

MARXISMO, ESTADO Y
POLÍTICA



CONTRA-TIEMPOS N° 1

MARXISMO, ESTADO Y POLÍTICA

julio 2014

COLECTIVO EDITORIAL

Ezequiel Adamovsky

Aldo Casas

Ernesto Hernández

Martín Mosquera

Jorgelina Matusevicius

Ariel Petruccelli

Laura Sotelo

Diseño y diagramación: Contra-tiempos

Editora: Jorgelina Matusevicius

Sargento Cabral 40 Gerli, Avellaneda, Prov. Bs As.

CP 1870 mail: revistacontratiempos@gmail.com

ISSN N° 2362-2792

Índice

Editorial... 5

N.F. Danielsón en la historia del pensamiento político
ruso: los comienzos olvidados de una reflexión marxista
sobre el atraso económico
Ezequiel Adamovsky... 7

Socialismo

Fernando Martínez Heredia... 37

Sobre algunos resabios idealistas en el marxismo clásico:
crítica y perspectiva

Ariel Feldman... 69

¿Existe “lo político”? Posmarxismo o crítica del capital

Facundo Martín... 87

Burocracia y teoría marxista del estado

Adrián Piva... 111

Ética y marxismo

Ariel Petruccelli... 151

Una introducción a Antoine Artous. El Estado y la política
en la reconstrucción del proyecto emancipatorio.

Martín Mosquera... 193

Marx y el derecho igual: retorno crítico

Antoine Artous... 197

EDITORIAL

En este número de *Contra-tiempos* -el número 1- abordamos una serie de temáticas anticipadas en la agenda político intelectual esbozada en el editorial del inaugural número 0.

No es ninguna novedad señalar el vínculo conflictivo de la tradición marxista con la cuestión de la política, es decir, con la cuestión del Estado, la representación, el poder, el derecho. Como sabemos, Marx no llegó a escribir el capítulo planeado sobre el Estado que iba a ser parte de su obra de madurez, *El Capital*, y solo legó un conjunto de referencias ambiguas sobre el tema desplegadas a lo largo de su obra: desde el reconocimiento tácito, en sus textos históricos, de un momento estratégico propio de la lucha política (*El 18 brumario de Luis Bonaparte*, *La guerra civil en Francia*), hasta la concepción, de factura saint-simoniana, de que la nueva sociedad reemplazaría el “dominio de los hombres” por la “administración de las cosas y la dirección de los procesos de producción”. Ante esta laguna teórica, el texto que se convirtió en locus clásico de la tradición marxista a este respecto fue *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. En él, Engels no profundiza las mejores líneas de Marx sobre la temática, como fuera la afirmación, en *El Capital*, de que “es siempre en la relación inmediata de producción entre el propietario de los medios de producción y el productor directo [...], que hace falta buscar el fundamento escondido de todo el edificio social y por consiguiente de la forma que toma la relación de soberanía y de dependencia, en fin, la forma específica que reviste el Estado en un período dado.” Por el contrario, Engels analiza al Estado desde una perspectiva genética, concibiéndolo como una institución caracterizada por ciertas propiedades y que recorre de manera indiferenciada las distintas formaciones clasistas de la historia, en tanto consecuencia de la aparición del excedente y las clases. Va a ser éste el punto de partida de Lenin quien en su *El Estado y la revolución* termina de dar forma a lo que fue considerada la “concepción marxista del Estado”, arrastrando fuertes concepciones instrumentalistas y esencialistas. En este campo problemático quisiéramos situar el presente número de *Contra-tiempos*. Las vías de acceso a la temática serán heterogéneas: la ética, el derecho, la filosofía

de Marx, el análisis del fenómeno burocrático, el debate con el posmarxismo, el rescate de una personalidad olvidada del marxismo ruso y el examen retrospectivo sobre el socialismo.

En el primer artículo, Ezequiel Adamovsky se ocupa de una figura olvidada y habitualmente vilipendiada de la tradición socialista: N. Danielsón. Adamovsky nos descubre un Danielsón desconocido: un precursor de la intelección del “desarrollo del subdesarrollo” y una figura que ni por sus concepciones teóricas ni por sus opciones políticas encaja con facilidad en los casilleros en los que habitualmente se lo ha procurado incluir. En “Socialismo”, el cubano Fernando Martínez Heredia nos proporciona una reflexiva mirada panorámica del socialismo durante el siglo XX y los primeros lustros del siglo XXI, desde la óptica de un marxista crítico que ha vivido durante más de medio siglo en la Cuba revolucionaria. Ariel Feldman lleva adelante una indagación filosófica en la que discute los resabios idealistas presentes en el marxismo, a partir de ciertos marcos provenientes de la escuela de Frankfurt. Tomando como punto de partida ciertas situaciones y discursos asociados en nuestro país con el kirchnerismo, Facundo Martín realiza una lectura filosófica desenmascarante de “lo político”, a partir de ciertos nodos teóricos presentes en la obra de Ranciere. Adrian Piva rastrea aspectos fundamentales de la burocracia como fenómeno político, histórico y sociológico, estableciendo un diálogo crítico entre Marx y Weber, y deteniéndose en los desafíos que el fenómeno burocrático plantea para el marxismo de nuestro tiempo. En “Ética y marxismo” Ariel Petruccelli nos ofrece un rastreo histórico de los complejos vínculos entre el marxismo y la reflexión normativa, una presentación compendiada del estado actual de la discusión en este campo, y una propuesta para abordar esta cuestión en el presente. Martín Mosquera nos brinda una breve presentación político-intelectual de un autor francés todavía muy poco conocido en América Latina: Antoine Artous, referencia central del marxismo contemporáneo en el análisis del Estado y la política. El número concluye con un extenso artículo del propio Artous (“Marx y el derecho igual: retorno crítico”) que hace foco en las ambiguas y cambiantes relaciones teóricas y prácticas del marxismo con el derecho, preocupado por extraer conclusiones políticamente operativas para el mundo contemporáneo.

N. F. DANIELSÓN
EN LA
HISTORIA DEL
PENSAMIENTO
POLÍTICO
RUSO:
LOS COMIENZOS OLVIDADOS
DE UNA REFLEXIÓN MARXISTA
SOBRE EL ATRASO
ECONÓMICO*

EZEQUIEL ADAMOVSKY

Si alguien hubiera preguntado, en la Rusia de las décadas de 1870 y 1880, quién era el más importante de los discípulos de Marx en ese país, le habrían respondido unánimemente: Nikolái Frántsevich Danielsón. Participante activo de los círculos revolucionarios desde su temprana juventud y traductor de *El*

* Este trabajo fue escrito en 1997 y apareció por primera vez en la revista *Al'ternativy* (nº4, Moscú, 1998) y más tarde en la *Revue des études slaves* (vol. LXXII, no. 1-2, Paris, 2000). Se publica en castellano de acuerdo al texto original, por lo que no se han incluido referencias a los siguientes estudios sobre Danielsón aparecidos luego de 1997: Zverev, Vasilii Vasilievich: *N.F. Danielsón, V.P. Vorontsov: dva portreta na fone russkogo kapitalizma*, Moscú, RKT—Istoriia, *Romance of the Bourgeoisie: A Russian Marxist Path Not Taken*, *Review of International Political Economy*, vol. 10, nº1, Feb. 2003, pp. 93-117.

Capital al ruso, Danielsón gozó de una difundida reputación marxista entre los círculos socialistas de su país, gracias, en parte, a que mantuvo un intercambio epistolar durante casi treinta años, primero con Marx y luego con Engels. En 1880 escribió un ensayo, calificado por Marx como “original, en el mejor sentido de la palabra”;¹ reeditado luego en 1893, en forma de libro, se transformó en el centro de la discusión en la escena rusa.² Struve, Plejanov y Lenin le dedicaron extensos y polémicos escritos en los que lo “acusaban” de populista. En 1899 el libro fue traducido al alemán y, en 1902, al francés y. En *La acumulación del capital* (1912), Rosa Luxemburgo le dedicó un capítulo entero.

A partir de entonces, la figura de Danielsón cayó en la sombra. Importantes estudios de historia de las ideas del período en cuestión ni siquiera lo mencionan;³ otros, lo mencionan al pasar sólo como traductor de Marx o como “populista”.⁴ Por su parte, dos de las más importantes Historias generales del socialismo se forman, de nuestro autor, ideas superficiales⁵ o

¹ Marx a Danielsón 19/2/1881, Aricó, José (comp.), *K. Marx, N. Danielsón, F. Engels. Correspondencia 1868-1895*, Siglo XXI, México, 1981 [en adelante Aricó 1981], p. 164.

² Según Engels, el libro era el principal tema de conversación de todos los rusos que conocía (Engels a Danielsón 17/10/1893 en Aricó 1981, p. 306).

³ Por ej. Haimson, Leopold, *The russian marxists and the origins of bolshevism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1955; Baron, Samuel H.: *Plejánov, el padre del marxismo ruso*, Siglo XXI, Madrid, 1976; Belfer, E., “Zemlia Vs. Volia - from Narodnichestvo to Marxism”, *Soviet Studies*, vol. XXX, nº 3, july 1978; Treadgold, Donald, *Lenin and his rivals; the struggle for Russia's future 1898-1906*, London, 1955; Naimark, Norman: *Terrorists and Social Democrats: the russian revolutionary movement under Alexander III*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & London, 1983.

⁴ Véase Venturi, Franco, *El populismo ruso*, Alianza, Madrid, 1981; Keep, J.L.H., *The rise of Social Democracy in Russia*, Clarendon Press, Oxford, 1963; Berlin, Isaiah, *Pensadores Rusos*, F.C.E., México, 1992; Offord, Derek 1986, *The russian revolutionary movement in the 1880's*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

⁵ Cole, G.D.H., *Historia del Pensamiento Socialista*, T. III, F.C.E., México, 1959, pp. 381-384.

