, *Metahistoria*, p. 23.

³²⁸ El mecanicismo puede ser imputado a los físicos newtonianos, pero no parece describir adecuadamente lo que hacen los físicos cuánticos.

³²⁹ L. Laudan, *El progreso y sus problemas*, Madrid, Encuentro, 1986, ha criticado las concepciones excesivamente “consensualistas” de la ciencia, incluso de la “ciencia normal”, mostrando que siempre hay un importante sustrato de con-

de problemas verdaderamente complejos (en particular aquellos que no pueden ser sometidos a experimentación rigurosa o que entrañan una carga filosófica importante) parecen inagotables. Las polémicas sobre el origen del universo, el inicio de la vida o la extinción de los dinosaurios no parecen haber conducido a un consenso mayor que las que giran en torno a los orígenes del capitalismo o la caída del Imperio romano. Las actuales discusiones en torno al determinismo y la indeterminación, el carácter objetivo o subjetivo del azar, la legitimidad de las explicaciones causales, las causas de las extinciones en masa o el futuro del planeta Tierra, para poner tan sólo algunos ejemplos, distan de tender a alcanzar una síntesis consensual. Buena parte del prestigio de las ciencias naturales se debe a sus "éxitos" prácticos, a la aplicabilidad "tecnológica" de sus teorías. Y, sin embargo, los médicos difieren en sus diagnósticos; los ecólogos no se ponen de acuerdo en cuál es el origen de una plaga o en cómo combatirla, y los agrónomos acostumbran tener divergencias en sus estudios de campo. Finalmente, nunca se debería olvidar que el consenso es un indicador; nada más que eso. No es garantía de verdad ni de eficacia cognitiva: una asamblea política, un cónclave religioso o un grupo de niños pueden alcanzar amplios consensos, y eso no significa que estén haciendo ciencia.

Las ciencias, pues, son menos consensuales de lo que a veces se piensa, y la preponderancia de un modo de explicación tiene un fuerte sesgo disciplinario (que limita su universalidad). Con todo, sí se podría afirmar que en cada disciplina o subdisciplina los especialistas están globalmente de acuerdo en qué forma debe

troversias de fondo. Los trabajos de divulgación de Stephen Jay Gould (*Desde Darwin*, Hermann Blume, Madrid, 1983; *El pulgar del panda*, Barcelona, Crítica, 1994; *Dientes de gallina y dedos de caballo*, Barcelona, Crítica, 2004) contienen abundantes ejemplos de controversias que no muestran ninguna tendencia evolutiva hacia el consenso entre los científicos naturales.

Ariel Petruccelli

adoptar una explicación. ¿Se da el caso, pues, que los historiadores no logren siquiera ponerse de acuerdo en qué forma debe tener una explicación histórica? No lo parece. El propio White pone en cuestión que los historiadores no hayan logrado este consenso mínimo pero indispensable. A la postre reconoce que de los cuatro modos básicos hay dos que prevalecen. “Entre los historiadores académicos —ha escrito— los modelos formistas y contextualistas han tendido a prevalecer como principales candidatos a la ortodoxia”.³³⁰ Piensa, empero, que la manifiesta hostilidad de la mayoría de los historiadores hacia los modelos mecanicistas y organicistas se basa “en consideraciones de corte extraepistemológico”, porque “dada la naturaleza protocientífica de los estudios históricos, no hay bases epistemológicas apodícticas para la preferencia de un modo de explicación a otro”.³³¹ Sin embargo, White jamás demostró que no existan razones epistemológicas para la elección de los modos de argumentación. Supuso inicialmente que tales razones no debían existir porque los historiadores no alcanzaban un consenso; luego constató que en verdad los historiadores sí habían alcanzado algo muy parecido al consenso, pero concluyó que este acuerdo no estaba fundado en criterios epistemológicos porque la historia es una protociencia, aunque su único argumento en favor de esta tesis era la falta de consenso presupuesta al comienzo, y que luego se demostraría bastante ilusoria. Estamos ante un círculo vicioso.

Por otra parte, el consenso alcanzado por los historiadores es mayor de lo que White admite; puesto que los modelos *formistas* tienen un contenido fundamentalmente *descriptivo*, no serían estrictamente rivales de los modelos *contextuales*, orientados a la *explicación*. Los modelos formistas serían o bien un trabajo previo

³³⁰ H. White, *Metahistoria*, p. 30.

³³¹ Ídem., p. 30.

a la explicación científica propiamente dicha, o bien un tipo de relato histórico descriptivo sin pretensiones de científicidad, o bien formarían parte de la dimensión descriptiva de las teorías científicas, sin jurisdicción en el terreno explicativo.³³² Por consiguiente, se debe concluir que las explicaciones científicas de la historia adoptan normalmente modelos contextuales. Y creo que los historiadores tienen importantes razones epistemológicas en favor de esta elección.

No hay dudas respecto de que en el modo de tramar y en la implicación ideológica (dimensiones que existen de manera más o menos explícita en todas las obras de historia) intervienen de manera decisiva (aunque quizás no de modo exclusivo) criterios extra-epistemológicos, fundamentalmente de corte estético (sobre todo para la trama) y ético (especialmente en la implicación ideológica). Pero son criterios epistemológicos los que prevalecen en el modo de argumentación; y es por ello que el grueso de los historiadores adopta el modo contextual, por más que difieran en las tesis o hipótesis que defienden.

Antes de pasar al segundo cargo esgrimido contra White es conveniente introducir un breve paréntesis. Al nivel analítico en

³³² Cabría aclarar que la distinción entre lo explicativo y lo descriptivo –al igual que entre lo teórico y lo observacional– es de grado, no tajante. Yo no tengo ningún inconveniente en aceptar que la historia narrativa –contra la que se elevó en las primeras décadas del siglo XX la "historia problema" preconizada por *annalistas* y marxistas– también proporciona explicaciones, por lo que resulta incorrecto definirla como "mera descripción". Arthur Danto ha insistido en esto en su clásico *Historia y narración*. Sin embargo, es necesario señalar que el tipo de explicaciones y los factores causales que habitualmente invocan los partidarios de la "historia problema" suelen diferir de los destacados por los exponentes de la "historia narrativa". Los primeros usualmente emplean explicaciones causales, funcionales o dialécticas, haciendo hincapié en las determinaciones estructurales y en las condiciones económicas y sociales. Los segundos acostumbran emplear explicaciones intencionales, concentradas en los individuos y en la política.

Ariel Petruccelli

el que se ha desarrollado la presente discusión la taxonomía whiteana no ha sido impugnada, aceptándose de modo implícito si no como válida necesariamente sí al menos como plausible.³³³ Sin embargo esta clasificación no está exenta de problemas, y han sido numerosos los autores que han vertido diferentes tipos de críticas contra ella.³³⁴ Aunque no me detendré en ello, sí creo necesario señalar que las fronteras entre cada una de las categorías tipológicas en juego (metáfora, metonimia, sinécdoque, ironía; romance, sátira, tragedia, comedia; organicismo, formismo, mecanicismo, contextualismo; liberal, anarquista, radical, conservador) son menos claras y bastante más problemáticas de lo que a veces parece pensar White. Y no es éste un punto menor. Una de las bases fuertes en la que se apoyó el giro hacia una filosofía narrativista de la historia (en desmedro de la filosofía epistemológica) fue, como señalara Ankersmit, la dificultad para sostener una serie de distinciones que se creían nítidas pero que se fueron tornando crecientemente ambiguas.³³⁵ Estoy pensando en las distinciones entre el pasado en sí, el lenguaje histórico sobre el pasado y la reflexión filosófica sobre el pasado y su escritura; o las diferencias analítico/sintético,

³³³ La taxonomía de White parte de la clásica distinción entre los tropos de la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía, e incluye reelaboraciones suyas de las “explicaciones” por trama, implicación ideológica y argumentación formal basadas en la tipología de *hipótesis del mundo* que Stephen Pepper expone en *World Hypotheses*, Berkeley, University of California Press, 1942, para los tipos de “argumentación formal”; las formas de *ideología* que Karl Mannheim estudia en *Ideología y utopía*, México, FCE, 1982, para los modos de “implicación ideológica”; y los tipos de *trama* propuestos por Northrop Frye en *Anatomy of Criticism*, Princeton, Princeton University Press, 1973.

³³⁴ En E. J. Palti, *Giro lingüístico e historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, 1998, se exponen y se citan muchas de estas críticas. Ver especialmente pp. 70-75.

³³⁵ Ver F. Ankersmit, *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, México, FCE, 2004 (1994), cap. II.

descripción/explicación, hechos/interpretación, etc. Pero si estas distinciones epistemológicas tradicionales se han tornado problemáticas, hay que decir que las distinciones tropológicas que la filosofía narrativista les contrapone no presentan menos problemas, más bien al contrario. Y no se trata solamente de que sus fronteras son borrosas, sino que aún cuando tengamos distinciones aceptables las afinidades electivas y las incompatibilidades presupuestas por White entre tipos de *tropo*, *entramado*, *argumentación* e *implicación ideológica* resultan menos convincentes de lo que parecería a primera vista. Yo no soy capaz de discernir las razones por las que el contextualismo tendría un vínculo privilegiado con la sátira; o por qué la sátira y la ironía serían incompatibles con el radicalismo.³³⁶ ¿Se contrapone acaso la ironía a la metáfora o se excluyen mutuamente la ironía y la metonimia como sugiere White? No lo parece. Aunque es éste un tema apasionante, no puedo ocuparme aquí de él. Quizá en otra ocasión.

Otro aspecto de la mayor importancia en la teoría de White es su concepción de que los tropos no sólo constituyen el fundamento de las "prefiguraciones poéticas" que estructuran las obras de historia, sino que serían además sustancialmente ajenos a todo control racional. Sin embargo, se puede dudar de la incapacidad para discutir y seleccionar racional y conscientemente las prefiguraciones poéticas. Pero el punto, nuevamente, es que si los historiadores carecieran de auténticos fundamentos epistemológicos para elaborar sus ex-

³³⁶ Tanto Marx como Fourier fueron grandes satíricos. Merleau-Ponty dedicó brillantes páginas a los revolucionarios ironistas, a los que bien podría caberles la sentencia de Max Weber: "sólo luchando por lo imposible se consigue lo posible". En *Mayombe*, novela del angoleño Arthur Pestana (Pepetela), uno de los principales personajes es un interesantísimo revolucionario irónico. En Neuquén existió una publicación independiente que se llamaba *La Poronguita*, que solía llevar por subtítulo: "publicación satírico-revolucionaria"; y, efectivamente, era ambas cosas.

Ariel Petruccelli

plicaciones (al menos en el ámbito de la argumentación formal), es obvio que el aspecto tropológico adoptaría un carácter fundamental. Pero si se puede demostrar —como creo— que estos fundamentos epistémicos existen, entonces las “prefiguraciones poéticas”, tropológicas, verían su importancia disminuida: influirían tan sólo en una parte, importante pero no exclusiva, de las producciones historiográficas. Para concluir esta digresión voy a retornar brevemente a la taxonomía tropológica, para hacer notar que cada tropo mantiene lazos privilegiados (aunque no exclusivos) con cada dimensión de una obra histórica. La metáfora es especialmente importante para la trama; las explicaciones (argumentaciones formales) suelen ser sustancialmente metonímico-sinecdóquicas; en tanto que la ironía domina al nivel de implicación ideológica, al menos a la hora del análisis de dicho nivel.³³⁷

Como se recordará, el segundo cargo esgrimido contra White es el de confundir a la historia con la filosofía de la historia. White parece declararse culpable: “no puede haber —ha dicho— «historia propiamente dicha» que no sea al mismo tiempo «filosofía de la historia»”.³³⁸ ¿Pero, qué quiere significar? Creo que sus palabras se deben entender como una afirmación de que en las obras de todos los historiadores hay presupuestos filosóficos (implícitos o explícitos), así como en las de muchos filósofos hay indagaciones empíricas. Esta posición no tiene nada de escandalosa, salvo para los positivistas lógicos (y quizás para Popper), que creían posible

³³⁷ A nivel historiográfico las obras pueden no tener ni una pizca de ironía, pero el análisis de la dimensión ideológica muestra que sean cuales fueren los acontecimientos históricos, siempre podrán ser significados de maneras diferente de acuerdo a disímiles perspectivas ideológicas. Por consiguiente, desde un punto de vista meta-historiográfico la única perspectiva legítima respecto de la implicación ideológica parece ser irónica. Un excelente tratamiento de toda esta problemática, con las tensiones y aporías que le son propias, se encuentra en E. Palti, *Giro lingüístico e historia intelectual*, op. cit., pp. 72-89.

³³⁸ H. White, *Metahistoria*, p. 11.

trazar una frontera tajante entre ciencia y filosofía, así como eliminar todo resabio metafísico de la actividad científica. Pero la epistemología moderna —con júbilo, con pesar o con indiferencia— reconoce que las fronteras no son nítidas, y que toda ciencia parte de presupuestos que no están fundados por ella misma, entre ellos una serie de supuestos metafísicos (que algunos hacen explícitos y otros emplean de forma implícita) que no pueden ser demostrados ni refutados. Puesto que White no dice que la historiografía sea exactamente lo mismo que la filosofía de la historia —lo que dice es que debe serlo al mismo tiempo—, creo que es posible entender que ello significa que todos los historiadores poseen, implícita o explícitamente, una filosofía de la historia que orienta sus indagaciones. Y de hecho es así.

¿Qué conclusiones podemos extraer de nuestra ya larga excursión crítica por los escritos de White? En apariencia las conclusiones son paradójicas. Estrictamente, es falso que confunda los relatos históricos con los relatos de ficción, y no es para nada claro que sea incapaz de diferenciar a la historia de la filosofía de la historia: lo que dice es que toda obra de historia sustantiva supone implícita o explícitamente una filosofía de la historia. Sin embargo, también parece patente que White tiene enormes reservas sobre el estatuto científico de la historia, y que este estatuto le importa mucho menos que el análisis de su dimensión poética.

¿Eso es todo? No. Al llegar a este punto es imperioso preguntarse si el enfoque formalista que preconiza constituye una dimensión *paralela* a la evaluación de los méritos explicativos o al rigor empírico de una obra histórica, o si se trata de una dimensión *rival*. Dicho de otro modo, ¿complementa o combate a la "historia científica"? Aunque no exento de algunas ambigüedades, está bastante claro que White es escéptico respecto de los fundamentos epistemológicos sobre los que los historiadores erigen y validan sus explicaciones.

Ariel Petruccelli

Si no rechaza de manera tajante que la historia sea una ciencia, sí se permite ponerlo en duda; y es obvio que no es ésta la dimensión que le interesa. Aunque su concepción quizás no constituya verdaderamente un ataque en toda la línea a la “historia científica”, es evidente que está interesado en orientar la práctica historiográfica hacia las costas de la literatura, y no hacia el archipiélago de las ciencias sociales. ¿Pero por qué estaríamos obligados a seguirle? En realidad no lo estamos en absoluto.

Puesto que la historia ha estado siempre tensionada entre un alma científica (empírica, sociológica, buscadora de causas, leyes y/o regularidades) y un alma literaria (su formato narrativo tradicional), la obra de White podría ser considerada como un intento por destacar la importancia de la segunda de estas “almas”, sin que ello menoscabe las credenciales del alma científica. Creo de hecho que es ésta la mejor manera de afrontar estas cuestiones, y que resulta compatible con alguna interpretación de su obra ocasionalmente autorizada por el propio autor de *Metahistoria*. En una entrevista concedida en 1994 afirmó:

La historia tiene dos caras: una científica y otra artística. Eso es lo que la hace interesante. Uno está mirando siempre en dos direcciones. Pero los historiadores no lo saben, porque desde el siglo XIX se les enseña que deben mantener los esfuerzos literarios y poéticos fuera de su escritura [...]³³⁹

En una conferencia pronunciada en 2000 se expresó en términos semejantes, al afirmar que las reconstrucciones históricas “pueden lograrse sólo sobre la base de construcciones, tanto imaginativas

³³⁹ E. Domanska, “Interview: Hayden White”, *Diacritics*, 24, 1994, p. 97. Citado en K. Jenkins, *¿Por qué la historia?* p. 207. En un libro reciente, Verónica Tozzi también parece defender una interpretación de la propuesta de White en términos de fusión entre ciencia y arte o literatura. Ver *La historia según la nueva filosofía de la historia*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 129-30.

o poéticas como racionales y científicas".³⁴⁰ Quizá se le podría reprochar que él ha estado demasiado interesado por la cara artística; pero la búsqueda de un cierto equilibrio podría ser una empresa

³⁴⁰ H. White, "Construcción histórica", Conferencia Inaugural del I Congreso Internacional de filosofía de la Historia, Buenos Aires, 25 de octubre de 2000. En esta conferencia White añadió, con todo, que la historia "continúa siendo la menos científica –tanto en sus logros como en sus aspiraciones– de las ciencias humanas y sociales". Las afirmaciones citadas en el texto principal, por supuesto, no encajan del todo con el presupuesto whiteano de que los historiadores carecen de criterios epistemológicos para decidir sobre las explicaciones formales que emplean. Tampoco parecen fácilmente compatibles con la respuesta que brindara en una entrevista concedida a Alfonso Mendiola, y publicada en *Historia y Grafía*, enero-junio de 1999, en la que expresó: "Para responder a la pregunta ¿es la historia una ciencia? o ¿es la historia un arte? las teorías modernas del discurso afirman que hay una tercera alternativa: existen ciertas disciplinas o profesiones como el psicoanálisis, el cual no es una ciencia ni tampoco un arte, sino un discurso, de la misma forma en que la astrología, o la alquimia, podrían ser consideradas un discurso. Hay que admitir que, estrictamente, el proyecto de convertir a la historia en una ciencia en sentido riguroso ha fracasado. La historia no es una ciencia [...]". La equiparación de la historia con la alquimia o la astrología es francamente desafortunada. Sin embargo, en la misma entrevista White expuso las cosas en términos mucho más aceptables: "el texto de los historiadores [...] no es científico en un sentido riguroso, porque está hecho de muchas clases de elementos culturales diversos. En el texto se reúnen diferentes discursos: el de la ciencia, el del arte, el de la literatura o el de la política; todo esto se condensa ahí para formar una unidad heteronómica". Con todo, la ambivalencia de White en este terreno (¿es la historia ciencia y algo más; o no es ciencia en absoluto?) parece constitutiva. Esto se hace evidente en la no casualmente escueta y ambigua respuesta que diera a la tercera de las cuatro preguntas que le formulara Chartier en un conocido intercambio, referida a "¿cómo considerar (y por qué perpetuar) estas operaciones tan pesadas y exigentes que son la constitución de un *corpus* documental, la verificación de datos y de hipótesis, la construcción de interpretaciones?". Ver R. Chartier, «Cuatro preguntas a Hayden White», *Historia y Grafía*, UIA, N° 3, 1994, pp. 241-242; y H. White, "Respuesta a Roger Chartier", *ídem.*, en especial pp. 319-321. F. Ankersmit ha destacado el carácter ambivalente de los escritos de White. Ver *Historia y tropología*, pp. 24-25.

Ariel Petruccelli

compartida. Si aceptamos que ciencia y narración son dos componentes de la historiografía, entre los partidarios del posmodernismo y los historiadores más tradicionales no tendría por qué existir un abismo, ni sus diferencias vivirse dramáticamente. Ciencia social y literatura podrían convivir en un proyecto abarcador.³⁴¹ No ha sido así, empero, como unos y otros han tomado habitualmente las cosas. Muchos posmodernistas han colocado a las ciencias sociales en el banquillo de los acusados. Como señalara oportunamente Roger Chartier:

El desafío lanzado a la historia a fines de la década de 1980 es inverso al precedente. Ya no se basa en una crítica de las costumbres en nombre de las innovaciones de las ciencias sociales sino en una crítica de los postulados de las ciencias sociales en sí. Los fundamentos intelectuales del asalto son claros: por un lado, el retorno a una filosofía del sujeto que rechaza la fuerza de las determinaciones colectivas y de los condicionamientos sociales y que intenta rehabilitar «la parte explícita y reflexionada de la acción»; y por otro lado, la importancia acordada a lo político que supuestamente constituye «el nivel más abarcador» de la organización de las sociedades [...]³⁴²

Durante casi todo el siglo XX el grueso de los historiadores consideró que su práctica se inscribía dentro de las ciencias sociales, y por consiguiente creía bastante firmemente en la objetividad de sus descubrimientos, se preocupaba por las dimensiones económica y social del curso histórico (por crearlas fundamentales), adoptaba

³⁴¹ La posibilidad de esta fusión o síntesis, que aquí se reivindica, no entraña en modo alguno insensibilidad ante “el costo potencial de una concepción literaria de las disciplinas intelectuales [...]: argumentación sin lógica, proposiciones sin pruebas”. P. Anderson, “El pensamiento tibio: una mirada crítica sobre la cultura francesa”, *Crítica y Emancipación*, año 1, N°1, 2008, p. 186.

³⁴² R. Chartier, *El mundo como representación*, Madrid, Gedisa, 1992 (1990), p. 47.

mayormente enfoques causales (hipotético-deductivos o inductivos), y concentraba sus esfuerzos en la explicación (por sobre la descripción o la interpretación). Por el contrario, los actuales abanderados de la "historia posmoderna" tienden a desconfiar de las ciencias en general y de las sociales en particular, viéndolas como discursos de dominación; niegan la posibilidad de un conocimiento objetivo; priorizan las dimensiones lingüística e individual; adoptan enfoques interpretativos.

No está claro, con todo, qué es lo que los historiadores posmodernos tienen para ofrecer como producción histórica real. En este campo quizá tenga razón Iggers cuando afirma que si bien "hay teorías acerca de una historiografía posmoderna. La cuestión es si también hay formas posmodernas de la historiografía".³⁴³ Quizás el "giro lingüístico" no sea más que un recordatorio de los límites de la razón y de la ciencia, una voz de alerta contra una ingenuidad exagerada y un optimismo demasiado complaciente. Un moscardón crítico que nos mantiene atentos sobre las dimensiones éticas

³⁴³ G. Iggers, *La ciencia histórica en el siglo XX*, Barcelona, Idea, 1998, p. 96. Una investigación con datos que llegaban hasta 1993 arribó a las siguientes conclusiones: "Las investigaciones que se autodefinen en relación al *linguistic turn* son poco numerosas y la expresión misma es reciente. Ha aparecido en el lenguaje de los historiadores a comienzos de los años 80, pero no se ha impuesto como objeto de discusión hasta el final de la década siguiente [...] La mayoría de los estudios del LT se presentan en forma de reseñas". G. Noiriel, *Sobre la crisis de la historia*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 128. A una conclusión semejante llegaba un historiador una década después: "Probablemente, la crítica más contundente que se le pueda hacer al postmodernismo historiográfico es que, después de tres décadas, no ha sido capaz de dar una obra histórica diseñada siguiendo sus métodos y postulados, quizá con la única excepción del *Historical Imaginaton* de Hayden White". J. Aurell, *La escritura de la memoria. De los positivismos a los postmodernismos*, Valencia, PUIV, 2005, p. 116. Con todo, nada de esto socava lógicamente la potencia teórica de los pensadores posmodernos: puede hablar de la ceguera o el conservadurismo de los historiadores, más que de la futilidad teórica del postmodernismo.

Ariel Petruccelli

y estéticas del discurso histórico, pero que en concreto tiene muy pocas propuestas prácticas que ofrecer para modificar la práctica historiográfica real. Quizás, pero ciertamente no es así, sea como ven las cosas muchos partidarios del “giro”.

3. Las tesis de la historiografía posmoderna

Así como carece de sentido desplumar al marxismo vulgar si se pretende refutar al materialismo histórico, tampoco es productivo destrozar a las versiones más simples y exageradas de la historia posmoderna. Hay que hacer frente a sus versiones más sutiles y sofisticadas. Hasta el momento, sin embargo, la mayor parte de los críticos han rechazado lo que podríamos denominar “whiteismo vulgar”. Estas críticas no son completamente ociosas porque existen autores que pueden ser catalogados de esta manera, pero no dan en el blanco si se quiere atacar a las versiones sofisticadas del posmodernismo historiográfico. Es conveniente criticar las versiones más extravagantes de la “historia posmoderna”, pero resulta imprescindible discutir críticamente con sus exponentes más sólidos.

Las advertencias que se vieron tentados a hacer autores reconocidamente medidos y claramente interesados en la dimensión lingüística e interpretativa de la historia, como lo son Paul Ricoeur, Carlo Guinzburg, Roger Chartier o Tzvetan Todorov no dejan de ser un indicio significativo de la real tendencia a la eliminación lisa y llana de la verdad y a la indistinción entre realidad y ficción, historia y literatura.³⁴⁴ Chartier ha escrito inequívocamente:

³⁴⁴ Ver por ejemplo P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, Madrid, Cristiandad, 1987, vol. 1; T. Todorov, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993 (1991), p. 155. Incluso L. Grossman, conocido admirador del enfoque de White desde finales de los años 1970, alertaría en 1990 que las concepciones que hacen hincapié en la dimensión poética de la historia están alimentando un “rela-

Aun si escribe en forma «literaria», el historiador no hace literatura, y ello a partir del hecho de su doble dependencia. Dependencia en relación al archivo, por tanto, dependencia en relación al pasado del cual el archivo es huella [...] Dependencia, a continuación, en relación con los criterios de cientificidad y las operaciones técnicas relativas a su «oficio».³⁴⁵

Aunque esta advertencia no se aplica a la letra de White —¿sí a su espíritu?—, resulta evidente que tras la estela abierta por tal "espíritu" se han colado algunos partidarios de la idea de que la historia es pura ficción. Para no caer en una vulgar "caza de brujas" se deberían hacer distinciones cuidadosas separando a White del "whiteismo vulgar". Simon Schama es hasta ahora uno de los pocos historiadores profesionales que han escrito textos en los

tivismo fácil e irresponsable". L. Grossman, "The Rationality of History", en *Between History and Literature*, Harvard University Press, 1990, p. 303, citado en M. Mudrovic, "Algunas perspectivas del debate actual en filosofía de la historia", *Adef*, Vol. XV, N° 1, 2000, p. 78.

³⁴⁵ R. Chartier, "La historia hoy en día: dudas, desafíos, propuestas", en I. Olabarri y F. J. Caspitégui, *La «nueva» historia cultural, la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, Madrid, Editorial Complutense, p. 32. En otro sitio también declaró: "El historiador tiene la tarea de dar un conocimiento apropiado, controlado, de esa «población de muertos», personajes, mentalidades, precios, que es su objeto. Abandonar esta pretensión, acaso desmesurada pero fundadora, sería dejar el campo libre a todas las falsificaciones y a todos los falsarios". R. Chartier, artículo en *Le Monde*, 18 de marzo de 1993, citado en F. Dosse, *La historia. Conceptos y escrituras*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004 (2000), p. 129. Que un autor como Roger Chartier, tan mesurado y poco dado a las exageraciones polémicas (y simpatizante además de la dimensión interpretativa del conocimiento histórico), se halla visto tentado a hacer una declaración de este tenor es un indicio de que, cuando menos, algunas de las críticas al "objetivismo" y la "cientificidad" alcanzan ribetes extravagantes.

Ariel Petruccelli

que se mixturaran relatos documentados con otros de ficción.³⁴⁶ Jean d'Ormesson ha escrito una historia ficticia de Europa tras la muerte de Carlo Magno, en la que abundan las notas al pie y se cita bibliografía, como si se tratara de una auténtica obra de historia.³⁴⁷ Y Keith Jenkins se pregunta si, más que pensar en cómo sería posible escribir una historia posmoderna, no habría que interrogarse si el posmodernismo nos confronta ante la necesidad de deshacernos del “viejo caballo maltrecho que responde al nombre de historia”.³⁴⁸ Estos son casos extremos de posmodernismo, a los que convendría distinguir de otras versiones. Lleva toda la razón Miguel Ángel Cabrera cuando señala que

[es] crucial distinguir entre lo que son intentos genuinos de repensar y redefinir la naturaleza del conocimiento histórico (como,

³⁴⁶ S. Schama, *Dead Certainties (Unwarranted Speculations)*, Nueva York, A. Knopf, 1991.

³⁴⁷ J. d'Ormesson, *A la glorie de l'Empire*. Sobre esta obra ha escrito Georges Duby: “Esta «historia» perfectamente imaginaria era presentada bordada con todo el aparato crítico que el historiador profesional se cree obligado a proveer para atestiguar la veracidad de su información, para que se sepa claramente que se apoya sobre «hechos verdaderos». En esta obra estaba todo: los artificios de la retórica histórica, los guiños a los colegas, una bibliografía, notas a pie de página, haciendo referencia a obras, algunas de las cuales eran inventadas y otras no; verdaderamente tuve la impresión de la profanación, de la trasgresión, de lo impuro, tuve un sentimiento de repulsión”. G. Duby, *Diálogo sobre la historia. Conversaciones con Guy Landreau*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 44-45.

³⁴⁸ K. Jenkins, “Una respuesta posmoderna a Pérez Zagorin”, *Historia Social*, N° 50, 2004, p. 138. Una exposición más extensa de la tesis del “fin de la historia” fue desarrollada por Jenkins en *¿Por qué la historia?* Allí radicaliza las ideas sobre el “otoño de la historiografía” y las posibles mutaciones por venir en la práctica historiográfica expuestas por F. Ankersmith en *Historia y topología*, planteando que “podríamos estar a la entrada de un período en que la historia, y su ética asociada, no pasará el próximo invierno: que su particular (de Ankersmit, nota de AP) primavera historiográfica podría no llegar nunca”. K. Jenkins, *¿Por qué la historia?*, México, FCE, 2006 (1999), p. 223.

por ejemplo, el de autores como Hayden White), de lo que son simples propuestas de retorno al subjetivismo relativista (como es el caso [...] de autores como Keith Jenkins o Alun Munslow). Aunque, por supuesto, viejos y nuevos elementos suelen aparecer entremezclados en la obra de muchos autores.³⁴⁹

¿Qué es entonces lo que sostiene el posmodernismo en sus versiones más consistentes? Su premisa epistemológica central es que no existe una relación de continuidad lógica entre realidad e interpretación histórica. Aunque el trabajo cuidadoso sobre las fuentes sea capaz de establecer los "hechos", esos hechos pueden ser significados de diferentes maneras o utilizados como sustento de diversas teorías. Esto se puede decir de diferentes maneras, Frank Ankersmit diría que la verdad de las proposiciones individuales no implica la verdad de las sustancias narrativas; Tzvetan Todorov distinguiría entre la verdad de *adecuación*, entendida como el establecimiento de los hechos, y la verdad de *revelación*: una interpretación que revele la naturaleza de un fenómeno.³⁵⁰ Miguel Ángel Cabrera, lector agudo y simpatizante crítico de la literatura historiográfica posmoderna, ha resumido de manera brillante el núcleo duro de estas concepciones. Los críticos posmodernistas —afirma— sostienen que

³⁴⁹ M. Cabrera, "El debate postmoderno sobre el conocimiento histórico y su repercusión en España", *Historia Social*, N° 50, 2004, p. 142.

³⁵⁰ T. Todorov, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993 (1991), pp. 122, 145-146, 155-159. También se puede traer a colación la distinción que, a comienzos de los años 1950 (repárese en las fechas), realizara José Luis Romero entre el "orden fáctico" de la realidad histórica —que incluye "hechos" históricos de distinto tipo y grados de individuación, como una batalla militar o la modificación de los precios del trigo—, y el "orden potencial", que carece de existencia objetivada y por ende no puede ser meramente descubierto o desvelado, sino que exige una tarea de representación proyectual. Ver O. Acha, *La trama profunda. Historia y vida en José Luis Romero*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005, p. 88.

Ariel Petruccelli

los hechos históricos son incapaces de fijar o estabilizar los conceptos que se les aplican o las narraciones o explicaciones que se hacen de ellos, pues éstos cambian a medida que lo hacen los contextos lingüísticos de los historiadores. De lo que se siguen dos implicaciones de gran trascendencia para el debate sobre el conocimiento histórico. La primera, que si un mismo conjunto de hechos puede ser interpretado de maneras diversas dependiendo del paradigma conceptual empleado, entonces el conocimiento histórico no puede ser considerado como una representación objetiva de la realidad. La segunda, que si el lenguaje ejerce una función generativa –y no meramente mimética– y, en consecuencia, la realidad carece de cualidades objetivas, entonces la veracidad de los hechos no es condición suficiente para garantizar la verdad de las explicaciones y la apelación a la realidad empírica no es ya suficiente para dirimir las discrepancias entre interpretaciones históricas.³⁵¹

Por mi parte haría cuatro observaciones:

Primera observación. Los dos problemas planteados en este párrafo no tienen nada exclusivamente historiográfico. Son, en realidad, la situación habitual en cualquiera de las ciencias. Se trata, en resumidas cuentas, del conocido problema de la subdeterminación de la teoría por los datos. Nunca sabemos si una teoría es verdadera: todo lo más que podemos es tener razones más o menos fuertes para presumirlo, o argumentos para pensar que una teoría resulta más verosímil a la luz de los datos disponibles que las restantes. Puede suceder que las evidencias sean insuficientes para tomar una decisión bien fundada, y quizás esto sea más habitual en las ciencias sociales que en las naturales, pero en todo caso es una cuestión de grado, más que de fondo.

³⁵¹ M. Cabrera, “El debate postmoderno sobre el conocimiento histórico y su recepción en España”, p. 144.

Segunda observación. Respecto de la objetividad hay aquí un problema de definiciones. Yo no veo que la relatividad conceptual ("un mismo conjunto de hechos puede ser interpretado de maneras diversas dependiendo del paradigma conceptual") resulte incompatible con la objetividad, por lo menos si la definimos según Carlos Pereyra: como un discurso pasible de ser sometido a contrastación y control. Sólo surgirían grandes problemas si los paradigmas fueran inconmensurables; pero, como vimos en V.4, el propio Kuhn retrocedió en las pretensiones iniciales de su tesis de la inconmensurabilidad. En sus últimos escritos defendió la más templada tesis de la inconmensurabilidad local; la cual debe ser aceptada, pero que no constituye un verdadero desafío para las pretensiones de objetividad.

Tercera observación. Sobre las funciones generativas del lenguaje está claro que las tiene, y muchas. Pero esto no tiene nada que ver con la existencia de propiedades objetivas en la realidad. Usando la terminología de Searle se diría que los hechos sociales son ontológicamente subjetivos pero epistemológicamente objetivos, al menos en tanto y en cuanto se refieran a individuos del pasado, incapaces —a diferencia de los contemporáneos— de modificar su comportamiento en respuesta a las clasificaciones, descripciones y predicciones que se hacen sobre ellos. Las modificaciones de las interpretaciones del pasado no modifican al pasado en tanto tal; en cambio, si modifico mis interpretaciones del presente esto puede cambiar los procesos en curso. Se trata del problema de la asimetría entre las explicaciones y las predicciones. Yo acepto gustoso el carácter generativo del lenguaje de cara al futuro (donde puede cambiar la misma realidad no lingüística), pero no hacia el pasado (donde sólo puede cambiar el conocimiento o las representaciones de ese pasado, pero no el pasado como tal).