⁶ Droz, Jacques (ed.), *Historia General del Socialismo*, vol. II, Destino, Barcelona, 1979, p. 417.

erróneas,⁶ e incluso, en un trabajo tan informado como el de V. A. Tvardovskaia, el tratamiento de Danielsón es breve y superficial.⁷ A la hora de buscar un rótulo político para Danielsón, que vaya un poco más allá del simple “populista”, encontramos definiciones curiosas: para M. Rubel se trata de un “narodnik sentimental”;⁸ para T. Shanin, nuestro autor pertenecía al “sector de extrema derecha de los populistas”;⁹ mientras que, tanto para la *McGraw-Hill encyclopedia of Russia and the Soviet Union* como para la *Malaia Sovetskaia Entsiklopediia*, se trata de un “liberal-populista”.¹⁰ Sin embargo, para A. Walicki debe considerársele un “populista legal o socialreformista”.¹¹ Por otro lado, para dos estudiosos soviéticos, A. Volodin y B. Itenberg, el pensamiento de Danielsón es claramente lassalleano,¹² mientras que para otro grupo de estudiosos de la misma procedencia, se trataría de un “populista liberal”, con una “concepción pequeño burguesa al estilo de Sismondi”.¹³ Para terminar de oscurecer la figura de nuestro autor, A. Gerschenkron habla del libro de Danielsón como si su autor fuera N. K. Mijailovski: de hecho, considera (equivocadamente) que “Nikolai Danielsón” es el seudónimo de éste.¹⁴

La confusión no es gratuita: refleja la ausencia de estudios sobre la obra y la vida de nuestro autor. La publicación, en 1985, de la primera biografía de Danielson alumbró aspectos

⁷ Tvardovskaia, Valentina Aleksandrovna, *El populismo Ruso*, Siglo XXI, México, 1978, p. 78.

⁸ Rubel, Maximilien, “La Russie dans l’œuvre de Marx et d’Engels. Leur correspondance avec Danielson”, *La Revue Socialiste*, nº 36, NS, avril 1950, p. 345.

⁹ Shanin, Teodor (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa*, Editorial Revolución, Madrid, 1990, p. 21.

¹⁰ Florinsky, Michael T. (ed.), *McGraw-Hill Encyclopedia of Russia and the Soviet Union*, McGraw-Hill, New York-Toronto-London, 1961; Vvedenskii, B.A. (ed.), *Malaia Sovetskaia Entsiklopediia*, T. 3, Moscú, 1959.

¹¹ Walicki, Andrzej, *Populismo y Marxismo en Rusia*, Ed. Estela, Barcelona, 1971, p. 91.

¹² Volodin, A. I. e Itenberg, B. S., “Karl Marx i Nikolai Danielson”, *Voprosi Istorii*, nº 11, 1983, p. 88.

¹³ Karataev, Ryndina, Stepanov et al., *Historia de las doctrinas económicas* (2 vols.), Grijalbo, México, 1964, II, pp. 706-718.

¹⁴ Gerschenkron, Alexander, *El atraso económico en su perspectiva histórica*, Ariel, Barcelona, 1968, pp. 184-186.

poco conocidos de su vida, particularmente de su relación con Marx y Engels, su amistad con Lopatin y su importante rol como difusor de las ideas de Paul Lafargue. Sin embargo este trabajo, autoría de Ts. I. Grin, apenas se ocupa de analizar el pensamiento de Danielsón, dedicando escasos párrafos a la discusión de sus escritos. A pesar de ello, Grin no se priva de catalogar el pensamiento de nuestro autor como “liberal-populista” y, como tal, víctima de una “contradicción” y un “error”, consistente en querer “reunir la ideología del socialismo proletario con la ideología del populismo, el socialismo campesino”. En definitiva, la tragedia de Danielsón fue que, cuando se profundizó el movimiento revolucionario en Rusia, sus posturas no pudieron ir más allá de las de un “democratismo radical” ya que “no supo comprender realmente lo esencial del marxismo”.¹⁵ En el presente artículo intentaremos rescatar del olvido la obra de Danielsón como una notable anticipación de las teorías acerca del atraso económico que sólo aparecerían muchos años más tarde. Al mismo tiempo, intentaremos una caracterización alternativa de sus ideas, en el contexto de los combates ideológicos del último cuarto del siglo XIX en Rusia.

EL LIBRO¹⁶

El planteo general de Danielsón es que el capitalismo, en Rusia, cumple una función puramente destructiva. Al operar la separación de la agricultura de la manufactura, trasladando esta última del hogar campesino a la fábrica, el capitalismo no desarrolla la capacidad, al mismo tiempo, de ocupar la

¹⁵ Grin, Ts. I., *Perevodchik i izdatel' 'Kapitala'. Ocherk zhizni i deyatelnosti Nikolaya Frantsevicha Danielsona*, Kniga, Moscú, 1985, pp. 168, 19, 217 resp.

¹⁶ El libro de Danielsón está dividido en dos partes. La primera, “El capitalismo y la agricultura”, reproduce el artículo original aparecido en 1880 en la revista *Slovo*, publicado a instancias del propio Marx. La segunda, “El capitalismo y la industria”, fue escrita en base a investigaciones realizadas entre 1880 y 1893. En esta última fecha, motivado por las hambrunas de 1891-1892, Danielsón la publicó, junto con la primera parte, en forma de libro, bajo el título *Ensayos sobre nuestra economía social después de la reforma* (el mismo que llevaba el artículo), cuya traducción francesa de 1902, revisada por el autor, es la que utilizamos aquí: Danielsón, Nikolái Frántsevich (seud.: “Nicolás-on”): *Histoire du développement économique de la Russie depuis l'affranchissement des serfs*, Giard & Brière, Paris, 1902. [en adelante, D.]

enorme cantidad de mano de obra que queda excedente. Esta situación no sólo somete a una gran parte de la población a la pobreza extrema, sino que priva también al propio capitalismo del mercado interno necesario para la realización del valor de las mercancías. La tendencia al perfeccionamiento de la técnica y, con él, al aumento de la productividad, empeorarán aún más la situación en el futuro. Y si estos factores se hallan presentes en todos los países capitalistas, Rusia se encuentra en una situación especialmente desventajosa, ya que, habiendo ingresado tarde a la senda de la industrialización, carece de posibilidades de resolver los problemas de realización del capital colocando sus mercancías a través del comercio internacional. Pero lo importante de la propuesta de Danielsón no reside sólo en este planteo, sino en los argumentos que utiliza para fundamentarlo.

CAPITALISMO, SOBREPDUCCIÓN Y CRISIS

El pesimismo de Danielsón estaba basado en una interpretación particular de *El Capital*. En efecto, comienza marcando una distinción de vital importancia: “La creación de la plusvalía y su realización son dos cosas diferentes” (D. 252). “Las fuerzas de la producción no pueden ser aplicadas sino a condición, no sólo de producir más valor, sino de realizarlo” (D. 231). Ahora bien, a medida que la técnica se perfecciona y aumenta la productividad del trabajo, el número relativo de obreros necesarios para producir igual cantidad de mercancías disminuye (D. 204):

Comprendemos ahora que, con el crecimiento de la producción capitalista (...) la parte de la clase obrera en el producto debe, inevitablemente, disminuir. Pero con ello vemos que el capitalismo porta en sí mismo un elemento que perjudica su crecimiento, ya que al disminuir la parte del obrero, contrae por eso mismo su mercado interior. (D. 211).

Por idénticos motivos se produce un abaratamiento pro-

gresivo del valor de las mercancías, que termina por arruinar al pequeño productor independiente, especialmente al campesino:

El orden capitalista no conoce otra forma de consumo que aquella por compra. Pero para tener los medios de pago, es necesario [para el campesino] alienar una parte cada vez más grande de aquella clase de trabajo que permanece, hasta ahora, por fuera de la esfera de la producción capitalista [...] es decir, que debe alienar una parte cada vez mayor del producto agrícola. Aquí volvemos a encontrar la contradicción inevitable del orden capitalista (D. 231).

Por ambos caminos se llega al mismo resultado: la contracción del mercado interno. Por supuesto, Danielsón no desconoce que los mismos burgueses consumen artículos personales y bienes de capital para la ampliación de la producción. Pero los productos de esta nueva producción no pueden ser consumidos sólo por un puñado de empresarios (D. 252). Es por eso que Danielsón caracteriza al capitalismo como un sistema anárquico, definido por la contradicción entre la producción como acto social y la apropiación de esa producción como acto individual. Es esta anarquía la que está en el origen de las crisis inherentes al modo de producción capitalista.¹⁷ Es por esta razón que “el modo capitalista de producción exige ante todo mercados exteriores, es la condición esencial de su existencia. Si no hay mercados exteriores sobreviene la crisis” (D. 250).¹⁸

¹⁷ “La sobreproducción como expresión de esta anarquía, es el resultado de que la producción se socializa mientras que la venta de los productos depende de la capacidad de pago decreciente de la mayoría de la población. La lucha contra la sobreproducción no es encarada [por el capitalismo] ni mediante el crecimiento de esa capacidad de pago, ni por la vía de la satisfacción de las necesidades de consumo de la sociedad a una escala mayor. No: esta lucha es encarada por la disminución de la producción mercantil, es decir, por la disminución inmediata del número de obreros ocupados” (D. 340).

¹⁸ Así como un empresario no puede depender de su propio consumo y del de sus obreros para vender las mercancías que produce, así una nación capitalista desarrollada no puede depender de su propio mercado interior (D. 254). Es por ello que sostener que “la producción capitalista es autosuficiente es absurdo” (D. 253). Es desde esta concepción que Danielsón juzga sin futuro al capitalismo en

Toda la argumentación de Danielsón y los conceptos utilizados remiten inmediatamente a Marx: el autor cita más de 60 veces varias obras de Marx y Engels. Pero ¿es un planteo que se ajuste verdaderamente, más allá de apariencias, a la teoría marxista? Si hemos de creer a Struve, quien sostiene la postura opuesta, es sólo un “cuerpo marxista con rostro utópico”.¹⁹ Por su parte Lenin, que dedica las casi 500 páginas de *El desarrollo del capitalismo en Rusia* a discutir con Danielsón y Vorontsov,²⁰ cuestiona directamente el esquema teórico empleado. El blanco principal de la crítica se relaciona con la teoría de la realización en Marx. Cuestionando la idea de Danielsón de que el capitalismo necesita imperiosamente colocar su producción en mercados externos, Lenin llega a sostener que “el crecimiento del mercado interior para el capitalismo es, hasta cierto grado, ‘independiente’ del crecimiento del consumo personal, verificándose más por cuenta del consumo productivo”.²¹

No es el objetivo del presente trabajo entrar en la discusión acerca de la dinámica del capitalismo, el carácter de las crisis, los esquemas de reproducción de Marx, etc. Aquí tan solo nos interesa determinar si puede considerarse como marxista la propuesta de Danielsón acerca de estas cuestio-

Rusia: dado que este sistema tiene la tendencia a destruir su propio mercado al mismo tiempo que lo crea, de lo que se trata es saber cuál de las dos tendencias se desarrollará más rápidamente en Rusia. Danielsón cree que, dadas las condiciones internas de Rusia y la situación del mercado internacional, ya acaparado por los países más desarrollados, prevalecerá la segunda tendencia (D. 438).

¹⁹ Discutiendo el libro de nuestro autor, Struve llega a la conclusión contraria: “el papel positivo y creativo del proceso de desarrollo capitalista, representado por el crecimiento industrial y la racionalización de la agricultura, sobrepasará en Rusia, como en todas partes, su papel negativo y destructivo”; en Pipes, Richard: *Struve, liberal on the left 1870-1905*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1970, pp. 91-92.

²⁰ El subtítulo del libro de Lenin es, no casualmente, “El proceso de formación del mercado interior para la gran industria”.

²¹ A esto, Lenin agrega, confusamente, que “sin embargo, sería erróneo comprender esa ‘independencia’ en el sentido de que el consumo productivo se halla desligado por completo del personal: el primero puede y debe crecer con más rapidez que el segundo (a ello se reduce su ‘independencia’), pero se comprende que, a fin de cuentas, el consumo productivo queda siempre ligado al personal”. Así, siempre según Lenin, no hay “siquiera una partícula de sentido común en la idea de unir el mercado exterior al problema de la ‘realización’”; Lenin, *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, Ediciones Estudio, Buenos Aires, 1973, pp. 49 y 36.

nes. La idea de crisis inherente al capitalismo, ligada a problemas de realización del capital por empobrecimiento de la población nos remite inmediatamente a Rosa Luxemburgo. Y estaríamos tentados de establecer rápidamente un paralelo entre sus ideas y las de Danielsón, si no fuera porque ella dedica un capítulo entero de su libro *La acumulación del capital* a refutarlo.²² En ese capítulo, la autora comienza advirtiendo que no discutirá las ideas de Danielsón respecto del destino del capitalismo en Rusia, sino su teoría acerca de las condiciones generales de desarrollo de la producción capitalista. Sin embargo, salvo por la referencia a Sismondi, Luxemburgo termina haciendo todo lo contrario. Sorprenderá al lector que quiera comprobarlo, que la totalidad del capítulo trata sobre las visiones “pequeñoburguesas” y “utópicas” de Danielsón sobre el papel de la comuna campesina rusa. Nada sobre su modelo general de interpretación del capitalismo. Y, paradójicamente, pueden encontrarse en el libro de Luxemburgo ideas más parecidas a las de Danielsón de lo que a la autora le gustaría reconocer.²³ Al menos, eso debió parecerle a Lenin, ya que en 1912, en sus ataques al libro de Luxemburgo, se alegraba de que los austromarxistas hubieran rechazado el planteo de esa autora usando “los mismos argumentos que

²² Allí leemos: “toda su argumentación es genuinamente sismondiana: el capitalismo conduce a la contracción del mercado interior por el empobrecimiento de las masas (...) Incluso el elogio de la pequeña industria salvadora, se manifiesta como lo fundamental, más claro aún en la crítica de Nikolai-on que en la de Sismondi.” Luxemburgo, Rosa, *La acumulación del capital*, Ed. Tilcara, Buenos Aires, 1963, p. 255.

²³ Como ejemplo, puede señalarse un pasaje a finales del capítulo XXIX, donde dice: “El capitalismo vive de la ruina de formaciones no capitalistas (...) Considerada históricamente, la acumulación de capital es un proceso de cambio de materias que se verifica entre la forma de producción capitalista y las precapitalistas (...); la acumulación se efectúa destrozándolas y asimilándolas (...) Pero aquí comienza el callejón sin salida. Una vez logrado el resultado final (...) la acumulación se hace imposible: la realización y capitalización de la plusvalía se transforman en problemas insolubles (...) [Esto] denuncia el término, el límite histórico (...) el fin de la producción capitalista.” Luxemburgo: *La acumulación...*, p. 384. Una rápida comparación de este párrafo con las citas anteriores de Danielsón, alcanza para reconocer el parentesco de ambos planteos. Sin embargo, en un libro dedicado a estudiar las ideas de Luxemburgo, T. Kowalick repasa brevemente las concepciones de Danielsón sin percibir tal parentesco: de hecho considera a Danielsón un populista que, inclusive, manipula citas de Marx y Engels para ‘parecer’ marxista; Kowalick, Tadeusz: *Teoría de la acumulación y del imperialismo en Rosa Luxemburgo*, Ediciones Era, México, 1979, pp. 34-36.

yo ya utilicé en 1899 contra los narodniki".²⁴ Una extraña coincidencia del bolchevique con los austromarxistas.

Esta peculiar coincidencia no puede entenderse sin recordar que Lenin, en su polémica contra los populistas, había apoyado las ideas "neoharmonicistas" de autores como Bulgákov y Tugán-Baranovski. Así, las crisis no serían el resultado de una dificultad de realización del capital sino de la falta de planificación del sistema capitalista, en una utilización abstracta de los esquemas de reproducción de Marx contra el "pesimismo" de los populistas.²⁵ La misma interpretación de los esquemas de Marx es la que hicieron los austromarxistas, para sostener su tesis de la capacidad vital ilimitada del capitalismo.²⁶

¿Cuál es, entonces, la interpretación "correcta" de los esquemas de Marx, en este fuego cruzado en el que nadie está dispuesto a aceptar que el adversario es verdaderamente marxista? Apelando una vez más al monumental estudio de Rosdolsky, podemos afirmar que Marx rechazó las dudas de Sismondi acerca de la posibilidad de la realización del capital, sosteniendo que la producción capitalista crea su propio mercado "resolviendo" así la dificultad de la realización del plusvalor. Pero no la resuelve aboliendo esa dificultad por completo, sino sólo relegando la dificultad de la realización a una esfera más amplia, en la constante extensión de los mercados interno y externo.²⁷ Para sostener esta tesis, Rosdolsky descubre que, en realidad, los famosos esquemas de reproducción del capital de Marx son esquemas abstractos que tratan sólo de las condiciones hipotéticas de equilibrio de la reproducción

²⁴ Cit. en Rosdolsky, Roman, *Génesis y Estructura de El Capital de Marx, Siglo XXI*, México, 1978, p. 527.

²⁵ Rosdolsky: *Génesis y Estructura...*, pp. 519-520.

²⁶ Por eso, tampoco debe asombrarnos que Plejanov, en la segunda edición de su trabajo *Nuestras Diferencias*, acusara a Lenin de sostener las mismas ideas de J.-B. Say, acusación en la que el mismo Rosdolsky debe reconocer, con cierta incomodidad, que hay "una pizca de verdad"; Rosdolsky: *Génesis y Estructura...*, pp. 520-521.

²⁷ Desde este punto de vista, la reproducción ampliada no es imposible (Sismondi) pero tampoco puede proseguir hasta el infinito: el capitalismo reproduce sus

ampliada del capital, y de ningún modo suponen que Marx opinara que el capitalismo fuera un sistema capaz de retroalimentarse (según la interpretación de los austromarxistas) o que Marx hubiera cometido un error en la confección de sus ecuaciones (según la interpretación de Rosa Luxemburgo).²⁸ Lo que Rosdolsky no dice, es que este “descubrimiento” ya lo había hecho Danielsón en 1893 (D. 440-441). La importancia de esta interpretación “moderna” que efectúa nuestro autor puede apreciarse en toda su magnitud si consideramos que los marxistas alemanes sólo advierten la existencia misma de los esquemas del tomo II de *El Capital* a principios de siglo, y no directamente sino a partir de las discusiones de los rusos.²⁹

COMERCIO INTERNACIONAL, ECONOMÍA CAMPEANA Y ATRASO

Pero esta no es, sin embargo, la novedad más llamativa que ofrece el texto de Danielsón. En efecto, en el libro encontramos una serie de argumentaciones notables respecto de la especificidad del desarrollo capitalista en países atrasados. Nuestro autor describe las relaciones entre naciones, separándose de las concepciones del comercio internacional de la economía clásica, de la siguiente manera. Si un empresario capitalista introduce una nueva técnica que aumenta la productividad del trabajo, puede obtener un beneficio extra sólo durante un tiempo, pero pronto los otros empresarios lo seguirán:

Una cosa distinta es la que sucede en el co-

contradicciones internas en una escala cada vez más elevada, hasta que el espiral llega a su fin. Desde este punto de vista, Rosdolsky está dispuesto a reconocer que Danielsón tenía razón cuando afirmaba que una nación capitalista no estaba en condiciones de ‘recomprar’ todo el producto de su trabajo, y cuando veía en la desproporción entre el importe total de los salarios y la magnitud del valor nuevo creado, una de las contradicciones del capitalismo. El ‘error’ de Danielsón residiría, según Rosdolsky, en haber considerado estas cuestiones estáticamente; Rosdolsky: *Génesis y Estructura...*, pp. 505-508.

²⁸ Rosdolsky: *Génesis y Estructura...*, pp. 552.