Ariel Petruccelli

Cuarta observación. Sobre la relación entre historia y filosofía de la historia. Para mí está claro que no se puede separar a la historia de la filosofía de la historia, y estoy de acuerdo en que “la apelación empírica no es suficiente para dirimir las discrepancias”; aunque preferiría decir que no es *completamente* suficiente, o que no lo es siempre. Estoy convencido de que muchas interpretaciones son insostenibles a la luz de los datos, aunque es usual que puedan sobrevivir más de una. Es indudable que muchas cuestiones resultan indirimibles empíricamente, pero esto muestra únicamente los límites del conocimiento positivo (historiográfico o físico, lo mismo da). Pongo un ejemplo: como muy bien plantea Danto, nuestras representaciones del futuro modifican nuestras imágenes del pasado. Mi interpretación de la Rusia soviética será muy diferente (usando los mismos datos), si la veo como un paréntesis anómalo en el desarrollo “normal” del capitalismo, que si la veo como un intento precoz de un movimiento finalmente más vital: el socialismo. Esta cuestión no se puede resolver empíricamente porque no conocemos el futuro. Uno elige entre distintas interpretaciones posibles de acuerdo a sus convicciones éticas, políticas, e ideológicas (aunque en distintos momentos históricos una u otra interpretación puede parecer más o menos plausible). Pero en todo caso, a un historiador, en tanto que historiador, sólo se le puede pedir fidelidad a las evidencias. Esto, en última instancia, es reconocer los límites del conocimiento historiográfico. La historia positiva es necesaria o conveniente, pero claramente insuficiente para nuestras necesidades de seres éticos y políticos.

4. Significación, explicación, predicción, interpretación

Aceptando la posibilidad de que distintos significados y distintas teorías sean compatibles con un mismo conjunto de hechos, debemos sin embargo preguntarnos si es posible realizar elecciones entre

significados y teorías rivales.³⁵² Y bien, en este punto es necesario distinguir la dimensión *significativa* de la dimensión *explicativa*.³⁵³ Sin pretender que entre ellas exista una frontera tajante, se debe admitir una diferencia. No es exactamente lo mismo la significación —o las significaciones— que una obra de historia pueda tener o generar, que las explicaciones que brinda. Entre los hechos y la significación no hay vínculos estrechos: un mismo conjunto de acontecimientos puede ser significado de innumerables maneras. Es posible que algunas significaciones sean especialmente rebuscadas o parezcan poco plausibles, pero eso es todo. Distinto es el caso de la explicación. Ella tiene un vínculo más fuerte con los hechos, las evidencias y la verdad. Mientras que un significado se puede mantener, e inclusive fortalecer, cuando todas las evidencias lo des-

³⁵² Cabe señalar que los “hechos” que forman parte de un relato histórico no constituyen sustancias homogéneas. Van de sucesos básicamente no-lingüísticos (como terremotos o inundaciones) a las teorías, narraciones e interpretaciones de los acontecimientos desarrolladas por los actores. Incluso aceptando que todo “hecho” entraña interpretación, es indudable que no todos suponen una carga interpretativa equivalente.

³⁵³ Karl Popper distingue a las “hipótesis experimentales, ya sean singulares o universales” que pueden “ser tratadas como hipótesis científicas”, de las “interpretaciones históricas”, es decir, “actitudes” o “puntos de vistas” históricos que “no pueden ser experimentados”, y por consiguiente no pueden ser refutados. Ver *Miseria del Historicismo*, Madrid, Alianza - Taurus, 1961, p. 166. La distinción es pertinente, y hasta cierto punto refiere a la diferencia entre explicación (científico-positiva) e interpretación (filosófica). Sin embargo, Popper minimiza la cantidad e importancia de las “hipótesis científicas” en la práctica historiográfica, lo que lo lleva a dudar de las credenciales que la validan como ciencia. Una interesante crítica de los planteos popperianos respecto de la historia —con la que en general estoy de acuerdo— es la que ensaya B. Taylor Wilkins, *¿Tiene la historia algún sentido? Una crítica a la filosofía de la historia de Popper*, México, FCE, 1983 (1978).

Ariel Petruccelli

mienten, las teorías o las explicaciones entrarían en crisis.³⁵⁴ En la producción de los historiadores la dimensión significativa (política, ideológica y moral) es indiscutiblemente fuerte; mucho más que en la de los científicos naturales. En este campo —el campo de la significatividad— acaso sea razonable esperar proliferación: no hay manera de demostrar positivamente que un significado es más o es verdadero, porque los significados no tienen relación necesaria con los hechos. Aunque no se debería caer en la fácil tentación de convalidar un relativismo rampón (al estilo: todos los significados valen lo mismo); es indudable que en este campo el peso de la evidencia es escaso (sin ser nulo), y por ello la probabilidad de consenso es baja. Pero aunque los historiadores produzcan significados —y, más aún, deben producirlos—, no es esa su principal función. Al fin y al cabo todos los seres humanos somos productores de significado; y algunas actividades han cosechado históricamente un éxito mucho más grande que la historiografía como productoras de sentido: los medios masivos de comunicación, el cine, la literatura y la política, por poner algunos ejemplos.³⁵⁵ La tarea específica de los historiadores es proporcionar explicaciones (y obviamente demostrar los hechos). Y las explicaciones o teorías no poseen en relación a los hechos el grado de indeterminación de las significaciones. Las evidencias empíricas permiten hacer conjeturas sólidas en favor y en contra de explicaciones rivales. Hay teorías que resultan incompatibles con los hechos, otras que

³⁵⁴ Las religiones no se derrumban cuando las evidencias científicas contradicen los relatos de los textos sagrados.

³⁵⁵ Cuanto más se insista en la producción de significados menos interés se mostrará en el arduo y gris trabajo de investigación: se puede producir significado sin esto. Quien pretenda ser consecuente con esta vía no tardará en concluir que la historiografía debe ser abandonada. Esta parece ser, de hecho, la posición de Keith Jenkins en *¿Por qué la historia?* y en las páginas finales de “Una respuesta posmoderna a Pérez Zagorin”.

encajan algo incómodamente con ellos, y algunas que parecen hacerlo maravillosamente bien.

Pero entonces, ¿por qué hay tantas versiones distintas sobre un mismo proceso histórico? Aquí me gustaría contraatacar. ¿Es tan evidente que hay tantas y tan distintas teorías? ¿La diversidad parece mucha comparada con qué? ¿Con las ciencias naturales? Sea, pero, ¿no se ha exagerado el grado de consenso entre los científicos naturales? Además, ¿no será que la mentada diversidad entre los historiadores se da más en el plano *significativo* que en el terreno *explicativo*, y en éste más que en el orden *descriptivo*? Muchas teorías consideradas rivales, ¿no podrían ser meramente complementarias? Pongamos un ejemplo. Contrariamente a la interpretación habitual, la conocida obra de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* no fue concebida como una refutación del materialismo histórico o como una explicación rival de la de Marx. Weber aceptaba gustoso los logros cognitivos marxianos: su teoría se proponía ser complementaria, antes que opuesta. De lo que Weber se apartó fue del marxismo vulgar; y de las conclusiones revolucionarias de Marx.³⁵⁶ Es decir, rechazó las interpretaciones simplistas y economicistas de la obra de Marx, y sus perspectivas políticas. Pero ambos rechazos no están en el mismo plano. El primero está especialmente vinculado al plano explicativo y a la evidencia empírica (pero Marx también intentó desmarcarse del "marxismo vulgar", diciendo que él no era marxista); el segundo, en cambio, se relaciona más con lo valorativo-significativo y con lo predictivo. Y puesto que no podemos tener sobre el futuro el mismo grado de "certezas" que sobre el pasado; ni sobre los hechos las mismas seguridades que sobre los valores, las discusiones sobre los segundos términos de estas parejas serán siempre mucho más indeterminables o "indecidibles" (para usar un término hoy de moda),

³⁵⁶ Ver I. Zeitling, *Ideología y teoría sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973 (1968), cap. 11, esp. pp. 127-135.

Ariel Petruccelli

que las controversias sobre los primeros: es más sencillo explicar que predecir, y más factible alcanzar consenso sobre los hechos, e inclusive sobre las explicaciones, que sobre las significaciones.³⁵⁷ Aunque enemigo indudable del marxismo y del socialismo como movimientos políticos, la actitud de Weber respecto de las teorías científicas de Marx es mucho más ambigua.³⁵⁸

Hasta aquí he omitido cualquier referencia a las *interpretaciones*, lo cual no es casual. Uno de los mayores problemas que debe sortear cualquier discusión sobre “interpretaciones” es la polisemia de la palabra interpretar; polisemia que no se reduce diciendo que interpretar es desentrañar el significado de algo, puesto que la misma palabra “significado” puede ser y es entendida de diversas maneras. Sin pretensión de exhaustividad, es posible diferenciar varios significados distintos del vocablo “interpretación”:

1. Como equivalente de hipótesis, una vez que aceptamos que la certeza es inalcanzable y que todas nuestras afirmaciones son hipotéticas (aunque algunas parezcan muy bien fundadas

³⁵⁷ Sobre la asimetría entre explicación y predicción puede consultarse F. Schuster, *Explicación y predicción. La validez del conocimiento en ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso, 2005 (1982), esp. Cap. IV.

³⁵⁸ En 1918, en una conferencia dictada ante el cuerpo de oficiales del ejército imperial austrohúngaro (se hace difícil imaginar un momento y un auditorio menos propicios para que un intelectual liberal haga concesiones a Marx), Weber definió al mismísimo Manifiesto Comunista en términos del mayor respeto intelectual: “Este documento, por mucho que lo podamos rechazar en sus tesis críticas (al menos yo lo rechazo), es, a su manera, un logro científico de primera fila. Esto es algo que no se puede negar, y nadie podría negarlo, pues nadie se lo creería, y es imposible negarlo si se tiene claridad de juicio. Incluso en las tesis que actualmente rechazamos, constituye un error de lo más imaginativo, que políticamente ha tenido unas consecuencias de muy largo alcance y no siempre, acaso, agradables, pero que ha dado unos resultados muy estimulantes para el mundo académico, mucho más de lo que suelen hacer algunas obras de deslustrada corrección”. Conferencia “Der Sozialismus”, citada por De Sainte Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, p. 109.

y nos veamos tentados a considerarlas verdaderas, y otras parezcan particularmente implausibles, y por consiguiente las consideremos falsas). Este es un sentido bastante trivial de "interpretación", y carece de toda especificidad histórica: las descripciones y teorías de los físicos son tan hipotéticas, y por consiguiente tan "interpretaciones", como las de los historiadores.

2. Como equivalente de *comprensión*: interpretar es comprender el significado profundo, simbólico, de algo; lo que los antropólogos denominan "descripción densa".³⁵⁹
3. Como elucidación de las intenciones de los actores, aspecto en el que tradicionalmente ha hecho hincapié la "hermenéutica analítica anglosajona" (Collingwood, Dray, Von Wright).
4. Como trama narrativa de una historia (en el sentido de White).
5. Como la significación que se le da a sucesos del pasado desde una perspectiva del presente.
6. Como una forma específica de la *comprensión*, por medio de la cual interpretar es comprender el significado de los textos, y no de otra cosa; lo cual ha sido la temática central de la "hermenéutica continental" (Gadamer, Ricoeur). Este

³⁵⁹Ver C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2005 (1973), Cap. 1. Para una crítica al enfoque geertziano, sin embargo, puede consultarse C. Reynoso, "El lado oscuro de la descripción densa", *Revista de Antropología*, N° 16, Buenos Aires, 1995; y la versión corregida y aumentada de este trabajo, "El lado oscuro de la descripción densa. Doce años después", incluida en C. Reynoso, *Corrientes teóricas en antropología. Perspectivas desde el siglo XXI*, Buenos Aires, SB, 2008. Existen muchos escritos en los que se argumenta a favor de la complementariedad entre interpretación y explicación; entre ellos pueden consultarse las interesantes reflexiones (especialmente concentradas en la historiografía) de A. Heller, *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 1997 (1982), pp. 136-145.

sentido de “interpretar” puede ser entendido de distintas maneras, que se exponen en los ítems 7, 8 y 9.

7. Como esclarecimiento del significado de las palabras en un texto determinado.
8. Como establecimiento de las intenciones del autor: qué quiso decir cuando escribió lo que escribió (se trata de un subtipo de lo considerado en el ítem 3).
9. Como elaboración significativa desde una perspectiva del presente, vale decir, la recepción o apropiación de los textos (subtipo, pues, del ítem 5).³⁶⁰
10. Como cualquier hipótesis no pasible de verificación empírica, que es el sentido técnico en el que Popper hablaba de interpretación.

Como es fácil apreciar, cada uno de estos significados mantiene vínculos diferentes con el problema de la pluralidad de interpretaciones, uno de los sellos de la historia posmoderna. En el primer sentido (sinónimo de hipótesis) la pluralidad interpretativa no es mayormente problemática. El segundo (comprensión) es más interesante, pero no hay razón para no pensar que, en principio, podría establecerse si una interpretación es correcta o incorrecta: los significados son convencionales pero no arbitrarios, y dependen del reconocimiento social, por lo que son públicos. El tercero equivale a la forma intencional de explicación, y tampoco presenta mayor interés (aunque si algunas dificultades, sobre las que aquí no abundaremos). El cuarto significado es más interesante: los parámetros para establecer la “corrección” de las tramas narrativas son muy poco sólidos; tanto que, de hecho, no parece legítimo suponer que haya una única trama válida para la narración de determinado proceso, ni que existan criterios sólidos para preferir una

³⁶⁰ Los puntos 7, 8 y 9 están tomados de Q. Skinner, “Motivos, intenciones e interpretación”, en su *Lenguaje, política e historia*, UNQui, 2007.

trama u otra. En este terreno la pluralidad podría ser irreductible, tanto práctica como idealmente: una historia puede ser tramada de diferentes maneras, todas compatibles con la evidencia. El sometimiento de los pueblos indígenas de las pampas, por ejemplo, podría ser tramado como una tragedia, desde la perspectiva de los vencidos; como un romance o una comedia, desde la perspectiva de los vencedores;³⁶¹ y también como una sátira. En la elección del modo de tramar, pues, se ponen en juego las elecciones éticas y estéticas de los historiadores más que los hechos y la evidencia que los legitiman.³⁶² El punto cinco presenta una indeterminación igualmente radical: el sentido que se le puede dar a los hechos pasados desde una perspectiva presente depende muy poco de lo que efectivamente haya ocurrido en el pasado. La experiencia de la Comuna de París, por caso, puede ser vista como un intento fútil o como un acto heroico; como ejemplo de la inviabilidad de la lucha revolucionaria o como muestra de los impulsos revolucionarios de las masas. Todas estas interpretaciones son "correctas", porque su

³⁶¹ Dada la desigualdad de las fuerzas en juego, sin embargo, las tramas épicas y cómicas encajan muy incómodamente con las evidencias, si es que encajan.

³⁶² Habría que indicar que si bien existe una amplia libertad a la hora de elegir tipos de trama, parece al menos dudoso que sea el ámbito de la pura arbitrariedad. Como apuntara Anderson, además de los límites *externos* que la evidencia material impone a las representaciones, las mismas se hallan sujetas a una doble limitación *interna*: "Por un lado, ciertos tipos de evidencia impiden ciertas formas de entramado (no se puede escribir *históricamente* la *solución final* como romance o como comedia). Por otro lado, todo entramado genérico sólo posee un débil poder determinativo con respecto a la elección de evidencia"; en "Sobre el entramado: dos clases de hundimiento", S. Friedlander (comp.), *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la solución final*, Solano, UNQui, Editorial, 2007 (1992), p. 107. El propio White acepta –o culminó aceptando, puesto que no parece haber sido ésta su posición en el más temprano *The content of the form*– ciertas limitaciones para los tipos de relatos posibles: a la luz de los "hechos" algunas tramas quedan excluidas. Ver "El entramado histórico y el problema de la verdad", en la compilación de Friedlander citada.

Ariel Petruccelli

corrección no depende de lo que de hecho sucediera en el pasado, sino de los significados que les atribuimos en el presente. El punto seis es más ambiguo. Depende de qué entendamos por interpretar un texto. Las opciones son las que aparecen en 7, 8 y 9. Aunque condicionada por conocidas dificultades que hacen que las discusiones sean prolíficas, la tarea de establecer el significado contextual de las palabras (punto siete) cuenta con algunos parámetros más o menos sólidos, que nos permiten aceptar razonablemente ciertas interpretaciones y descartar otras. El esclarecimiento de las intenciones del autor (punto ocho) presenta dificultades mayores, aunque existen algunos criterios de evaluación. Un terreno mucho más volátil es el que tiene que ver con las interpretaciones desde una perspectiva presente (punto nueve): el significado de un mismo acontecimiento variará según las convicciones ético-políticas de cada autor. Finalmente, el popperiano punto diez remite también a un terreno altamente especulativo y, por lo tanto, indeterminable. Pese a ello, subsiste el complejo problema de cómo podríamos descartar o preferir algunas de estas interpretaciones (posibilidad que Popper no sólo acepta, sino que es además fundamental para sustentar su rechazo a las interpretaciones “historicistas”). La solución más plausible sostiene que las *interpretaciones* (inverificables e infalsables directamente), se tornan más o menos verosímiles de acuerdo a la verificación o falsación de las *hipótesis* (verificables) sobre las que se asientan al menos parcialmente.³⁶³

Tener presente estas distinciones, y los grados disímiles de indeterminación o “indecidibilidad” que cada una supone, reviste una importancia crucial. Pero, por desgracia, cuando se resalta la diversidad de las interpretaciones históricas casi nunca es claro qué sentido de “interpretación” se está empleando. Los historiadores

³⁶³ Para una discusión profunda y convincente de esta problemática consúltese B. Taylor Wilkins, *¿Tiene la historia algún sentido?*, Cap. II.

rara vez definen qué entienden por interpretación; y no es raro que distintos sentidos aparezcan entremezclados. Estas confusiones han favorecido las lecturas que ven en los postulados de la "filosofía narrativista de la historia" un relativismo ramplón que tornaría indeterminable todo juicio histórico. Para clarificar hasta qué punto y en qué medida la pluralidad interpretativa es más o menos irreductible es indispensable, pues, establecer alguna distinción entre las diversas tareas, y por consiguiente las distintas dimensiones, que incluye una obra histórica.

Allan Megill ha distinguido cuatro tareas diferentes aunque entrelazadas en las obras de historia. En primer lugar está el *relato*, contar qué ocurrió. En segundo término tenemos la *explicación*, la búsqueda de nexos causales, leyes generales o regularidades empíricas y su aplicación a procesos concretos. Luego está la *justificación*, vale decir, la presentación de pruebas de que los relatos son ciertos, por medio de referencias a fuentes documentales de diverso tipo. Finalmente tenemos la *interpretación*: la visión del pasado desde una perspectiva del presente.³⁶⁴ Pues bien, parece obvio que el grado de indeterminación de cada una de estas dimensiones es diverso. El relato y la justificación son claramente los aspectos más rocosos: allí tenemos buenos motivos para esperar amplios grados de consenso. El nivel de las explicaciones es más controversial; pero aun así existen diversos procedimientos epistemológicos que nos permiten corroborar o falsear hipótesis y teorías. La instancia de las interpretaciones, por el contrario, es el ámbito de una indeterminación más radical. Usando los mismos datos e, inclusive, coincidiendo en las explicaciones, historiadores diferentes podrían brindarnos interpretaciones disímiles de un mismo proceso o acontecimiento. Para decirlo en el léxico de White: dos investigadores podrían

³⁶⁴ A. Megill, "Pensar la historia. Relatando el pasado: «descripción», explicación y narrativa en la historiografía", en *Historia Social*, N° 16, 1993, pp. 90-91.

Ariel Petruccelli

coincidir totalmente en las explicaciones formales que emplean, pero diferir en la implicación ideológica o en el tipo de trama. Pero si aceptamos que la historiografía es una mezcla de ciencia y arte, esto no plantea ningún problema: la dimensión científica tiene como ejes a la justificación y la explicación; la dimensión artística pivotea en torno al relato y la interpretación. Dicho de otro modo, la faceta científica atañe al modo de argumentación; la faceta artística se manifiesta en la trama. El lugar de la implicación ideológica, acaso más ambiguo, tiene sin embargo un vínculo privilegiado con lo ético, antes que con lo epistemológico o lo estético.

5. Frank Ankersmit y la historia como representación

Frank Ankersmit ha argumentado que los textos históricos pueden emplear el vocabulario de la *representación*, en lugar de los lenguajes de la descripción/explicación (que este autor tiende a identificar) o de la interpretación. Así ha escrito:

ambos vocabularios, el de la descripción y explicación y el de significado e interpretación tienen sus deficiencias. Tienden a centrar la atención del filósofo de la historia en lo que es de relativamente poca significación en la historiografía moderna. Por esta razón propongo ahora un tercer vocabulario: el de la representación. Se dice a menudo en el lenguaje común que el historiador *representa* el pasado (en lugar de describirlo o interpretarlo). El vocabulario de la representación tiene la ventaja de no sugerir la clase de presuposiciones a que dan origen los otros dos. La sugerencia es más bien la de que el historiador podría compararse de manera significativa con el pintor que representa un paisaje, una persona, etc. Obviamente, la implicación es una petición de un *rapprochement* entre la filosofía de la historia y la estética.³⁶⁵

³⁶⁵ F. Ankersmit, *Historia y tropología*, p. 200.

Que las preocupaciones explicativas e interpretativas tienen "poca significación en la historiografía moderna" parece una exageración. Pero ello no invalida la idea de que estos lenguajes poseen deficiencias, ni mucho menos la plausibilidad de proponer un lenguaje alternativo. En opinión de Ankersmit los escritos históricos proporcionan³⁶⁶ representaciones de la realidad, y el lenguaje de la representación posee ciertas ventajas en relación a los lenguajes de la descripción y la explicación, por un lado, y de la interpretación, por el otro:

A diferencia del vocabulario de la descripción y la explicación, el de la representación tiene la capacidad de explicar no sólo los detalles del pasado, sino también la manera en que estos detalles se integraron a la totalidad de la narración histórica . . . Más interesante aún, el vocabulario de la representación, a diferencia del de la interpretación, no necesita que el pasado en sí tenga un significado. La representación es indiferente respecto del significado.³⁶⁷

Este párrafo es problemático. La primera frase sugiere que la representación puede dar cuenta de las "sustancias narrativas", de las obras de historia como un todo, a diferencia de la explicación, vinculada a las "declaraciones" singulares. Hasta aquí todo bien. Sin embargo, también implica que la descripción es incapaz de dar cuenta de las "sustancias narrativas", cosa que no tiene nada de evidente. Por otra parte, no parece ni que el lenguaje de la interpretación deba necesariamente estar ligado al "significado" del pasado en sí (podría deliberadamente darle un significado sin presuponer que lo posea el pasado "en sí mismo"), ni que se pueda sostener que la representación sea indiferente respecto del

³⁶⁶ A decir verdad, Ankersmit nunca es del todo claro respecto de si la representación describe lo que los historiadores hacen, o prescribe lo que debieran hacer.

³⁶⁷ F. Ankersmit, *Historia y tropología*, pp. 200-201.

Ariel Petruccelli

significado. Por consiguiente, la especificidad de la representación no resulta para nada clara. Más aún, las precisiones que intenta desarrollar Ankersmit para diferenciarla de la explicación resultan por completo insatisfactorias:

Las teorías científicas no son representaciones del mundo: nos permiten formular oraciones que expresan situaciones que nunca han sucedido en el mundo real. Por otra parte, la representación sólo se interesa en el mundo como *es* o como *fue*. Las oraciones científicas tienen un modelo o un carácter hipotético (como la forma: *si... entonces...*); la representación es categórica.³⁶⁸

Dos observaciones son suficientes para mostrar lo insustancial de este fragmento. La *primera* es que resulta claramente exagerado postular que las teorías científicas no son representaciones del mundo. El propio Ankersmit se desdice unas páginas más adelante, cuando afirma: “La ciencia es una representación codificada, y la epistemología investiga la naturaleza y las bases del proceso de codificación”.³⁶⁹ Por lo demás, aunque las leyes científicas permitan formular oraciones que expresan situaciones que nunca han ocurrido en el mundo real, es obvio que su preocupación fundamental es explicar lo que acontece en dicho mundo. La *segunda* es que la afirmación “la representación sólo se interesa por el mundo como es o como fue” nos reenvía a un tipo de “ingenuidad” epistemológica que Ankersmit deplora, además de resultar inconsistente con lo que los historiadores hacen: para evaluar o explicar lo sucedido realizan, explícita o implícitamente, experimentos contrafactuales (ver VII.2), con lo que también se ocupan de lo que podría haber sucedido pero no sucedió.

Con todo, aunque fuera posible establecer una distinción entre representación y explicación, no se alcanza a ver cuál sería la

³⁶⁸ Ídem., p. 202.

³⁶⁹ Ídem., p. 208.

diferencia entre la primera y la descripción, como no sea que la descripción se halla codificada (al menos si es científica), mientras que la representación no. Pero esto nos remite a lo impreciso que resulta la noción de codificación (Ankersmit nunca la define), y a la arbitraria afirmación de que la ausencia de codificación, típica del arte, se traduce en una ventaja por medio de la cual las representaciones artísticas son "más amplias y profundas" que las de la ciencia.³⁷⁰ Las representaciones artísticas no son necesariamente más amplias que las científicas, aunque en principio puedan serlo, y no parece que sean más profundas. Más aún, lo habitual es que cuanto más amplia sea una representación menos profunda resulte. Aunque claro, aquí nos topamos con un juego metafórico bastante deplorable desde el punto de vista de la claridad argumental: después de todo, ¿qué significa profundidad en este contexto?

En síntesis, la frontera que Ankersmit pretende establecer entre representación, descripción/explicación e interpretación es cualquier cosa menos clara. Pero resulta evidente que su intento por entronizar a la representación se halla directamente vinculado a la empresa de concebir a la historia como una forma de arte. En este terreno sus exploraciones resultan interesantes, siempre y cuando tengamos claro que la artística es una dimensión, pero sólo una, de la historiografía.³⁷¹

³⁷⁰ Ídem., p. 208.

³⁷¹ Como es evidente, la voluntad científica de los historiadores del siglo XX desplazó hacia los márgenes las dimensiones artísticas y literarias de la historiografía. El marxismo no sólo acompañó esta deriva: en gran medida fue una de sus fuerzas precursoras. Aún así, produjo algunas de las obras artísticamente más logradas, como la *Historia de la revolución rusa*, de Trotsky, o las biografías de Deutscher. Este último incluso dedicó un magnífico capítulo a analizar el *estilo* historiográfico de Trotsky en términos eminentemente literarios. El siguiente pasaje es bien representativo: "Junto a las obras históricas menores de Marx [...] la *Historia* de Trotsky aparece como la gran pintura mural junto a la miniatura. Mientras que Marx se alza muy por encima de su discípulo en cuanto al poder de su pensamiento abstracto y su imaginación gótica, el discípulo es superior

Ariel Petruccelli

6. “Giro lingüístico” y materialismo histórico

Antes de dar por concluido este capítulo quisiera ensayar una evaluación general de los vínculos entre el “giro lingüístico” y el materialismo histórico, tal y como es concebido en esta obra. Según Peter Burke:

el llamado «giro lingüístico» ... refiere a un número de fenómenos o tendencias que en verdad deben ser diferenciados: tres en particular. En primer lugar, un interés mucho mayor por la lengua (que incluye la retórica) de documentos históricos ... En segundo lugar, la idea de la cultura como texto. En tercer lugar, el énfasis en el poder de la lengua en la vida cotidiana, en la «construcción discursiva» de la realidad, que rechaza e, incluso, invierte el determinismo social.³⁷²

Tomando por base este tríptico, ¿cómo se ubica el materialismo histórico, al menos en la interpretación que he expuesto y defendido en este libro y en el que le precede? Con respecto a lo primero –el interés por el lenguaje– se puede hablar de aprobación entusiasta. Con respecto a lo segundo –la concepción de las culturas como textos– se debe indicar una aprobación parcial: en tanto y en cuanto como artista épico, especialmente como maestro de la presentación gráfica de las masas y los individuos en acción. Su análisis sociopolítico y su visión artística concuerdan a tal punto que no hay trazas de divergencia alguna. Su pensamiento y su imaginación se elevan juntos. Expone su teoría de la revolución con la tensión y el *élan* de la narrativa; y su narrativa adquiere profundidad a partir de sus ideas. Sus escenas, semblanzas y diálogos, sensuales en su realidad, están iluminados interiormente por su concepción del proceso histórico. Muchos críticos no marxistas han quedado impresionados por esta cualidad distintiva de su manera de escribir”. I. Deutscher, *Trotsky, el profeta desterrado*, México, Era, 1988 (1963), Cap. III, p. 207. Por supuesto, tanto Deutscher como Trotsky pensaban que la historia poseía una dimensión científica, y otra artística.

³⁷² P. Burke, “El renacimiento italiano y el desafío de la posmodernidad”, en G. Schröder y H. Breuninger, *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 2001, p. 31.

se conciba a la interpretación como una tarea o dimensión de las obras de historia (o de antropología, sociología, etc.), paralela o complementaria de otras dimensiones (como la descriptiva y la explicativa), habría conformidad; pero ya no la habría si la pretensión fuese reducir el estudio histórico a sus formas interpretativas. Con respecto a lo tercero —la influencia de la lengua como fuerza determinante de la vida social— se puede decir que la relación es más hostil. La concepción teórica que ordena estas páginas concede al lenguaje una capacidad determinante pequeña.

El materialismo histórico puede dar y ha dado gran importancia a los problemas del lenguaje. Los escritos de Bajtín, Voloshinov y Vigotsky³⁷³ son muestras tempranas de estudios marxistas de la lengua; y el actual marxismo analítico se ha desarrollado, precisamente, de la mano de la filosofía del lenguaje. Concebir a las culturas como textos ha sido algo que los marxistas tradicionalmente han rechazado, pero en tanto y en cuanto la interpretación no excluya a la explicación no veo por qué no se podría apostar, desde una perspectiva marxista, a la integración de ambos enfoques. En estos terrenos, pues, cierto marxismo y ciertas versiones del "giro lingüístico" podrían coexistir, potenciándose mutuamente. No parece suceder lo mismo en lo que hace a creer que el lenguaje constituye una fuerza determinante de primera magnitud. Cualquier interpretación razonablemente materialista³⁷⁴ deberá

³⁷³ Ver V. Voloshinov, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1992 (1929); L. Vigotsky, *Pensamiento y lenguaje*, Buenos Aires, Paidós, 1995.

³⁷⁴ Por supuesto, puede haber y de hecho hay marxismos con fuertes inclinaciones idealistas-subjetivistas. Pero se fundan en interpretaciones del materialismo histórico completamente diferentes a la aquí defendida, y de las que no resulta claro por qué se las debería llamar materialistas. Un marxismo de este tenor es el expuesto recientemente por John Holloway. Ver J. Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Herramienta/Universidad Autónoma de Puebla, 2002. Este libro ha generado extendidos debates y polémicas. Ver J. Holloway, *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate sobre el libro «Cambiar el*

Ariel Petruccelli

hacer hincapié en las relaciones sociales, a la hora de explicar el cambio histórico-cultural. Un determinismo lingüístico fuerte es, por fuerza, una concepción diferente y rival de cualquier materialismo histórico.

mundo sin tomar el poder», Buenos Aires, Herramienta/Universidad Autónoma de Puebla, 2006 (incluye prólogo de Raúl Zibechi y textos de M. Löwy, J. Hirsch, A. Borón, G. Almeyra y D. Bensaid); A. Bartra, “La llama y la piedra: de cómo cambiar el mundo sin tomar el poder según John Holloway”, *Chiapas*, N° 15, 2003; R. Vega Cantor, “La historia brilla por su ausencia”, *Herramienta*, N° 22, otoño 2003, y “¿Es posible conciliar la tradición con la revolución?”, *Herramienta*, N° 25, abril 2004; F. Fernández Buey, “¿Cambiar el mundo sin tomar el poder?”, *Herramienta*, N° 23, otoño 2003; E. Dussel, “Diálogo con John Holloway. Sobre la interpelación ética, el poder, las instituciones y la estrategia política”, *Bajo el Volcán*, N° 6, 2003; Blas de Santos, “Cambiar el mundo sin tomar la palabra”, *El Rodaballo*, N° 15, invierno 2004; A. Petruccelli, “El neo-marxismo libertario de John Holloway”, *El Rodaballo*, N° 16, verano 2006.

VII. Caos e historia contrafactual

1. Teorías del caos y explicaciones históricas

Si White y sus seguidores han puesto en duda el estatuto científico de la historia y buscan aproximarla a la literatura, aportando con ello su granito de arena a la actual crisis que atraviesa la disciplina, es justo señalar que algunos historiadores que se muestran sumamente críticos de los criterios habituales de intelección histórica lo hacen invocando nuevos descubrimientos científicos. Dicho de otro modo, cuestionan la práctica historiográfica no por su descaminada pretensión de cientificidad, sino por tener un concepto erróneo de la ciencia contemporánea. Para estos autores el reciente desarrollo de las teorías del caos ha mostrado que lo que habitualmente se tenía como “debilidades científicas” de la historia es en realidad la situación corriente en las ciencias; y que lo que se consideraba específico del mundo humano es compartido por la mayor parte de los sistemas físicos y biológicos conocidos. Son numerosos los autores que han destacado recientemente los paralelismos entre el mundo humano y el mundo natural. Dawkins ha trazado una analogía entre la evolución cultural y la biológica basada en la idea de que los rasgos culturales (“memes”) se reproducen y mutan como los genes. Ilya Prigogine cree que la *creatividad* es un rasgo compartido por casi todos los sistemas naturales más que una especificidad de lo humano, de modo tal que la libertad encontraría fundamento en

Ariel Petruccelli

los fenómenos *disipativos*.³⁷⁵ Las concepciones probabilísticas, las teorías del caos, en resumidas cuentas las ciencias de la complejidad, han eliminado o limitado la certeza en la ciencia moderna; y con ello se ha relativizado la distancia entre las ciencias “duras” y las ciencias “blandas”. Es la ciencia newtoniana, con su causalidad unívoca y sus leyes reversibles, lo que hoy en día está en crisis; no la ciencia como tal. Como señalara Immanuel Wallerstein:

Lo que está en la mira es la ciencia newtoniana, el concepto de las dos culturas, de la incompatibilidad entre la ciencia y las humanidades. Se está construyendo una visión renovada de la *scientia*, que es una visión renovada de la *philosophia*, cuya pieza central, epistemológicamente hablando, no es sólo la posibilidad sino la necesidad de ubicarse en el medio no excluido.³⁷⁶

Ahora bien, ¿qué puede aportar el “caos” a la historia? Cualquier persona interesada en discutir sobre las teorías del caos debe afrontar una primera dificultad: la palabra caos forma parte de nuestro lenguaje ordinario, en el que no tiene el mismo sentido que en contextos técnicos. En el lenguaje corriente el “caos” se asocia con lo impredecible, lo anárquico, lo carente de reglas o ley. No es

³⁷⁵ Ver R. Dawkins, *El gen egoísta*, Barcelona, Labor, 1990; I. Prigogine, *El fin de las certidumbres*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997, I. Prigogine e I. Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Taurus, 1996. Sobre la relación de la obra de Prigogine y las ciencias sociales consúltese I. Wallerstein, *Las incertidumbres del saber*, Cap. 5; C. Peralta, “Una lectura de Ilya Prigogine”, *Herramienta*, N° 2, 1996/97. Un análisis crítico breve y excelente de Prigogine pertenece a K. Hayles, *La evolución del caos*, Cap. 4.