²⁹ *Ibidem*, p. 506.

mercio internacional. Las diferentes naciones concurrentes se encuentran en distintos grados de civilización (...). El aumento de la productividad del trabajo encuentra un obstáculo [en las naciones menos desarrolladas] en el hecho de que el mercado es relativamente restringido y que, en consecuencia, la introducción de máquinas costosas, que produzcan mercancías en proporciones que demanden una gran cantidad de consumidores, un vasto mercado, resulta desventajosa ... (D. 380).

A esto se suma la falta de calificación de los obreros y los bajos salarios, que desincentivan la incorporación de tecnología. Estos y otros factores impiden el aumento de la productividad del trabajo “en los países menos avanzados, menos desarrollados desde el punto de vista económico” (D. 380-381). Es por eso que “es necesario poseer no solamente las máquinas más perfeccionadas para poder producir las mercancías baratas -adquirir las máquinas no es difícil; debe haber algo más importante: las condiciones que nosotros no tenemos.” (D. 389). Esta situación, a su vez genera un tipo peculiar de relación entre las naciones más desarrolladas y las que lo son menos:

...los empresarios del país más desarrollado, teniendo la más elevada productividad del trabajo, pueden beneficiarse, en el mercado mundial, de su situación privilegiada, y vender sus mercancías por encima de su valor individual. En otros términos, ellos adquieren la posibilidad de obtener una plusvalía sin ningún equivalente, de la misma forma en que cada empresario obtiene una parte del producto del trabajo de sus obreros” (D. 381).

Esta relación conduce al país menos desarrollado a “entrar en una situación de nación explotada por la nación capitalista” (D. 382). La metáfora desarrollada por Danielsón en las citas anteriores, que iguala la relación entre cierto tipo de naciones

en el mercado internacional con la relación de explotación capitalista-obrero, constituye un apartamiento muy importante respecto de la teoría clásica del comercio internacional. La importancia de esta concepción adquiere mayor visibilidad si recordamos que J. A. Hobson, conocido como el primer autor de la teoría clásica del imperialismo, publica su trabajo casi 10 años después que Danielsón. Nuestro autor anticipa lo que muchas décadas después se llamará “intercambio desigual”.

Desde esta idea de imperialismo *avant la lettre*, Danielsón examina las consecuencias de la incorporación tardía de Rusia al mercado internacional. Luego de la Guerra de Crimea, dos formas económicas entraron en lucha entre sí: la forma-comuna y la forma-capitalista. La segunda lucha contra la primera por medio del sistema de créditos, la incorporación de los ferrocarriles y el comercio internacional (D. 3). Pero aquí, apelando a copiosas estadísticas, Danielsón demuestra que el movimiento económico del sistema bancario, comercial y de transportes, depende de los ciclos de la producción agrícola y del resultado de las cosechas.³⁰ Esto marca una anomalía respecto de la relación entre producción y circulación en los países de Europa Occidental y EEUU. En estos países, un conjunto de condiciones económicas contribuyeron al desarrollo de la producción mercantil. Luego, los ferrocarriles se inventaron para transportar la mercancía, y los bancos se crearon para obtener el capital necesario para la fase *siguiente* de la producción. Así, bancos y ferrovías son un *resultado* de la circulación mercantil: el primer impulso provino de la producción; luego los bancos y ferrocarriles dieron, a su vez, un nuevo impulso a la producción mercantil (D. 36). Totalmente distinto fue el proceso en Rusia: allí la producción agraria, sobre la que descansa el conjunto de la economía, permaneció estancada en términos absolutos, e incluso la productividad del trabajo en esa rama sufrió un descenso:

³⁰“En una palabra, los ferrocarriles viven gracias a los campesinos. Y no solamente los ferrocarriles: también los bancos (...) El producto de los trabajos del verano, cosechado en otoño, alimenta la vida económica de todo el año” (D. 26 y 28).

En otros términos, contrariamente a lo que sucede en Europa Occidental, podemos decir que el desarrollo de los ferrocarriles y los bancos [en Rusia] no fue provocado por el crecimiento masivo de la producción. Por el contrario, al convertirnos en miembros de la familia económica de Europa -si bien miembros cadetes-, para mantener una sombra de independencia económica, hemos aplicado todas nuestras fuerzas, no al desarrollo de la producción misma sino al desarrollo de los resultados de la producción capitalista: los bancos y los ferrocarriles (...) La aparición del sistema de ferrovías en los países avanzados del capitalismo ha comprometido, o aun forzado, a los países en los que el capitalismo no había penetrado sino en algunas capas superiores de la sociedad, a erigir rápidamente y a extender la infraestructura capitalista en dimensiones del todo desproporcionadas respecto al tamaño del cuerpo social, arrastrando a la gran obra de la producción a seguir el camino abierto. No puede dudarse, entonces, que en estos países la construcción de las vías férreas ha acelerado la desintegración social y política y, por tanto, la integración definitiva de la producción capitalista. Los ferrocarriles dan un fuerte impulso al desarrollo del comercio exterior, pero el comercio de los países que exportan principalmente materias *primas* aumenta la pobreza de las masas... (D. 37 y 80-81).

Llama la atención encontrar, en este texto escrito en 1880, una descripción de la morfología del desarrollo capitalista en países atrasados en términos tan precisos. Inclusive, Danielsón llega a establecer la existencia de diferencias regionales dentro de Rusia que nos recuerdan a aquellas que, muchos años más tarde, los teóricos del subdesarrollo calificarían como "dualismo":

La actividad económica se produce cada vez más bajo la forma de explotación rapaz de la población agrícola rural por la población comercial de las ciudades (...) Mientras que en la industria agrícola se emplean todavía herramientas de la edad de piedra, para la separación del producto de su productor se aplican los últimos descubrimientos de la ciencia (D. 84).³¹

Las dos citas anteriores ponen el acento en la falta de una relación orgánica entre las esferas de la producción y la circulación, lo que representa una “anomalía” (D. 232) respecto del desarrollo del capitalismo en los países más avanzados, que introduce en la economía rusa una situación de falta de estabilidad y alta incertidumbre (D. 234).³²

Junto con estas ideas notables desarrolladas por Danielsón, encontramos también algunos intentos no menos importantes de establecer la especificidad del funcionamiento de la economía campesina. El cuadro general descrito por nuestro autor, coincidente en este punto con el de Lenin, es el de un rápido deterioro de la producción rural independiente y una creciente polarización social que disuelve las relaciones en el interior de las comunas agrarias y fortalece la tendencia a la privatización de las tierras (D. 231). Hasta aquí la interpretación no sale de los carriles convencionales de la época, y podría coincidir con la del mismo Lenin. Pero a partir de aquí Danielsón se encuentra con algunas evidencias para las cuales es difícil encontrar una explicación dentro de los

³¹ Y en otro párrafo: “Repito una vez más que todos nuestros esfuerzos se dirigen no hacia la organización de la producción (que no se desarrolla) sino hacia la organización y el desarrollo de la circulación (...) Unos cuantos centros comerciales empiezan a prosperar rápidamente, como sanguijuelas, chupando la savia más sana del organismo social.” (Danielsón a Marx 14/7/1879, en Aricó 1981: p. 144) “Petersburgo y Moscú viven a expensas de todas las provincias y las explotan, y esta explotación crece de año en año” (D. 237).

³² Como concluye irónicamente el mismo Danielsón, después de analizar la situación rusa en carta a Engels: “...nos encontramos siempre ante el modo de producción capitalista... característico de Asia Central. Allí prosperan los propietarios de plantaciones de algodón.” (Danielsón a Engels, 12/11/1891 en Aricó 1981, p. 255).

marcos interpretativos tradicionales. Por un lado, comprueba que, dados los bajos precios internacionales del grano y la baja productividad del trabajo en Rusia, para muchos agricultores ricos “resulta más ventajoso explotar al campesino no en calidad de terratenientes, sino de comerciantes” (Danielsón a Engels, 3/11/1893 en Aricó 1981: 312). Así, Danielsón concibe la posibilidad de que la ampliación del comercio internacional pueda no traer aparejada, en un país atrasado, la expropiación progresiva de los medios de *producción* de manos del productor, sino el sometimiento y la extracción de excedente a través de la esfera de la *circulación* (D. 83). Si bien Danielsón no explica esta posibilidad sistemáticamente, y todas las referencias al funcionamiento de la economía campesina están dispersas, encontramos un planteo muy significativo. Nuevamente al examinar las evidencias estadísticas, nuestro autor comprueba que, en un año de buena cosecha, los precios del grano bajaron significativamente. Esto fue interpretado, en la época, como un simple resultado del exceso de producción. Pero Danielsón rechaza esa explicación, al comprobar que, al año siguiente, habiéndose producido una cosecha tan buena como la anterior, los precios se mantuvieron relativamente altos. La causa de la baja en los precios en el primer año no fue simplemente la sobreproducción, sino el hecho de que los campesinos aprovecharon la cosecha excepcional para saldar deudas acumuladas por el rescate de sus tierras y para hacer gastos postergados. Una vez hecho esto, en el año siguiente, también de cosecha excepcional, los campesinos retuvieron mayor cantidad de grano para su consumo personal, al no estar ya obligados a alienar la mayor cantidad posible de su producción. Así, al enviar menos cantidad de grano al mercado, el precio de éste permaneció relativamente alto a pesar de la abundante cosecha (D. 173 y 243).

Pero lo que aquí más nos interesa no es la interpretación de ese fenómeno, sino los supuestos teóricos que la sustentan. En efecto, la explicación de Danielsón supone que la producción campesina se rige por un tipo de racionalidad económica diferente de la que orienta las elecciones de una empresa capitalista. El campesino vendió más grano cuando

el precio estaba más bajo, y retuvo más cuando el precio estaba más alto; es decir, actuó exactamente al revés de lo que hubiera hecho un productor capitalista. Resulta muy significativo el párrafo que sigue a la interpretación de las estadísticas citadas:

La norma de las necesidades de consumo entre *aquellos consumidores que trabajan con sus propios instrumentos de trabajo sobre su propia tierra*, es distinta que allí donde reina el modo capitalista de producción (...) La necesidad de alimentación, vestimenta, etc. puede ser urgente para un número considerable de personas, pero, al mismo tiempo, estas pueden no tener suficientes medios de pago. Lo que ellos tienen, es su fuerza de trabajo, la cual, a menudo, no pueden aplicar. Es distinto si el productor inmediato posee los instrumentos de producción. La *satisfacción de las necesidades se halla, en ese caso, subordinada a la aplicación de su propio trabajo*, y no a la posesión de medios de pago. Cuanto más productivo es el trabajo, cuanto más intenso (...) más plenamente son satisfechas las necesidades de todos y de cada uno. No es posible, en ese caso, hablar de sobreproducción ni de falta de trabajo. Y ello porque *el objeto no es producido bajo la forma de mercancía, de valor de cambio*" (D. 246-247; énfasis de E.A.).