³⁷⁶ I. Wallerstein, “El tiempo y la duración. El medio no excluido o reflexiones sobre Braudel y Prigogine” (1998), en *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 73. Wallerstein considera que el “medio no excluido” de Prigogine es el caos determinista, en el cual “las ecuaciones de movimiento siguen siendo deterministas, como en la dinámica newtoniana, incluso si un resultado particular parece ser aleatorio”. Ver I. Prigogine, *El fin de las certidumbres*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997.

ése el uso científico del término. Más aún, en contextos técnicos prácticamente no se habla de “teoría del caos” o de “ciencias del caos”. Los especialistas que trabajan en estos campos prefieren designar su área como “dinámica no lineal”, “teoría de los sistemas dinámicos” o “métodos de sistemas dinámicos”.³⁷⁷ Y cuando hablan de “caos” tienen en mente algo muy distinto a las imágenes del sentido común:

En el uso moderno que de ella hacen los matemáticos, meteorólogos y otros, la palabra «caos» no significa anarquía. No significa que no haya leyes en el mundo natural. Significa sencillamente que dichas leyes son tan complejas que es prácticamente imposible hacer pronósticos precisos, por lo que gran parte de lo que ocurre a nuestro alrededor *parece* ser aleatorio o caótico... Para ser exactos, la teoría del caos estudia el comportamiento estocástico (es decir, aparentemente aleatorio) dentro de sistemas deterministas.³⁷⁸

Pero es difícil sustraerse a las connotaciones ordinarias del término. De hecho Niall Ferguson, autor del párrafo citado, pretende de una manera muy confusa contraponer el paradigma del caos a las concepciones “deterministas” habituales entre los historiadores. La cuestión es problemática por dos razones. La primera es que, como el mismo Ferguson observa, en la Física y la Matemática el caos no es contrario al determinismo; a lo que habría que agregar,

³⁷⁷ Como apuntara Katherine Hayles, “para los especialistas, quien dice «teoría del caos» o «ciencia del caos» es un diletante, en ningún caso un experto”. *La evolución del caos*, p. 28. A pesar de esto, Hayles no renuncia a hablar de “teorías del caos”, puesto que parte de su proyecto consiste en la interacción entre diferentes órdenes de discurso y teorías. Yo sigo su ejemplo, y también hablaré bastante libremente de ciencia o de teorías del caos, porque me interesa indagar cómo se aplican en las ciencias sociales unos conceptos provenientes de contextos técnicos distintos. Como se verá, su aplicación es en general poco rigurosa.

³⁷⁸ N. Ferguson (comp.), *Historia virtual. ¿Qué hubiera pasado si...?*, Madrid, Taurus, 1998 (1997), p. 75.

Ariel Petruccelli

para evitar confusiones, que ni el determinismo implica capacidad para predecir todo, ni la historia se encarga de predecir (los historiadores explican, no predicen). La segunda razón es que la aplicación técnica de las teorías del caos a las ciencias sociales parece inviable en el estado actual de su desarrollo.³⁷⁹ Para comprender esto conviene citar a David Ruelle:

El estudio cuantitativo del caos en un sistema requiere una comprensión cuantitativa de la dinámica de dicho sistema. Esta comprensión se basa a menudo en un buen conocimiento de las ecuaciones de evolución temporal del sistema, que pueden entonces ser integradas numéricamente con precisión con la ayuda de un ordenador [...] En otros casos [...] no se conocen las ecuaciones exactas de evolución temporal pero se pueden obtener experimentalmente registros largos y precisos llamados series temporales. A partir de estas series temporales se puede reconstruir la dinámica siempre que sea suficientemente sencilla [...] Además, es difícil obtener largas series temporales de buena precisión y, por si fuera poco, la dinámica no es sencilla en general. También hay que tener en cuenta que en muchos casos

³⁷⁹ Para una exposición sencilla del tema consúltese D. Ruelle, *Azar y caos*, Madrid, Alianza, 1993 (1991); I. Prigogine, *El fin de las certidumbres*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997, especialmente el Cap. 4. Para un estudio del origen y desarrollo histórico de las estadísticas, las probabilidades y las teorías del caos véase Ian Hacking, *La domesticación del azar*, Barcelona, Gedisa, 2006 (1990). Un excelente análisis de las distintas “escuelas” del caos y de las versiones “científicas” y “literarias” de los enfoques caóticos se encuentra en K. Hayles, *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*, Barcelona, Gedisa, 2000 (1990). Apreciaciones breves pero valiosas sobre la implicancia del “caos” en las ciencias sociales aparecen en el “Epílogo” de la obra de A. Boron, *Tras el búho de Minerva*, Buenos Aires, FCE, 2000. Otros trabajos relacionados que merecen consultarse son I. Wallerstein, *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa, 2005 (2004), especialmente los capítulos 1, 2, 3 y 7; J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000; y G. Balandier, *El desorden. La teoría del caos en las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa, 2003 (1998).

(ecología, economía, ciencias sociales), incluso si se llegasen a escribir ecuaciones de evolución temporal, tales ecuaciones deberían cambiar lentamente con el tiempo, puesto que el sistema «aprende» y cambia de naturaleza. Así, pues, para tales sistemas el impacto del caos queda al nivel de la filosofía de la ciencia más que al nivel de la ciencia cuantitativa.³⁸⁰

A estos inconvenientes hay que agregar que

la teoría ordinaria del caos trata de evoluciones temporales recurrentes, es decir, en las que el sistema retorna sin cesar a estados próximos a estados ya visitados en el pasado. Este «eterno retorno» sólo se presenta en general para sistemas moderadamente complejos. Por el contrario, es característico de la evolución histórica de los sistemas muy complejos el tener un sentido único: la historia no se repite. Para tales sistemas muy complejos y sin recurrencia se tiene generalmente sensibilidad a las condiciones iniciales, pero se plantea el problema de saber si está limitada por mecanismos reguladores o si da lugar a efectos importantes a largo plazo.³⁸¹

Teniendo en cuenta todos estos elementos, parece obvio que la utilidad de las teorías del caos no es nada evidente en las ciencias sociales. Pero cabe sospechar que tras el tupido y respetable manto de la teoría matemática del caos se oculta la vieja idea de los pequeños accidentes que tuvieron grandes efectos. Este es un riesgo sobre el que Sokal y Bricmont han alertado:

Otra grave confusión se produce al mezclar la teoría matemática del caos con la sabiduría popular respecto a las pequeñas causas que pueden tener grandes efectos [...] Una y otra vez oímos discursos sobre la teoría del caos «aplicada» a la historia o la sociedad. Pero las sociedades humanas son complicados sistemas que contienen un gran número de variables, para los que resulta

³⁸⁰ D. Ruelle, *Azar y caos*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 85-86.

³⁸¹ *Ídem.*, p. 89.

Ariel Petruccelli

imposible escribir (al menos hasta el presente) ecuaciones razonables. Hablar del caos en relación con estos sistemas no nos conducirá mucho más lejos que si recurrimos a la intuición ya contenida en la sabiduría popular.³⁸²

Estas cosas no deben ser tomadas a la ligera. En un contexto intelectual como el actual, en el que el irracionalismo y el posmoderno desprecio por la ciencia señorean por doquier, los ataques virulentos al determinismo y los llamados en favor de una caos-historia pueden ser interpretados como una piedra libre para dejarse llevar por especulaciones de todo tipo, haciendo a un lado la sana búsqueda por desentrañar qué y por qué ocurrió (peligro que es especialmente agudo entre los filósofos escasamente comprometidos con las labores de la investigación de archivo, la crítica de fuentes y demás menesteres de los historiadores de profesión).

Hay sin embargo un aspecto general que debe ser destacado. La búsqueda de la certeza (básica en la física newtoniana), ha sido reemplazada por la incertidumbre y las probabilidades en la mecánica cuántica y en las teorías del caos. La incertidumbre y las dificultades predictivas ya no son patrimonio exclusivo de las ciencias sociales. La vieja distinción entre ciencias “duras” y “blandas” ha perdido buena parte de su sustento: todas las ciencias se han “ablandado”. Pero de la aceptación de un principio general de incertidumbre (existente tanto en las ciencias naturales como en las sociales) no se sigue en lo más mínimo que determinadas teorías particulares puedan ser extrapoladas de un campo a otro de manera legítima. Con reservas de lo que pueda suceder en el futuro, hay que señalar que, de momento, las teorías del caos no pueden ser aplicadas *técnicamente* en las ciencias sociales, a excepción quizás de un pequeño abanico de situaciones.

³⁸² A. Sokal y J. Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 149-150.

2. Historia contrafactual

La obra de Niall Ferguson antes citada es una compilación de trabajos de “historia virtual”: en resumidas cuentas, de experimentos contrafácticos. En ella su compilador apela insistentemente a la teoría del caos para legitimar estos ensayos. Ahora bien, ¿qué intenta decirnos cuando habla de las implicancias del caos para los historiadores? Según Ferguson su importancia reside en que “reconcilia las ideas de causación y contingencia, nos libera del mundo sin sentido de idealistas como Oakeshott, donde no existe nada parecido a causas y efectos, sino también del mundo igualmente sin sentido de los deterministas, en el que sólo existe una cadena de causación preordenada basada en leyes”.³⁸³ Esto no es decir demasiado. Carr —uno de los deterministas más vituperados por este autor— pudo reconciliar las ideas de causa y contingencia sin recurrir en lo más mínimo al caos; y ciertamente nunca supuso que los acontecimientos fueran absolutamente inevitables antes de que ocurrieran. Por el contrario, ha escrito que “los historiadores caen a veces en la retórica, y dicen de un acontecimiento que era «inevitable», queriendo decir tan sólo que la confluencia de factores que lo hacían probable era arrolladora”.³⁸⁴ No está de más preguntarse, pues, quiénes serían los deterministas que defienden “una única cadena de causación preordenada”, puesto que no es esta una idea que hayan defendido Carr, Thompson o Marx, blancos favoritos de los dardos de Ferguson.

Buena parte del escrito de Ferguson parece una “cruzada” contra el determinismo y los deterministas. Es notoria, por ejemplo, la oposición y el desprecio con los que trata a Carr, considerado un claro exponente del vilipendiado “determinismo”. Pero más interesante aún es el hecho de que Ferguson escasamente comprende a

³⁸³ N. Ferguson (comp.), *Historia virtual*, p. 77.

³⁸⁴ E. Carr, *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Ariel, 1984 (1961), p. 128.

Ariel Petruccelli

su adversario, lo cual contribuye a agudizar las dudas que generan sus diatribas anti-deterministas. Lo acusa, por ejemplo, de defender una suerte de teleologismo hegeliano y de escribir solamente la historia de quienes lograron algo, de los vencedores (por lo que plantear contrafácticos sería ser un mal perdedor). De estas dos ideas la primera es claramente errada y la segunda engañosa. Carr manifestó su anti-teleologismo de manera perfectamente explícita: “no es preciso ni se debe imaginar el progreso como teniendo un principio o un final definidos”, ha escrito en *¿Qué es la historia?*³⁸⁵ Y en cuanto a su supuesta defensa de los vencedores, debo decir que la acusación se basa en el uso arbitrario de ciertas citas. Ferguson sostiene que según Carr “arrastrar hasta un primer plano las fuerzas que han triunfado y empujar hacia el fondo las que estas se han tragado», es «la esencia de la labor del historiador». Sin embargo, la primera frase es en realidad de Tawney, a quien Carr cita preguntándose si “acaso no es ésta en cierto sentido la esencia del trabajo del historiador”, para responder a renglón seguido: “El historiador no debe infravalorar la oposición; no debe representar la victoria como un paseo militar cuando fue hija de un duro combate. A veces los que fueron vencidos contribuyeron tanto como los vencedores al resultado final”. Esto es algo, por cierto, bastante alejado de la acrítica exaltación de los vencedores.

En la polémica contra Carr surgen también con claridad las deficiencias a que dan lugar las indefiniciones y las ambigüedades de Ferguson. Tras citar la definición de Carr según la cual el determinismo no es más que la creencia en que “todo lo ocurrido tiene una causa o causas, y no podría haber ocurrido de otra manera a menos que algún elemento de la causa o causas hubiera sido también diferente”, su crítico comenta: “esta es, desde luego, una definición tan elástica que implica la aceptación de la indeterminación de los

³⁸⁵ Ídem., p. 154.

acontecimientos”.³⁸⁶ Es ineludible, al llegar a este punto, preguntarse qué entiende Ferguson por determinismo e indeterminación.³⁸⁷ Pero la respuesta habremos de buscarla en vano.

El blanco predilecto de sus ataques es el marxismo. Tras comentar los devaneos de los filósofos o escritores que, como Tolstoi, intentaron defender el determinismo contra el libre albedrío, nuestro autor escribe: “sólo de un hombre puede decirse que tuviera éxito donde Tolstoi (y muchos otros) fracasaron [...] La filosofía de la historia de Marx [...] [es] la más persuasiva de las múltiples modalidades de determinismo”.³⁸⁸ Las razones de este éxito hay que buscarlas en lo que, según Ferguson, diferencia a Marx de otros filósofos de la historia decimonónicos, a saber, “que el libre albedrío no le preocupaba demasiado”. Esta es una afirmación insostenible, como cualquiera que esté familiarizado con escritos de Marx como las *Tesis sobre Feuerbach* o su epistolario no debería tardar en reconocer. Pero para reforzar su idea Ferguson introduce a Mill como contrapunto de Marx: “para un liberal [como Mill] no era fácil tirar por la borda el libre albedrío, la acción del individuo”.³⁸⁹ Este prurito habría llevado a Mill a introducir una “matización substancial”. Según Ferguson, citando a Mill:

“los actos del hombre son resultado conjunto de las leyes y circunstancias generales de la naturaleza humana y de su propio carácter particular; dicho carácter es a su vez consecuencia de las circunstancias naturales y artificiales que constituyen su educación, entre las cuales hay que contar sus esfuerzos conscientes”. Pero, si lo pensamos bien, esta era una matización substancial.³⁹⁰

³⁸⁶ N. Ferguson (comp.), *Historia virtual*, p. 56.

³⁸⁷ Parece confundir determinación con predictibilidad.

³⁸⁸ N. Ferguson (comp.), *Historia virtual*, p. 43.

³⁸⁹ Ídem., p. 48.

³⁹⁰ Ídem., pp. 38-39.

Ariel Petruccelli

Este “matiz sustancial”, sin embargo, también había sido contemplado por Marx en su tercera tesis sobre Feuerbach, donde escribió:

La doctrina materialista, según la cual los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y, por consiguiente, los hombres transformados son producto de otras circunstancias y de una educación modificada, olvida que son precisamente los hombres quienes transforman las circunstancias, y que el educador necesita a su vez ser educado.³⁹¹

A pesar de las desorientadoras y poco afortunadas afirmaciones sobre una caos-historia, la obra compilada por Ferguson no debería ser desdeñada. Y se puede hacer a un lado toda la perorata sobre el caos sin que ello menoscabe en lo más mínimo una vieja cuestión de la filosofía de la historia: el problema de los contrafactuales.³⁹² El problema es el siguiente. ¿Cómo puede estimar el historiador la importancia de sucesos que no pueden ser reducidos a una ley general o a una regularidad empírica? ¿Puede hacerlo? ¿Lo hace? La respuesta de Rymond Aron es afirmativa: “Todo historiador, para explicar lo que ha sido, se pregunta lo que habría podido ser”.³⁹³ En ausencia de leyes o regularidades fuertes,³⁹⁴ los experimentos contrafácticos parecen la única alternativa para valorar las disímiles

³⁹¹ K. Marx; F. Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985, p. 666.

³⁹² El propio Ferguson, en sus trabajos historiográficos, no se toma muy en serio la idea de una caos-historia: es reacio a dar importancia a las que considera “hipótesis poco probables” y no deja de señalar que ciertos sucesos históricos fueron casi inevitables, como por ejemplo la derrota de las potencias del eje ante la fuerza combinada de EEUU, Inglaterra y la URSS, de la que se ocupa en *La guerra del mundo. Los conflictos del siglo XX y el declive de Occidente (1904-1953)*, Madrid, Debate, 2007 (2006), pp. 600-611.

³⁹³ R. Aron, *Introducción a la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Losada, 2006 (1939), p. 227.

³⁹⁴ No digo que no existan leyes o regularidades históricas; el planteo es más bien que no siempre son conocidas, y que rara vez son universales.

influencias causales en un proceso histórico determinado. ¿Pero cómo convertir a los contrafácticos en un experimento mental controlado? ¿Como evitar que las especulaciones se desboquen?

Si Raymond Aron estaba en lo cierto (y creo que lo estaba), los interrogantes contrafactuales siempre merodean en los libros de historia. La importancia atribuida a ciertas causas suele ser la consecuencia de una contrafactualidad implícita. Pero aunque ocasionalmente ensayen respuestas explícitas, por regla general los historiadores se han abstenido de llevar estas especulaciones demasiado lejos. La razón es fácil de hallar: el terreno medianamente sólido que se pisa al establecer e intentar explicar lo que efectivamente ocurrió, se torna súbitamente movedizo e inasible al adentrarnos en el insondable y oscuro pantano de lo que pudo haber ocurrido pero de hecho no sucedió. En las obras de muchos historiadores es posible encontrar alguna que otra especulación contrafáctica. Algo menos frecuente es la redacción de libros o artículos dedicados exclusivamente a esta tarea.

La tentación de contar lo que hubiera podido suceder ha ocupado un lugar relativamente importante en la literatura y en el cine; pero casi nunca han sido historiadores profesionales quienes se entregaron a estos menesteres. Este es el vacío que la obra colectiva *Historia Virtual ¿Qué hubiera pasado si...?* se propone llenar. El que sean historiadores especializados en los temas sobre los que formulan interrogantes contrafactuales da a los artículos contenidos en ese volumen una sobriedad, coherencia y plausibilidad muy superiores a las que caracterizaron anteriores intentos. No se trata de periodistas o escritores con gran imaginación para formular interrogantes molestos o inquietantes, pero carentes de todo rigor histórico a la hora de responderlos. El volumen compilado por Niall Ferguson constituye una pieza historiográfica seria, independientemente de las sospechas que la historia virtual pueda levantar.

Ariel Petruccelli

Ferguson muestra con claridad que el prejuicio contra la historia contrafactual—al margen de algunas excepciones—ha sido una constante entre los historiadores: tanto los partidarios de una historia objetivante, materialista y determinista como los favorecedores de concepciones subjetivistas, idealistas e interpretativistas parecen unificarse en su rechazo de los ensayos contrafactuales. Deterministas como Edward Carr o E. P. Thompson —dice— rechazaron la formulación de preguntas del tipo “¿y si?” con vigor semejante al de los idealistas Benedetto Croce y Michael Oakeshott. Las razones de este rechazo, sin embargo —y Ferguson se encarga de indicarlo— son sumamente disímiles, si no abiertamente contrapuestas. Carr, el determinista, se opone por considerarlas preguntas imposibles de responder, basadas más en el deseo de que las cosas hubieran sido diferentes que en el honesto intento de explicar lo que efectivamente ocurrió, y tras las cuales suele ocultarse la popular concepción de que los acontecimientos históricos carecen de “profundas raíces”. Por el contrario Oakeshott, el idealista, se opone a los análisis contrafácticos para ser consecuente en su negativa a reconocer toda causalidad en la historia. Porque si no existen causas, determinaciones, condiciones necesarias ni contingentes, entonces todo intento de describir lo que hubiera podido ser se convierte en un juego infinito: no hay ningún camino cerrado, ninguna posibilidad implausible. Esta perspectiva conduce a Oakeshott a concluir que el historiador debe limitarse a narrar lo que efectivamente ocurrió lo más densamente que pueda, prescindiendo del juego inconmensurable a que da inicio la pregunta “¿y si?”.

Ferguson no comparte estos presupuestos; y uno de los aspectos más importantes de su Introducción consiste en la reflexión sobre las bases de una contrafactualidad empíricamente aceptable. En un fragmento desgraciadamente breve pero no por ello menos importante formula un interrogante crucial: “¿cómo podemos

distinguir *exactamente* alternativas probables no realizadas de las improbables?”. Su respuesta consiste en introducir una restricción clave: “debemos considerar plausible o probable *sólo aquellas alternativas que podemos demostrar, sobre la base de evidencia contemporánea, que en efecto tomaron en consideración los coetáneos*”.³⁹⁵ Esta restricción se propone hacer razonable y practicable a la historia contrafactual, cerrando el camino a la infinitud de escenarios posibles que podría imaginar un idealista como Oakeshott.

¿Cómo cabe evaluar esta propuesta? Se le pueden formular varias objeciones. La primera es señalada por el propio Ferguson: el ámbito del análisis contrafáctico se reduce considerablemente si sólo podemos contemplar los escenarios alternativos que los coetáneos imaginaron y de los que queden testimonios de algún tipo. Pero la objeción decisiva —y ya no contemplada por Ferguson— es que una opción histórica no se torna necesariamente más probable porque los contemporáneos hayan creído en ella. Existen demasiados ejemplos de personas que propugnaron por un curso de acción que, a la hora de llevarlo a la práctica, resultó imposible. Y también hay abundante evidencia de cursos históricos absolutamente imprevistos (y quizás imprevisibles) para los contemporáneos. Que muchas personas creyeran que en el año 2000 sobrevendría el fin del mundo no convierte a tal suceso en más factible; y la circunstancia de que Fidel Castro se haya lanzado a la lucha armada sin proponerse realizar una revolución comunista no convierte a tal posibilidad en nula. Imaginemos que poco después de haber tomado el poder, los bolcheviques hubieran sido derrocados. ¿Qué diría el historiador que se enfrentase ante el interrogante contrafactual de imaginar qué habría sucedido si los bolcheviques conseguían retener el poder, de seguir la regla de Ferguson? Lo más probable es que, basándose en los documentos de la época, concluya que de

³⁹⁵ N. Ferguson (comp.), *Historia virtual*, p. 82.

Ariel Petruccelli

todos modos habrían sido derrocados poco después, o que Lenin habría encaminado la economía rusa por la vía capitalista: antes de 1920 ningún dirigente socialista creía que la Rusia soviética pudiera sobrevivir sin la ayuda de una revolución en por lo menos alguno de los estados capitalistas más desarrollados, o que se pudiera edificar una economía socialista en un sólo país. Si nos guiáramos por los documentos y las creencias de los coetáneos difícilmente podríamos imaginar el derrotero que efectivamente siguió la Rusia revolucionaria (al igual que andaríamos muy despistados si imagináramos al Estado pos-revolucionario según lo previsto por Lenin en *El estado y la revolución*).

La restricción de Ferguson, debemos concluir, proporciona un terreno engañosamente sólido sobre el que montar los escenarios contrafactuales, y no da una respuesta concluyente al interrogante de por qué no todos los escenarios imaginables son plausibles. Para responder a este interrogante es necesaria alguna noción de las determinaciones lo bastante estricta como para detectar cuáles son las tendencias sociales más regulares o poderosas, cómo se relacionan (condicionándose, presionándose y limitándose) los distintos aspectos de la vida social, y en qué coyunturas se hace posible la emergencia de fuerzas impredecibles o normalmente “secundarias” capaces de inclinar el curso de la historia en diferentes sentidos. Negar la existencia de tendencias sociales (así sea aproximadas) multiplica desproporcionadamente las alternativas contrafácticas y, por esa misma razón, hace inviable la historia virtual.

Si la condición de tomar en consideración sólo las alternativas efectivamente contempladas por los contemporáneos resulta discutible y engañosa, es un hecho que ni Ferguson ni ninguno de sus colaboradores dedican la menor atención a lo que resulta un instrumento fundamental (si bien insuficiente) para cotejar la plausibilidad de las alternativas contrafactuales: la historia comparada.

Ésta quizás sea la deficiencia más flagrante de los experimentos agrupados en esta compilación.³⁹⁶

Estos comentarios críticos, con todo, no deben ser tomados como una condena a la posibilidad de la historia contrafactual. Son simplemente un alerta contra sus abusos, y un recordatorio de que su defensa puede montarse sobre distintas bases. De hecho, Perry Anderson, un marxista que podría ser considerado más determinista que E. P. Thompson, ha hecho un alegato en favor de una historia que se interese por la posibilidad:

una contrafactualidad sobria; no una frívola o fantástica, del tipo de la que los «cliometristas» han hecho caer en el descrédito, sino una cuya racionalidad sea realista, puede en principio ser un control crítico respecto del puro positivismo historiográfico y dirigir al pasado hacia formas bastante nuevas de ayuda.³⁹⁷

Tampoco las críticas aquí vertidas deben ser interpretadas como un intento por socavar la plausibilidad de los argumentos ensayados

³⁹⁶ Hacia el final de la Introducción Ferguson cae en algunas extravagancias. Por ejemplo, afirma que “si toda la historia es la historia del pensamiento (registrado), sin duda tendremos que atribuir igual importancia a *todos* los futuribles que hayan sido pensados”, para agregar luego que se debe conceder “igual importancia a todas las posibilidades que los coetáneos contemplaron antes de producirse el hecho, y mayor importancia a éstas que a los resultados que no previeron”. Aquí nos encontramos no sólo ante la cabalmente idealista identificación de la historia con la historia del pensamiento: también nos topamos con la insostenible creencia que todos los futuribles pensados tienen el mismo grado de verosimilitud o plausibilidad —una idea que Oakeshott suscribiría con gusto—, y que las alternativas contempladas (pero no realizadas) poseen mayor importancia que los resultados imprevistos (¿aunque se hayan concretado?).

³⁹⁷ Intervención de P. Anderson en el debate “Agendas para una historia alternativa”, New School for Social Research de Nueva York, 20 de octubre de 1985, publicada en *El Cielo por Asalto*, N° 6, verano 93/94, p. 25. Ver también, J. Elster, *Lógica y sociedad. Contradicciones y mundos posibles*, Barcelona, Gedisa, 2005 (1978), Cap. 6.

Ariel Petruccelli

en los diferentes trabajos. Al contrario, la seriedad historiográfica de los distintos participantes de la compilación —y esto hay que decirlo y subrayarlo— les impide formular conjeturas del tipo “la nariz de Cleopatra”, aunque no deja de ser indicativo que la totalidad de las hipótesis contrafácticas contenidas en el volumen versen sobre historia política.

Los trabajos incluidos en el volumen de Ferguson reconocen todos ellos la existencia de tendencias históricas más o menos poderosas. Aún más. Lejos de las múltiples e insólitas alternativas a las que parecería invitar el llamado en favor de una caos-historia, los participantes hacen gala de una moderación que es difícil ver en qué podría molestar a los deterministas (por lo menos a los deterministas reales, y no a los imaginarios). La única crítica global que cabría es que el conjunto de los ensayos se concentran de forma casi exclusiva en las alternativas de la vida política, a la que parecen considerar bastante poco influida o condicionada por la economía, la cultura o la demografía. Sin embargo, las alternativas contrafactuales que en general contemplan atañen igualmente a la vida política, sin que se postule que su influencia podría haber alterado sensiblemente, por ejemplo, el curso económico. Puesto que los historiadores más inclinados a interpretar el curso histórico como férreamente determinado suelen hacer hincapié en la economía —mientras que los que lo conciben como sustancialmente azaroso se centran habitualmente en la política—, sería interesante que se nos mostraran casos en los que ciertas alteraciones políticas pudieran haber influido en forma decisiva en el desarrollo económico. Pero no es este el caso: el grueso de los ensayos contenidos en este volumen se muestran en este terreno sumamente “deterministas”.

La moderación y sobriedad de los relatos contrafactuales imaginados se hace patente ni bien nos percatamos que la mayor parte de los trabajos imaginan alternativas en las que el desarrollo histórico

se ve acelerado, retardado o modificado en sus detalles, pero sin que se altere su sentido general. Así, Jonathan Clark, al interrogarse qué hubiera sucedido si la revolución estadounidense no hubiera tenido lugar, adhiere a la tesis de Black: “la consecuencia podría haber sido una cultura pública americana muy diferente, con más hincapié en el Estado-nación que en el individuo, más en las obligaciones que en los derechos”; y luego agrega por su cuenta que en una América británica la emigración hacia el oeste se podría haber regulado y “humanizado”, librándola en parte de la lacra que supusieron las masacres y la explotación que más tarde caracterizaría a este movimiento.³⁹⁸ También sugiere que se podría haber evitado la guerra de la década de 1860. Independientemente de lo plausible que nos parezcan estas alternativas, es obvio que carecen de radicalidad (con la excepción del último punto, que es, también, el que Clark trata con más condicionalidad y más sucintamente). El mismo Ferguson arguye —en “La Unión Europea del Kaiser: ¿qué hubiera sucedido si Gran Bretaña se hubiese «mantenido al margen» en agosto de 1914?”— que si Gran Bretaña no hubiera intervenido en la Primera Guerra Mundial, Europa se habría encaminado hacia un capitalismo con hegemonía continental Alemana, tal y como ocurre en la actualidad, con las dos salvedades de que este proceso se habría consolidado mucho antes, y que la situación de Gran Bretaña dentro del concierto europeo sería hoy mucho más fuerte.³⁹⁹ Santos Juliá sostiene que España, sin el alzamiento franquista, se habría dirigido

³⁹⁸ N. Ferguson (comp.), *Historia virtual*, pp. 123 y 127.

³⁹⁹ Ídem., pp. 176-178. El último capítulo del libro, redactado por Ferguson y titulado “Una historia virtual, 1646-1996”, tiene sin embargo otro tono. Allí se imagina una historia lo bastante distinta a la realmente ocurrida como para invalidar su descripción en términos de “aceleración”, “retraso” o cambios menores. Sin embargo no es del todo claro qué tan en serio se toma Ferguson este relato, que más bien parece tener un finalidad entre lúdica y provocativa, antes que orientada a defender la sólida plausibilidad del curso histórico descripto.

Ariel Petruccelli

ya en los años 1930 por la vía del capitalismo democrático, como ocurriera desde mediados de los 1970; mientras que Diane Kunz rechaza lo que considera el mito de que si Kennedy no hubiera sido asesinado habría sacado a los EE.UU. de la guerra en Vietnam. En todos estos casos las alternativas contrafácticas poco tienen que ver con un curso histórico radicalmente modificado en su núcleo fundamental.

Analizar en detalle los sutiles argumentos de los diferentes trabajos demandaría un espacio del que no dispongo y unos conocimientos especializados de los que carezco. Pero las hipótesis contrafácticas aquí ensayadas poseen una sobriedad y una plausibilidad que las hace no desdeñables. Es importante reflexionar sobre ellas, tomándolas como interesantes ejemplos de experimentación intelectual. Los futuros alternativos aquí presentados poco tienen que ver con una situación auténticamente “caótica”: son futuros bastante parecidos al futuro posible que efectivamente se convirtió en presente. Los trabajos incluidos en este volumen nos trasladan a mundos imaginarios, sí, pero no radicalmente distintos del que conocemos.⁴⁰⁰

Los teóricos posmodernos gustan insistir en la dimensión política y moral de sus producciones. Y de hecho han contribuido a politizar los debates académicos, cosa que se les debería agradecer. Por ello no resulta incongruente culminar este capítulo con una reflexión política. Los historiadores que en buena parte asumieron algún tipo de compromiso izquierdista a lo largo del siglo XX pensaron que un claro entendimiento del pasado constituía una llave indispensable para abrir las puertas del futuro. Que el conocimiento histórico

⁴⁰⁰ Un extenso libro dedicado a la historia contrafáctica ha sido publicado recientemente en Argentina por Rosendo Fraga: *¿Qué hubiera pasado si...? Historia argentina contrafáctica*, Buenos Aires, Vergara, 2008. Su calidad, sin embargo, deja mucho que desear.

servía para avizorar el porvenir, concebido como algo predeterminado, antes que como construcción más o menos contingente. Predominaba el discurso de la necesidad: tanto hacia el pasado como hacia el futuro. Un claro entendimiento de la causalidad pasada, se creía, permitiría predecir el futuro. El posmodernismo ha invertido los términos. La contingencia y la indeterminación son sus banderas; y al pasado se lo concibe tan indeterminado como al presente y al futuro. Ante estas alternativas extremas y simétricamente antagónicas sigue siendo imperioso contraponer el clásico equilibrio de Marx y de las mejores producciones de la tradición marxista: entender la necesidad de lo ya ocurrido y formarse una idea clara de las condiciones del presente, insistiendo en los límites que imponen tanto como en las posibilidades que abren; y asumir, con Merleau-Ponty, que “puesto que no conocemos el porvenir, no nos queda otra cosa, después de haber calculado todo, que esforzarnos en el sentido que hemos elegido”.⁴⁰¹ El mundo y nuestras potencialidades cognoscitivas son tales, que nada se nos presenta como totalmente “necesario” o predecible, pero tampoco como pura contingencia.

⁴⁰¹ M. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, Buenos Aires, Leviatán, 1956, p. 26.



VIII. Los desafíos del posmarxismo

Marxismo y posmodernismo: a menudo, la gente parece considerar esta combinación peculiar y paradójica [...] de modo que algunos se inclinan a concluir que, como en mi propio caso, que me he “convertido” en un posmodernista, debo de haber dejado de ser marxista [...]

Fredric Jameson⁴⁰²

1. ¿Posmarxismo?

Desde comienzos de la década de los años 1980 se viene desarrollando una corriente teórica bastante heterogénea, pero unificada por un enfoque relativamente común, y que puede ser denominada pos-marxismo. El trabajo clásico de este enfoque es *Hegemonía y estrategia socialista*, de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Allí el significado teórico y político del significante “posmarxismo” es definido en los siguientes términos:

Es solamente renunciando a toda prerrogativa epistemológica fundada en la presunta posición ontológicamente privilegiada de una «clase universal», que el grado de validez actual de las categorías marxistas puede ser seriamente discutido. En este punto es necesario decirlo sin embages: hoy nos encontramos ubicados en un terreno claramente posmarxista. Ni la concepción de la subjetividad y de las clases que el marxismo elabora, ni su

⁴⁰² F. Jameson, *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial, 1999, p. 55.