El párrafo citado refleja claramente la conciencia de Daniélsón de que la lógica campesina difiere de la racionalidad mercantil. Más aún, encontramos una impugnación del uso de categorías de la economía clásica, fundada en el hecho del control por parte del productor directo de la intensidad de su trabajo y de su resultado, en función de sus propias necesidades, como consumidor de su propia producción. El desarrollo de una teoría de la economía campesina deberá esperar aún muchos años, hasta la publicación de los trabajos de Chayanov a partir de la segunda década del siglo XX, y su difusión en el mundo occidental no se producirá sino a partir de fines de

la década de 1950.³³ Si bien no es posible encontrar en el texto de Danielsón una teoría acabada del atraso y de la economía campesina, podemos concluir que, inequívocamente, nos hallamos en presencia de los inicios de una reflexión en ese sentido. El valor de la contribución de Danielsón reside en el hecho de haber sido formulada utilizando herramientas teóricas del marxismo, en una época en la que, entre los marxistas “oficiales”, ni siquiera había conciencia de esta problemática.³⁴

LOS CAMINOS DE LA HISTORIA

Los alcances de la reflexión de Danielsón, tal como los hemos descrito más arriba, descansan, en última instancia, en una particular concepción del devenir histórico. También su apropiación de las teorías de *El Capital* adquiere rasgos parti-

³³ La teoría de este autor es lo suficientemente importante y conocida como para evitarnos su tratamiento aquí. Para señalar la importancia del aporte de Danielsón en este sentido, baste sólo recordar que el planteo de Chayanov está también basado en las consecuencias del hecho de que la unidad económica campesina funciona como unidad de producción al mismo tiempo que unidad de consumo. De este hecho, Chayanov concluye que la utilización de categorías de la economía clásica, como salario, beneficio, interés, etc., carece de sentido para explicar las conductas campesinas.

³⁴ Como un ejemplo de esta afirmación, alcanza una rápida recorrida por *El desarrollo del capitalismo en Rusia* de Lenin, en cuyas páginas está completamente ausente cualquier pensamiento en torno a la especificidad del atraso económico. Por el contrario, coincidiendo con Kautsky, sostiene que los rasgos de la evolución capitalista de la agricultura son “idénticos en Europa Occidental y en Rusia”, que la economía de las comunas aldeanas no corresponde a ningún tipo especial, sino que es de tipo pequeño burgués corriente y que “El desarrollo del capitalismo en los países jóvenes se acelera considerablemente con el ejemplo y la ayuda de los países antiguos”; Lenin: *El desarrollo...*, pp. 13, 180, 505. En un notable trabajo reciente, Claudio Ingerflom mostró que en la obra de Lenin mencionada (en contraste con sus escritos anteriores), el atraso ruso comienza a explicarse en términos económicos, especialmente por la vitalidad del sistema agrario ruso. En efecto, a partir de ese momento Lenin se aleja de su previa aplicación simplista de los esquemas marxistas y, como muestra Ingerflom, retoma viejas cuestiones y vocabulario de la tradición del anti-despotismo ruso; véase Ingerflom, Claudio Sergio: *Le citoyen impossible. Les racines russes du léninisme*, Payot, Paris, 1988, pp. 198 y 161. Sin embargo, su conciencia del atraso ruso pasa más por la especificidad de la *sociedad rusa y su estado* (inexistencia de clases formadas, ‘asiatismo’, etc.), que por una teorización del funcionamiento de una *economía* atrasada, como es el caso de Danielsón.

culares que responden a esa concepción.³⁵ Todo el trabajo de Danielsón se funda en una idea anti unilineal del desarrollo histórico. Inclusive, dedica un apéndice completo de su libro a defender a Marx contra la interpretación que de él hizo Mi-jailovsky, según la cual la teoría marxiana implicaría que todas las naciones deben pasar necesariamente por la fase capitalista de desarrollo (D. 506). En este punto, Danielsón se enmarca en una larga tradición de socialistas rusos que, comenzando por Herzen y su permanente revisión de las enseñanzas de Hegel, contrasta con la apropiación del marxismo como filosofía de la Historia por parte de la Segunda Internacional.

Al respecto, encontramos una discusión muy significativa en la correspondencia entre Engels y Danielsón. Ya desde 1891, Danielsón describe para Engels la trágica situación económica en que se encontraba la población rusa, formulando al mismo tiempo un diagnóstico pesimista para el futuro del capitalismo en Rusia, dada la “especificidad de nuestra situación” (Danielsón a Engels 12/11/1891 en Aricó 1981, p. 253). En marzo de 1992 Engels le envía una carta con una frase que desatará una fuerte polémica entre ambos corresponsales:

...me parece que se necesitarán años para superar totalmente las consecuencias de la actual desgracia, y cuando lo logre, Rusia será ya otro país completamente diferente (...) Mientras tanto, no nos queda otro remedio que consolarnos con la idea de que todo ha de servir, en última instancia, a la causa del progreso de la humanidad. (Engels a Danielsón 15/3/1892 en Aricó 1981, p. 262).

Las expresiones de Engels indignan a Danielsón, quien, describiendo nuevamente los sufrimientos que padecía Rusia, se apresura a responder: “No alcanzo a entender cuál es

³⁵ Así, ya desde el capítulo tercero de su obra original de 1880, luego de hacer precisiones teóricas en las que utiliza conceptos marxianos, Danielsón aclara que su análisis se ceñirá a los hechos y estadísticas rusas, “ya que la teoría tuvo su origen y fue desarrollada tomando como punto de partida los hechos de la vida económica de Europa Occidental” (D. 30).

la causa, de qué manera todo esto, en última instancia, ha de servir a la causa del progreso de la humanidad; mientras sale el sol, el rocío carcomerá los ojos.”³⁶

La discusión va subiendo de tono: Engels aclara que aquello del “progreso de la humanidad” lo había escrito irónicamente, aunque inmediatamente agrega que “...nada existe en la historia que no esté al servicio, por uno u otro camino, del progreso humano, pero muchas veces el rodeo es enorme” (Engels a Danielsón 18/6/1892 en Aricó 1981: 275). Danielsón, por su parte, le responde citando a Marx, cuando éste opinaba que Rusia podía “saltar” la etapa capitalista, y al mismo *Anti-Dühring*, donde Engels sostiene que, una vez conocidas las fuerzas sociales y naturales que gobiernan la historia, es posible someterlas a la voluntad humana (Danielsón a Engels 3/10/1892 en Aricó 1981: 294).³⁷ Finalmente, Engels cierra el debate y, en noviembre de 1894 pide a Danielsón que deje de utilizar sus cartas en la discusión con otros socialistas rusos.

Las alternativas de este debate cobran una gran importancia cuando las comparamos con la trayectoria del pensamiento marxista. En este sentido, no puede dejar de recordarse la larga historia de ocultamientos y censuras que sufrieron ciertos textos de Marx que, como la famosa carta a Vera Zasúlich, mostraban un pensamiento alejado del viso positivista con el que tanto los teóricos de la Segunda Internacional como los teóricos “oficiales” de la URSS leyeron la obra marxiana, y las enormes dificultades con que el marxismo posterior pudo apartarse de esa lectura.

³⁶ Y si bien acepta que no se puede ir contra los hechos económicos, señala que en Rusia “sobreviven los hechos [económicos] más diversos”: dado que ese país asistía a la lucha de dos modos de producción, uno de los cuales -el capitalista- es totalmente artificial y carente de perspectivas futuras, mientras que el otro -el campesino- tenía la posibilidad, bajo ciertas condiciones, de echar raíces más profundas, Danielsón se pregunta: “¿Acaso es imposible cambiar el propósito de la protección? ¿Variar el ‘curso’? ¿Acaso la industria moderna sólo es posible sobre la base del capitalismo?” (Danielsón a Engels 12/3/1892, en Aricó 1981, p. 265-267).

³⁷ El debate continúa aun después de la publicación del libro de Danielsón. Engels insiste en que “ninguna gran calamidad histórica deja de tener por compensación un progreso histórico. Lo único que varía es el modus operandi. Que les destinées s’accomplissent!” (Engels a Danielsón 17/10/1893 en Aricó 1981, p. 308). Danielsón, por su parte, se mantiene en su postura.

EL PROGRAMA POLÍTICO

El punto más oscuro en el trabajo de Danielsón es el programa político que el autor extrae de sus planteos. En el estado actual de nuestras investigaciones, no nos es posible establecer a ciencia cierta hasta qué punto la falta de claridad en este aspecto corresponde a una deficiencia en el pensamiento de nuestro autor, y hasta qué punto obedece a la necesidad de obtener el *imprimatur* de la censura. En el texto original de 1880 Danielsón plantea que la salida de la crisis debía buscarse abandonando la vía económica que tendía al desarrollo de la esfera de la *circulación capitalista* y concentrando todas las fuerzas en el desarrollo de la *productividad del trabajo por parte del productor directo*, que debía permanecer en posesión de sus propios medios de producción, tal como había establecido inicialmente el decreto de Emancipación de los siervos (D. 89). En la parte del texto escrita en 1893 agrega mayores precisiones: el aumento de la productividad del trabajo agrícola servirá para disminuir el abismo que separa a Rusia de las condiciones del mercado internacional, pero no eliminará la amenaza que pesa sobre el campo, cuyo origen está en la separación de la industria de fabricación de la agricultura. Por este mismo motivo, tampoco serviría de nada el traspaso de la totalidad de las tierras a manos campesinas (D. 295-296). Lo que hay que evitar es la separación de actividades manufactureras y agrícolas, y la transformación de aquellas en industria capitalista (D. 371 y 377).³⁸

¿Cómo interpretar este programa, este “modo de producción social” (D. 385) que Danielsón nos propone? Tradicionalmente, al incluirse a nuestro autor en la lista de pensadores populistas, se ha querido interpretar sus ideas como una idealización de la producción comunal campesina. En efecto, en varios pasajes Danielsón habla de su propuesta en términos

³⁸ “Es tiempo de dejar de proteger la expropiación de los medios de producción que pertenecen al pueblo, en beneficio del capitalismo, y de retornar a la protección del desarrollo de la producción del pueblo basada en la posesión de los medios de producción por los productores mismos, en la unión de agricultura e industria de fabricación, en la aplicación de los conocimientos científicos” (D. 403).

que invitan a esa lectura: un retorno a la senda abandonada, el camino auténtico de desarrollo del principio consagrado por siglos de vida económica autóctona (D. 466). Sin embargo, analizando el texto en profundidad, surgen elementos que plantean una mayor complejidad. Así, luego de denunciar que Rusia ha imitado el desarrollo de EEUU e Inglaterra sin tener en cuenta sus condiciones de origen, Danielsón sostiene que lo que debe imitarse no es el modo de producción de Europa Occidental sino su organización, “su cooperación muy desarrollada, la división y combinación del trabajo, las máquinas, etc.” (D. 463-464). La salida de la crisis requiere que vuelvan a unirse en manos de los productores directos la industria de fabricación y la agricultura, “pero [en] una unión que no descanse en pequeñas unidades productivas sino en la creación de una gran producción socializada” (D. 498-499). Rusia no puede contentarse ya, como lo hacía cuarenta años antes, con la forma de la pequeña producción doméstica que muchos sueñan con conservar (D. 490); la comuna en su forma actual, la comuna primitiva, no es compatible con las relaciones cada vez más complejas de la vida económico-social, que unen a todos los pueblos del mundo (D. 494). Las *relaciones comunales*, sin embargo, contienen rudimentos de las condiciones económicas que, contrariamente a las de Europa Occidental, apuntan no a la servilización de la mayoría de la población sino a una elevación de las fuerzas económicas, intelectuales y morales de toda la sociedad. Es por ello que el autor no comparte las opiniones de aquellos que piensan que la comuna como forma económica debe seguir tal cual es, sino que percibe en ella los elementos que, en condiciones más favorables, podrían desarrollarse y crear formas más elevadas de relaciones económico-sociales (D. 495). Éste, como Danielsón mismo se apura a señalar, es el punto de vista expresado por Marx. Incluso nuestro autor termina sus planteos citando un texto en el que Engels acepta la posibilidad de que Rusia pueda “saltar” la fase capitalista apoyándose en las relaciones comunales, siempre y cuando este cambio coincida con una revolución en Occidente (D. 496).

Los fragmentos que acabamos de citar muestran un

pensamiento alejado de la imagen típica del populismo o, en todo caso, tan cercano a ella como podría estar el mismo Marx. Pero para completar nuestro cuadro de Danielsón, nos falta referirnos a las conclusiones político-estratégicas que nuestro autor extrae de su análisis de la sociedad rusa y de su proyecto futuro. Richard Pipes ha sugerido, y varios luego han repetido, que “Danielsón, aparentemente, esperaba que [el programa que proponía] fuera llevado a cabo por el gobierno imperial”, aunque el mismo Pipes reconoce que “nunca lo dijo explícitamente”.³⁹ Efectivamente, en ninguna parte de su libro aparece mención alguna en ese sentido, aunque debe reconocerse que algunos fragmentos son lo suficientemente ambiguos como para que alguien pueda llegar a esa conclusión. Sin embargo, junto con esos fragmentos encontramos otros que eliminan toda ambigüedad. En efecto, hacia el final del libro, Danielsón se pregunta qué clases, qué fuerzas sociales pueden estar interesadas en dirigir sus propias condiciones materiales de existencia. Para responder a esta cuestión, el autor nos envía a sus propios estudios: los interesados son todos aquellos que, según las leyes de la economía política clásica, no tienen sitio en el banquete de la vida (D. 487). En los últimos años -dice Danielsón-, se fue formando una clase menos rutinizada, menos ligada a las tradiciones de las generaciones pasadas y a la vida estrecha de las comunas, que adquirió progresivamente un mayor conocimiento de la vida social, y cuyos intereses tienden a unirse en solidaridad con la mayoría de la población campesina y los manufactureros rurales explotados por el capital comercial (D. 488). Así, toda la sociedad rusa puede dividirse en dos clases: una, de tendencias individualistas, nacida de los recientes cambios económicos, que es incapaz de jugar un rol edificante como en Europa Occidental y EEUU; la otra, cuyas condiciones empeoran día a día, que no puede tener por meta sino el desarrollo de las fuerzas productivas sociales para el beneficio social. Por ello, la segunda clase representa a toda la sociedad, porque sus intereses se identifican con los de toda la sociedad (D. 489).

³⁹ Pipes, *Struve ...*, p. 83.

Por si quedaran dudas de que se refiere a la clase obrera, Danielsón anota:

...el punto de vista de los 'narodniki' es completamente erróneo e incompatible con los hechos. Afirma que sólo la vida de la comunidad [campesina] puede engendrar en la masa de la población las cualidades que la conducirán a la actividad independiente, y que el movimiento obrero de Europa Occidental no puede echar sus raíces en la actividad independiente de los obreros mismos, porque las condiciones de vida de la población obrera en Europa Occidental los habituán a someterse a una voluntad externa, al enseñarles el rol de soldado industrial que demagogos hábiles pueden transformar en soldado político. Es necesario mencionar el poco valor científico [de este punto de vista]? (D. 497).

En esta alusión directa a Vorontsov, Danielsón se separa explícitamente de los populistas y confirma su apuesta al papel de la clase obrera en el cambio social que propone. La producción industrial, al requerir una elevación del nivel intelectual de los obreros, ayuda a estos a orientarse y a adquirir la iniciativa para realizar, junto con las otras clases sociales desheredadas, una obra difícil: el desarrollo de una forma de producción que se base en la posesión de los medios de producción por los mismos productores y que garantice el desarrollo integral de toda la sociedad. Así, cuando el desarrollo capitalista y sus condiciones negativas lleguen a cierta fase, la sociedad entrará en la nueva vía, a través de la actividad consciente y racional de las clases desheredadas (D. 498). Las otras (escasas) alusiones a la cuestión política confirman nuestra interpretación: Danielsón critica a los neo-eslavófilos y se identifica con el programa del "partido obrero" de Europa Occidental y el "partido popular" de EEUU (D. 387 y 341-342 resp.).

¿QUIÉN ES EL POPULISTA?

Luego de esta breve recorrida por la obra de Danielsón, no podemos menos que sentir sorpresa y disconformidad con las clasificaciones que nos ofrecen los distintos autores. Sin embargo ¿cómo debemos catalogar sus ideas? Para responder esta pregunta es necesario manejarse con mucho cuidado, ya que la confusión terminológica responde, muchas veces, a una utilización acrítica de los conceptos: en efecto, muchos autores utilizan el concepto de “populismo” en forma vaga e imprecisa, de modo que ni siquiera hay acuerdo acerca de qué pensadores, escritores o revolucionarios pertenecen a esta categoría. Para evaluar si Danielsón debe ser considerado un escritor populista, recurriremos a los estudios de dos académicos que se preocuparon por realizar una crítica y una historización de ese concepto. En un artículo ya clásico, Richard Pipes se abocó a la tarea de reconstruir la historia semántica de la palabra “populismo”, estableciendo que ésta ingresó al vocabulario político sólo en 1878, para designar una fase específica en la historia del movimiento socialista-revolucionario,⁴⁰ caracterizada por el rechazo del intelectualismo por el cual ciertos grupos políticos anteriores habían querido “orientar” al pueblo. Por el contrario, las concepciones de los nuevos “populistas” llamaban a sus adherentes a adaptarse al pueblo tal cual es. Esto quiere decir, según Pipes, que era esta actitud política de confianza en la espontaneidad del pueblo la que caracterizaba al “populismo” inicialmente, y no la glorificación de la comuna campesina o la creencia en que Rusia podía seguir un camino propio de desarrollo. Los “populistas”, entonces, no eran sino una facción dentro del movimiento revolucionario. Sin embargo, luego de 1879, con la fractura de *Zemlia i Volia* y el cambio en las orientaciones estratégicas de los distintos grupos, las palabras “populismo” y “populista” perdieron su sentido original preciso, pasando

⁴⁰ Esta fase abarcó desde los primeros episodios del llamado de “Ir al pueblo”, hacia 1872-74, hasta la consolidación de las tendencias terroristas, en 1878-8 (véase Pipes, Richard: “Narodnichestvo: a semantic inquiry”, *Slavic Review*, vol. XXIII, nº 3, sept. 1964, p. 443); es decir que fue aplicada a aquellos grupos que, en 1878, formarían *Zemlia i Volia*.