Ariel Petruccelli

versión del curso histórico del desarrollo capitalista, ni, desde luego, la concepción del comunismo como sociedad transparente de la que habrían desaparecido los antagonismos, pueden seguirse manteniendo hoy. Pero si nuestro proyecto intelectual en este libro es *posmarxista*, está claro que él es también *posmarxista*. Es prolongando ciertas intuiciones y formas discursivas constituidas en el interior del marxismo, inhibiendo y obliterando, como hemos llegado a construir un concepto de hegemonía que, pensamos, puede llegar a ser un instrumento útil en la lucha por una democracia radicalizada.⁴⁰³

Es un párrafo absolutamente claro. No hay dudas respecto a qué es, a juicio de los autores, lo que no funciona en el marxismo: el privilegio ontológico atribuido a la clase trabajadora; la concepción de la subjetividad y de las clases; la visión del curso histórico del capitalismo; y finalmente la concepción del comunismo como sociedad transparente y no antagonica. También es nítida su orientación política: redefinir el socialismo como democracia radicalizada.

Laclau y Mouffe dan a estos elementos una gran importancia, pero se podría discutir indefinidamente si efectivamente se trata de lo más importante del marxismo. En todo caso, para mí, no hay dudas de que muchos marxistas (y me incluyo) estarían de acuerdo en casi todos los puntos destacados por Laclau y Mouffe en el párrafo citado. Efectivamente, creo que es errado atribuir un privilegio ontológico al proletariado, y ello lo aprendí de Milcíades Peña.⁴⁰⁴ Las concepciones ortodoxas de la subjetividad y de las clases me parecen desafortunadas, y en esto tengo deudas con

⁴⁰³ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 4.

⁴⁰⁴ Ver G. Polit (pseudónimo de M. Peña), "El legado del bonapartismo: conservadorismo y quietismo en la clase obrera argentina", *Fichas*, N° 3, setiembre de 1964; reimpresso en *Industrialización y clases sociales en la Argentina*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986, y en *Dialéctica*, año VII, N° 10, julio de 1998. El mejor estudio de la obra de Milcíades Peña, con mucho, es el de H. Tarcus, *El*

Thompson, Anderson, Jameson, Eagleton y Wright. La idea de que el capitalismo será *inevitablemente* sustituido por el socialismo (que es la manera en que entiendo lo que Laclau y Mouffe denominan “el curso histórico del capitalismo”) me parece abusiva, pero esta lección ya la impartió el viejo Marx y la repitieron Rosa Luxemburgo y Trotsky. En modo alguno creo que sea posible la existencia de una sociedad completamente transparente y libre de antagonismos, cosa de la que me convenció definitivamente Gerald Cohen.⁴⁰⁵ Finalmente, no veo qué inconvenientes tendría un marxista como Anderson en pensar el socialismo como una radicalización de la democracia.⁴⁰⁶

En vista de esto podría pensarse que el hecho de que Laclau y Mouffe se consideren posmarxistas, en vez de simplemente neomarxistas, se reduce a un problema semántico o, quizás, psicológico: el mayor o menor sentimiento de pertenencia a una tradición. Por supuesto, algo de eso hay. Pero entiendo que existe también algo más importante, y por lo que Laclau y Mouffe pueden ser considerados posmarxistas en un sentido fuerte. Es esto, precisamente, lo que hace que sus desarrollos teóricos representen una deriva completamente diferente del resto de los marxismos contemporáneos. Me explico. En la introducción postulé —lo cual no tiene nada de novedoso— que el marxismo poseía tres grandes dimensiones: una concepción del mundo, un objetivo político y una serie de hipóte-

marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997.

⁴⁰⁵ Ver G. Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx, una defensa*, Madrid, Pablo Iglesias/Siglo XXI, 1989 (1978), Cap. V.

⁴⁰⁶ Ver, por ejemplo, P. Anderson, “Las afinidades de Norberto Bobbio”, en *Campos de Batalla*, Barcelona, Anagrama, 1998, y el intercambio de cartas entre Anderson y Bobbio que inició este artículo, reproducidas en P. Anderson, N. Bobbio y Umberto Cerroni, *Socialismo, liberalismo, Socialismo liberal*, Caracas, Nueva Sociedad, 1993.

Ariel Petruccelli

sis o teorías científicas. Las distintas tradiciones marxistas dieron disímiles grados de importancia a cada una de estas dimensiones e interpretaron de diversas maneras sus postulados; pero, en líneas generales, podemos decir que todos los marxistas y todos los marxismos aceptaron cuando menos partes importantes de todas o de algunas de estas dimensiones. En lo que hace a la concepción del mundo, sus dos notas distintivas son el materialismo y la dialéctica. No todos los marxistas aceptaron ambos términos, pero en general tomaban al menos uno. En cuanto a la política, está claro que Marx era un socialista revolucionario. Aunque no todos los marxistas fueron revolucionarios, en general sí eran cuando menos socialistas; y en los casos en los que las vías reformistas dentro del capitalismo desplazaban el horizonte socialista a un lejano futuro, los marxistas reformistas podían justificar sus opciones políticas en análisis de la situación del capitalismo basados en lo que, creían, eran principios científicos del materialismo histórico. Llegamos, pues, a la dimensión científica, que incluye distintas teorías e hipótesis, pero que en resumidas cuentas podemos sintetizar como una concepción general sobre la causación histórica, y un estudio detallado del capitalismo y sus líneas de desarrollo. En diferente grado y con combinaciones diversas, los marxistas aceptaban cuando menos algunas de estas hipótesis o teorías.

De estas tres dimensiones la filosófica es la más vaga y ambigua, claramente la menos desarrollada tanto por Marx como por la tradición posterior, y quizás la que ha tolerado mayor diversidad: marxismos dialécticos, analíticos, positivistas, hegelianos, románticos y un largo etcétera. Por eso creo que las dimensiones científicas y políticas han sido las más importantes, y las decisivas para que un autor se considere marxista. En lo que hace a la ciencia, al margen de las inagotables combinaciones posibles de asertos, teorías o hipótesis de Marx que cada autor considera válidas o inválidas, los marxistas

se han dividido en dos grandes campos. Uno, el de aquellos que consideran que el marxismo es total o parcialmente una teoría científica, y en consecuencia se muestran inclinados a desarrollar la ciencia, y otro, el de aquellos que ven en la ciencia un discurso de dominación sin validez epistemológica, y en consecuencia consideran que el marxismo es o debe ser una teoría de la revolución: *conciencia* en vez de *ciencia*. El primer campo es, de lejos, el mayoritario.⁴⁰⁷ Finalmente, en lo que hace a las orientaciones políticas lo que tradicionalmente dividió a los marxistas es la perspectiva reformista o revolucionaria de transición al socialismo (asumiendo que todos eran, al menos declamativamente, socialistas).

Pues bien, Laclau y Mouffe pueden ser definidos plenamente como posmarxistas porque tienen posicionamientos diferentes respecto de Marx y respecto del grueso de la tradición marxista no en *uno* sino en *todos* estos terrenos. Filosóficamente no creo que puedan ser considerados materialistas ni dialécticos en ningún sentido tradicional. Políticamente ya no abrazan una perspectiva revolucionaria; y si siguen siendo socialistas lo es en un sentido muy vago. Científicamente no sólo ya no mantienen ningún compromiso explícito con ninguna de las teorías del marxismo, sino que incluso su orientación —eminentemente filosófica— se preocupa muy poco de la ciencia, al tiempo que parece negar algunos de sus presupuestos tradicionales, como el realismo y la objetividad. En resumidas cuentas, si se puede decir que Marx era materialista y dialéctico; Laclau y Mouffe son idealistas. Si Marx concedía primacía a la economía; Laclau y Mouffe se la conceden al lenguaje. Marx era socialista y revolucionario; Laclau y Mouffe partidarios de la democracia radical. El posmarxismo, pues, parece constituir una concepción rival del materialismo histórico en el terreno filosófico, en la teoría de la historia, e inclusive en la política. Pero, ¿es realmente así?

⁴⁰⁷ Ha habido, por supuesto, interpretaciones que conciben al marxismo a la vez como ciencia y conciencia. Es la síntesis por la que me inclino.

2. La filosofía del discurso

La categoría filosófica central a partir de la cual Laclau y Mouffe construyen todo su andamiaje teórico es el concepto de *discurso*. Por discurso entienden “una totalidad que incluye dentro de sí elementos lingüísticos y no lingüísticos”, y que por eso mismo es anterior a esta distinción. Por consiguiente, *discurso* no debe ser concebido —como es usual— como una combinación de habla y escritura: el habla y la escritura son tan sólo componentes internos de las totalidades discursivas. La importancia que Laclau y Mouffe atribuyen al concepto de discurso reside en que el mismo permite “subrayar el hecho de que toda configuración social es una configuración *significativa*”.⁴⁰⁸ Este movimiento es característico. Nuestros autores aceptan que existe una realidad independiente de las personas y del lenguaje, pero postulan que como tal, como existencia, dicha realidad es inabordable. En la medida en que podemos abordarla pasa a ser una realidad significativa. Los objetos nunca se nos dan como meras *existencias*, nos vienen dados dentro de totalidades discursivas; de lo cual extraen la conclusión de que los distintos discursos no se limitan a significar de modos diversos a los mismos objetos, sino que son los discursos los que *constituyen* a los objetos como tales. En este punto es indispensable distinguir entre el *ser* o los *objetos*, por un lado, y la *existencia* o los *hechos*, por el otro. Laclau, Mouffe y los discursivistas en general no niegan que existan *hechos* o *existencias* independientes del lenguaje; lo que afirman es que sobre ellas nada sabemos, sólo podemos conocerlas convirtiéndolas en *seres* u *objetos*, y como tales poseen carácter discursivo, vale decir, significativo. A diferencia de los *hechos*, ningún *objeto* posee propiedades independientes a los discursos que lo

⁴⁰⁸ E. Laclau y Ch. Mouffe, “Posmarxismo sin pedido de disculpas”, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000 (1990), p. 114. Ver también *Hegemonía y estrategia socialista*, pp. 119-131.

constituyen. La realidad, al menos para los humanos, es irremediabilmente significativa. Sería absurdo negarlo. Aceptemos, pues, la premisa: la realidad (para nosotros) es significativa. Bien. ¿Pero es parejamente significativa? ¿Toda la realidad está en un mismo plano de significatividad?

Si parece absurda la pretensión de negar el carácter significativo del mundo social; no lo parece menos la idea de que todo es significativo en el mismo plano: que todo sea significativo no significa que lo sea en el mismo sentido ni en el mismo grado. Como escribiera Emilio de Ípola:

De poco vale declarar que toda realidad histórico-social –incluidos los objetos físicos– es significante, como un principio vacío, si no se dispone de los elementos mínimos para distinguir, siquiera sea en sus trazos más gruesos, las modalidades específicas en que los diferentes modos de presentarse de lo social, y, sobre todo, los tradicionalmente calificados como “extradiscursivos”, funcionan como realidades significantes. Las sugerentes [...] reflexiones de Wittgenstein acerca del cubo, el pilar, la losa y la viga «materiales», en tanto (presuntos) elementos de un lenguaje, no deberían hacer olvidar que, si la conexión entre la idea de viga y la de losa no ha dado lugar a edificio alguno, el modo de significar de una viga o una losa que el albañil deja caer desde la altura sobre mi cabeza, es muy diferente del discurso oral del mismo albañil que, también desde la altura, me habla de la viga y la losa.⁴⁰⁹

En la sección cuarta de este mismo capítulo expondré algunas ideas de John Searle que proporcionan, cuando menos, los “trazos gruesos” para distinguir entre las modalidades específicas en que

⁴⁰⁹ E. de Ípola, *Metáforas de la política*, Rosario, Homo Sapiens, 2001, p. 128. En una nota al pie, de Ípola agrega irónicamente: “Que mis amigos Chantal Mouffe y Ernesto Laclau me disculpen por esta pequeña broma. De todos modos, quien se crea inocente en materia de bromas, que arroje la primera viga”.

Ariel Petruccelli

los diferentes modos de presentarse de lo social funcionan como realidades significativas. De momento baste con decir que aunque parece razonable establecer grados y matices dentro de la significatividad, Laclau nunca aborda frontalmente esta problemática. Sólo en una ocasión se le aproxima tangencialmente. Se trata de un pasaje en el que formula una pregunta fundamental: “¿no es necesario establecer [...] una distinción entre significado y acción?”⁴¹⁰ Aborda esta cuestión desde dos ángulos diferentes. Comienza señalando la “distinción clásica entre semántica —que trata del significado de las palabras—; sintaxis —que trata con el orden de las palabras y sus consecuencias para el significado—; y pragmática —que se ocupa del modo en que una palabra es usada en diferentes contextos de habla”.⁴¹¹ A partir de esta distinción arguye que el punto clave consiste en determinar en qué medida puede establecerse una separación rígida entre semántica y pragmática (entre significado y uso). Y siguiendo a Wittgenstein defiende que esta separación es borrosa. Refuerza su argumento con una cita de Pitkin a la que —ya lo veremos— da una interpretación abusiva. Su conclusión es que “el uso de un término es un acto y en este sentido forma parte de la pragmática; por otro lado, el significado sólo se constituye en los contextos de uso efectivo del término: en tal sentido depende enteramente de su pragmática, de la que puede ser separada —si esto es en absoluto posible— sólo de un modo analítico”.⁴¹² Lo abusivo de esta conclusión se torna evidente si la comparamos con el escrito de Pitkin que Laclau cita en su apoyo. Para Pitkin “el significado es *en buena medida* el producto de la pragmática”. Para Laclau, en cambio, “la semántica depende *enteramente* de la pragmática”.

⁴¹⁰ E. Laclau (con Ch. Mouffe), “Posmarxismo sin pedido de disculpas”, p. 115.

⁴¹¹ Ídem, p. 115.

⁴¹² Ídem, p. 116.

Por otra parte, Laclau dice que, desde otro ángulo,

toda acción no lingüística también tiene un significado y, en consecuencia, encontramos en ella la misma imbricación entre pragmática y semántica que encontramos en el uso de las palabras. Esto nos conduce nuevamente a la conclusión de que la distinción entre elementos lingüísticos y no lingüísticos no se superpone con la distinción «significativo» y no «significativo», sino que la primera es una distinción secundaria que tiene lugar en el interior de las totalidades significativas.

Conclusión: según Laclau no se puede distinguir entre la acción y su significación. Sólo podemos diferenciar los elementos lingüísticos de los no lingüísticos que conforman un discurso; pero como todo discurso y todos los elementos que lo integran son, por definición, significativos, el resultado es que todo análisis es análisis de los significados. No hay ni hechos ni acciones que puedan ser especificados al margen de sus significados. Esta es, desde luego, una concepción errónea. Que toda realidad social sea significativa no implica que no se puedan diferenciar los hechos y las acciones de sus significados. No pretendo, por supuesto, que las afirmaciones factuales, los enunciados sobre hechos empíricos, carezcan por completo de dimensión teórica, significativa o lingüística; pero sí insisto en que esta carga es mucho menor que, por caso, la de las teorías o las interpretaciones. Y si se me dice que los hechos entrañan una interpretación, simplemente diría que es correcto, pero que la sentencia “es una mesa” supone una carga teórica o significativa muchísimo menor que la sentencia “es una estructura económica”, aunque más no sea porque a las mesas las podemos ver y palpar, y a las estructuras económicas no. Coincido con Laclau en que la correlación significativo/no significativo no se superpone ni es equivalente a la correlación lingüístico/no lingüístico. Pero en tanto que Laclau considera que toda realidad es significativa,

Ariel Petruccelli

quedando lo no significativo por fuera de toda realidad asequible (sería el ámbito insondable de las existencias); para mí es posible diferenciar los aspectos significativos de los no significativos tanto de la realidad lingüística como de la no lingüística. O mejor dicho, es posible diferenciar los enunciados trivialmente teóricos y significativos, de los enunciados fuertemente significativos o teóricos. Una cosa es establecer un hecho o una acción lingüística (por ejemplo si fulano dijo o no dijo, escribió o no escribió, tal cosa) y otra muy distinta son las cambiantes significaciones que esas palabras puedan adoptar. Todas las discusiones e interpretaciones sobre un texto o los escritos y discursos de un filósofo, un político o un escritor se basan en el supuesto de que, si bien ninguna interpretación puede ser idéntica al objeto interpretado, sí es posible mostrar que una interpretación se ajusta más o menos que otra a los hechos lingüísticos (orales o escritos) establecidos.⁴¹³ Al establecer los hechos es posible juzgar si una interpretación o un significado atribuido a las palabras en cuestión es medianamente razonable o absolutamente disparatado. Aunque los “hechos” no puedan ser establecidos de manera por completo a-teórica, es bueno no confundirlos con las teorías propiamente dichas (o las interpretaciones en sentido fuerte).

En síntesis: hay hechos lingüísticos (como conversar) y hechos no lingüísticos (como correr); y tanto unos como otros poseen

⁴¹³ Desde luego que esta problemática es arduamente compleja; de una complejidad a la que aquí no he hecho ni puedo hacer justicia. Se trata, en un extremo, de la posibilidad de que las interpretaciones sean irremediabilmente infinitas, como sugiere Jacques Derrida; o bien, en el polo opuesto, de que exista algún tipo de límite o “anclaje” para las interpretaciones aceptables, como defienden, aunque desde ángulos diferentes, Umberto Eco y Paul Ricoeur. Existe una amplia literatura al respecto. Aquí me limito a remitir al claro tratamiento de estas cuestiones ensayado por E. Gende, *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur. Su teoría del texto como crítica a los reduccionismos de Umberto Eco y Jacques Derrida*, Buenos Aires, Prometeo, 2004.

una dimensión significativa (o muy fuertemente significativa) y una dimensión no significativa (o trivialmente significativa).

La idea de que todo es lingüísticamente construido, cuando no va acompañada de distinciones precisas (al estilo de las que propone John Searle) conlleva consecuencias de gran importancia. Una de ellas es un excesivo formalismo y un tendencial desprecio a las indagaciones empíricas. De hecho, Laclau y Mouffe se niegan a distinguir lo empírico de lo teórico; al tiempo que todas sus reflexiones se mueven en un plano eminentemente abstracto y filosófico. Su única preocupación parecería ser el análisis lógico de los escritos y discursos, sin relación alguna con los referentes empíricos.

La decisión de concentrarse en las incoherencias lógicas de los discursos tiene profundas raíces. No se trata de un sendero tomado al azar. Constituye en realidad una consecuencia casi inevitable para todo el que acepte los principios epistemológicos que orientan a Laclau. Que a lo largo de todo el texto el recurso a la evidencia empírica y la presentación de pruebas fácticas de las afirmaciones que se hacen sea prácticamente nulo no es fruto de ningún descuido: es el resultado de una orientación que disuelve la diferencia entre lo empírico y lo teórico. No resulta ocioso, por ende, que nos detengamos en el análisis de los presupuestos epistemológicos de Laclau.

En un temprano artículo –“La especificidad de lo político”–, y en polémica directa con Miliband, Laclau cuestionó con dureza el intento de responder o cuestionar a *conceptos* con *hechos*. Para Laclau “la «validez empírica» y la «validez teórica» no son aspectos de una teoría que puedan ser diferenciados”, por lo que “los problemas de coherencia lógica y de validez empírica no son sustancialmente diferentes”. Según Laclau, entender a lo empírico como una instancia externa al pensamiento cuya función es poner a prueba una teoría es una muestra de craso empirismo. Por el contrario –y

Ariel Petruccelli

siguiendo a Althusser— entiende que los hechos son “construidos por las teorías”.⁴¹⁴ Que la cognición del mundo que nos rodea se halla mediatizada por nuestros sentidos y por el lenguaje es algo que está fuera de toda duda razonable. Pero un realista no aceptaría que los hechos son construidos por las teorías: convendría en que los conceptos con los cuales intentamos aprehender la realidad nos dan una imagen parcial y aproximada de los objetos reales, pero rechazaría de plano la idea de que los hechos mismos (y no su representación) son construidos teóricamente, y su corolario, a saber, que no existe diferencia entre hechos y teorías. Ésta es, sin embargo, la tesis de Laclau.

Con semejante punto de partida no resulta extraño que los desarrollos críticos se sustenten casi exclusivamente en digresiones en torno a la coherencia o incoherencia interna de los postulados del marxismo ortodoxo, y prácticamente nada en la discusión de las pruebas empíricas disponibles. Laclau se desplaza nítidamente hacia la anulación lisa y llana de lo empírico: “del sistema teórico a los problemas teóricos —escribe— y de estos a un nuevo sistema teórico: tal es el curso del proceso de conocimiento”.⁴¹⁵ El postulado de que no existe distinción entre validez empírica y coherencia lógica culmina, pues, reduciendo toda crítica a una crítica de esta última. Ahora podemos ver por que razón Laclau se concentra en una crítica de la coherencia lógica del discurso marxista: para él esta es la única réplica posible.⁴¹⁶

⁴¹⁴ E. Laclau, “La especificidad de lo político”, en R. Miliband, N. Poulantzas, E. Laclau, *Debates sobre el estado capitalista*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1991, pp. 131-132.

⁴¹⁵ Ídem, p. 133.

⁴¹⁶ La crítica exclusivamente internalista y teórica estaría justificada si el lenguaje de las teorías rivales fuese total y absolutamente incompatible, no sólo en lo que hace a los términos “teóricos” sino también a los “observacionales”.

El punto en cuestión aquí es si efectivamente los hechos son contruidos por las teorías, y si resulta aceptable la tesis de que no existe ninguna diferencia entre lo empírico y lo teórico. Los argumentos de Laclau y Mouffe parecen sólidos, pero hay que hacer constar que sólo atentan contra la ingenua idea de que es posible establecer una distinción tajante, blanco sobre negro, entre lo observacional y lo teórico. Pero si aceptamos la propuesta de Newton-Smith (ver V.3), vale decir, si aceptamos que es posible establecer distinciones aproximadas entre lo muy observacional y lo muy teórico, entonces estos argumentos ya no son suficientes. Fuertes como crítica a las concepciones más ingenuas del positivismo y del empirismo, no hacen mella ante posiciones como la de Newton-Smith. Pero sí conducen por vías intelectuales muy diferentes. Puesto que no son capaces de establecer diferencias entre los “hechos” (que como tales resultan muy observables y contienen un bajo nivel teórico) y las “teorías” (que no son observables y poseen un elevado y complejo contenido teórico), Laclau y Mouffe se concentran pura y exclusivamente en los aspectos formales y lógicos de los textos y autores que analizan: la indagación empírica se halla ausente por completo; ni siquiera recurren al expediente de tomar los datos de otros autores. Sus argumentos son pura y exclusivamente filosóficos; la suya es una práctica escolástica. Incluso cuando incorporan argumentos de autores que no son estrictamente filósofos, como ocurre con Lacan, se detienen en los aspectos teóricos: el psicoanálisis aplicado o la terapéutica no les interesa. Concomitantemente, no parece en modo alguno casual el poco espacio que dedican al análisis de la ciencia. Como apropiadamente señalara Alan Rush en su análisis de la

Pero en las ciencias sociales no es este nunca el caso: las teorías más distantes e incompatibles comparten un universo enorme de términos.

Ariel Petruccelli

controversia que a finales de los años 1980 mantuvieron Laclau y Mouffe con Norman Geras, nuestros autores

casi no hacen referencia a la ciencia moderna. La única referencia aparece en una nota al pie de página en la que rechazan el dogmatismo de Geras, y citan a Quine diciendo que los objetos físicos son tan míticos como los dioses homéricos. ¡Sobre la relación dialéctica de teoría y práctica en la ciencia moderna, sobre el experimento, ni una palabra! Es claro entonces no sólo un explícito rechazo de Laclau y Mouffe al *cientificismo* positivista, sino también una callada desconfianza u hostilidad a la *ciencia* moderna misma.⁴¹⁷

A raíz de lo discutido en el capítulo V es posible formular algunas consideraciones respecto del problema de la construcción lingüística de los “hechos”. El grano de verdad de esta concepción puede ser desagregado en tres puntos: 1) toda observación es ideada y realizada en base a hipótesis, por lo que la aprehensión intelectual del mundo no es una actividad pasiva de mera absorción o “reflejo”, sino que contiene elementos activos y constructivos; 2) la mejor representación conceptual de los hechos nunca nos proporciona los hechos mismos (el concepto de sopa no tiene sabor a sopa); y 3) todo conocimiento es parcial y aproximado (más que absoluto y definitivo). Pero esto no significa que las realidades empíricas sean *lisa y llanamente* una construcción intelectual, lingüística o significativa. Los conceptos son construcciones intelectuales; los hechos no. Si los hechos fueran una simple construcción sólo concebible en el marco de una determinada teoría, no sería posible siquiera la comunicación entre personas que sustentan teorías diferentes. Y si los hechos fuesen idénticos a las teorías no se podría

⁴¹⁷ A. Rush, “Marxismo y posmarxismo: la polémica Laclau-Mouffe versus Geras. Primeras hipótesis y especulaciones”, *Herramienta*, N° 18, verano 2001-2002, pp. 133-134.

emplear ningún hecho para contrastar una teoría, y ninguna teoría para orientar el descubrimiento de nuevos hechos. Más aún, “los hechos tendrían propiedades teóricas (por ejemplo consistencia y poder explicativo) y las teorías tendrían propiedades físicas, químicas, biológicas o sociales (por ejemplo, viscosidad y reactividad química)”.⁴¹⁸ Además, los términos empíricos, a diferencia de los términos teóricos, resultan observables; por eso es que la refutación empírica de una teoría es siempre indirecta: las observaciones no avalan las predicciones empíricas que formula la teoría en cuestión. Aunque los hechos no son incontrovertibles, y aunque su percepción siempre está subjetivamente mediada (lo que puede dar lugar, eventualmente, a que un mismo hecho sea percibido de maneras radicalmente distintas), es obvio que hay hechos de cuya existencia no es posible tener una duda razonable. Es cierto que entre hechos y teoría no existe el abismo insalvable, la diferencia absoluta, que presupone una concepción empirista. Pero esto no significa que hechos y teoría no puedan —y deban— ser diferenciados. Aunque los hechos no son nunca totalmente transparentes, existe un campo lo suficientemente amplio de hechos no sujetos a controversias de fondo. Esto es, precisamente, lo que permite evaluar la pertinencia de las distintas teorías que intentan dar cuenta de su concatenación causal. Los historiadores no discuten si Colón desembarcó en América un día de 1492, si la población del mundo es mayor en la actualidad que hace 200 años, o si la Segunda Guerra Mundial culminó con la derrota de Hitler; y este margen de acuerdos empíricos permite el intercambio y la discusión (y a veces incluso el consenso, al menos parcial) entre historiadores que adscriben a marcos teóricos disímiles, conceden desigual importancia a los

⁴¹⁸ M. Bunge, *La relación entre la sociología y la filosofía*, Madrid, Edaf, 2000, p., 265.

Ariel Petruccelli

mismos hechos, invocan distintas causas para explicar su ocurrencia, o apelan a distintos marcos interpretativos.

La dimensión significativa que destaca Laclau, desde luego, está íntimamente relacionada con el aspecto constructivo o construido de la realidad. La realidad social es una realidad construida. Esto es indudable. ¿Pero toda esa realidad es homogéneamente construida? ¿Toda es construida en el mismo sentido? Una vez más, Laclau no diferencia niveles muy diversos y sentidos muy distintos de lo que podemos denominar el carácter socialmente construido de los objetos. Lo que hace es jugar con la ambigüedad de la palabra construir. Es indiscutible que el conocimiento científico avanza mediante la construcción de conceptos. También podemos decir que Juan construyó un edificio, y que Pedro y Daniel construyeron una amistad. En los tres casos empleamos la misma palabra: construir. Pero es obvio que no se trata de la misma cosa. Es algo muy distinto construir conceptos, construir un edificio o construir una amistad. Se puede decir que todo es una construcción discursiva; pero sería conveniente no confundir los distintos sentidos de la palabra construir. Imaginemos dos escenas. En la primera una persona, al observar una piedra, cae de rodillas y se siente amenazada por un espíritu maléfico. En la segunda un policía es alcanzado en la cabeza por una piedra arrojada por un manifestante y cae sangrando. ¿Se trata, en ambos casos, de construcciones discursivas semejantes? Evidentemente no. En el primer caso la creencia en los mágicos atributos de la piedra es una construcción puramente social: no hay relación física alguna entre la materialidad de la piedra y los poderes que le son atribuidos; quien no crea en ellos no vivirá ninguna emoción al observar dicho objeto. El segundo caso, por el contrario, es muy distinto. Existe una relación no directa pero sí estrecha entre las características materiales de las piedras y su empleo como proyectiles: es porque las piedras (y el cráneo

humano) son como son, que cualquier persona alcanzada en la cabeza sin protección por una piedra arrojada con cierta violencia habrá de sufrir un daño. No hay dudas de que lo que convierte en proyectil a la piedra es su relación con los seres humanos que como tal la utilizan; pero tampoco hay dudas respecto de que si un golpe de piedra produce los efectos que produce, ello se debe a ciertas características físicas que son independientes de si las personas las conocen o creen en ellas: el policía que crea que las piedras son inofensivas o que las confunda con rosas (a diferencia del escéptico del primer caso) verá su cráneo tan partido, si es alcanzado, como el que sepa que pueden emplearse como un arma temible.

3. Discurso e historia pos-social

La perspectiva “discursivista”, cuya manifestación teórica más consistente debemos a Laclau, ha influido (y se ha visto influida) por la concepción historiográfica conocida como “historia pos-social”. Ésta se caracteriza por la importancia que atribuye al lenguaje y a la construcción significativa de la realidad. Desde luego, su categoría fundamental es la categoría de *discurso*, entendido como “una rejilla conceptual de visibilidad, especificación y clasificación mediante la cual los individuos dotan de significado al contexto social y confieren sentido a su relación con él, mediante el cual se conciben y conforman a sí mismos como sujetos y agentes y mediante el cual, en consecuencia, regulan su práctica social”.⁴¹⁹ Para los historiadores pos-sociales los discursos no son representaciones sociales ni creaciones racionales. El discurso es un auténtico *sistema de significados* que depende de un cuerpo categorial, más que de las propiedades de la realidad. Operaría en la

⁴¹⁹ M. A. Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, Madrid, Frónesis, 2001, p. 51. Repárese en que esta definición no es idéntica a la de Laclau.

Ariel Petruccelli

configuración del curso histórico como una variable independiente. De hecho sería la variable independiente fundamental.

Entre otras consecuencias, estas ideas entrañan una crítica directa a las pretensiones de objetividad, a la creencia en la existencia de intereses objetivos que pueden ser descubiertos, y por consiguiente un rechazo a la representación de algunas ideas como “falsa conciencia”. También implican atribuir al lenguaje una capacidad determinante fundamental en los acontecimientos históricos. Para decirlo con Miguel Ángel Cabrera, las concepciones “discursivistas” han criticado el concepto de *realidad objetiva*, poniendo en cuestión que “la realidad social constituye una estructura, en el sentido de que posee *significados intrínsecos* y de que, en virtud de ello, las condiciones sociales de existencia de los individuos se proyectan representacionalmente en su conciencia y determinan su conducta”.⁴²⁰ Ahora bien, se puede estar de acuerdo en que la realidad carece de significados intrínsecos, y también en que las condiciones de existencia no se proyectan o reflejan en la conciencia ni condicionan plenamente la conducta de los agentes. ¿Pero es ésta una crítica importante al materialismo histórico, a la historia social o a la creencia en la objetividad? No lo parece. En primer lugar, porque lo único que requiere un discurso objetivo es que la realidad posea *propiedades intrínsecas* (no significados intrínsecos).⁴²¹ Y en el segundo, porque ni el materialismo histórico ni la historia

⁴²⁰ Ídem., p. 47 (las cursivas me pertenecen).

⁴²¹ Es posible incluso tener un discurso objetivo sobre sujetos (sobre sus creencias por ejemplo); aunque en circunstancias de fuerte interacción entre el sujeto que conoce y los sujetos conocidos, la objetividad (entendida en este sentido) se vea disminuida debido a que las opiniones, clasificaciones, definiciones o predicciones de quien conoce pueden modificar la auto-percepción y la conducta del sujeto investigado, reduciendo de manera considerable (aunque nunca totalmente) sus “propiedades intrínsecas”. Estas son las situaciones que Ian Hacking ha estudiado con perspicacia.

social necesitan sostener (como pueden haber sostenido en sus versiones más vulgares) que las condiciones sociales de existencia se *reflejan* en la conciencia y, además, determinan enteramente la conducta de los individuos. Del rechazo a la teoría del reflejo no se deduce, como Cabrera parece pensar, “que el contexto social sólo comienza a condicionar la conducta de los individuos una vez que éstos lo han conceptualizado o hecho significativo de alguna manera, pero no antes y, por tanto, que las condiciones sociales sólo devienen estructurales y empiezan a operar como un factor causal de la práctica una vez que han alcanzado algún tipo de existencia significativa, y no por su mera existencia material”.⁴²² No necesitaron del concepto de calor, nuestros ancestros, para retirar sus manos de las brasas ardientes; los arcabuces de los españoles operaron como factor causal de la práctica de los mexicas antes de que estos tuvieran, no ya un concepto, sino la menor idea de lo que estaba sucediendo; ni las hambrunas, ni las sequías, ni las inundaciones requieren de ningún concepto previo para que sus efectos se hagan sentir; y no hay ninguna conceptualización posible que libere al esclavo encadenado de la alternativa de trabajar para su amo o morir.

Una vez dicho esto, desde luego, es indispensable reconocer que la vida social es significativa, que todo lo que sucede es conceptualizado de alguna manera, y que las distintas conceptualizaciones predisponen a los sujetos a actuar de maneras diversas ante circunstancias semejantes. Pero, ¿cuál es el vínculo entre los sistemas conceptuales, los significados, los lenguajes si se quiere, y el resto de la realidad social? El materialismo histórico y la historia social suponen que la explicación de las creencias y de los intereses es social. Vale decir, que es la realidad social la que produce o determina los sistemas conceptuales, las representaciones y los intereses.

⁴²² M. A. Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, p. 48.

Ariel Petruccelli

Para las concepciones discursivistas, el posmarxismo y la historia pos-social, en cambio, las representaciones y los intereses serían una consecuencia de los regímenes discursivos. Si para unos los intereses se descubren, para los otros se crean. En mi opinión, los intereses surgen por medio de complejas imbricaciones entre lo creado y lo descubierto.⁴²³ Aunque sostengo que el peso de la explicación debe ser más social que discursivo; lo cual se debe menos a una estricta creencia en la fuerza determinante de lo social (que es siempre compleja, mediata, múltiple, mucho más tendencial que unívoca), que al escepticismo respecto de la capacidad del discurso o del lenguaje como fuerza configuradora de la acción y las estructuras sociales.

Hay varias razones para ser escépticos respecto de la capacidad determinante autónoma de los discursos. En primer lugar tenemos el viejo problema de la diferencia entre lo que se dice y lo que se hace, entre los discursos y las prácticas. Puede suceder que un discurso relativamente inmodificado de lugar a prácticas radicalmente disímiles; o que bajo discursos diferentes se ejecuten prácticas semejantes. Ciertas condiciones sociales tienden a producir algunas prácticas sumamente parecidas aún cuando los contextos discursivos sean diferentes. Paralelamente, no son raros los casos en que sin que se produzca ninguna modificación sustancial en los discursos, las prácticas sufren profundas modificaciones. El cinismo, después de todo, es una actitud corriente. Desde luego

⁴²³“Una cosa es aceptar que los intereses materiales no se traducen directamente en guías para la acción, menos aún en contextos marcados por una fuerte incertidumbre, y reconocer por lo tanto que son en buena medida «construidos» en los discursos culturales y políticos. Otra muy distinta suponer que la eficacia de unas u otras actuaciones simbólicas, su atractivo para públicos específicos, no tiene nada que ver con aquéllos”. E. Ibáñez Rojo, “Entre las causas y las razones: sobre la explicación social y sus límites”, Unidad de Políticas Comparadas (CSIC), Documento de trabajo 02-08, en <http://hdl.handle.net/10261/1505>.

que tienen razón los historiadores pos-sociales cuando destacan, como lo hace Cabrera, que “la identidad de los individuos—esto es, la forma en que éstos se conciben y caracterizan a sí mismos, y en razón de la cual actúan— no es una mera expresión de la posición que ocupan en las relaciones sociales”, pero de ello no se deduce que la identidad sea “más bien, el efecto de una particular articulación metanarrativa de dicha posición y de la experiencia de ella”.⁴²⁴ Es indudable que ninguna posición social determina mecánicamente ninguna práctica o identidad específica (a lo sumo facilita o presiona; dificulta o limita). Pero lo mismo se puede predicar de los discursos: ningún discurso determina por sí mismo el comportamiento o las prácticas de los individuos.⁴²⁵ Muchos partidarios de las concepciones discursivistas parecen haber olvidado lo que muy bien sabían Ferdinand de Saussure y Clifford Geertz: que “en todo discurso, el código no determina la conducta y [por eso] lo que realmente se dijo no era necesario haberlo dicho”.⁴²⁶ Si las condiciones y estructuras sociales no determinan causalmente (mecánica, unívocamente) ninguna creencia o conducta, mucha menos capacidad causal posee el discurso. Las limitaciones de la historia social no parecen solucionables con la entronización del “discursivismo”. Por lo menos en tanto y en cuanto la intención sea la *explicación* de los sucesos y procesos histórico-sociales (el llamado discursivismo podría ser más productivo a nivel interpretativo o performativo).

⁴²⁴ M. A. Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, p. 114.

⁴²⁵ Cuando Benjamín Whorf aseguraba que “la gente actúa en diversas situaciones según la forma en que habla sobre ellas” (*Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barcelona, Seix Barral, 1971, p. 170), el problema no es que estuviera equivocado, sino que lo contrario también es cierto: en muchas situaciones la gente actúa en forma distinta a como habla sobre ellas.

⁴²⁶ C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2005 (1973), p. 30.

Ariel Petruccelli

En este punto se me podría objetar que estoy confundiendo indebidamente discurso con lenguaje; cuando las concepciones discursivistas los distinguen adecuadamente, postulando que todo discurso entraña dimensiones lingüísticas y no-lingüísticas, con lo cual se derrumba la dicotomía tradicional entre lo ideal y lo material. En mi descargo podría retrucar que la supuesta superación del dualismo material/ideal no es tal, puesto que reaparece a la hora de determinar qué es lo fundamental dentro de un discurso: lo lingüístico o lo no-lingüístico.⁴²⁷ Hay muchos ejemplos, por lo demás, en los que la referencia a lo discursivo por parte de Laclau y Mouffe remite implícitamente a lo lingüístico, por oposición a lo no-lingüístico. Los siguientes son ejemplos tomados de *Hegemonía y estrategia socialista*: las referencias a “estrategias discursivas” y al “uso de la enumeración en los discursos” (p. 72); la referencia a las “formaciones político-discursivas” (p. 74); la mención de los “usos discursivos de la «dialéctica»” (p. 108) o la apelación a la “localización discursiva” (p. 105). En todos estos casos la introducción del adjetivo “discursivo, va”, o bien remite a lo lingüístico (que creo es el efecto que tiende a producir su lectura), o bien es redundante: si toda la realidad es homogéneamente discursiva, ¿qué sentido tendría hablar de estrategias, enumeraciones, localizaciones o formaciones políticas, y agregar a ello “discursivas”? ¿Qué otra cosa podrían ser sino discursivas? Por otra parte, no parece sensato que la invocación de una genérica “discursividad” impida establecer distinciones entre un discurso sobre el trabajo manual y la realización efectiva de un trabajo con las manos.

⁴²⁷ En E. Palti, “Giro lingüístico” e historia intelectual, UNQui, 1998, se encuentra un análisis mesurado al tiempo que relativamente escéptico respecto de la legitimidad intelectual de las pretensiones —tan propias de algunos cultores del “giro lingüístico”— de haber superado o disuelto las viejas antinomias modernistas (sujeto/objeto; idealismo/materialismo; absolutismo/relativismo).

La segunda razón para mi escepticismo respecto de la capacidad determinante del lenguaje reside en la coexistencia de múltiples discursos, sumado al hecho de que rara vez un discurso emerge y se generaliza en plazos breves. Lo usual es que pase mucho tiempo entre la emergencia de un discurso y su conversión en hegemónico; y es obvio que muchos discursos no logran salir de la marginalidad social. Son cosas muy distintas la *aparición* y la *generalización* de los discursos. La historia social se equivoca si pretende explicar en términos exclusivamente sociales la emergencia de un discurso (una teoría, una filosofía, una doctrina); lo que el contexto social habitualmente explica es la generalización, la expansión, la adopción masiva de ese discurso. Aunque la emergencia de nuevos discursos no carece de determinaciones sociales, estamos aquí ante fenómenos relativamente contingentes, para los que el contexto social proporciona habitualmente las condiciones de posibilidad, pero no mucho más: casi nunca el mero contexto empuja en una única dirección, forzando la aparición de un discurso específico y predefinido. Vale decir, las condiciones sociales fijan los límites de lo posible, pero rara vez establecen presiones para una evolución en un sentido unívoco. La influencia del contexto social, sin embargo, es mayor a la hora de explicar la expansión de un discurso. Pero mayor no en el sentido de que un discurso se generaliza porque “refleja” mejor que otros a la realidad objetiva, ni tampoco porque el contexto tienda a producir un discurso específico. La influencia mayor reside en que entre los muchos discursos que compiten entre sí, algunos tienden a imponerse porque presentan ventajas comparativas respecto de sus rivales en relación a las condiciones sociales dominantes. La explicación es fundamentalmente social porque son las condiciones sociales, más que las características intrínsecas de un discurso, las que explica su éxito.

En tercer término tenemos la circunstancia de que casi cualquier cosa puede ser defendida desde casi cualquier discurso. Hay

Ariel Petruccelli

empresarios católicos, protestantes, hinduístas, ateos, agnósticos, budistas e incluso marxistas. Se puede ser socialista revolucionario en nombre de Marx, pero también de Cristo. Desde un discurso teológico se pueden sostener posiciones que van de la derecha más extrema a la izquierda más radical. Los discursos son interminablemente maleables. Pero por eso mismo es más lo que se ven influidos por la realidad social (mucho menos maleable), de lo que influyen sobre ella. El hierro talla a la madera, no a la inversa.

Sobre todo lo dicho, empero, sobrevuela un interesante problema de definición: ¿dónde empieza y dónde termina un discurso? Veamos, para empezar, un ejemplo citado por Cabrera: “Un campesino sólo puede llegar a estar interesado en abolir el feudalismo una vez que éste ha sido desnaturalizado por un discurso externo, pero no mientras lo siga articulando mediante las categorías del propio discurso feudal”.⁴²⁸ Esta frase puede ser interpretada en un sentido trivial y en un sentido no trivial. En el sentido trivial se trata de una verdad analítica: toda propuesta de abolición de las cargas feudales, tanto teórica como práctica es, por definición, parte de un discurso no feudal. En tal caso no necesitamos definir previamente con precisión qué es el discurso feudal: se da por sentado que toda propuesta y toda acción que tienda a abolirlo es en sí y por sí anti-feudal. Se trata, como es obvio, de una suposición no falsificable, y por ende científicamente nula. Pero también podríamos analizar la frase en un sentido no trivial, y preguntarnos si sería posible exigir la abolición del feudalismo desde dentro de un discurso feudal. ¿Es esto posible? La respuesta es afirmativa. Por ejemplo, podríamos imaginar un discurso que acepte todas las premisas del feudalismo, con la condición de que los señores sean “verdaderos señores”; afirme luego que los señores “realmente existentes” no son “verdaderos señores”, y por consiguiente llame a desconocer

⁴²⁸ M. A. Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, p. 105.

las cargas feudales de los “campesinos realmente existentes”. Este ejemplo imaginario se corresponde con algunos discursos históricos reales. En su controversia con Ginés de Sepúlveda, por ejemplo, Fray Bartolomé de las Casas no impugnó abiertamente la aristotélica doctrina de la esclavitud natural: se limitó a afirmar que los indígenas no eran bárbaros ni salvajes (lo que los convertiría en esclavos por naturaleza), y en consecuencia no podían ser esclavizados.⁴²⁹ Aquí tenemos una impugnación de la esclavitud *práctica*, que acepta las premisas *teóricas* de una doctrina esclavista. Se trata, pues, de un discurso *antiesclavista* que emerge del interior de un discurso *esclavista*. Ahora bien, lo que hay detrás de todo esto es un auténtico punto ciego de las concepciones “discursivistas”, cuyos partidarios rara vez especifican dónde comienza y dónde termina un discurso. Pero si no se establece con algún grado de precisión los límites de un discurso específico, entonces no hay manera de probar o falsear la tesis de que ciertas demandas sólo son posibles desde un discurso, y no desde otro.

Las críticas aquí vertidas, es necesario decirlo, parten de un punto de acuerdo con esa perspectiva. Se trata del rechazo a la noción de “falsa conciencia”, tan extendida en la historia social (sobre todo en la de raigambre marxista). Las apelaciones a una “falsa conciencia”, digámoslo claramente, carecen de sustento. En esto hay que darle la razón a Laclau y a los historiadores pos-sociales. Sin embargo, mis razones para rechazar esta nefasta noción son parcialmente diferentes de las suyas. Hablar de falsa conciencia es un error en primer lugar porque la conciencia no es meramente representacional. La conciencia incluye operaciones mentales y lingüísticas diversas, tales como: descripciones, explicaciones, interpretaciones, valoraciones, objetivos, anhelos, e incluso emo-

⁴²⁹ Ver F. Fernández Buey, “La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Una revisión”, en *Boletín americanista*, publicación de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona, N° 42-43, 1993, pp. 301-348.

Ariel Petruccelli

ciones. Se puede convenir en que es posible establecer con algún grado de seguridad –más allá de toda duda razonable y asumida la relatividad conceptual– si una descripción e incluso una explicación son “verdaderas” o *verosímiles*. Pero no sucede lo mismo con las interpretaciones, las valoraciones, los objetivos, los anhelos o las emociones. La conciencia no puede ser falsa, porque no todas las operaciones que incluye pueden ser evaluadas en términos de su veracidad (o verosimilitud). Pero esto no excluye que una parte sí pueda serlo. En consecuencia, puede haber ideas equivocadas o acertadas, aunque la conciencia como un todo no pueda ser verdadera o falsa. Si alguien me dijera que hay cantidades semejantes de hombres y mujeres en los puestos más importantes de poder, yo le respondería con plena seguridad que se equivoca. Si me dijera que la ex URSS sucumbió por la impericia de Gorbachov también le diría que, aunque se trata de un asunto más discutible que el anterior, en mi opinión se equivoca. Pero si me dijera que se propone luchar por una restauración monárquica sólo podría decirle que no estoy de acuerdo, pero en modo alguno que está equivocado (aunque quizá sí podría decirle que tiene algunas ideas equivocadas sobre lo que sucedía en las monarquías del pasado).

4. La construcción social de la realidad

La filosofía del lenguaje nos ha hecho menos inocentes. Ahora sabemos que las características de nuestra lengua y de nuestra cultura condicionan las maneras en que aprehendemos el mundo. El relativismo conceptual (en el sentido de Searle y expuesto en V.1) debe ser aceptado. Por otra parte, el “giro lingüístico” ha insistido en que el lenguaje no es meramente un instrumento pasivo que nos permite reflejar la realidad, y nos insta a erradicar la idea de que la única actividad lingüística legítima es la cognitiva. Además de permitirnos expresar conocimientos, el lenguaje nos permite

hacer muchas otras cosas, que no pueden ser juzgadas en términos de la verdad o la falsedad de los enunciados. Si digo “esto es una mesa”, los oyentes podrán decir si me equivoco o estoy en lo cierto. Pero cuando un juez u otro funcionario habilitado para ello dice “los declaro marido y mujer”, no se puede aplicar el criterio de veracidad: lo que dice no es verdadero ni falso porque la sentencia no hace referencia a una realidad preexistente, sino que es ella la que crea, por el hecho de ser enunciada por la persona apropiada en el contexto adecuado, un matrimonio hasta entonces inexistente. El lenguaje hace muchas otras cosas, aparte de transmitir conocimientos. Crea hechos y también metaforiza o ironiza. Y las metáforas y las ironías, si las tomamos al pie de la letra, parecerían ser meramente falsas; pero su potencia expresiva no depende de su veracidad literal.⁴³⁰

La importancia del lenguaje, sin embargo, no debe ser exagerada. Una cosa es reconocer la influencia de la lengua en la cultura, muy otra es la presunción de que las especificidades culturales se explican primordialmente por el lenguaje. Una hipótesis de este tenor fue expuesta por Sapir y Whorf. Entre 1920 y 1940 Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf desarrollaron las teorías del *relativismo* y *determinismo lingüístico*, luego conocidas como *hipótesis Sapir-Whorf*.⁴³¹ Popularizado a partir de 1956, con la publicación póstuma de *Lenguaje, pensamiento y realidad* de Whorf, el *determinismo lingüístico* sostiene la idea de que “la estructura de la lengua es responsable del establecimiento de modos particulares de interpretar la realidad”,

⁴³⁰ Ver J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1988.

⁴³¹ B. Whorf, *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barcelona, Seix Barral, 1971. El origen de esta hipótesis se remonta a los trabajos de Franz Boas, a quien el estudio de las lenguas indígenas de Norteamérica le hizo comprender que el vocabulario y las categorías conceptuales podían variar extraordinariamente de unas lenguas a otras. Sin embargo, Boas no parece haber compartido el determinismo lingüístico, aunque sí cierto relativismo.

Ariel Petruccelli

lo cual “conduce a la afirmación de que la vida mental de la gente difiere según su lengua”.⁴³² Para Whorf el lenguaje determina la cultura y la vida social; y puesto que las diversas lenguas entrañan patrones de pensamiento incompatibles entre sí, el resultado es la incapacidad para la comunicación intercultural: algo así como una tesis de la inconmensurabilidad de las lenguas o las culturas. Según José Antonio Díaz Rojo

el determinismo lingüístico presenta dos versiones. La fuerte o extrema y la débil o moderada. La primera defiende la idea de que la organización cognitiva está constreñida por las categorías lingüísticas, de forma que la lengua actúa como filtro del pensamiento, determina nuestra forma de pensar y percibir la realidad [...] los conceptos que sobre la realidad se forman los hablantes estarían determinados por la estructura de su lengua particular. Según la versión débil o moderada, la lengua influye en el pensamiento, sin llegar a determinarlo. Algunos autores señalan que la lengua moldearía el entendimiento—especialmente el no reflexivo—de los hablantes. La primera versión apenas goza hoy de cierta aceptación, mientras que la segunda es admitida por unos pocos autores.⁴³³

El *relativismo lingüístico*—asociado con los escritos de Sapir— sostiene que la percepción y la organización intelectual del mundo, pero no estrictamente la manera de pensar, dependen del lenguaje. Según el relativismo lingüístico, pues, “el mundo se experimenta de un modo diferente en diferentes comunidades lingüísticas, siendo la lengua la causa de estas diferencias”.⁴³⁴ En su versión extrema el relativismo niega la existencia de patrones lingüísticos universales.

⁴³² M. J. Buxó, *Antropología Lingüística 3*, Barcelona, Edit. Gráficas Diamante, 1983, p. 22.

⁴³³ J. A. Díaz Rojo, “Lengua, cosmovisión y mentalidad nacional”, *Revista electrónica de Estudios Filológicos*, N° 7, junio de 2004.

⁴³⁴ M. J. Buxó, *Antropología lingüística*, p. 28.

La hipótesis Sapir-Whorf fue objeto de duras críticas. Hubo quienes mostraron las deficiencias internas del estudio de la lengua de los indios norteamericanos Hopi llevado a cabo por Whorf,⁴³⁵ pero las críticas fundamentales son las basadas en estudios de campo diseñados para corroborar o refutar sus afirmaciones. El determinismo lingüístico fue desacreditado porque no se ha podido probar que la diversidad perceptiva y conceptual que caracteriza a las culturas se explique por el lenguaje.⁴³⁶ Pero el relativismo lingüístico ha tenido mejor fortuna, cuando menos en sus expresiones moderadas: aquellas que insisten en la diversidad lingüística, sin negar la existencia de algunas pautas universales.

Distintos estudios empíricos han logrado detectar, por debajo de la diversidad lingüística y cultural, algunos patrones universales. Eleanor Rosch, por ejemplo, al estudiar el sistema cromático de la etnia Dani de Nueva Guinea, basado en sólo dos términos contrapuestos, descubrió que la forma en que los miembros de

⁴³⁵ Parece haber consenso respecto de que los datos de Whorf eran arbitrarios o infundados.

⁴³⁶ Para una crítica consúltese G. Pullum, *The Great Eskimo Vocabulary Hoax and Other Irreverent Essays on the Study of Language*, Chicago, Chicago University Press, 1991. Recientemente la discusión sobre la influencia del lenguaje en las formas de pensar se vio reavivada con la publicación, en 2004, de un escrito de Peter Gordon sobre el pueblo Piraha de la Amazonía. Gordon asegura que, al no disponer en su lengua de números más allá de dos, los miembros de este pueblo tienen grandes dificultades para manejar cantidades superiores a tres. Sin embargo Daniel Everett —un antropólogo que convivió durante veinte años con los piraha y que, por lo demás, es un partidario ardiente del relativismo lingüístico— está convencido de que la causa de esa dificultad no hay que buscarla en el lenguaje, sino en su sistema vital y cultural. Como los Piraha no necesitan contar en su forma de vida seminómada, no se han visto obligados a desarrollar en su lengua un sistema numérico. Lejos de ser el lenguaje la causa de su carencia conceptual, en realidad lenguaje y pensamiento estarían causados por unas condiciones de vida en las que no hay una necesidad imperiosa de numeración.

Ariel Petruccelli

una cultura recuerdan e instrumentan los colores refleja más a la organización universal del sistema nervioso que la peculiar estructura de su léxico. Esta hipótesis se vio corroborada por el estudio que Berlin y Kay⁴³⁷ realizaron respecto de la percepción de los colores en noventa y ocho lenguas diferentes.⁴³⁸ Sin embargo, estos hallazgos no niegan la obvia diversidad de las culturas ni su carácter socialmente construido, ni el hecho evidente de que miembros de culturas distintas pueden percibir de maneras diversas un mismo entorno: se limitan a señalar la existencia de cierta regularidad en la diversidad. Podríamos decir que lo que hacen es relativizar al relativismo; pero un relativismo parcial debe ser aceptado.

En todo esto, desde luego, no hay nada intrínsecamente adverso al materialismo histórico. Más bien al contrario: Marx es uno de los autores que más hincapié hizo en el carácter construido del mundo social. Peter Berger y Thomas Luckmann, autores del célebre *La construcción social de la realidad*, han reconocido gustosos su deuda con él.⁴³⁹ ¿Por qué entonces el auge de las teorías construccionistas y del “giro lingüístico” ha sido ordinariamente interpretado como una amenaza para el materialismo histórico? Por dos razones. Por

⁴³⁷ B. Berlin y P. Kay, *Basic color terms: Their universality and evolution*, Berkeley, University of California Press, 1969. Puede consultarse también C. Reynoso, *Corrientes en antropología contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 1998, pp. 51-58 y 234-238.

⁴³⁸ Una buena exposición de estas críticas se encuentra en C. Reynoso, *Corrientes en antropología contemporánea*, pp. 48-58.

⁴³⁹ “Nuestros presupuestos antropológicos tienen gran influencia de Marx...”. P. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003 (1968), p. 30. Véase también la p. 16, donde reconocen que la sociología del conocimiento derivó de Marx su proposición básica, y agregan: “No es arriesgado afirmar que mucho de la gran «lucha contra Marx» que caracterizó no sólo los comienzos de la sociología del conocimiento, sino también la «época clásica» de la sociología en general [...] fue en realidad una lucha con una interpretación errónea de Marx debida a ciertos marxistas posteriores”.

un lado están las interpretaciones “vulgares” de Marx —realistas ingenuas, naturalistas, mecanicistas—, para las cuales, por supuesto, cualquier forma de construccionismo representa una amenaza. Por el otro están las formas construccionistas inmoderadas —versiones del determinismo lingüístico expuestas ahora por medio de sutiles argumentaciones filosóficas antes que por investigaciones empíricas como las de Whorf— que prácticamente disuelven la materialidad del mundo en una pura interpretación. El materialismo histórico es incompatible con las formas más extremas de construccionismo, no con sus manifestaciones moderadas. Rechaza el determinismo lingüístico, no el relativismo conceptual.

Debería estar perfectamente en claro, por lo demás, que de la premisa de que existen hechos lingüísticamente contruidos no se sigue que todos los hechos sean contruidos lingüísticamente, o que lo sean en la misma medida. Para decirlo con las palabras de John Searle:

Sin implicar que éstos sean los únicos tipos de hechos que existen en el mundo, necesitamos distinguir entre *hechos brutos*, tales como el hecho de que el sol esté a 150 millones de kilómetros de la Tierra, y *hechos institucionales*, como el hecho de que Clinton sea presidente.⁴⁴⁰

Creo que las clarificaciones de Searle sobre estas cuestiones revisten gran importancia. *La construcción de la realidad social* es la obra de un filósofo del lenguaje que observa con inquietud las fuertes tendencias confusionistas e irracionistas de los últimos tiempos, y se decide a hacer un esfuerzo “de limpieza doméstica en filosofía [...] mantener aseada la mesa, por así decirlo”.⁴⁴¹ Searle comienza distinguiendo la *objetividad* de la *subjetividad* en dos planos distintos: el *epistémico* y el *ontológico*:

⁴⁴⁰ J. Searle, *La construcción de la realidad social*, p. 45.

⁴⁴¹ Ídem., p. 159.

Ariel Petruccelli

Epistémicamente hablando —escribe—, «objetivo» y «subjetivo» son básicamente predicados de juicios. A menudo hablamos de juicios que nos resultan «subjetivos» cuando queremos decir que su verdad o falsedad no puede fijarse «objetivamente» porque la verdad o falsedad no es una simple cuestión de hecho, sino que depende de ciertas actitudes, sentimientos y puntos de vista de los proferidos o de los oyentes del juicio en cuestión. Ejemplo de tal tipo de juicio podría ser: «Rembrandt es mejor artista que Rubens». En este sentido de «subjetivo», contrastamos esos juicios subjetivos con juicios objetivos tales como: «Rembrandt vivió en Amsterdam en el transcurso del año 1632». En el caso de juicios objetivos de este tipo, los hechos en el mundo que los convierten en verdaderos o falsos son independientes de las actitudes o de los sentimientos que cualquiera puede albergar respecto de ellos. En este sentido epistémico, no sólo podemos hablar de *juicios objetivos*, sino de *hechos objetivos*. En correspondencia con juicios objetivamente verdaderos hay hechos objetivos. De esos ejemplos debería resultar obvio que la distinción entre la objetividad y la subjetividad epistémicas es un asunto de grado.

Además del sentido *epistémico* de la distinción objetivo-subjetivo, hay también un sentido *ontológico* relacionado. En el sentido ontológico, “objetivo” y “subjetivo” son predicados de entidades y tipos de entidades, e imputan modos de existencia. En sentido ontológico, los dolores son entidades subjetivas, porque su modo de existencia depende de que sean sentidos por los sujetos. Pero las montañas, por ejemplo, a diferencia de los dolores, son ontológicamente objetivas porque su modo de existencia es independiente de cualesquiera perceptores o de cualquier estado mental.⁴⁴²

Searle distingue, además, entre los rasgos que podríamos denominar intrínsecos a la naturaleza y aquellos que existen en relación

⁴⁴² Ídem., p. 27.

con la intencionalidad de los observadores, usuarios, etc. Por consiguiente, afirma, existen hechos brutos (intrínsecos a la naturaleza) y hechos sociales (construidos por los seres humanos):

usaré la expresión «hecho social» para referirme a cualquier hecho que entraña intencionalidad colectiva. Así, por ejemplo, el hecho de que dos personas salgan juntas de paseo es un hecho social. Una subclase especial de hechos sociales son los hechos institucionales, hechos que tienen que ver con instituciones humanas.⁴⁴³

Creo que estas precisiones y estas distinciones deben ser tomadas con la mayor seriedad en el contexto intelectual contemporáneo. En otras circunstancias quizás parecerían verdades de Perogrullo. Pero la confusión que se ha instalado en la cultura posmoderna torna imperioso hacer explícitas estas distinciones aparentemente obvias. Cuando se nos dice que todo es cultural y que todo es construido socialmente debemos estar atentos a las facetas desenmascarantes y liberadoras de estos discursos —que en verdad existen—, pero sin abandonar por ello el rigor epistemológico que nos alerta sobre la implausibilidad de ciertas tesis. Es importante insistir en la influencia del lenguaje y en el carácter cultural de muchas cosas y relaciones que son tenidas por naturales. Pero no se debe caer en el extremo de creer que el dominio de la cultura es tal que aniquila la existencia misma de lo natural. Terry Eagleton ha expresado esta idea con la ironía que lo caracteriza:

Puede que la gente que se prende fuego a sí misma no sienta dolor, pero si arden lo suficiente, perecen. A este respecto, la naturaleza es la que se halla con la victoria final, y no la cultura; victoria habitualmente conocida como muerte. Hablando culturalmente, la muerte se interpreta casi de infinitas formas:

⁴⁴³ Ídem., p. 44.

Ariel Petruccelli

como un martirio, como un sacrificio ritual, como una bendita exoneración de la agonía, como la dicha de liberar del sufrimiento a tu familia, como un final biológico natural, como unión con el cosmos, como símbolo de la futilidad extrema, y como muchas otras cosas. Pero, por muchos sentidos que le demos, el caso es que morimos. La muerte es el límite del discurso, no un producto de él.⁴⁴⁴

Que la realidad es construida, más aún, que somos nosotros quienes la construimos, constituye por razones obvias una idea seductora para todas aquellas y aquellos interesados en transformar el mundo. Pero una cosa es la seducción que una idea pueda generar, y otra muy diferente su pertinencia lógica o epistemológica. La realidad en que nos movemos es una mezcla de hechos brutos, sociales e institucionales. Es importante reconocer el carácter construido del mundo, pero también lo es percibir que ciertas dimensiones tienen propiedades intrínsecas que no dependen de nosotros. El mundo es construido... pero sólo parcialmente.

5. Discurso y construcción social en el posmarxismo

En las obras de Laclau y Mouffe es posible hallar indicios bastante fuertes de un *construccionismo* universal y de un *interpretativismo* que parecería no reconocer límites. Pero también, como es usual entre los posmodernos, existen numerosos pasajes en los que su posición parece más moderada. Por momentos las construcciones discursivas y los juegos hegemónicos parecerían no tener límite, actuando casi en el vacío, sin ningún tipo de anclajes materiales que limiten la viabilidad de las interpretaciones posibles o tiendan a producir construcciones determinadas. Pero en otras ocasiones estos anclajes son invocados por medio de apelaciones a una “realidad”

⁴⁴⁴T. Eagleton, *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 131.

que poseería características que están más allá de las construcciones lingüísticas hegemónicas. En los pasajes más estrictamente teóricos suelen insistir en el carácter homogéneamente construido de toda realidad; pero en otros aparecen realidades menos construidas que otras y procesos “objetivos” que, o bien explican la emergencia de ciertas formaciones político-ideológicas, o bien imponen límites muy estrechos a las mismas. De lo que se trata, en última instancia, es del grado de autonomía o de indeterminación de las construcciones político-ideológicas; y de qué tanto la realidad es construida por nuestras representaciones, o posee propiedades intrínsecas que producen al menos algunos efectos con total o con relativa independencia de aquellas. Por momentos Laclau y Mouffe parecerían adscribir a algo parecido a un construccionismo universal. Su crítica del realismo y del marxismo asume allí un carácter radical, pero sobre bases poco plausibles. En otros casos su construccionismo discursivo es menos radical, pero lo que ganan en plausibilidad lo pierden en distanciamiento crítico: un construccionismo moderado resulta compatible con un marxismo sofisticado. Las ambigüedades de sus escritos han sido oportunamente señaladas por Terry Eagleton:

[...] su posición es que la hegemonía construye —presumiblemente «de manera total»— la identidad misma de los agentes o elementos en cuestión; pero en otros lugares de su texto la representación hegemónica «modifica» o «constituye a» los intereses sociales representados, lo que significaría que ejercen cierta influencia y autonomía propias. En otro lugar, y en un notable equívoco, sugieren que la identidad de los elementos se «modifica al menos parcialmente» por su articulación hegemónica —una expresión en la que todo depende de la partícula evasiva «al menos»—. En otro punto, los autores afirman que una vez hegemónizados políticamente los agentes sociales, su identidad deja de estar construida «exclusivamente» por su ubicación social.⁴⁴⁵

⁴⁴⁵T. Eagleton, *Ideología: una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997 (1995), p. 269.

Ariel Petruccelli

Estas ambigüedades –para no decir contradicciones– son moneda corriente: de hecho no hacen más que reproducir una característica recurrente de los autores posmodernos, a la que ya me he referido en IV.1. Los ejemplos se podrían multiplicar. Por caso, Laclau ha escrito que “es necesario rechazar la afirmación de que si una decisión es tomada a partir de una estructura «indecidible» [indeterminables], esto significa que se trata de una decisión «irracional»”.⁴⁴⁶ Pero también ha dicho, siguiendo a Kierkegaard, que “el momento de la decisión es el momento de la locura”.⁴⁴⁷

Mientras permanecen en los elevados cielos de la abstracción filosófica Laclau y Mouffe alcanzan sus orientaciones más radicales: desechan la tradicional distinción entre ontología y gnoseología, afirman el carácter homogéneamente discursivo de toda realidad, recusan la búsqueda de niveles más profundos o de factores causales más influyentes, consideran a la propia causalidad una construcción discursiva, afirman que todo es contingente, ponen en duda la capacidad explicativa y predictiva de la ciencia y se niegan a distinguir entre mito y verdad. Pero cuando abandonan la discusión abstracta y se zambullen en problemas concretos recogen el piolín. Pese a todos sus bagajes filosóficos, ellos tampoco pueden prescindir de apelaciones a una “realidad” cuyas características están más acá de las construcciones discursivas y de apelar implícitamente a niveles más profundos de influencia social. Veamos un ejemplo: polemizando con Norman Geras, quien en una conocida crítica a Laclau y Mouffe sostuvo que es un axioma que el socialismo debe ser democrático, ellos respondieron con furia y sorna que nada le impedía a Geras pensar y declarar “que en Geraslandia la propiedad colectiva de los

⁴⁴⁶ E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p. 47.

⁴⁴⁷ E. Laclau, “Desconstrucción, pragmatismo, hegemonía”, en S. Critchley y otros, *Desconstrucción y pragmatismo*, p. 110.

medios de producción y la democracia van juntos; pero en ese caso no debemos pretender que estamos hablando del *mundo real*.⁴⁴⁸ De un sólo plumazo Laclau y Mouffe arrojan por la borda sus preciadas y sofisticadas elucubraciones filosóficas. El “mundo real” (es decir, la realidad tal cual es más allá de las interpretaciones) es invocado aquí de la manera más cruda. Tanto, de hecho, como para ruborizar a un filósofo realista. Porque después de todo pocas categorías han sido más disputadas y resignificadas que la propia de democracia, y en el “mundo real” los Estados socialistas se llamaban a sí mismos “democracias populares”. Laclau y Mouffe tienen pleno derecho a considerar que esos regímenes no tuvieran nada de democráticos, pero es obvio que este aserto sólo es válido según cierta definición de lo que es una democracia. Por supuesto, aceptada la definición resulta posible aplicar criterios realistas y empíricos para determinar si un Estado dado puede o no ser considerado democrático (se trata del problema de la relatividad conceptual analizado en V.1). Pero como en el “mundo real” existen diversas definiciones de “democracia” nada hay de escandaloso en la afirmación de Geras: según ciertas definiciones, efectivamente, puede ser axiomático que democracia y socialismo vayan juntos. No hay, tampoco, nada de filosóficamente inaceptable en el argumento de que si los Estados del llamado “socialismo real” no eran democráticos, por

⁴⁴⁸ E. Laclau (con Ch. Mouffe), “Posmarxismo sin pedido de disculpas”, p. 139. La polémica entre Geras y Laclau y Mouffe se desarrolló en los siguientes escritos: N. Geras, “¿Post-Marxism?”, *New Left Review*, N° 163, mayo-junio 1987; E. Laclau y Ch. Mouffe, “Post-Marxism without Apologies”, *New Left Review*, N° 166, nov.-dic. 1987; N. Geras, “Ex-Marxism without Substances: being a real reply to Laclau and Mouffe”, *New Left Review*, N° 169, mayo-junio 1988. Para un resumen y balance crítico de la polémica puede consultarse A. Rush, “Marxismo y posmarxismo: Polémica Laclau-Mouffe versus Geras. Primeras hipótesis y especulaciones”, *Herramienta*, N° 18, verano 2001/2002.