a agrupar indiscriminadamente a corrientes y personas de lo más diversas, incluyendo a ciertos nacionalistas extremos, en una utilización que hacía de *narodnichestvo* la forma rusa para traducir *jingoísmo*. Justamente por esta imprecisión, “populismo” como término político fue cayendo en desuso hacia la segunda mitad de la década de 1880, y podría haber desaparecido si no hubiera sido por el surgimiento, hacia 1890, de un nuevo grupo político, los socialdemócratas, en cuyas polémicas, las palabras “populismo” y “populista” volvieron a hacerse corrientes, aunque con un sentido bastante diferente al que habían tenido hasta entonces. En el nuevo uso, promovido primeramente por P. Struve desde 1892 y consolidado ya en 1894, *narodnichestvo* pasó a designar un cuerpo doctrinario basado en la proposición de que Rusia podía “saltarse” la fase capitalista de desarrollo. En esta nueva utilización, Struve asimiló a la totalidad de la literatura anticapitalista rusa como una continuación de las tendencias eslavófilas que idealizaban la comuna campesina y, al mismo tiempo, como una versión vernácula del romanticismo económico occidental pre-marxista. Desde allí, de la mano de los socialdemócratas y, sobre todo, de los bolcheviques, se fue extendiendo el nuevo significado de la palabra, hasta llegar a nosotros. Pipes señala, entonces, la existencia de dos sentidos de “populismo”, uno histórico (una estrategia que supone la hegemonía de las masas por sobre los intelectuales) y otro político (una concepción que basada en la capacidad de Rusia para saltar la fase capitalista). El segundo no designa un fenómeno existente, sino que constituyó un dispositivo polémico carente de justificación histórica, por lo cual debe ser rechazado por el historiador profesional.⁴¹

Por su parte, Andrzej Walicki acepta la distinción de Pipes, aunque defiende la utilización leninista de “populismo” designando una ideología más que un movimiento político concreto. Según Walicki, este sentido brinda una valiosa perspectiva comparativa: “Era el término común para todas las ideologías democráticas en Rusia -tanto revolucionarias

⁴¹ Pipes: “Narodnichestvo...”, pp. 444-458.

como no revolucionarias- que expresaban el punto de vista de los pequeños productores (campesinos en su mayor parte) y buscaban caminos de desarrollo no capitalistas...⁴² En su defensa de la utilización leninista, Walicki sostiene que ésta “no es por ningún medio tan amplia como para ser aplicada a cualquiera que creyese en la habilidad de Rusia para pasar por alto el capitalismo”.⁴³

No discutiremos aquí cuál de las dos interpretaciones -la de Pipes o la de Walicki- es la más apropiada: nos limitaremos a comparar el grado de adecuación de las ideas de Danielsón con una o con otra definición de “populismo”. En el caso de la definición propuesta por Pipes, la respuesta es sencilla: en la medida en que Danielsón no participaba en los movimientos revolucionarios existentes en el período en cuestión, no corresponde considerarlo populista (a menos que utilicemos el dispositivo creado por Struve).⁴⁴ Con la definición de Walicki encontramos algunas dificultades. Recordemos que había catalogado a Danielsón, junto con Vorontsov, como un “populista legal o socialreformista”.⁴⁵ Como justificación, Walicki sostiene que nuestro autor pertenecería al grupo de populistas que esperaban que las reformas necesarias fueran llevadas a cabo por el Zar.⁴⁶ Sin embargo, como hemos demostrado más arriba, Danielsón esperaba que las reformas fueran llevadas a cabo por las clases desheredadas, lo cual descarta la clasificación de Walicki y de otros autores. Nos resta una última opción para desechar: ¿Podía ser Danielsón un populista no “legal” o

⁴² “...un término que puede ser aplicado no sólo a los revolucionarios de la década de los setenta y a los llamados ‘populistas liberales’ de los años ochenta y noventa, sino también a Chernyshevskii y, de alguna forma, a los partidos campesinos de principios del siglo XX” (Walicki [1969], p. 12).

⁴³ Walicki, *Populismo y Marxismo...*, p. 23.

⁴⁴ En efecto, Pipes es el único autor de los que citamos hasta ahora que no clasifica a Danielsón como populista. Sin embargo, y a pesar de que es quien demuestra conocer en mayor profundidad la obra de nuestro autor, no ofrece una etiqueta alternativa.

⁴⁵ Propone este término en reemplazo de “liberal-populismo”, que llama a confusiones.

⁴⁶ Walicki, Andrzej, *A History of Russian thought, from the Enlightenment to Marxism*, Stanford University Press, Stanford (CA), 1981, pp. 432-434.

“liberal”, pero sin participar en el movimiento revolucionario? ¿Podemos considerarlo un “populista” *a secas*, de acuerdo a la ideología que profesaba? Para responder a estos interrogantes, construyamos una lista de los elementos que, según Walicki y otros autores, caracterizan a la ideología populista: 1) escepticismo respecto del futuro del capitalismo en Rusia; 2) Idealización de la comuna campesina y la pequeña producción como forma de organización futura; 3) creencia en una especificidad rusa que 4) hace innecesario el pasaje por la etapa capitalista, pudiendo pasarse directamente a una sociedad socialista, apoyándose en la comuna campesina; 5) confianza en el campesinado como sujeto de la transformación.

Con respecto al primer punto, hemos mostrado que, a diferencia de Vorontsov, Danielsón no era escéptico respecto de las posibilidades del capitalismo de implantarse en Rusia. Por el contrario, toda su obra es una advertencia contra el capitalismo que avanzaba a pasos agigantados. Su escepticismo, más específicamente, era respecto de las posibilidades de que desempeñe un papel progresivo como en Occidente. En última instancia, tanto en Rusia como en Europa Occidental, el capitalismo estaba condenado a autodestruirse por sus propias contradicciones internas: esto de ninguna manera era un privilegio sólo de Rusia. Como hemos argumentado, en la justificación de esta tesis, Danielsón empleó herramientas teóricas que en modo alguno pueden considerarse ajenas a la tradición marxista. Respecto al segundo punto, tal como señalábamos más arriba, nuestro autor de ninguna forma idealizó a la comuna campesina. Por el contrario, taxativamente negó su viabilidad futura y argumentó en favor de una “gran producción socializada”. Si consideramos el tercer punto, sólo puede decirse que Danielsón sostenía no la especificidad rusa sino, en todo caso, la especificidad del atraso. Todo el análisis de la realidad de su país fue efectuado utilizando categorías económicas generales, tomadas de *El Capital*. Inclusive encontramos en su correspondencia una aceptación parcial de las conclusiones de Chicherin, el historiador occidentalista que sostenía, en su famosa polémica con el historiador eslavófilo Beliaev, que la comuna campesina rusa era una creación

artificial del Estado zarista, motivada por intereses fiscales (Danielsón a Marx 10/5/73 en Aricó 1981, p. 71).⁴⁷ Con respecto al quinto punto, como vimos más arriba, nuestro autor apostaba políticamente al proletariado, aunque, sin duda, con menos énfasis que los socialdemócratas, al otorgar un lugar de importancia a todas las clases desheredadas, incluyendo al campesinado. Y, a la hora de buscar un referente político occidental, elige al “partido obrero”.

Sólo nos queda, entonces, nuestro cuarto punto. Ciertamente, Danielsón creía en la posibilidad de que Rusia pasara directamente al socialismo, evitando los sufrimientos del sistema capitalista. ¿Alcanza este punto para catalogarlo como “populista”? Tal como el mismo Walicki reconoce, el concepto no puede ser tan amplio si quiere conservar su utilidad. Y a esto debemos agregar el hecho de que el mismo Marx creía en esa posibilidad.⁴⁸

CONCLUSIONES

En una operación política cargada de aspectos simbólicos, Lenin trazó su propia frontera entre marxismo y populismo. En el escrito que lleva el sintomático título de “¿A qué herencia renunciamos?”, Lenin organiza su genealogía revolucionaria: Chernishevskii es aceptado como ancestro, mientras que otros revolucionarios temporalmente más cercanos -y por ello más peligrosos-, quedan del otro lado de la frontera, nominados como “populistas”. Así, el dirigente bolchevique consiguió insertarse en la historia de la tradición revolucionaria rusa como su legítimo heredero, separándose, al mismo tiempo,

⁴⁷ Por todo esto, no puede resultarnos menos que injustas las expresiones de Engels, quien, en carta a Plejánov, consideraba que Danielsón, en sus concepciones, no podía apartarse de la idea de la “Santa Rusia” (en Pipes, *Struve...*, p. 97).

⁴⁸ Esto puede comprobarse en los famosos borradores a la carta a Vera Zasulich. Aun Engels -bastante menos optimista al respecto que su compañero- aceptaba la posibilidad, aunque subordinándola al desencadenamiento de una revolución proletaria en occidente. Como señalábamos más arriba, Danielsón también incluyó esta cláusula, citando al propio Engels.

de sus enemigos políticos actuales, y negándoles su lugar en la genealogía de la Revolución. Pero en esta operación no sólo estaba en juego esa herencia sino, fundamentalmente, otra: la del marxismo como capital simbólico. En efecto, la lucha por la apropiación del pasado revolucionario coincidió con la lucha por la apropiación del marxismo como nombre del camino científico hacia el socialismo.

En esta lucha, Danielsón representaba un enemigo formidable, no por sus propias condiciones como publicista, ni porque ocupara un lugar central en la vida del movimiento revolucionario. El peligro de su presencia provenía de la insistencia con que se reivindicaba marxista y, más aún, del capital del que lo investía su larga correspondencia con Marx (atributo simbólico del que ningún otro ruso gozaba).⁴⁹ A pesar de algunos intentos importantes, de parte de los historiadores, por reducir la brecha entre marxismo y populismo, nuestra visión de la historia de la introducción del marxismo en Rusia continúa atrapada dentro de los moldes de la interpretación bolchevique. Y esto no necesariamente por los mismos motivos ideológicos que orientaron la construcción leninista de esa historia: con no poca frecuencia los historiadores cedemos a la tentación teleológica de iluminar tan sólo aquel pasado del que cierto fenómeno posterior es resultado, dejando en la sombra caminos truncos, elementos aún no articulados en ninguna Historia. Tal como hemos visto, Danielsón se consideraba marxista y sus contemporáneos (al menos hasta fines de la década de 1880) también lo hacían; sus ideas (al menos las que expresó en su libro) no pueden considerarse en absoluto ajenas a la tradición marxista. Ya en 1887, nuestro autor se quejaba de que Marx era muy popular en Rusia aunque poco comprendido y sus ideas frecuentemente deformadas, por lo cual se sentía en la obligación de hacer accesible la teoría marxiana al mayor número posible de personas (Danielsón a Engels 22/1/1887 en Aricó 1981, p. 210); pocos años después,

⁴⁹ Como señalaba un escritor contemporáneo, M. A. Silvin, los marxistas (es decir, los socialdemócratas), no temían ni a Mijailovsky ni a Vorontsov, sino sólo a Danielsón: es que, a pesar de que aquellos eran personajes de mucha mayor importancia, éste había gozado de contactos personales con Marx y los utilizaba con insistencia en sus polémicas; véase Pipes, *Struve...*, p. 84n..

en 1895, desde las páginas de *Russkoe Bogatstvo*, protestaba por haber sido incluido por Struve dentro del grupo de escritores populistas, “calificativo que él usa peyorativamente y en el que incluye a personas de los más diversos puntos de vista”.⁵⁰ Sin embargo, muy a su pesar, pasó a la historia como un teórico populista. Recuperar la figura de Danielsón es, al mismo tiempo, deconstruir un dispositivo por y a través del cual comprendemos parte del pasado. Pero más importante que la discusión marxista-o-populista resulta mostrar los inicios y posterior oclusión de una notable reflexión teórica acerca de la naturaleza del atraso, hecha utilizando herramientas marxistas, en un momento tan temprano en la historia de las ideas. El escenario de estos inicios fue, no casualmente, Rusia, el primer país “subdesarrollado”.