Ariel Petruccelli

consiguiente, tampoco eran propiamente socialistas.⁴⁴⁹ De manera semejante, pese a todas las reivindicaciones respecto de la inestabilidad de los objetos y la precariedad de todo sentido, Laclau y Mouffe no logran prescindir de muy sólidas fijaciones de sentido. Y llamativamente pueden reclamar esa fijación en los sitios menos apropiados. Esto es lo que ocurre con su crítica a las concepciones de “determinación” y “autonomía relativa” que expone Geras; crítica que se basa enteramente en la convicción de que este autor no entiende el significado de “determinación” ... ¡Como si hubiera un sentido universalmente establecido de este concepto!; y aun cuando las ideas sobre la determinación de Geras son tributarias de uno de los conceptos de determinación más conocidos: el de Raymond Williams.⁴⁵⁰

Hay también algunos pasajes de carácter más estrictamente teórico en los que la existencia de “niveles” más y menos discursivamente contruidos es aceptada al menos implícitamente. Un buen ejemplo es el siguiente comentario en forma de tesis: “cuanto mayor es la dislocación de la estructura, más indeterminado es aquello que se puede construir políticamente a partir de ella”.⁴⁵¹ Aquí se reconoce la asimetría entre la estructura económico-social y las construcciones políticas: una estructura menos dislocada achica las opciones (políticas) posibles. El carácter de objeto conceptual discursivo de la estructura no es equivalente al de las formaciones

⁴⁴⁹ Laclau y Mouffe aseguran que para ellos “la articulación entre socialismo y democracia, lejos de ser un axioma, es un proyecto político”, y creen que esto los distancia netamente de Geras. Sin embargo no es así. Para Geras el axioma es que el socialismo *debe* ser democrático, no que lo sea necesariamente. Se trata también, por consiguiente, de un proyecto, en virtud del cual ningún régimen colectivista carente de atributos democráticos puede ser considerado plenamente socialista.

⁴⁵⁰ Ver E. Laclau y Ch. Mouffe, “Posmarxismo sin pedido de disculpas”, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, pp. 127-128.

⁴⁵¹ E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p. 67.

políticas. De modo semejante en *Hegemonía y estrategia socialista* Laclau y Mouffe habían afirmado que,

la dimensión hegemónica de la política sólo se expande en la medida en que se incrementa el carácter abierto, no suturado, de lo social. En una comunidad campesina medieval el área abierta a las articulaciones diferenciales es mínima y, por tanto, no hay formas hegemónicas de articulación: se pasa abruptamente de prácticas repetitivas en el interior de un sistema cerrado de diferencias, a equivalencias frontales y absolutas cuando la comunidad se ve amenazada.⁴⁵²

El punto aquí es determinar si las comunidades campesinas medievales impedían *necesariamente* el desarrollo de las prácticas articuladoras hegemónicas como consecuencia de ciertas características suyas inherentes (por lo que el carácter poco abierto les sería consustancial); o si tal resultado fue meramente *contingente*, producto de articulaciones discursivas que no guardan ningún vínculo con supuestas “propiedades inherentes” de las comunidades. Si la respuesta válida es la primera, entonces no toda instancia social posee un carácter discursivo equivalente, y por consiguiente no todas las relaciones sociales son parejamente contingentes, con lo que los planteos de Laclau y Mouffe pierden casi toda la radicalidad que aparentan tener. Pero si optamos por la segunda respuesta, entonces la ausencia de desarrollos hegemónicos en las aldeas medievales clama por una explicación: si todo dependiera de articulaciones discursivas contingentes, al menos en algunas comunidades campesinas, estadísticamente, deberían haber proliferado las articulaciones hegemónicas.

Ahora bien, sólo la versión más extrema del construccionismo discursivista sería incompatible con el marxismo, o cuando menos con sus versiones no reduccionistas. ¿Podría, pues, considerarse el

⁴⁵² E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, p. 159.

Ariel Petruccelli

intento de Laclau como un esfuerzo por indagar en la especificidad de las relaciones políticas e ideológicas, sin que ello menoscabe los análisis marxistas en el terreno económico y social? Este fue el punto de partida de Laclau. Pero con los años su postura se ha radicalizado. Sus últimas intervenciones se presentan (o son presentadas por él) como una crítica radical al marxismo. Podría suceder, con todo, que de sus premisas se puedan extraer otras conclusiones, acaso más compatibles con el marxismo. En el próximo capítulo analizo las críticas a Marx, y en el siguiente me concentro en indagar qué tan incompatibles son sus premisas filosóficas con el socialismo marxista.

IX. La crítica de Laclau a Marx

1. Introducción

En el trabajo central de *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* —aquél que precisamente da nombre al volumen— Laclau lleva a cabo de manera sistemática una deconstrucción del marxismo. Su objetivo inicial es demostrar que el marxismo es incapaz de unificar lógicamente las dos concepciones del cambio social expuestas por Marx en el Prefacio de 1859 y en el Manifiesto Comunista. Mientras que en el primero la clave del desarrollo histórico es localizada en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, en el Manifiesto se afirma que la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases. Según Laclau, si se acepta que la historia se halla unificada por un nivel en última instancia decisivo —constituido por el desarrollo de las fuerzas productivas— no es posible entonces conceder a la lucha de clases ningún lugar significativo como hacedora de la historia. Se propone, pues, recusar la concepción según la cual la historia es un proceso unificado del desarrollo social a partir de contradicciones, el cual va dando lugar a la emergencia de una serie de etapas necesarias y deducibles lógicamente las unas de las otras, que sería —a su entender— el corolario necesario de la tesis marxista de la primacía de las fuerzas de producción. Si el intento de Laclau se limitara a esto, es decir, si se atuviera a una crítica al determinismo tecnológico que ha sido una de las interpretaciones más corrientes

Ariel Petruccelli

del pensamiento de Marx, por mi parte no tendría nada que decir. Pero Laclau lleva las cosas mucho más lejos. Comienza negando la factibilidad de reducir todo fenómeno social a su fundamento económico, pero culmina negando toda primacía a las relaciones de producción; empieza cuestionando al determinismo, pero acaba disolviendo la posibilidad misma de establecer modelos o jerarquías de determinación; ofrece una crítica al materialismo vulgar para culminar renunciando a todo materialismo; no se contenta con contraponer la lucha de clases a las supuestas inevitabilidades del desarrollo tecnológico, sino que termina negando a la lucha de clases misma: el demiurgo de la historia pasa a ser la lucha a secas de unos sujetos míticamente constituidos, carentes de necesidades e intereses objetivos, y que no se hallan especialmente determinados o condicionados por ninguna posición social especial de las muchas que pueden ocupar.

El derrotero elegido por Laclau para llevar a buen puerto esta crítica consiste en mostrar las incoherencias lógicas que supondría afirmar, simultáneamente, que la clave del desarrollo social se encuentra en la contradicción fuerzas productivas/relaciones de producción, y que la historia es la historia de la lucha de clases. Las referencias empíricas o el apoyo en investigaciones historiográficas contemporáneas brillan por su ausencia. Mi primera diferencia, pues, conviene señalarla de entrada: la concepción marxista “ortodoxa” (por llamarla de alguna manera) no es lógicamente incoherente. La obra de Gerald Cohen es una muestra contundente de que el determinismo tecnológico del *Prefacio* puede ser sostenido con perfecta coherencia interna, y que esta teoría puede conceder un papel importante a la lucha de clases, aunque no explicativo en última instancia. La crítica a los desarrollos teóricos de Cohen no puede ser llevada a buen término si se limita exclusivamente a rastrear las supuestas incoherencias en que incurre. Porque de hecho se

puede demostrar que no incurre en ninguna incoherencia decisiva o insalvable. La crítica al determinismo tecnológico à la Cohen debe centrarse, por el contrario, en indicar la distancia entre sus postulados y las evidencias empíricas disponibles. Esto no significa, desde luego, que la crítica a Cohen carezca de connotaciones teóricas. Significa, eso sí, que las críticas de índole más propiamente teórica no son reducibles al mero mostrar incoherencias lógicas.⁴⁵³

Cohen construye sus argumentos con meticulosidad lógica y analítica. No defiende que la teoría de Marx —tal como él la entiende y reconstruye— sea verdadera: se limita a mostrar que es plausible y coherente. En *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias*

⁴⁵³ En “La especificidad de lo político”, incluido en *Política e ideología en la teoría marxista*, México, Siglo XXI, 1986 (1977), pp. 64-65, Laclau afirma que hay dos maneras de concebir la resolución de un problema teórico. “La primera de ellas es que el problema sea resuelto en el curso del análisis científico de acuerdo con los supuestos generales de la teoría en cuestión, lo que significa que el problema no existía en la teoría, sino en nosotros mismos, es decir, en el presente nivel que nuestro desarrollo de la teoría había alcanzado. La resolución empírica del problema consiste, hablando estrictamente, en la negación de su existencia en el plano teórico. La otra posibilidad es que el desarrollo de la teoría conduzca al planteamiento de un problema verdaderamente teórico (es decir, uno que implique una incoherencia en la estructura lógica de la teoría): pero si el problema es realmente teórico, esto significa que no puede ser resuelto dentro del sistema de postulados de la teoría, es decir, que no tiene solución. Esto sugiere que una teoría ha alcanzado el límite de su posible desarrollo y que, consecuentemente, entra en contradicción consigo misma. A partir de este punto, el único camino hacia delante consiste en negar el sistema de axiomas en que la teoría se basaba: es decir, pasar de un sistema teórico a otro”. En mi opinión este párrafo carece de sustento. En primer lugar parte de una distinción nítida entre lo teórico y lo empírico que resulta incompatible con lo señalado por el propio Laclau en el mismo artículo, y con los desarrollos de toda la epistemología moderna. En segundo lugar se funda en el establecimiento de límites precisos entre los sistemas teóricos, cosa que no se corresponde con la realidad, en la que distintos sistemas teóricos poseen elementos comunes.

Ariel Petruccelli

he mostrado extensamente que la concepción de la historia de Marx era bastante más compleja y matizada que la que expone en el *Prefacio* de 1859 —texto canónico a partir del cual Cohen reconstruye toda la teoría—; y que los postulados fundamentales de ese escrito —independientemente de si el mismo constituye o no la palabra definitiva de Marx al respecto— son contradichos por las evidencias históricas hoy disponibles. Pero desde el punto de vista exclusivamente analítico y lógico los desarrollos y argumentos de Cohen resultan magistrales.

Conviene destacar, por lo demás, que aún cuando pudiera demostrarse que la teoría defendida por Cohen posee alguna inconsistencia lógica intrínseca, esto no convalida necesariamente las conclusiones de Laclau, quien se propone recusar no sólo a las concepciones economicistas o deterministas tecnológicas, sino a la mucho más templada tesis de que la economía establece limitaciones más estrechas y ejerce presiones sociales más profundas que la ideología, la política, el parentesco o la moral. Pero veamos con detalle cuáles son en concreto las críticas que formula a Marx.

2. Contradicción y antagonismo

El punto de partida de Laclau es la comparación entre las famosas tesis del *Prefacio* de 1859 —en las que el desarrollo histórico es considerado una consecuencia del crecimiento de las fuerzas productivas— y la no menos famosa afirmación del *Manifiesto*: “toda la historia de la sociedad humana, hasta el día de hoy, es la historia de la lucha de clases”. Según Laclau “si tanto la relación fuerzas productivas / relaciones de producción como la relación trabajo asalariado / capital son concebidas como *contradictorias*, y si es en la primera donde reside el impulso fundamental del cambio social, en ese caso la segunda debe ser un momento interno en el desplie-

que dialéctico de la primera”.⁴⁵⁴ Dicho de otro modo: la lucha de clases es un subproducto del desarrollo productivo. Podemos dar por buena esta apreciación (aunque un defensor algo ingenioso de la reconstrucción de las tesis de Marx realizada por Cohen podría cuestionar las nociones de “interioridad” y de “despliegue dialéctico” —de hecho no existe en Cohen atisbo alguno de hegelianismo). Si esta premisa es acertada (y estoy dispuesto a concederlo), entonces todo dependería “de poder mostrar que el antagonismo inherente a las relaciones de producción (el conflicto entre trabajo asalariado y capital, por ejemplo) es una contradicción; y que ese antagonismo es inherente a las relaciones de producción”.⁴⁵⁵ Y Laclau se propone demostrar que la relación trabajo asalariado / capital no es ni contradictoria ni antagónica. ¿Qué quiere decir con ello?

Según nuestro autor, en la contradicción hegeliana “el movimiento dialéctico (y por tanto interno) del concepto predetermina sus formas subsiguientes, mientras que en el caso del antagonismo sin contradicción esa conexión interna está ausente. La resolución (o no resolución) del antagonismo depende de una historia factual y contingente”.⁴⁵⁶ El antagonismo entre la burguesía y el proletariado carecería pues de carácter contradictorio, porque el mismo no predetermina sus formas subsiguientes (a diferencia de la contradicción fuerzas productivas / relaciones de producción).

¿Qué se puede decir de estas ideas? En principio parecen un tanto arbitrarias. La contradicción fuerzas productivas / relaciones de producción no es una contradicción incondicional; se deriva de dos hipótesis de base: a) que las fuerzas productivas tienden a crecer, y b) que cada conjunto de las relaciones de producción

⁴⁵⁴ E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000 (1990), p. 23.

⁴⁵⁵ Ídem., p. 24.

⁴⁵⁶ Ídem., p. 24.

Ariel Petruccelli

sólo es compatible con cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas. (Por otra parte, Marx nunca supuso que el resultado final fuera absolutamente inevitable: en el *Manifiesto* se contempla la posibilidad de la transformación revolucionaria o el hundimiento.) Del carácter contradictorio de la relación fuerzas productivas / relaciones de producción no se deriva por sí sólo —esto es, sin la introducción de hipótesis auxiliares— *qué clase* de relaciones de producción sucederán a las que han entrado en contradicción con las fuerzas productivas. La tesis de que el socialismo habrá de suceder al capitalismo es lógicamente independiente de la hipótesis trans-histórica de que, tarde o temprano, las relaciones de producción entrarán en contradicción con las fuerzas productivas. Se puede pensar que el socialismo sucederá al capitalismo sin suscribir a dicha tesis; así como se puede aceptar la hipótesis de la contradicción entre fuerzas y relaciones, pero pensar que las relaciones de producción que sucederán a las relaciones capitalistas no serán socialistas. Por lo tanto, la relación fuerzas productivas / relaciones de producción no es contradictoria intrínsecamente, si por contradictoria entendemos —como nos exige Laclau— que *predetermine* sus formas subsiguientes. Para que dicha relación sea contradictoria (en el particular sentido que concede nuestro autor a este término) es imperioso introducir una cierta cantidad de hipótesis auxiliares, las cuales se referirán al antagonismo particular de ciertas fuerzas productivas con determinadas relaciones de producción, y no a la relación de las fuerzas y las relaciones productivas en general.

Pues bien, introduciendo las hipótesis de base necesarias sería posible defender que la relación trabajo / capital es tan contradictoria como la relación fuerzas productivas / relaciones de producción. En este caso las hipótesis de base podrían ser que, una vez alcanzado cierto punto, el desarrollo tecnológico al que propende el capitalismo convierte en superflua a la mayor parte de la fuerza

de trabajo existente, por lo que debe derrumbarse la economía fundada en el valor-trabajo; o bien que la tasa de ganancia tiende a caer de tal modo que ha de alcanzarse algún punto en el que sea imposible continuar la producción si su móvil es la ganancia. La hipótesis auxiliar —necesaria para que el desarrollo de la contradicción siga una línea “preordenada”⁴⁵⁷— podría ser que el desarrollo del capitalismo crea una economía cada vez más socializada (y a la postre incompatible con la propiedad privada de los medios de producción), lo que determina que la organización social que suceda a la capitalista adopte formas socialistas (y no, por caso, de pequeña propiedad privada).

Laclau concede en cierto modo este argumento cuando reconoce que si bien el antagonismo no puede conducir por sí mismo a la abolición de las relaciones capitalistas de producción, podría hacerlo en la medida en que “el desarrollo de las fuerzas productivas hubiera transformado en obsoleto un sistema particular de relaciones de producción”. En sus propias palabras:

hay quizás otra manera de superar este *impasse*: mostrando que el antagonismo es inherente a la *forma* de las relaciones de producción. Porque si bien el antagonismo no puede conducir por sí mismo a la abolición de las relaciones capitalistas de producción (suponiendo que estas últimas correspondan a una cierta fase en el desarrollo de las fuerzas productivas), podría hacerlo en la medida en que el desarrollo de las fuerzas productivas hubiera

⁴⁵⁷ Las comillas en la palabra *preordenada* tienen su importancia. Las comillas pretenden destacar que los autores que critican los supuestos desarrollos históricos “preordenados” suelen confundir a la concepción teleológica que considera al curso histórico como fatalmente determinado, de manera totalmente incondicional, con la elaboración de hipótesis que predicen lo que habría de suceder si los postulados del modelo teórico fueran correctos. Sólo la primera alternativa resulta repudiable (pues implica que suceda lo que suceda el “destino” se habrá de cumplir). Pero nada tiene de reprochable la segunda opción.

Ariel Petruccelli

transformado en obsoleto un sistema particular de relaciones de producción. Esta es, en términos generales, la forma en que el marxismo de la Segunda Internacional pensó la imbricación entre colapso automático del capitalismo y acción consciente de la clase obrera en su derrocamiento.

Pero esta demostración es imposible. Concebidas como forma, las relaciones capitalistas de producción no son intrínsecamente antagónicas [...] Mostrar que las relaciones capitalistas de producción son *intrínsecamente* antagónicas implicaría [...] demostrar que el antagonismo surge *lógicamente* de la relación entre comprador y vendedor de la fuerza de trabajo. Pero esto es exactamente lo que no puede demostrarse. ¿Podría quizás argumentarse que la relación es intrínsecamente antagónica porque está basada en un cambio desigual y porque el capitalista extrae plusvalía del obrero? La respuesta es “no”, porque es sólo si el obrero *resiste* esa extracción que la relación pasa a ser antagónica; y no hay nada en la categoría de “vendedor de fuerza de trabajo” que sugiera que esa resistencia es una conclusión lógica.⁴⁵⁸

¿Qué decir de estas observaciones, además de confesar que me dejan pasmado? En primer lugar cabe señalar que no es en modo alguno evidente que la relación entre compradores y vendedores no sea antagónica. Es cosa sabida hasta por los escolares que los segundos usualmente intentan vender lo más caro posible, mientras que los primeros procuran exactamente lo contrario: comprar al menor precio. Esta es una fuente primaria de disputas en el más elemental de los mercados (volveré sobre esto). Por otra parte, incluso quien aceptara el ya discutible aserto de que las relaciones entre compradores y vendedores no son intrínsecamente antagónicas tendría todo el derecho a preguntar si puede decirse lo mismo de la relación entre vendedores y compradores de fuerza de trabajo. Parece perfectamente legítimo argumentar que surge un antago-

⁴⁵⁸ E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, pp. 24-25.

nismo cuando la relación entre compradores y vendedores no es simétrica, como sin dudas no lo es la relación entre compradores y vendedores de fuerza de trabajo. Pero Laclau escurre sigilosamente el bulto introduciendo un elemento adicional a su definición de antagonismo: la existencia de *resistencia*. Este término, sin embargo, no es objeto de ninguna definición mínimamente precisa o rigurosa. Qué significa exactamente resistir, para el caso, es algo que carece de toda elucidación; aunque Laclau parece pensar en algún tipo de acción colectiva o política, como las que caracterizan a la lucha de clases medianamente desarrollada. Pero es obvio que las acciones de resistencia pueden adoptar otras formas. Los marxistas están familiarizados con un abanico de prácticas de resistencia de clase que van de actitudes mínimas e individuales como el desgano en el trabajo, el contar chistes sobre los patrones, la rotura velada de herramientas o el maltrato de los animales del amo hasta un máximo representado por la lucha colectiva por transformar el orden social. Si por resistencia entendemos a cualquiera de estas prácticas (desde la más insignificante e individualista hasta las más revolucionarias y colectivas), es evidente que resultaría bastante sencillo hallar formas de resistencia en cualquier sistema de explotación. No es casual, de hecho, que todo orden basado en la explotación económica se encuentre garantizado por un poder militar especializado, y que instituya en la producción toda una serie de agentes destinados a controlar a los trabajadores. Las señas de las micro manifestaciones de resistencia pueden ser halladas en dichos populares como “el ojo del amo engorda el ganado”, omnipresentes en todas las sociedades de clase. El argumento de Laclau falla porque sería posible detectar (con los instrumentos conceptuales apropiados) acciones de resistencia en todas las relaciones de explotación o dominación. Laclau, pues, sólo puede sostener la tesis de que las relaciones de explotación o dominación no son intrínsecamente

Ariel Petruccelli

antagónicas gracias a dejar indefinido su concepto de resistencia, pero sugiriendo implícitamente que entraña algún tipo de lucha política colectiva.

Por otra parte, en el mismo escrito —pero cuando ya no está discutiendo las características del antagonismo— afirma que *toda* relación social es una relación de poder, puesto que “toda decisión presupone un acto de poder”. Sin embargo, Laclau también destaca que todo poder es ambiguo: “reprimir algo supone la capacidad de reprimir —lo que implica poder—; presupone también la necesidad de reprimir —lo que implica limitación del poder”.⁴⁵⁹ Ahora bien, si todo poder es limitado ello se debe a que se enfrenta a resistencias: no hay poder sin resistencia. Pero si no hay poder sin resistencia, y si no hay relación social que no sea una relación de poder, entonces es absurdo exigir que exista resistencia para que se pueda hablar de antagonismo (más aún, si toda relación antagónica es una relación en la que existe resistencia toda relación es en realidad antagónica; lo cual obviamente no tiene sentido).

Habiendo negado que las relaciones entre obreros y patrones sean intrínsecamente antagónicas, Laclau prosigue argumentando que los antagonismos no se dan en el interior de las relaciones de producción, sino entre éstas y la identidad del trabajador que es externa a las mismas. Por ejemplo, una baja de salarios —nos dice— niega la identidad del obrero en tanto consumidor. Pero este ejemplo muestra claramente la insuficiencia de su concepción. ¿Qué significa negar? Si a la negación la entendemos en sentido literal es obvio que una baja de salarios no niega la condición de consumidor del obrero: simplemente reduce su capacidad de consumo. Además,

⁴⁵⁹ E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p. 76. Vale la pena aclarar el sentido que da Laclau a la expresión “reprimir” no se limita al uso de la fuerza física. Él diría que al elegir una opción se está reprimiendo a las restantes.

¿se puede aceptar que la condición de consumidor es externa a la relación de producción? Aquí nos topamos con la imprecisión inherente a toda definición de interioridad y exterioridad: lo interno y lo externo sólo lo son en relación o con respecto a algo. Y en la obra de Laclau nunca es claro qué criterio utiliza para trazar la línea entre lo interior y lo exterior. Pero, sea como sea, es difícil aceptarle que la identidad de consumidor del obrero es externa (y por ende independiente) de su relación con el capitalista en cuanto vendedor de fuerza de trabajo. El obrero vende su fuerza de trabajo porque de no hacerlo no podría consumir. Al vender su fuerza de trabajo una persona se convierte simultáneamente en trabajador y en potencial consumidor. Reducir la relación de producción al simple acto de compra / venta de la fuerza de trabajo implica olvidar por qué el obrero realiza la venta y por qué el patrón la compra: el primero lo hace para poder consumir y así sobrevivir, el segundo para extraer plusvalía. Y la única manera de extraer plusvalía es utilizando la fuerza de trabajo, lo cual nos conduce al proceso laboral, fuente inagotable de antagonismos entre obreros y patronos. Es cierto que lo esencial de las relaciones capitalistas de producción puede ser descrito como la compra / venta de fuerza de trabajo. Pero esto no implica olvidar por qué el obrero realiza dicha venta (o más bien se ve obligado a realizarla: porque no tiene otra cosa que vender y no dispone de medios de subsistencia, con lo cual su condición de consumidor depende enteramente de la venta de su fuerza de trabajo). Y tampoco puede hacerse a un lado la finalidad de dicha compra por parte del capitalista: si la fuerza de trabajo adquirida no fuese utilizada para acrecentar el capital invertido no estaríamos ante una relación capitalista, sino simplemente ante el gasto de una renta cuya finalidad es satisfacer una necesidad, y no valorizar el valor. Para verificar que la condición de consumidor es realmente interior a la relación de producción podemos a hacer

Ariel Petruccelli

un sencillo ejercicio intelectual: como es sabido, todo obrero al que se le reduce el salario ve disminuida su capacidad de consumo, hecho que se debe a que su condición de consumidor depende directamente de su condición de asalariado dentro de las relaciones capitalistas de producción. Los vínculos que determinan su condición de consumidor son en definitiva los mismos que determinan su carácter de productor asalariado. Se trata, pues, de una relación de interioridad. Veamos ahora un caso en el que aparece un perjuicio no necesario debido a relaciones externas: una empresa decide (manteniendo los mismos salarios mensuales) disminuir en dos horas la jornada laboral de lunes a viernes, pero incorporar cuatro horas de trabajo los sábados. El resultado concreto es que el total de horas laborales semanales se reduce en seis unidades. No hay en principio razones para pensar que los obreros tendrían interés en rechazar esta propuesta. ¿Pero qué pasaría si uno de estos obreros perteneciera a una religión que prohíbe trabajar los sábados? Es obvio que encontraría a la modificación inaceptable. Pero en este caso el conflicto no es interno a la relación de producción: los obreros no se ven afectados ni en su condición de consumidores ni en su condición de trabajadores; sólo se verán afectados los obreros que practiquen una religión sabática, pero no en tanto que obreros sino en tanto que practicantes de esa religión.

Antes de continuar con mi argumento quisiera hacer un breve paréntesis para mostrar algunas importantes falencias que presentan los análisis y los ejemplos de antagonismo que desarrolla Laclau. En *Hegemonía y estrategia socialista* Laclau y Mouffe escriben: “es porque una fuerza física es una fuerza física por lo que otra fuerza idéntica y de sentido contrario conduce al reposo; por el contrario, es porque un campesino no puede ser un campesino, por lo que existe un antagonismo con el propietario que lo expulsa de la tierra”.⁴⁶⁰

⁴⁶⁰ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, p. 145.

En primer término debo decir que la expulsión de los campesinos es un caso límite y poco frecuente del antagonismo entre señores y campesinos: lo corriente es que los primeros intenten atar a los campesinos a la tierra, o que procuren aumentar las rentas. Y en ambos casos el campesino sigue siendo campesino. (¿Dirán Laclau y Mouffe que la lucha por la disminución de las rentas o contra la adscripción no son antagónicas?) Pero aceptando el caso infrecuente de la expulsión, ¿se puede decir que el campesino se ve negado en su condición de tal? Pues no necesariamente: puede verse simplemente negado en su condición de campesino de este señor o de aquellas tierras, pero no en su condición de campesino *per se*, puesto que quizás todavía pueda trabajar para otro señor o en otras tierras. El carácter puramente retórico de este argumento salta a la vista si operamos un simple mecanismo de inversión: podemos decir con toda legitimidad que es porque el campesino es un campesino que el señor quiere expulsarlo de la tierra y existe entre ellos un antagonismo (como no lo habría si fuera un obrero o una cortesana). Las cosas tampoco mejoran con el ejemplo de relación antagónica que elige en *La razón populista*. En este caso se trata de una secuencia que, además, ilustra por qué Laclau sostiene que el antagonismo muestra los límites de la objetividad: el último eslabón de la cadena no es, según él, y a diferencia de los anteriores, una consecuencia necesaria, un proceso objetivo, una deducción lógica. Veamos el fragmento en cuestión:

Imaginemos una explicación histórica que proceda de acuerdo con la siguiente secuencia: (1) existe en el mercado mundial una expansión de la demanda que hace subir los precios del trigo; (2) de este modo, los productores de trigo del país X tienen un incentivo para incrementar la producción; (3) como resultado, comienzan a ocupar nuevas tierras y para ello deben expropiar comunidades campesinas tradicionales; (4) por lo tanto, los cam-

Ariel Petruccelli

pesinos no tienen otra alternativa que resistir esta expropiación, etcétera. Existe una clara interrupción en la explicación: los primeros tres puntos se siguen naturalmente uno del otro como parte de una secuencia objetiva; pero el cuarto es de una naturaleza completamente diferente: es un llamado a nuestro sentido común o a nuestro conocimiento de la “naturaleza humana” a añadir un eslabón en la secuencia que la explicación objetiva es incapaz de proveer. Tenemos un discurso que de hecho *incorpora* ese eslabón, pero esa incorporación no tiene lugar a través de la aprehensión conceptual.⁴⁶¹

El argumento es insostenible. Los primeros eslabones no son en modo alguno la consecuencia necesaria del anterior: a lo sumo son una consecuencia posible o muy probable; y su naturaleza conceptual no es diferente a la del cuarto eslabón. La expansión de los precios del trigo en el mercado mundial sólo será un incentivo para los productores del país X si de hecho producen para ese mercado, y no para el mercado interno; y el incremento de la producción bien puede lograrse por medio de innovaciones tecnológicas: no es indispensable ocupar las tierras de los campesinos. Inversamente, que los campesinos resistan la expropiación parece una actitud tan probable, e incluso más, que las de los productores a las que se hace referencia en los eslabones anteriores. Ni las primeras fases de la secuencia son estrictamente necesarias (meras deducciones lógicas), ni la última entraña un salto argumentativo. Estamos en cada etapa de la explicación ante consecuencias ciertamente probables, mas no inevitables. El último eslabón (el antagónico) no es ni más ni menos objetivo que los restantes.

Regresemos ahora a nuestra línea argumentativa principal. Laclau sostiene que las relaciones capitalistas no son intrínsecamente antagónicas porque el antagonismo no es interno a la relación; y

⁴⁶¹ E. Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 111.

hemos visto que esto es falso. Pero, de cualquier manera, todos estos argumentos son irrelevantes, puesto que la coherencia de la teoría marxista “ortodoxa” no requiere que las relaciones sean intrínsecamente antagónicas (en el sentido de que generen lógicamente algún tipo de resistencia de cierta envergadura como para que pueda ser conceptualizada como lucha social: esto es, como acción colectiva); le basta con postular que más allá de si las relaciones son antagónicas en otros momentos, sin duda lo serán cuando las fuerzas productivas entren en contradicción con las relaciones de producción.

Laclau piensa, por otra parte, que incluso asumiendo que el antagonismo es exterior a la relación capitalista de producción (cosa que hemos desmentido) el marxismo tendría aún una última posibilidad de salvar su teoría: afirmar que el exterior puede ser conceptualizado en términos precisos, con lo cual, según él, se habría tratado de un falso exterior y, en consecuencia, sus relaciones con el interior constituido por la línea principal del desarrollo podrían ser también conceptualizadas racionalmente. Así, nos dice que el modo más obvio de integrar este falso exterior (la lucha de clases) al auténtico interior sería introduciendo una hipótesis suplementaria referida a la racionalidad del agente. Laclau estima que esta racionalidad podría estar representada por la noción de *homo oeconomicus*. Pero rápidamente lo rechaza a partir de dos objeciones de desigual importancia. La primera sostiene que suponer que los obreros se hallan guiados por la misma racionalidad de los capitalistas llevaría a borrar todo tipo de relación —necesaria o hegemónicamente construida— entre clase obrera y socialismo. Pero la objeción fundamental estaría dada porque el supuesto de la universalización de la ganancia implica la existencia de un modelo de competencia de los agentes en el mercado, el cual no constituye un modelo antagónico, puesto que no hay en él ningún exterior.

Ariel Petruccelli

Este argumento es sorprendente. En primer lugar los defensores de las tesis clásicas no tienen por qué atribuir ninguna racionalidad maximizadora de la ganancia a la clase obrera: podrían defender que lo que los obreros buscan con la revolución es mantener las posiciones ya alcanzadas, amenazadas por la crisis resultante de la contradicción entre fuerzas y relaciones. Pero esto no es lo fundamental. ¿Se puede aceptar que la competencia mercantil no es antagonica? En principio es dudoso: el desarrollo del mercado ha ido siempre (o casi siempre, y sin duda siempre si lo que consideramos no son los mercados en general sino los capitalistas en particular) acompañado de guerras (locales y mundiales). Pero atengámonos a los argumentos de Laclau, puesto que los mismos arrojan mucha luz sobre su concepción de los antagonismos. Según sus propias palabras, el modelo de competencia mercantil no es antagonico porque “el mercado es un sistema de reglas en el que tanto las leyes de movimiento como las jugadas individuales de los participantes son interiores al sistema. Si produzco o compro más de lo adecuado y me arruino, el único culpable soy yo —o, más bien, mi error de cálculo—; no hay aquí, por lo tanto, ningún antagonismo: mi identidad como agente económico no es negada”.⁴⁶² Nuevamente un argumento que me deja pasmado. El obrero que ve reducido su salario es negado en su condición de consumidor aunque pueda seguir consumiendo; el mercader que se funde no es negado en su condición de mercader, aunque ya no lo sea más. Por otra parte no parece muy realista pensar que los agentes que se funden lo hacen sólo por errores de cálculo en las compras. En cualquier mercado capitalista existe una lucha a veces mortal en la que los participantes intentan, siempre que pueden, aniquilar al adversario. La única salida sería pensar en una definición de mercado absolutamente ideal, en el que los participantes se hallaran en

⁴⁶² E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p. 27.

igualdad de condiciones, ninguno tratara de fundir a los adversarios, y a nadie se le ocurriera establecer una alianza para perjudicar a un competidor (entre mil cosas más). Finalmente cabe preguntarse: si ciertamente el mercado no es antagónico porque sus reglas y sus jugadas son internas al sistema, ¿qué debemos decir de la guerra? En los conflictos bélicos las reglas también son internas al sistema (inclusive si la única regla es que no hay reglas, un caso, por lo demás, poco realista: todas las guerras se han regido por leyes más o menos precisas, aunque históricamente muy cambiantes). ¿Dirá Laclau que la guerra no constituye una relación antagónica?

La negación del carácter antagónico de la relación trabajo / capital tiene dentro del esquema conceptual de Laclau una importancia crucial. “Si el antagonismo no es inherente a la relación de producción—escribe— sino que se establece entre la relación de producción y algo exterior a ella, dos consecuencias se siguen. La *primera* es que no hay lugares privilegiados *a priori* en la lucha anticapitalista”.⁴⁶³ ¿Cómo fundamenta esta primera conclusión? Laclau arguye que la idea de la centralidad de la clase obrera en la Segunda Internacional se asentaba en dos presupuestos: que la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción conduciría a una miseria creciente; y la idea de que el capitalismo conduciría a la proletarización de las capas medias y del campesinado. Pues bien, independientemente de cuáles hayan sido las “ideas hegemónicas” dentro de la Segunda Internacional (cosa que daría para discutir, y mucho), el argumento marxista más poderoso en favor de la centralidad de la clase obrera no es ni siquiera mencionado por Laclau. Este argumento sostiene que el proletariado constituye el agente principal de la lucha anticapitalista por el lugar que ocupa en la producción, lugar que lo habilita para poner en funcionamiento los medios de producción de alcance social desarrollados por el

⁴⁶³ Ídem., p. 142.

Ariel Petruccelli

capital, en el marco de las nuevas y revolucionarias relaciones de producción. Además, si el capitalismo es definido como un sistema económico (y Laclau acepta esta definición en una nota al pie de la misma página), entonces “es una cuestión de principios democráticos que los victimizados por un poder opresivo deban liberarse ellos mismos, y en el área de la producción esto significa aquellos que están más perjudicados”.⁴⁶⁴ Laclau no ofrece ningún argumento contra esta concepción, y por ende su presupuesto de que no existen agentes privilegiados en la lucha anticapitalista se halla injustificado.

La *segunda* consecuencia, puesto que deriva de la primera, no amerita que nos detengamos en ella. Consiste simplemente en negar toda relación entre política anticapitalista y posiciones particulares dentro de la estructura social; de lo que se desprende que no hay luchas intrínsecamente anti-capitalistas. Se puede aceptar que no hay luchas intrínsecamente anti-capitalistas; pero de ello no se deduce que no existan posiciones de sujeto tendencialmente más o menos proclives a inclinarse por la lucha contra el capital.

3. Subordinación, opresión y dominación

La noción de antagonismo, ambigua y todo como es, se inserta en un contexto conceptual sumamente interesante y sugerente que se origina con el siguiente interrogante: “¿cuáles son las condiciones discursivas de emergencia de una acción colectiva encaminada a luchar contra las desigualdades, y poner en cuestión las relaciones de dominación?”. Para abordar esta problemática Laclau y Mouffe —en *Hegemonía y estrategia socialista*— comienzan denunciando los sucesivos deslizamientos terminológicos que hacen que subordinación, opresión y antagonismo sean términos equivalentes. La base que hace posible esta sinonimia es el supuesto antropológico

⁴⁶⁴T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, p. 98.

de una “naturaleza humana” y de un sujeto unificado: “si podemos determinar *a priori* la presencia de un sujeto, toda relación de subordinación que la niegue se torna automáticamente en una relación de opresión. Pero si rechazamos esta perspectiva esencialista debemos diferenciar subordinación de opresión”. De tal modo, Laclau y Mouffe entienden por “*relación de subordinación* aquella en la que un agente está sometido a las decisiones de otro”. Las *relaciones de opresión*, en cambio, serían aquellas relaciones de subordinación que se han transformado en sedes de antagonismos. Finalmente, denominan *relaciones de dominación* al conjunto de relaciones de subordinación que son consideradas ilegítimas desde la perspectiva o el juicio de un agente social exterior a las mismas.⁴⁶⁵

El problema que Laclau y Mouffe abordan es legítimo. ¿Pero qué tan satisfactoria es la manera en que lo hacen?

En primer lugar hay que indicar que la distinción entre *subordinación*, *opresión* y *dominación* introduce una fisura en sus postulados epistemológicos más básicos. Como se recordará, para Laclau y Mouffe no existen hechos objetivos, independientes de los discursos que intentan dar cuenta de ellos: todo hecho es discursivamente construido. Sin embargo, el sentido en que se puede decir que la *opresión* es construida carece de paralelismo con la *subordinación*, si es que de ésta se puede decir propiamente que es construida. Cuando Laclau escribe que “es sólo en términos de una formación discursiva distinta [...] que la positividad diferencial de esas categorías puede ser subvertida, y la subordinación construida como opresión”, el estatuto de la subordinación no es el mismo que el de la opresión. Aun aceptando que todas las relaciones son construidas es evidente que el grado de construcción de unas y otras no es el mismo. Mal que le pese a Laclau, la subordinación actúa en su escrito como una categoría objetiva: hay (o no hay) subordinación con independencia

⁴⁶⁵ E. Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, pp. 171-172.

Ariel Petruccelli

de lo que crean, piensen o sientan los sujetos involucrados. Por el contrario, sólo hay opresión allí donde los agentes consideran que las relaciones en que se hallan inmersos son ilegítimas.

En segundo lugar hay que destacar una ausencia: la de cualquier noción de explotación. El énfasis tradicional en la explotación (extracción y apropiación de plus-trabajo) se ve desplazado aquí por el énfasis en la subordinación (estar sometido a las decisiones de otro). Es posible que Laclau considere a la explotación como una variedad de la subordinación; pero en todo caso esta opción no está explicitada ni teóricamente justificada.

En tercer término tenemos una ambigüedad o, mejor, un desplazamiento conceptual. Sabemos que según Laclau y Mouffe las relaciones de opresión son relaciones de subordinación que se han convertido en sedes de antagonismos. Pero, ¿cuándo estamos en presencia de un antagonismo? En *Hegemonía y estrategia socialista* el concepto de antagonismo se constituye por diferencia con la “oposición real” (meramente física) y la “contradicción” (lógica). Es una distinción legítima; pero en la obra de Laclau se produce un deslizamiento de una idea genérica de los antagonismos o conflictos sociales (caracterizados por su irreductibilidad a la mera acción física sin dimensión simbólica; así como por su diferencia con las contradicciones lógicas), a una concepción más restringida, que considera antagónicos solamente a aquellos conflictos que impugnan una relación de subordinación. Ahora bien, muchos conflictos sociales se desarrollan sin un cuestionamiento de las relaciones de subordinación, sino aceptando su existencia y legitimidad. Los campesinos que reclaman una disminución de los tributos o los trabajadores que hacen huelga por aumento salarial no necesitan considerar opresivas en sí mismas a las relaciones que los convierten en campesinos o asalariados para entablar luchas sociales con los terratenientes o los patrones. En todos estos casos nos hallamos ante

situaciones que no encajan dentro de las definiciones de oposición real o contradicción lógica, pero tampoco en la de antagonismo. Y aquí viene a cuento el silencio que guarda Laclau sobre las relaciones de explotación: porque el grueso de las luchas históricas por la apropiación de excedentes se han librado sin que las víctimas de la explotación cuestionen a las relaciones en sí mismas.⁴⁶⁶ Esto no ocurre con las luchas en contra de la subordinación sexual, racial o étnica: las reivindicaciones de este tipo por regla general se basan en un cuestionamiento del tipo de relaciones del que emerge la subordinación. Pero si un conflicto puede darse tanto si los agentes cuestionan a las relaciones de subordinación como si no lo hacen, ¿en qué casos tendríamos un antagonismo? Al respecto Laclau parece taxativo: el antagonismo implica la concepción de la subordinación como opresiva: ««Siervo», «esclavo», etc., no designan en sí mismos posiciones antagónicas; es sólo en términos de una formación discursiva distinta, tal como, por ejemplo, «derechos inherentes a todo ser humano» que la positividad diferencial de esas categorías puede ser subvertida, y la subordinación construida

⁴⁶⁶ A mi juicio se equivoca Miguel Cabrera cuando afirma que “incluso en las situaciones de cruda explotación económica, ésta no se hace intolerable y genera el interés por su mitigación y, mucho menos, por su erradicación, hasta que no es objetivada mediante la propia categoría de explotación”. *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, p. 107. No hay ningún indicio de que los esclavos fugitivos (mal endémico de todas las sociedades esclavistas) tuvieran necesidad del concepto de explotación; el cual tampoco existe en las representaciones de muchas insurrecciones, protestas o levantamientos campesinos. Incluso son abundantes los casos de conflictos obreros en el que sus participantes se sienten mucho más “abusados” o simplemente “necesitados” (de un ingreso que les permita vivir) que “explotados”. Desde luego que, en ciertas condiciones, por más objetivamente explotados que estén, los sujetos pueden no ser capaces de hacer nada para evitar o incluso mitigar esa situación, con independencia de sus marcos conceptuales: en los campos de concentración y cárceles, al menos la mayoría de las personas recluidas han padecido y padecen esa incapacidad.

Ariel Petruccelli

como opresión”.⁴⁶⁷ Esta concepción tiene profundas consecuencias. Porque si la opresión (en vez de la mera subordinación) es necesaria para que haya antagonismo —si sólo las luchas de los esclavos y de los siervos que cuestionan la legitimidad de la esclavitud o la servidumbre pueden ser consideradas antagónicas, pero no aquellas que procuran introducir mejoras o modificaciones sin alterar ni a la esclavitud ni a la servidumbre en sí— entonces un número enorme de conflictos y luchas quedan por fuera de la definición de antagonismo; de hecho, la mayoría. En sí mismo esto no tendría nada de malo: podría ser una decisión teóricamente inocua reservar el concepto de antagonismo para aquellos casos en los que los conflictos ponen en juego explícitamente la supervivencia de un tipo de relación social. Pero en tal caso se siguen dos conclusiones. La primera es que los antagonismos serían un fenómeno histórico relativamente raro; la segunda es que se tornaría necesario incorporar una nueva categoría —cosa que Laclau no hace—, capaz de diferenciar al grueso de los conflictos sociales registrados históricamente del subgrupo de los conflictos antagónicos, por un lado, y de la oposición real y la contradicción lógica, por el otro.⁴⁶⁸ Laclau no parece ser consciente de ninguna de estas dos conclusiones. Simplemente, parece pensar que los conflictos sociales son antagónicos por definición (aunque ninguna relación social sea en sí y por sí misma antagónica: se convierte en antagónica bajo ciertas organizaciones discursivas, que son las que hacen posibles los conflictos). Cabe la posibilidad, con todo, de que hayamos interpretado mal a Laclau. Quizá su concepto de antagonismo no entrañe algo tan grueso

⁴⁶⁷ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, pp. 172-173.

⁴⁶⁸ Por otra parte, la terna *contradicción (lógica) / oposición real / antagonismo* no incluye a lo que Jon Elster llama *contradicciones personales* (como tener creencias o deseos contradictorios entre sí) y *contradicciones sociales* (los fenómenos de la contrafinalidad y la suboptimalidad). Ver J. Elster, *Lógica y sociedad. Contradicciones y mundos posibles*, Barcelona, Gedisa, 2005 (1978), Cap. 4 y 5.

como la convicción de que cierto tipo de relaciones sociales son inherentemente injustas, y acaso la demanda de abolición de las mismas. Quizá su representación de los antagonismo requiera meramente de la creencia de que en ciertas circunstancias concretas se vive una injusticia (y no que un determinado tipo de relación es inherentemente injusto).⁴⁶⁹ Pero, en tal caso, subsiste el hecho de que son conflictos de tipo muy distinto aquellos basados en la impugnación de ciertas relaciones sociales, y aquellos que reclaman mejoras aceptando el marco de las mismas.

En polémica con Edward Thompson, Perry Anderson distinguió alguna vez tres tipos de acciones que el autor de *Miseria de la teoría* subrepticamente confundía. En primer lugar las acciones personales o privadas, como contraer matrimonio o comprar una casa; en segundo término las acciones colectivas, como la organización de una huelga; y en último término las acciones colectivas que se proponen deliberadamente cambiar la estructura básica de una sociedad.⁴⁷⁰ Está claro que cualesquiera de estas acciones pueden desatar conflictos, pero no es menos obvio que el contenido y la importancia histórica de los mismos es profundamente diferente. Considerar a cualesquiera de estos conflictos como genéricamente antagónicos, sin establecer distinciones entre ellos, parece tan descaminado y abusivo como considerar antagónicos solamente a los del tercer tipo.

⁴⁶⁹ Claro que en tal caso no parece necesaria la existencia de “una formación discursiva distinta”. Los esclavos que se fugan o los obreros que demandan aumento salarial no tienen por qué poseer una formación discursiva diferente de sus amos o patrones. Por otra parte, no hay que olvidar que aunque los sujetos no se propongan modificar las relaciones sociales básicas, ello puede ser el resultado involuntario de sus acciones.

⁴⁷⁰ P. Anderson, *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, México, Siglo XXI, 1985 (1983), pp. 20-23.

Ariel Petrucci

Recapitulemos. Hemos visto que Laclau intenta mostrar que las tesis del marxismo “ortodoxo” son inconsistentes lógicamente, pero fracasa en su intento. No puede sostener convincentemente que las relaciones capitalistas de producción no son inherentemente antagónicas. Esto se debe a que es arbitrario considerar que la condición de consumidor del obrero es externa a la relación que lo convierte, precisamente, en obrero. Pero inclusive aceptando que lograra demostrar que las relaciones capitalistas de producción no son intrínsecamente antagónicas la coherencia lógica del marxismo “ortodoxo” no se vería radicalmente cuestionada: le basta con afirmar que las relaciones serán antagónicas cuando las fuerzas productivas entran en contradicción con las relaciones de producción (y que los obreros deberán luchar contra los capitalistas aunque más no sea para proteger su nivel de vida de una caída desastrosa).

El mejor camino para recusar las tesis del marxismo ortodoxo, pues, no radica en empecinarse en descubrir incoherencias lógicas en sus tesis, sino en mostrar que muchas de ellas no pueden ser sustentadas empíricamente: el desarrollo de las fuerzas productivas no es una tendencia del carácter universal que presupone la teoría; un mismo estadio de desarrollo de estas fuerzas puede ser compatible con un número más o menos amplio de relaciones de producción diferentes; la racionalidad de los hombres no siempre habrá de conducirlos a solucionar sus problemas sistémicos mediante el desarrollo de las fuerzas productivas, etc.

La vía que Laclau ha elegido para criticar al marxismo determinista tecnológico ortodoxo entraña una serie de consecuencias gravosas. Fundamentalmente, termina siendo una crítica al marxismo en general, más que a sus formas más toscas en particular: de allí la reivindicación de un posmarxismo. Esto se manifiesta en dos terrenos principales: el político-práctico y el teórico-filosófico.

En cuanto al primero por medio de la renuncia a cualquier forma de socialismo revolucionario. El socialismo —en la medida en que Laclau sigue aceptando hablar de él— debe ser reconceptualizado como la radicalización de la democracia; aunque, como se verá luego, la democracia radicalizada de Laclau tiene poco de “radical”. En cuanto a lo teórico-filosófico supone el abandono del realismo epistemológico y de la ontología materialista, con las que el marxismo tradicionalmente se ha identificado.



X. La política posmoderna: Laclau vs. Žižek

El abordaje filosófico de la política al que se lanza Laclau, empero, no es capaz de justificar coherentemente una postura determinada. O mejor, es capaz de justificar varias, contrapuestas. Esto se hace especialmente evidente en sus intercambios con Žižek. Žižek había saludado de manera entusiasta la aparición de *Hegemonía y estrategia socialista*, la obra conjunta de Laclau y Mouffe. En un trabajo dedicado a este libro manifestó sus acuerdos de principio con la perspectiva allí abierta. El entusiasmo de Laclau por la lectura que Žižek hiciera de su obra no fue menos explícito: calificó de notable al escrito de Žižek —al que incluiría como apéndice de *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*— y prologó *El sublime objeto de la ideología* (1989), una de las primeras y más conocidas obras del filósofo lacaniano.⁴⁷¹ Tiempo después, sin embargo, Žižek comenzó a tomar distancia de algunas de las derivas de Laclau, y éste a sentirse molesto con el inconformista esloveno. Los entusiastas acuerdos que ambos reivindicaban allá por 1987 ó 1990, parecen haber mutado en ásperas diferencias.

Mientras Laclau se muestra cada vez más crítico con el marxismo y con la tradición revolucionaria, Žižek ha vuelto a reivindicar a Lenin.⁴⁷² El marxismo lacaniano del esloveno se mantiene fiel a una serie de premisas reconocibles en el “marxismo clásico”, que

⁴⁷¹ Ver S. Žižek, “Más allá del análisis del discurso”, en E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000 (1990), y *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2003 (1989).

⁴⁷² S. Žižek, *Repetir Lenin*, Madrid, Akal, 2004 (2002).

Ariel Petruccelli

el posmarxismo de Laclau ha desechado. Entre ellas podemos mencionar la apuesta por un cambio radical global, y lo que ella conlleva: pensar en la existencia de un “sistema”, fallido, no plenamente consumado o lo que se quiera, pero sistema al fin. Pero por sobre todas las cosas, Žižek insiste en la existencia de un proceso económico-social que posee un carácter formador y una influencia asimétrica con respecto a los fenómenos político-ideológicos; y en el carácter primario y estructurante del antagonismo capital/trabajo en las sociedades capitalistas.

Laclau ha resumido lo que a su juicio constituyen sus diferencias con Žižek argumentando que para el último “el grado de totalización que la economía capitalista puede alcanzar no es el resultado de una construcción hegemónica que articule una variedad de dimensiones políticas, económicas e ideológicas, sino un proceso económico autogenerado”; y que por consiguiente “las lógicas hegemónicas no son constitutivas de lo social, sino meros procesos secundarios que tienen lugar dentro de un marco capitalista que está —si bien retroactivamente— fundado en sí mismo”.⁴⁷³ De esto se desprenderían varias consecuencias. La primera es que “Žižek piensa que el grado de globalidad o universalidad de una lucha depende de su ubicación en la estructura social: algunas luchas, concebidas como «luchas de clases» [...] serían espontánea y tendencialmente más «universales» en cuanto a sus efectos, pues ocurren en la «raíz» del sistema capitalista; en tanto otras, más «culturales» por sus objetivos [...] serían más propensas al particularismo y [...] más fáciles de integrar al sistema actual de dominación”. La segunda es la distinción, en forma de una nueva versión del modelo base/superestructura, entre “un nivel fundamental en el cual el capitalismo procede de acuerdo con su propia lógica [...] y otro, más superficial, donde tienen lugar las articulaciones hegemónicas”. Finalmente, la

⁴⁷³ E. Laclau, “Construyendo la universalidad”, en J. Butler; E. Laclau y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, FCE, 2003 (2000), p. 290.

tercera consecuencia es la diferenciación que establece Žižek entre las luchas para cambiar el sistema y luchas interiores al sistema.⁴⁷⁴ Laclau, desde luego, disiente con todos estos puntos. Para él “no hay ninguna lucha que tenga inscrita la garantía de ser el *locus* privilegiado de efectos políticos universalistas”; considera que toda realidad es el resultado de articulaciones contingentes inestables, sin ningún “nivel” fundamental; y no acepta la validez de la distinción entre luchas para cambiar el sistema y luchas dentro del sistema. ¿Qué se puede decir sobre esta polémica?

Para comenzar quisiera indicar que así como Laclau no distingue entre distintos sentidos o grados en los que podemos decir que la realidad es construida o significativa, tampoco establece distinciones entre los distintos sentidos en que podemos decir que es contingente.⁴⁷⁵ Parece tener en mente tan sólo una distinción dual necesario/contingente. No establece ningún tipo de diferencias entre lo altamente probable y lo muy improbable; entre lo que se descubre necesario *ex post* y lo que se presume necesario *ex ante*; entre la explicación y la predicción; entre lo que se nos presenta como contingencia por falencias en la información (contingencia subjetiva) y lo objetivamente contingente; entre la contingencia como confluencia de dos cadenas causales hasta entonces independientes y la contingencia como una combinación altamente compleja e imprevisible de circunstancias diversas; entre lo fuertemente contingente y lo tendencialmente necesario, etcétera. La ausencia de estas distinciones convierte a la categoría “contingencia” en un significante vacío, una especie de comodín que puede ser

⁴⁷⁴ E. Laclau, “Construyendo la universalidad”, op. cit., pp. 291-292.

⁴⁷⁵ En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, pp. 44-46, Laclau distingue tres niveles de análisis de la relación necesidad / contingencia, lo cual, aunque muy incompleto, podría ser un comienzo. Pero se trata de un intento aislado y sin consecuencias. En el resto de su obra habla de la “contingencia” como una noción única, sin niveles ni matices.

Ariel Petruccelli

invocado en cualquier circunstancia y empleado de las maneras más diversas. Así se puede predicar que todo es contingente, pero es una prédica ociosa.

Más productivo es pensar que nada es completamente necesario (en el sentido que podemos preverlo con total seguridad), ni absolutamente contingente (en cuyo caso no podríamos ni siquiera explicar nada, porque no existiría ningún tipo de regularidad, así sea estadística); pero que es posible establecer grados y distinciones entre lo muy necesario (o altamente probable) y lo muy contingente (o fuertemente improbable e impredecible). Con este marco no resulta imposible detectar áreas de la vida social capaces de influir sobre otras más de lo que se ven influidas por ellas; estructuras más propensas al cambio y otras menos; actividades que perduran por largos períodos y actividades que aparecen y desaparecen rápidamente; identidades relativamente sólidas y poco proclives al cambio, e identidades inestables y cambiantes. Cuando Laclau dice que “no hay ninguna lucha que tenga inscrita la garantía de ser el *locus* privilegiado de efectos políticos universalistas” es imposible no coincidir con él: definitivamente, garantía no hay. ¿Pero no existen probabilidades mayores o menores? ¿Tendencias más o menos fuertes en una o en otra dirección? Por otra parte, no creo que el punto en cuestión sea si las “luchas de clases” son potencialmente más universalistas que las luchas “culturales” o si la clase trabajadora resulta menos “integrable” al capitalismo que, por ejemplo, las minorías étnicas. De lo que se trata es que si definimos al capitalismo como un sistema económico basado en la propiedad privada de los medios de producción y la explotación de trabajadores asalariados (y ya hemos visto que Laclau acepta esta definición), entonces estos asalariados deberían jugar un papel clave en la lucha anticapitalista: sin su concurso esta lucha no podría triunfar, o bien no conduciría a ningún tipo de socialismo; daría lugar a un nuevo

sistema de explotación económica. Una lucha anticapitalista sin la participación primordial de los trabajadores sería algo tan improbable o indeseable como una lucha por la liberación *mapuce* en la que los *mapuce* no fueran los actores principales, o una lucha por la liberación de la mujer encabezada por varones.

Žižek reconoce las potencialidades teórico-políticas del intento de Laclau por pensar la política como hegemonía, y acepta que la forma hegemónica de la política se ha estado generalizando en las sociedades occidentales. Pero el punto es establecer a qué se debe esta generalización. ¿Es el resultado de articulaciones discursivas contingentes, vale decir, de formaciones político-ideológicas que no se corresponden con ningún agrupamiento preexistente? ¿O tiene un fundamento más “material”, más económico-social, y menos “discursivo”? Žižek aborda este problema frontalmente:

¿cuál es el estatus exacto de esta “generalización de la forma hegemónica de la política” en las sociedades contemporáneas? ¿Es en sí mismo un hecho contingente, el resultado de la lucha hegemónica, o es el resultado de alguna lógica histórica implícita que *no es* en sí misma determinada por la forma hegemónica de la política? Mi respuesta es que la propia “generalización de la forma hegemónica de la política” depende de cierto proceso socioeconómico: es el capitalismo global contemporáneo con su dinámica de “desterritorialización”, el que creó las condiciones para la desaparición de la política “esencialista” y la proliferación de nuevas numerosas subjetividades políticas. De modo que, nuevamente, para ser claro: mi idea no es que la economía (la lógica del capital) sea una suerte de “ancla esencialista” que de alguna manera “limita” la lucha hegemónica; al contrario, es su *condición positiva*; crea el fondo mismo sobre el cual puede desarrollarse la “hegemonía generalizada”.⁴⁷⁶

⁴⁷⁶ S. Žižek, “Mantener el lugar”, en J. Butler; E. Laclau y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, p. 319. Laclau, en algún pasaje al que ya he citado (*Nue-*

Ariel Petruccelli

La economía capitalista, pues, no es para Žižek el límite último, el marco estructural dentro del que se puede practicar el juego hegemónico, el árbitro que determina cuáles de las potenciales formaciones hegemónicas quedan definitivamente fuera; es algo más que eso: es la fuerza que presiona para que la forma hegemónica se

vas reflexiones..., p. 67, donde afirma que “cuanto mayor es la dislocación de la estructura, más indeterminado es aquello que se puede construir políticamente a partir de ella), parecería coincidir en esto con Žižek; pero es obvio que esta posición mina la radicalidad de su concepción discursivista. La opción opuesta (asumir el carácter simétricamente discursivo y contingente de toda realidad), tampoco parece viable, en parte —como señala E. Palti en *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 115, nota— por su carácter aporético (una forma nueva de la vieja falacia relativista: el carácter hegemónico de la realidad no sería algo hegemonizable discursivamente, sin una propiedad objetiva), pero sobre todo por su implausibilidad: un contingencialismo tan extremo resulta inverosímil. Es sintomático que Laclau no respondiera a este planteamiento de Žižek. Quizá piense que la respuesta está dada en lo que dice a otra objeción del esloveno de apariencia semejante. Me refiero al pasaje en el que Žižek se pregunta si el modelo laclauiano de lucha interminable por la hegemonía aporta “las coordenadas finales de todo proceso político-ideológico”, o si simplemente da cuenta de la “política específica (posmoderna) de hoy” (“¿Lucha de clases o posmodernismo...?”, p. 115). A esto responde Laclau muy sensatamente que cierta dimensión hegemónica está presente ontológicamente en toda realidad, aunque sólo se generaliza en el contexto contemporáneo, en el que se desarrollan además las categorías para pensar la hegemonía, categorías que legítimamente pueden aplicarse a otros contextos históricos (“Estructura, historia y lo político”, p. 202). Sin embargo sigue quedando sin respuesta el interrogante sobre cómo se explica causalmente la generalización de las prácticas hegemónicas: ¿es un resultado contingente de articulaciones discursivas?, ¿o es una consecuencia fuertemente determinada por cierto contexto estructural con propiedades independientes de las articulaciones discursivas que a él se refieren? Obsérvese, incidentalmente, que la segunda opción no requiere de modo necesario de ningún trascendentalismo. No es necesario que el nivel estructural (es decir, no articulado discursivamente) que produce los efectos político-hegemónicos desempeñe universalmente una influencia equiparable. Basta con postular que lo hace en las circunstancias posmodernas.

generalice. Para decirlo crudamente: sin capitalismo globalizado no habría política hegemónica generalizada. La insistencia en este papel demiúrgico del capitalismo se ve lógicamente acompañada por la postulación del carácter estructurante de las relaciones de clase, razón por la cual se niega a seguir a Laclau cuando éste postula que “no existen agentes privilegiados en la lucha anti-capitalista”. En “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”, Žižek aprueba a Wendy Brown por señalar que “la influencia política de la política de la identidad estadounidense contemporánea parece lograrse en parte a través de cierta renaturalización del capitalismo”.⁴⁷⁷ Según Žižek, el posmodernismo político, del que las obras de Laclau serían expresión consumada, constituye “un caso ejemplar del mecanismo de *desplazamiento* ideológico”:

cuando el antagonismo de clase es repudiado, cuando su rol estructurante clave es suspendido, “otros indicadores de la diferencia social pueden pasar a soportar un peso inmoderado; de hecho, pueden soportar todo el peso de los sufrimientos producidos por el capitalismo además del atribuible a la marca-ción explícitamente politizada”. En otras palabras, este desplazamiento explica la forma de alguna manera “excesiva” en que el discurso de la política de identidad posmoderna insiste en los horrores del sexismo, del racismo, etcétera —este “exceso” deriva del hecho de que esos otros “ismos” deben soportar la inversión del excedente de la lucha de clase, cuyo alcance no es reconocido—.⁴⁷⁸

⁴⁷⁷ W. Brown, *States of Injury*, Princeton University Press, 1995, p. 60. Citado en Judith Butler; Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, p. 102.

⁴⁷⁸ S. Žižek, “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”, en J. Butler; E. Laclau y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, p. 104. La cita entre comillas en el texto de Žižek corresponde a W. Brown, op. cit.

Ariel Petruccelli

Žižek acepta los méritos que le caben al posmodernismo en su lucha por desnaturalizar diferentes formas de opresión, pero señala que la política posmoderna es una moneda de dos caras.

La política posmoderna definitivamente tiene el gran mérito de que “repolitiza” una serie de ámbitos anteriormente considerados “apolíticos” o “privados”; lo cierto es, sin embargo, que *no* repolitiza de hecho el capitalismo, ya que *la noción y la forma misma de “lo político” dentro del cual opera se funda en la “despolitización” de la economía*. Si debemos jugar el juego posmoderno de la pluralidad de subjetivaciones políticas, es formalmente necesario que *no* hagamos ciertas preguntas (sobre cómo subvertir el capitalismo en sí, sobre los límites constitutivos de la democracia política y/o el Estado democrático en sí...).⁴⁷⁹

De este modo se mantiene leal a una postura utópico-revolucionaria, rechazando el reformismo gradualista al que nos invitaría Laclau. Su denuncia del “cierre” ideológico predominante no es más que una guerra en clave contra los límites de la política posmoderna:

La forma actual predominante de “cierre” ideológico adquiere la forma precisa del bloqueo mental que nos impide imaginar un cambio social fundamental, en pro de una actitud supuestamente “realista” y “madura”.⁴⁸⁰

Laclau, sin embargo, no está dispuesto a conceder que su política sea “gradualista”. En *La razón populista* rechaza explícitamente el

⁴⁷⁹ S. Žižek, “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”, p. 106. La cita continúa de la siguiente manera: “De modo que, nuevamente, a propósito del contra argumento obvio de Laclau de que lo Político, para él, no es un ámbito social específico sino el conjunto mismo de decisiones contingentes que fundan lo Social, yo respondería que la emergencia posmoderna de nuevas subjetividades políticas múltiples ciertamente *no* alcanza este nivel radical del acto político propiamente dicho”.

⁴⁸⁰ S. Žižek, “Mantener el lugar”, op. cit., p. 326.

intento de Žižek por establecer la diferencia política entre ambos como la diferencia entre la transformación social global y los cambios parciales, la vía revolucionaria y el reformismo gradualista. Según Laclau esta oposición

no tiene ningún sentido [...] Nunca he hablado de “gradualismo”, un término que en mi enfoque teórico sólo podría significar una lógica diferencial no impedida por ningún tipo de equivalencia —en otras palabras: un mundo de demandas puntuales que no entrarían en ningún tipo de articulación popular—. Las identidades populares, desde nuestro punto de vista, siempre constituyen totalidades. Es cierto que también me he referido a demandas y luchas parciales, pero estas parcialidades no tienen nada que ver con el gradualismo: [...] mi noción de parcialidad coincide con lo que en psicoanálisis se denomina un “objeto parcial” —es decir, una parcialidad que funciona como totalidad.⁴⁸¹

Laclau carga las tintas en la asimilación por parte de Žižek entre los cambios parciales y la reforma gradual. Y si bien es cierto que esa asimilación podría ser exagerada, yo no veo nada que diferencie a las “identidades populares” o las “demandas parciales” de Laclau, del reformismo gradualista. Ciertamente, Laclau escabulle ágilmente el bulto: el carácter fuertemente abstracto y filosófico de su ya voluminosa obra facilita el diferir hacer explícitas de cuáles son, después de todo, sus propuestas políticas concretas. No es sencillo hallar en sus escritos pronunciamientos claros al respecto. Pero, por momentos, algo deja entrever. En “Estructura, historia y lo político”, luego de criticar a Žižek por la falta de propuestas concretas, de descartar implícitamente por inviables a la dictadura del proletariado, la socialización de los medios de producción y la abolición del mercado, y de sostener que el anticapitalismo del esloveno “es una cháchara vacía”, Laclau agrega:

⁴⁸¹ E. Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 291.

Ariel Petruccelli

Pero quizás Žižek tenga algo más razonable en mente, por ejemplo, la superación del modelo económico neoliberal actual mediante la introducción de una regulación estatal y el control democrático de la economía, de modo de evitar los peores efectos de la globalización. Si eso es lo que él quiere decir con anticapitalismo, yo estaría totalmente de acuerdo con él, pero también lo estarían la mayor parte de los “posmodernistas” con los que él polemiza.⁴⁸²

Las perspectivas políticas de Laclau son la regulación estatal y un ambiguo “control democrático de la economía”, que en modo alguno significa la socialización de los medios de producción. Esto, y no otra cosa, es a lo que en la tradición marxista se denomina reformismo; y puesto que las reformas no modifican de una vez al sistema, el reformismo normalmente va acompañado de una perspectiva gradualista. En resumidas cuentas, la caracterización de la posición de Laclau como gradualista y reformista, pese a sus protestas, es plenamente pertinente. De todos modos, la posición de Žižek es ciertamente incómoda: ¿en qué consiste, concretamente, su anticapitalismo? A decir verdad no tiene ninguna propuesta concreta. Pero a diferencia de Laclau, no piensa que la falta temporal de alternativas claras y viables deba impedirnos pensar más allá y en contra del capital. Para Žižek, hoy “es más importante que nunca *mantener abierto el lugar utópico de la alternativa global*, aunque permanezca vacío, viviendo un tiempo prestado, esperando que lo llene el contenido”.⁴⁸³ Entiende, pues, que “la izquierda tiene hoy una opción”:

o acepta el horizonte democrático liberal predominante (democracia, derechos humanos y libertades...), y emprende una

⁴⁸² E. Laclau, “Estructura, historia y lo político”, en J. Butler; E. Laclau y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, p. 208.

⁴⁸³ S. Žižek, “Mantener el lugar”, en J. Butler; E. Laclau y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, pp. 326-327.

batalla hegemónica dentro de él, o arriesga el gesto opuesto de rechazar los términos mismos, de rechazar directamente el chantaje liberal actual de que propiciar cualquier perspectiva de cambio radical allana el camino al totalitarismo. Es mi firme convicción, mi premisa político-existencial, que el viejo lema de 1968 “*Soyons réalistes, demandons l'impossible!*” sigue en pie: los defensores de los cambios y las resignificaciones dentro del horizonte democrático liberal son los verdaderos utópicos en su creencia de que sus esfuerzos redundarán en algo más que la cirugía estética que nos dará un capitalismo con rostro humano.⁴⁸⁴

Confieso que me seduce mucho más el radicalismo de Žižek que la moderación pos-utópica de Laclau.⁴⁸⁵ Pero creo que tiene toda la razón Elías Palti cuando señala que “ambas perspectivas opuestas”

⁴⁸⁴ Ídem., p. 327.

⁴⁸⁵ La posición de Žižek es por cierto problemática. Sagaz a la hora de mostrar las debilidades e ilusiones de las distintas formas de lucha desarrolladas en los últimos años, presenta un gran vacío propositivo: “uno debe tomar valor para afirmar que, en una situación como la de hoy, la única manera de permanecer abiertos efectivamente a la oportunidad revolucionaria es renunciar a las llamadas fáciles a la acción, que necesariamente involucran una actividad donde las cosas cambian para que la totalidad permanezca igual. La dificultad hoy es que, si sucumbimos al impulso de «hacer algo» directamente (comprometerse en la lucha anti-globalización, etc...), ciertamente e indudablemente contribuimos a la reproducción del orden existente. La única manera de echar los cimientos para un cambio verdadero y radical es retraernos de la compulsión a actuar, a «hacer nada» —y así, abrir el espacio para un tipo diferente de actividad”. S. Žižek, *La revolución blanda*, p. 60. El problema es que la inacción podría contribuir incluso más a la reproducción del sistema que las formas equívocas de lucha contra él. La alternativa es participar en las luchas realmente existentes, pero sin ilusiones ni autoengaños, sin caer en la hueca apologética con la que muchos intelectuales han retratado a los nuevos movimientos sociales. Hay que buscar un “tipo diferente de actividad” mientras se participa de las luchas en curso. Será del interior de los actuales movimientos de resistencia, en relación crítica pero de interioridad, de donde podrán emerger nuevas fuerzas más genuinamente antisistémicas.

Ariel Petruccelli

son “igualmente válidas, de acuerdo con sus mismas premisas”.⁴⁸⁶ Palti considera que la raíz de estas conclusiones contrapuestas pero igualmente legítimas la constituye un “núcleo aporético”. Se trata de lo siguiente:

Si bien es posible y aun necesario historizar todo discurso, la discursividad, como tal, no podría historizarse, puesto que representa justamente la condición de posibilidad de todo discurso al respecto. Dentro de este contexto de pensamiento, esta conclusión resulta inescapable. Sin embargo, la conclusión opuesta es también absolutamente legítima, e, incluso, inevitable. Dentro del propio concepto de Laclau, cabría igualmente decir que la discursividad tiene, a su vez, sus propias condiciones de posibilidad, representadas por esa fisura constitutiva de lo social: es ésta la que abre el espacio a la discursividad. Encontramos aquí un *impasse* conceptual. La *khora* (o lo *Real* lacaniano, como lo interpretan estos autores), en definitiva, no es ni anterior ni posterior al discurso, sino ambas cosas al mismo tiempo. Que la discursividad sea la condición de posibilidad del vacío primitivo, o viceversa, resulta, en última instancia, indecidible.⁴⁸⁷

En esto Palti lleva toda la razón. Por mi parte quisiera insistir en algo más básico y general. La polémica entre Laclau y Žižek recuerda otra ya vieja y casi olvidada querrela filosófico-política: la que tuvo lugar entre Maurice Merleau-Ponty y Jean Paul Sartre e involucró a Camus y Simone De Beauvoir.⁴⁸⁸ Al igual que Laclau

⁴⁸⁶ E. Palti, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición ante su “crisis”*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 126.

⁴⁸⁷ E. Palti, *Ibíd.*, p. 127.

⁴⁸⁸ Ver J. P. Sartre, “Los comunistas y la paz”, (serie de artículos publicados entre 1952 y 1954 en *Les Temps Modernes*) en su *Problemas del marxismo*, Vol. 1, Buenos Aires, Losada / Página / 12, 2004; M. Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, La Pléyade, 1974, cap. 5 “Sartre y el ultra-bolcheviquismo”; S. De Beauvoir, *J. P. Sartre versus Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XX, 1963, y también la novela de S. De Beauvoir *Los mandarines*.

y Žižek, Merleau-Ponty y Sartre también compartían lo sustancial de sus premisas filosóficas (el existencialismo en este caso). Pese a ello acabarían con posicionamientos radicalmente disímiles, lo que los conduciría a la ruptura. Creo que aquí hay un núcleo básico. Se trata de los límites políticos de la filosofía. Porque a partir de idénticas premisas filosóficas se pueden extraer las conclusiones políticas más dispares. Con esto, por supuesto, no quiero decir que cualquier filosofía sea igual de compatible con cualquier práctica política. Existen afinidades electivas, encastres más y menos cómodos. Pero en el plano de la especulación filosófica las articulaciones casi no conocen límites. Los límites comienzan a cobrar mayor entidad cuando salimos de las elucubraciones de los filósofos y pasamos a las ideas que pueden resultar aceptables para grupos importantes de una sociedad y, sobre todo, cuando se pretende llevar las ideas a la práctica. Con todo, parece indudable que en las decisiones políticas intervienen muchos otros factores además de los principios filosóficos: apreciaciones inciertas de la situación, opciones tácticas, intereses específicos. En este punto me veo tentado a darle la razón a Laclau cuando dice que las acciones son “indecidibles” (indeterminables). Efectivamente, siempre podríamos haber tomado otra decisión, y con buenas razones. En lo que ya no lo sigo es en su convicción de que no existen planos de la realidad más o menos profundos o influyentes; en su negativa a reconocer la posibilidad de distinguir entre realidades más y menos construidas (y en consecuencia, al menos potencialmente, más o menos fácilmente modificables); y en su rechazo de cualquier posibilidad de diferenciar entre mito y verdad. Horacio Tarcus dio en el clavo cuando afirmó que:

la[s] crítica[s] “deconstructiva[s]” de Laclau a los marxismos realmente existentes, al racionalismo o el clasismo abstractos, al sustancialismo de clase, a las concepciones apriorísticas de la verdad, son plenamente legítimas y recuperables. Pero con un

Ariel Petrucelli

riesgo (tanto teórico como político) enorme: su labor deconstructiva concluyó erradicando cualquier concepto de verdad, o mejor, erradicando la verdad de la política. La construcción hegemónica de Laclau, roto el equilibrio gramsciano entre mito y verdad, devino puro mito, puro decisionismo. Su gramscismo devino, en última instancia, sorelismo. No es casual la admiración de Laclau por Sorel: “el pensador más original de la Segunda Internacional”, lo llama. Sin duda que el pensamiento de Sorel es original, pero también riesgoso: sabemos que su concepción de la construcción de los grandes mitos colectivos lo llevó a adherir a la URSS de Lenin, pero también a la Italia de Mussolini... Pero el mito revolucionario de Sorel es en Laclau mito puro, mito sin revolución, o, en todo caso, mito democrático.⁴⁸⁹

El punto principal, con todo, es que ninguna política concreta puede derivarse linealmente de ninguna filosofía. Aunque Laclau podría defenderse diciendo que los riesgos que Tarcus señala son sólo eso, riesgos, subsiste el hecho de que exagera la importancia de la filosofía para la política. Ya hemos visto como Žižek puede derivar una política clásicamente marxista de premisas semejantes a las suyas.

El propio Rorty ha tomado explícitamente distancia de los desarrollos político-filosóficos de Laclau, por entender que operan a un nivel de abstracción demasiado elevado, produciendo una perniciosa “sobrefilosofización” del debate político. Esto, según Rorty, tendría consecuencias negativas tanto en el plano filosófico como en el plano político. Con respecto a lo primero escribe:

⁴⁸⁹ “Organización política, subjetividad y prácticas culturales. Un diálogo con José Sazbón y Horacio Tarcus”, en E. Adamovsky, *Octubre hoy. Conversaciones sobre la idea comunista a 150 años del Manifiesto y 80 de la revolución rusa*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1999, p. 72.

Creo que el nivel de abstracción al que asciende Laclau para espiar la política contemporánea es demasiado alto, con demasiadas reminiscencias de “primera” filosofía.⁴⁹⁰

Rorty está convencido, además —y hay que destacar esto—, de que no debemos exagerar la importancia de la filosofía para afrontar nuestros problemas prácticos:

no creo que la desconstrucción haya hecho demasiado ni por el estudio de la literatura ni por la comprensión de nuestros problemas políticos, no porque la desconstrucción sea una mala filosofía, sino porque no podemos esperar demasiado de la filosofía.⁴⁹¹

Debo confesar que encuentro estos comentarios rortyanos ple-tóricos de saludable equilibrio intelectual. Lejos de autoconvencerse y de procurar convencernos de las importantísimas “verdades” que la filosofía puede aportar a la vida política contemporánea, Rorty prefiere mostrarnos los límites de la filosofía como disciplina. Un enfoque materialista (que ciertamente no es el de Rorty) no tiene en esto nada que objetar. Insistir en el carácter decisivo y fundamental de la filosofía para la vida política suele ser síntoma no sólo de tendencias idealistas sino también elitistas: si la filosofía es tan importante... los filósofos deberían ser los “primeros” políticos.

Pero, entiéndaseme bien, con todo esto no quiero decir que la filosofía carezca de importancia política: simplemente pretendo limitar los excesos autocomplacientes de los filósofos. No es otra, creo, la postura de Rorty, quien elige manifestar sus dudas sobre los planteos “hiperfilosóficos” con el siguiente ejemplo:

considérese el planteo de Laclau de que “la tolerancia/intolerancia es más básica que cada uno de sus polos —más aún, es el

⁴⁹⁰ R. Rorty, “Respuesta a Ernesto Laclau”, en S. Critchley y otros, *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998 (1996), p. 148.

⁴⁹¹ R. Rorty, *Ibidem*, p. 137.

Ariel Petruccelli

fundamento indecible que hace posible a esos polos”. No puedo imaginarme cómo hacer para que este punto sugiera algo sobre si (para usar el ejemplo de una cuestión política que aparece como urgente en mi propio país en este momento) las autoridades civiles deben ser tolerantes frente a la frecuente intolerancia de los militares ante sus camaradas homosexuales. No creo que deban serlo, pero cuando discuto esta opinión con gente que tiene una idea opuesta, nunca llegamos al nivel de abstracción con el que opera Laclau.⁴⁹²

En cuanto a los peligros políticos que entraña la “sobrefilosofización” que caracteriza a las discusiones de la izquierda académica, Rorty ha sido aún más claro:

al desviar la atención de la política real, ha ayudado a crear una izquierda autosatisfecha y aislada académicamente que —al igual que la izquierda de los ‘60— se enorgullece de no haber sido captada por el sistema y de esa manera se vuelve menos capaz de mejorar el sistema. Me parece que el muy citado sarcasmo de Irving Howe —Esta gente no quiere tomar el poder, sólo quiere tomar el Departamento de Inglés— sigue siendo una importante crítica a esta izquierda académica.⁴⁹³

Por supuesto, Rorty escribe desde la perspectiva de un liberal tenuemente socialdemócrata. Se comprende, pues, que la incapacidad supuesta de la izquierda académica para “mejorar el sistema” le parezca un pecado poco menos que imperdonable. Se trata, para él, ni más ni menos que de la incapacidad para hacer lo único que se podría hacer. Pero desde una perspectiva revolucionaria las cosas se pueden ver de modo diferente. El no dejarse “captar por el sistema” bien podría ser la precondition necesaria para iniciar algún tipo

⁴⁹² R. Rorty, “Respuesta a Ernesto Laclau”, en S. Critchley y otros, *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998 (1996), p. 144.

⁴⁹³ R. Rorty, «Notas sobre desconstrucción y pragmatismo», en S. Critchley y otros, op.cit., p. 39.

de práctica que intente “transformarlo”, y ya no sólo “mejorarlo”. Sin embargo, Rorty tiene razón cuando afirma que la sobrefilosofización no es políticamente productiva. Si la izquierda debe pagar ese precio para no ser “captada por el sistema”, el capitalismo no tiene nada que temer. La importancia de la izquierda académica en EE.UU. se ve sobredimensionada por el carácter raquíutico de la izquierda política o político-social. Pero no creo que una izquierda académicamente respetable deba necesariamente transitar los senderos a los que nos invita Laclau. Una izquierda con más vocación empírica podría ser más productiva. El exceso de filosofía y de abstracción tiende a favorecer el alejamiento de los movimientos sociales extra-académicos y de las investigaciones empíricas sustantivas. Ninguna de las dos cosas parece aconsejable.

Las derivas político-intelectuales de Laclau y Žižek nos colocan de manera clara ante una serie de paradojas. A partir de unos acuerdos teóricos visualizados por ambos como fundamentales, cada uno por su cuenta arribó a disímiles conclusiones en lo que hace al posicionamiento político, la valorización del marxismo, la pertinencia actual de la lucha de clases, y los méritos y deméritos de posmodernismo. La obra de Žižek —esto es lo que tiene de incómoda para Laclau— es un recordatorio de que resulta posible desde un discurso sofisticadamente filosófico, apropiadamente lacaniano, insospechado de intencionalidad dogmática y suficientemente informado de las controversias actuales, continuar manteniendo una imperturbable lealtad a motivos tan caros a Marx y a los marxistas como la opción por un anticapitalismo revolucionario o la insistencia en el carácter decisivo de la economía capitalista para la configuración y reconfiguración de las sociedades contemporáneas.⁴⁹⁴ Si algo puede ser sacado en limpio de estas discusiones, ello

⁴⁹⁴ El propio Laclau, en *La razón populista*, p. 289, adscribe a Žižek a lo que denomina “nuevas versiones del marxismo tradicional”.

Ariel Petruccelli

es que de ninguna filosofía general y de ninguna teoría científica es posible extraer taxativas conclusiones políticas. No es necesario ser deconstruccionista ni leer a Lacan para coincidir políticamente con Laclau, ni es imprescindible adherir teóricamente al materialismo histórico para ser un socialista revolucionario. Y viceversa.

Con todo, no quisiera eludir la responsabilidad de explicitar cuál es, a mi juicio, la actitud más productiva que los marxistas deberíamos adoptar ante el posmodernismo.

Parece indispensable, en principio, alertar sobre las consecuencias potencialmente nocivas —en términos políticos— de ciertas creencias que se pretenden liberadoras. Como es fácil comprender, poner demasiadas expectativas en nuestro carácter demiúrgico de la realidad puede ser la antesala del más extremo e ingenuo de los voluntarismos. Los intelectuales posmodernistas no han cruzado, sin embargo, el Rubicón: su radicalismo suele ser meramente intelectual. Niños terribles en el campo de la filosofía, resultan bastante complacientes en los más pedestres terrenos de la política y la economía: rara vez fijan su horizonte de lo posible más allá del capitalismo y un liberalismo aguadamente reformista. Está bastante claro, pues, en qué sentido el “giro lingüístico” y el posmodernismo pueden ser considerados una nueva versión del idealismo. Sus partidarios son absolutamente radicales en el plano de las ideas. Nada dejan en pie. Todo lo arrollan con su crítica deconstructiva, conminándonos a asumir una nueva era marcada por nuevos proyectos. Una era pos-filosófica, pos-epistemológica, pos-marxista... en resumidas cuentas posmoderna. Pero cuando salimos del plano de las ideas y nos adentramos en la cruda realidad material, resulta que casi todos estos autores son bastante moderados y conformistas. Dan por sentada la realidad del capitalismo, se muestran partidarios de un liberalismo tolerante y democrático, tienden a descartar toda viabilidad de un sistema socialista. Una suerte de revolución

permanente filosófica acompaña un conformismo político y social. Aún así, si aceptamos que el posmodernismo es la lógica cultural del capitalismo tardío —aquél que ha subsumido a todo el planeta y a toda la humanidad bajo su égida— la única opción posible y válida para un marxista es estar *dentro* y *contra* del posmodernismo. *Dentro*, porque ya no existe un afuera del sistema del cual el posmodernismo sería su lógica cultural; *contra*, porque es precisamente a ese sistema al que se quiere derrocar.



Epílogo

Hemos llegado al final. Si los argumentos desarrollados hasta aquí resultan convincentes, entonces la plausibilidad y vitalidad de la concepción marxista para comprender el curso histórico-social habrá sido vindicada. Un materialismo histórico teóricamente consistente pero de perspectivas múltiples parece una empresa intelectual viable y productiva. La concepción aquí defendida es tan inequívocamente marxista como plural en sus motivaciones, enfoques y objetivos. Pretende aunar explicación e interpretación, análisis y narrativa, visión macro-social y sensibilidad micro-sociológica, estudio estructural e indagación de la agencia humana, vocación científica y perspectiva ideológica.

Las páginas precedentes, sin embargo, se han concentrado en el estudio, defensa y desarrollo de los *saberes* (teóricos) del marxismo. Sus *verdades* (políticas), en cambio, han recibido una atención marginal. Este desequilibrio no podría ser subsanado en las breves páginas de este epílogo.⁴⁹⁵ Pero puede, quizá, ser morigerado. Al menos eso intentaré en el espacio que resta.

Sean cuales sean sus antecedentes remotos, el socialismo moderno advino al mundo como crítica del capitalismo. Y hay razones para pensar que, mientras éste exista, existirá el socialismo como su antítesis (o al menos como una de sus antítesis). Desde este punto de vista no hay motivo para el desencanto, la desazón o el pesimismo entre los socialistas. Como negatividad pura, como re-

⁴⁹⁵ En *Ciencia y utopía*, volumen escrito simultáneamente con las presentes páginas y que forma parte —junto con *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias*— de un mismo proyecto intelectual, he equilibrado algo la balanza.

Ariel Petruccelli

chazo ético-político del capitalismo, el movimiento socialista tiene y tendrá vigencia. Pero esta es sólo una cara de la medalla. La otra es que el socialismo entraña también un elemento de positividad: una real (realizable) alternativa económica, social, política, moral y cultural a los distintos órdenes del capital. En este terreno las razones para el optimismo son menos claras.

En febrero de 1943, Víctor Serge ponía punto final a sus grandiosas y terribles *Memorias de un revolucionario* con las siguientes palabras: “El porvenir se me presenta lleno de posibilidades más grandes que las que entrevimos en el pasado. ¡Ojalá la pasión, la experiencia y las faltas mismas de mi generación combatiente aclaren un poco sus caminos!”.⁴⁹⁶ Con la ventaja de más de sesenta años de mirada retrospectiva, podemos decir que su anhelo no se cumplió: las virtudes y defectos de su generación combatiente no aclararon nada a las venideras. De hecho los socialistas nos hallamos en medio de la más negra oscuridad. Mal que nos pese, el capitalismo señorea sin enemigos a la vista. Desatando desmanes y tempestades, por supuesto, pero que de momento sólo pueden ser afrontadas seriamente por representantes de las propias fuerzas que los generan. La reciente panorámica presentada por Perry Anderson es desoladora, pero realista.⁴⁹⁷

Se me dirá que en América Latina el panorama no es tan sombrío. Es cierto. De todas las regiones del planeta, la nuestra es la más promisoría. Pero no nos engañemos. Ni la Venezuela de Chávez, ni la Bolivia de Evo, ni el Ecuador de Correa⁴⁹⁸ han roto con el capitalismo o se encaminan inequívocamente hacia una ruptura con

⁴⁹⁶ V. Serge, *Memorias de un revolucionario*, México, Ediciones el Caballito, 1973, p. 442.

⁴⁹⁷ P. Anderson, “Apuntes sobre la coyuntura”, *New Left Review*, N° 48, 2008.

⁴⁹⁸ El Brasil de Lula, la Argentina de los Kirchner o la Nicaragua de Ortega generan menos razones para algún entusiasmo: su compromiso con el capitalismo es mucho más claro.

él. Al menos no por ahora. Es verdad que sus políticas colisionan fuertemente con los poderes económicos establecidos, que desarrollan reformas progresistas y que, en algunos casos, inscriben sus acciones en un horizonte socialista. Pero el socialismo sigue estando más en el horizonte que en la actual facticidad. No se ve por ahora claramente ni *qué* tipo de socialismo sería ni *cómo* se llegaría a él. Esto no es un reproche a las fuerzas políticas que orientan estos procesos, que muy posiblemente estén haciendo más o menos lo que es posible hacer desde el ejercicio del poder estatal en las presentes circunstancias.⁴⁹⁹ Es meramente la constatación de un hecho: el futuro del socialismo sigue siendo incierto.

Aplastados sus enemigos históricos, conquistados los antiguos bastiones comunistas, colonizadas áreas enteras de la vida antiguamente no mercantilizadas, alcanzado algo parecido a la hegemonía político-ideológica las fuerzas del capital se presentan como increíblemente poderosas. Sería absurdo desconocerlo y necio negarlo. Pero también sería absurdo y necio extraer la conclusión de que si hay capitalismo para rato debemos llevarnos bien con él, y es así al menos por tres razones principales. La primera es que no es nada evidente que haya capitalismo para rato, el desarrollo que parece irrefrenable de la sociedad de consumo nos ha colocado, ya, ante claros límites ecológicos. Dicho crudamente: el capitalismo está devastando al planeta, sin que haya garantía alguna de que futuras tecnologías puedan solucionar los desastres que deja a las generaciones venideras (apostar por ello sería algo así como una ruleta rusa planetaria)... ¡y todo esto sin ser capaz de asegurar una vida digna a siquiera dos tercios de la población mundial! La segunda es que su poderío no torna al sistema más defendible éticamente. Todos los males por los que la tradición socialista criticó al capitalismo

⁴⁹⁹ Otra opción para las fuerzas de izquierda, aunque no necesariamente excluyente, es la acumulación de fuerzas fuera del Estado.

Ariel Petruccelli

siguen vigentes, en algunos casos apenas morigerados, en otros cruelmente acrecentados. ¿Es necesario reseñar las desigualdades y las catástrofes sociales provocadas durante la era neoliberal? En cualquier caso, éticamente, no parece muy defendible ni muy apreciable una sociedad cuyo modelo de ciudadano lo representa Homero Simpson. Pero por sobre todas las cosas se acumulan evidencias de que el sistema no es capaz de cumplir siquiera sus propias promesas parciales, ni de garantizar estabilidad. Hoy parece indiscutible lo que siempre supo Marx: que las crisis económicas no pueden ser evitadas, que son constitutivas del capitalismo. Como dijera Terry Eagleton en 2003, “el FMI es muy consciente de la repugnante inestabilidad de todo este negocio; una inestabilidad que, irónicamente, la globalización profundiza”. Más aún, el capitalismo no sólo es intrínsecamente inestable: puede incluso autodestruirse:

es perfectamente capaz de detenerse abruptamente, sin la ayuda de sus opositores políticos. Si esto es una buena o una mala noticia para dichos opositores, es una cuestión discutible. No hace falta el socialismo para que colapse el capitalismo, sólo hace falta el capitalismo mismo. El sistema es ciertamente capaz de cometer haraquiri. Pero *sí* hace falta socialismo, o algo parecido, para que el sistema pueda ser derribado sin que nos arroje a todos a la barbarie.⁵⁰⁰

Debemos, pues, meditar sobre el socialismo, compelidos por la trágica conciencia de su necesidad, pero con la obligación intelectual de asumir que todos los males y desastres del capitalismo no constituyen garantía de que el socialismo podría hacer mejor las cosas. La experiencia histórica, con sus infinitas ironías, nos ha

⁵⁰⁰ T. Eagleton, “Un futuro para el socialismo”, en A. Boron, J. Amadeo y S. González, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, p. 470.

arrojado en esta trágica situación en la cual, ante un capitalismo descontrolado, no disponemos de ningún modelo mínimamente claro y creíble de socialismo que oponer. Las tempestades de la historia barrieron con los ensayos socializantes del pasado, sin que apenas nadie derramara una lágrima. El modelo de socialismo estatal, autoritario y burocrático conocido en el siglo XX no es, definitivamente, una buena alternativa a los desmanes del capital. Pero entonces, ¿cómo sería posible refundar el socialismo?

Las realidades políticas de la hora han obligado a los marxistas y a los socialistas a revisar (pero no necesariamente a abandonar) casi todos los supuestos de su práctica: el rechazo del mercado como principio de organización económica, la toma del poder como medio de transformación social, la posibilidad real de una sociedad de la abundancia, etc.

Según Perry Anderson —y creo que pocos diferirían al respecto—, los fundamentos del socialismo clásico eran cuatro: una proyección histórica, un movimiento social, un objetivo político y un ideal ético. Escribió Anderson:

La base objetiva para la esperanza de trascender el capitalismo reside en la naturaleza progresivamente social de las fuerzas productivas industriales, tornando la propiedad privada de las mismas [...] incompatible a largo plazo con la propia lógica del desarrollo económico. El agente subjetivo capaz de asegurar una transición para las relaciones sociales de producción era el trabajador colectivo, producido por la propia industria moderna, una clase trabajadora cuya propia autoorganización prefiguraba los principios de la sociedad venidera. La principal institución de esa sociedad sería la planificación consciente del producto social por sus ciudadanos, como productores libremente asociados participando en común de sus medios básicos de subsistencia. El valor central de ese orden sería la igualdad —no la regimentación,

Ariel Petruccelli

sino una distribución de bienes apropiada a las necesidades de cada uno y un reparto de tareas en conformidad con los talentos de cada ciudadano, en una sociedad sin clases.⁵⁰¹

Todos estos principios se hallan hoy cuestionados, aunque el veredicto histórico no resulta concluyente con ninguno de ellos. La socialización de las fuerzas productivas ha disminuido en los últimos treinta años si por ella entendemos la constitución de grandes complejos industriales centralizados y territorialmente unificados; pero ciertamente se ha acentuado si la entendemos como el control y la concentración de los sistemas de producción y distribución de bienes por parte de las corporaciones capitalistas. El proletariado industrial es hoy relativamente menos numeroso que en el pasado (aunque su número absoluto no ha cesado de crecer); pero los asalariados constituyen por primera vez la mayoría de la humanidad. La planificación burocrática soviética colapsó, y en los estados capitalistas los mecanismos de planificación se hallan en retroceso, en favor del mercado; pero al interior de las multinacionales la planificación es mayor que nunca, en parte gracias a las potencialidades de la era informática. Finalmente, aunque la igualdad como valor ha recibido fuertes críticas en los últimos años, continúa siendo un principio difícil de desterrar de los imaginarios colectivos. En síntesis, y para decirlo con Anderson, “las fuentes del socialismo [...] no se secarán tan sencillamente”, pero registrar esto no supone “ninguna garantía de que ellas podrán ser más eficaces en el futuro de lo que lo fueron en el pasado”.⁵⁰²

Por otra parte, el mismo desarrollo industrial ha colocado al problema ecológico en un lugar central, porque si la contamina-

⁵⁰¹ P. Anderson, “Los desafíos para una alternativa socialista”, *El Rodaballo*, Buenos Aires, año 1, N° 1, 1994, p. 28.

⁵⁰² Ídem., p. 29.

ción ambiental y el consumo de recursos no renovables no son detenidos la vida humana sobre el planeta tierra corre el riesgo de desaparecer. Y en este terreno el mercado nada tiene para ofrecer y la capacidad de regulación de la planificación capitalista es teórica y fácticamente baja, desde el momento en que debe respetar los imperativos de la ganancia. La crisis ecológica planetaria parece ser, pues, uno de los argumentos más potentes en contra del capitalismo y en favor del socialismo que podemos esgrimir en la actualidad. Sin embargo, y en vistas de que los recursos del planeta no alcanzan para extender al conjunto de la humanidad los niveles de consumo de las regiones centrales, la utopía de una futura sociedad de abundancia irrestricta debe ser abandonada: los problemas de la escasez y de la asignación selectiva de recursos nos seguirán acompañando.

Si el nuevo socialismo aspira a convertirse en una alternativa real a la barbarie capitalista, entonces debería ser capaz de:

1. Hallar (o construir) un agente colectivo con capacidad no sólo para desestabilizar el orden político-económico capitalista, sino también para reemplazarlo por otro.
2. Desarrollar una ética socialista radicalmente anti-utilitaria, realista e histórica; universalista pero respetuosa de las especificidades culturales, étnicas, de género, etc.
3. Elaborar una concepción de la justicia capaz de hacer avances sensibles en un sentido igualitario: la sociedad comunista de absoluta abundancia que imaginó Marx alguna vez, en la que todos tendrían cuanto quisieran y en la que, por ende, la “justicia” distributiva sería superflua, no parece viable en ningún plazo razonablemente previsible.
4. Resolver teórica y prácticamente los complejos dilemas que plantea la necesidad de constituir una economía capaz de combinar planificación y democracia; planifi-

Ariel Petruccelli

cación y mercado;⁵⁰³ eficiencia e igualdad; eficiencia y sustentabilidad.

5. Crear un diseño político-institucional que permita una mayor, más auténtica y eficaz participación ciudadana en todos los niveles (local, nacional y global), lo que necesariamente obliga a combinar mecanismos de democracia representativa (insustituible en cualquier futuro previsible), con formas de democracia deliberativa y directa.
6. Una vez que se acepta (como creo se debería aceptar) que el Estado será una realidad inextinguible al menos por muchísimas décadas, se impone la tarea de diseñar frenos y contrapesos político-institucionales contra las tendencias burocráticas que tal macro-institución necesariamente genera.
7. Ser capaz de compatibilizar la propiedad socializada (no necesariamente estatal) de al menos los principales medios de producción y el desarrollo de prácticas económicas colectivistas, con la más amplia garantía para las libertades individuales y la autorrealización personal.
8. Combinar imaginación utópica con realismo científico y político.

En todas y cada una de estas esferas reina hoy la incertidumbre. Pero la esbozada debería ser la agenda intelectual y política del socialismo del siglo XXI.

Si se me pidiera brevemente una definición respecto de cómo deberían afrontar las fuerzas de izquierda la lucha en los lustros

⁵⁰³ No parece factible la eliminación del mercado en ningún futuro hoy previsible. Pero hay que recordar que no todos los mercados son necesariamente capitalistas ni conducen inevitablemente al capitalismo (la China antigua es una muestra clara de ello). Y aunque no sea posible eliminarlo, es factible socializar, controlar y contrapesar al mercado.

venideros, mi respuesta muy bien podría ser: dentro y contra. ¿Dentro y contra de qué?

Desde el punto de vista económico-social el mundo se ha tornado tan homogéneamente capitalista que ya no hay un exterior en el que refugiarse o en el cual encontrar un punto de apoyo capaz de moverlo. El sistema debe ser corroído desde sus mismas entrañas. La metáfora del topo, cara a Marx, nunca ha tenido tanta vigencia. El problema, claro, estriba en cómo realizar un paciente trabajo de zapa sin que en el proceso las fuerzas antisistémicas sean cooptadas por la dinámica del capital. Punto especialmente complejo porque no parece muy factible que algún tipo de economía socialista o colectivista pueda desarrollarse lenta pero robustamente en el interior del mercado capitalista, de alguna manera análoga a cómo las relaciones capitalistas de producción surgieron y se desarrollaron dentro del sistema feudal. El cooperativismo, después de todo, no puede mostrar grandes éxitos ni claras credenciales anticapitalistas. Aun así, la apuesta por (y la defensa de) actividades económicas colectivas y no mercantilizadas no debe ser desdeñada; si se la concibe como una parte de la tarea, y si se aprecian sus limitaciones. Las organizaciones y demandas reivindicativas de los trabajadores también deben ser apoyadas, desde luego; pero aquí tenemos el no menor problema de que las reivindicaciones inmediatas de los trabajadores no conducen de manera fácil al anticapitalismo.

En el campo cultural, una vez que se asume, como creo que debemos asumir, que el posmodernismo es la lógica cultural del capitalismo tardío, la conclusión que se desprende es que no hay manera de no ser posmodernos en alguna medida: para que esto fuera posible deberíamos estar fuera del sistema, y no lo estamos. Por consiguiente, las denuncias de los supuestos males del posmodernismo (fragmentación, incertidumbre, relativismo) son por sí vacías. Pero estar dentro no nos exime de la necesidad de

Ariel Petruccelli

resistir. Dentro y contra del posmodernismo, pues, entendiendo que hay allí un campo de batalla... y que no todas las ideas y las sensibilidades posmodernas son por igual de repudiables; como no todas las ideas y sensibilidades modernistas eran encomiables. El entusiasmo a-crítico por todo lo (supuestamente) posmoderno debe ser tan repudiado como el rechazo conservador e igualmente a-crítico ante cualquier manifestación posmodernista.

Para concluir, en el terreno político hay que asumir que las democracias liberales han llegado para quedarse, y que son sus instituciones las que brindarán el marco de las luchas del siglo XXI, cuando menos en Europa y América. Es una tesis polémica y quiero postularla con cuidado. Por un lado, a estas alturas parece indiscutible que la democracia se ha extendido geográficamente de una manera sin precedentes en el pasado. Si a principios del siglo XX apenas un puñado de naciones podían mostrar al mundo regímenes democráticos, hoy en día los mismos imperan en toda Europa, en América Latina (hasta los ochentas territorio privilegiado de las dictaduras militares), en Japón, en Australia, en India y en los países antaño comunistas. África y Asia se han mostrado menos receptivas; incluyendo a la gigantesca China. Pero yo arriesgaría la tesis de que en nuestros países y en los países capitalistas centrales la democracia ha llegado para quedarse, y que las izquierdas deberán aprender a combatir dentro y contra ellas. Dicho esto, matemos. Al tiempo que se extienden cuantitativamente, los regímenes democráticos tienden a devaluarse cualitativamente. En términos de Dahl todos los regímenes democráticos actualmente existentes deberían ser más propiamente denominados poliarquías. La auténtica democracia sigue siendo una aspiración, lo cual no debería cegarnos ante los méritos de las democracias liberales. De hecho habría que repensar y volver a discutir qué es “lo burgués” en la “democracia burguesa”. Así como la monarquía fue compatible

con distintos modos de producción (hubo monarquías esclavistas, feudales y capitalistas), bien puede ser que la democracia liberal —garantías individuales, libertad de prensa, representación popular, multipartidismo— sea compatible también con el socialismo, y no meramente la encarnación superestructural del mercado o la frutilla del postre capitalista.

Por otra parte, mal haríamos menospreciando o ignorando las diferencias entre los regímenes “democrático burgueses” y los regímenes fascistas, absolutistas, coloniales o las dictaduras militares. Y este es un tema clave porque todas y cada una de las revoluciones triunfantes del siglo XX se hicieron contra Estados absolutistas (como en Rusia), regímenes fascistas (Yugoslavia), dictaduras militares (Cuba, Nicaragua), regímenes coloniales (Angola, Mozambique) o contra otros tipos de estados autoritarios o no-democrático burgueses (China por ejemplo). Vale decir: las experiencias revolucionarias del siglo XX se desarrollaron luchando contra unos Estados que, si nuestra hipótesis es correcta, no tienen nada que ver con los que deberán enfrentar las izquierdas del siglo XXI. La cuestión, por consiguiente, es cómo se puede luchar dentro y contra la democracia burguesa. Asunto complicado, desde luego, porque torna inviable la acumulación de fuerzas fuera del “sistema”, ya sea bajo la forma de las zonas liberadas de las guerrillas latinoamericanas, del cerco maoísta de las ciudades por el campo e incluso del posmoderno éxodo hacia los márgenes propuesto por Hardt y Negri. En el contexto de los Estados democráticos industrializados (aunque sean periféricos) no hay un afuera en el que instalarse a la espera de mayores fuerzas o mejores tiempos. La acumulación política debe producirse en las entrañas mismas del monstruo. ¿Pero cómo hacerlo sin quedar empantanados en las meras reivindicaciones inmediatas hacia las que tiende toda lucha dentro de un marco estructural dado? No hay respuestas fáciles.

Ariel Petruccelli

La vieja idea de una serie de reformas capaces de desembocar en una ruptura revolucionaria debe ser retomada; sin ignorar que es como buscar la cuadratura del círculo. Pero la invocación de una revolución total y repentina es mítica. El desafío es hallar una vía transitable entre el mero reformismo sin perspectivas antisistémicas, y el revolucionarismo testimonial sin influencia de masas. Y en esta búsqueda, los revolucionarios deberíamos asumir un principio de humildad y de prudencia: nadie puede mostrar una receta exitosa. La vía, ineludiblemente, reside en el ensayo y error. Cosa que nos obliga a ejercer la crítica y la autocrítica, sí, pero también nos conmina a ser tolerantes con las distintas experiencias de movilización popular y lucha política que se desarrollan ante nuestros ojos. Como dijera Perry Anderson, es el espíritu de la ilustración, no el de los evangelios, lo que más necesitamos. Uno de los principales desafíos para cualquier movimiento de transformación social radical, de cara al futuro, será la capacidad para combinar serenidad filosófica y pasión política, ecuanimidad intelectual con fervor revolucionario. Y el marxismo tiene en esto, para bien y para mal, mucho que decir.