⁵⁰ Cit. en Pipes: “*Narodnichestvo...*”, p. 455.

SOCIALISMO

FERNANDO MARTÍNEZ HEREDIA

Las profundas diferencias existentes entre el socialismo elaborado en regiones del mundo desarrollado y el producido en el mundo que fue avasallado por la expansión mundial del capitalismo han conducido durante el siglo XX a grandes desaciertos teóricos y políticos, y a graves desencuentros prácticos. El camino de la transición socialista de los países pobres exige negar la ilusión de que la sola expropiación de los instrumentos del capitalismo permitirá construir una sociedad que lo «supere», y negarse a «cumplir etapas intermedias» supuestamente «anteriores» al socialismo. Es decir, a este socialismo le es ineludible trabajar por la creación de una nueva concepción de la vida y del mundo, al mismo tiempo que se empeña en cumplir con sus prácticas más inmediatas.

SOCIALISMO, SOCIALISTAS

El concepto «socialismo» ha sido cargado de sentido desde una amplia gama de orientaciones ideológicas y políticas durante más de un siglo y medio. Sin duda, esto dificulta el trabajo con él desde una perspectiva de ciencia social, pero es preferible, en vez de lamentarlo, partir de esa realidad, que es casi imposible separar del concepto. Lo más importante es que desde el siglo XIX y en el curso del siglo XX la noción de socialismo auspició un amplísimo campo de demandas y anhelos de mejoramiento social y personal, y después de

1917 llegó a asociarse a las empresas de transformación social y humana más ambiciosas y profundas que ha vivido la Humanidad, constituyendo a la vez el reto más grave que ha sufrido la existencia del capitalismo, en todas sus variantes, a escala mundial.

También ha estado vinculado el socialismo a la interrogante crucial de esta época: la multiplicación acelerada de logros técnicos y científicos en tantos campos y de las necesidades asociadas a ellos, del conocimiento cada vez más profundo de los seres humanos, y del desarrollo de las subjetividades y las relaciones interpersonales; es decir, el raudo crecimiento de las potencialidades y las expectativas de la Humanidad, ¿desembocará en una agudización de la dominación más completa y despiadada sobre las personas y la mayoría de los países, y de la pauperización de gran parte de su población, más un deterioro irremediable del medio en que vivimos? ¿O será el prólogo de movimientos e ideas que logren transformar el mundo y la vida para poner aquellos logros inmensos al servicio de las mayorías y de la creación de un orden social y humano en que primen la justicia, la libertad, la satisfacción de necesidades y deseos y la convivencia solidaria?

Socialismo y socialista han sido denominaciones utilizadas por muy disímiles partidos y movimientos políticos, Estados, corrientes ideológicas y cuerpos de pensamiento, para definirse a sí mismos o para calificar a otros. Las posiciones que se autocalifican socialistas pueden considerar al capitalismo su antinomia y trabajar por su eliminación, o limitarse a ser un adversario legal suyo e intentar cambiarlo de manera evolutiva, o ser apenas una conciencia crítica del orden social vigente. Por otra parte, la tónica predominante al tratar el concepto en los medios masivos de comunicación y en la literatura divulgativa incluidas enciclopedias, y en gran parte de las obras especializadas, ha sido una sistemática devaluación intelectual del socialismo, simplificaciones, distorsiones y acusaciones morales y políticas de todo tipo. Pocos conceptos han confrontado tanta hostilidad, lo que aquí registro solamente como un dato a tener en cuenta.

Las relaciones entre los conceptos socialismo y comunismo a las que me referiré más adelante no solo pertenecen al campo teórico y a las experiencias prácticas socialistas; el cuadro de hostilidad mencionado ha llevado muchas veces a preferir el uso exclusivo de la palabra socialismo, para evitar las consecuencias de incomunicación o malos entendidos que se levantan de inmediato si se utiliza también la palabra comunismo. Esa desventaja fue agravada durante una gran parte del siglo XX por la connotación que le dio a «comunismo» ser identificado con la tendencia más fuerte que ha habido dentro de las experiencias, organizaciones e ideas socialistas, es decir, la integrada por la Unión Soviética, el llamado movimiento comunista internacional y la corriente marxista que llamaron marxismo-leninismo.

No pretendo criticar, o siquiera comentar, las muy diversas definiciones y aproximaciones que registra el concepto de socialismo, ni el océano de bibliografía con que cuenta este tema. Intentar apenas esa valiosa tarea erudita ocuparía todo el espacio de este ensayo, y no sería lo apropiado. Solo por excepción coloco algunas notas al pie, para que estas no estorben al aire del texto y su intención. A mi juicio debo exponer aquí de manera positiva lo que entiendo básico en el concepto de socialismo, los problemas que confronta y la utilidad que puede ofrecer para el trabajo intelectual, desde mi perspectiva y desde nuestro tiempo y el mundo en que vivimos.

Dos precisiones previas, que son cuestiones de método. Una, todo concepto social debe ser definido también en relación con su historia como concepto. En unos casos puede parecer más obvio o provechoso hacerlo, y en otros más dispensable, pero entiendo que en todos los casos es necesario. La otra, en los conceptos que se refieren a movimientos que existen y pugnan en ámbitos públicos de la actividad humana, es necesario distinguir entre los enunciados teóricos y las experiencias prácticas. Tendré en cuenta ambos requerimientos en este artículo.

HISTORIA Y CONCEPTO, PRÁCTICAS Y CONCEPTO

El socialismo está ligado al establecimiento de sociedades modernas capitalistas en Europa y en el mundo, si prescindimos de una dilatada historia que se remonta a las más antiguas sociedades con sistemas de dominación. Esta incluye rebeliones de los de abajo contra las opresiones, por la justicia social, la igualdad personal o la vida en comunidad, actividades de reformadores que tuvieron más o menos poder, y también creencias e ideas que fueron formuladas como destinos, y construcciones intelectuales de pensadores, basadas en la igualdad de las personas y en un orden social colectivista, usualmente atribuidas a una edad pasada o a una era futura *sine die*. En la Europa de la primera mitad del siglo XIX le llamaban socialismo a diferentes teorías y movimientos que postulaban o buscaban sobre todo la igualdad, una justicia social y un gobierno del pueblo, e iban contra el individualismo, la competencia y el afán de lucro nacidos de la propiedad privada capitalista, y contra los regímenes políticos. Prefiguraban sociedades más o menos perfectas o favorecían la idea de que predominaran los productores libres.

En general, esos socialismos debían mucho de su lenguaje y su mundo ideal a los radicalismos desplegados durante y a consecuencia de las revoluciones burguesas, especialmente de la francesa, pero encontraron base social entre los crecientes contingentes de trabajadores industriales y sus constelaciones sociales. Una parte de esos trabajadores solía luchar por algunas reformas que los favoreciera, y potenciaba sus identidades a través de movimientos sociales, en ciertas coyunturas encontraban lugar o recibían apoyo de organismos políticos. Pero surgieron también otros activistas y pensadores que aspiraban a mucho más: cambios radicales que implantaran la justicia social, o que llevaran la libertad personal mucho más lejos que sus horizontes burgueses. Socialistas, comunistas y anarquistas pensaron y actuaron en alguna medida durante las grandes convulsiones europeas que son conocidas genéricamente como la Revolución del '48.

En la Europa del medio siglo siguiente se desplegó la mayor parte de las ideas centrales del socialismo y sucedieron algunas experiencias muy radicales, pero principalmente sobrevino la adecuación de la mayoría de los movimientos socialistas a la hegemonía de la burguesía. El triunfo del nuevo tipo de desarrollo económico capitalista, ligado a la generalización del mercado, el dinero, la gran industria y la banca, las nuevas relaciones de producción, distribución y consumo, el mercado mundial y el colonialismo, unido a la caída del antiguo régimen y las nuevas instituciones e ideas políticas e ideológicas creadas a partir de las revoluciones burguesas y las reformas del siglo XIX, habían transformado a fondo las sociedades en una gran parte del continente. Pero entonces fue posible entender también esos profundos cambios como los procesos de creación de condiciones imprescindibles para que la humanidad contara con medios materiales y capacidades suficientes para abolir con éxito la explotación del trabajo y la propiedad privada burguesa, las opresiones sociales y políticas, el propio poder del Estado y la enajenación de los individuos.

Esa noción estaba ligada a la convicción o la confianza en la actuación decisiva que tendría un nuevo sujeto histórico. El mismo proceso de auge del capitalismo en Europa estaba creando una nueva clase -el proletariado-, capaz de llevar a cabo una nueva labor revolucionaria y destinada a ello por su propia naturaleza; su trabajo, igual que el de la burguesía, tendría alcance mundial, pero con un contenido opuesto, liberador de todas las opresiones y de todos los oprimidos. El nacionalismo, política e idealmente triunfante en gran parte del continente y que parecía próximo a generalizarse, sería superado por la acción del proletariado paneuropeo, que conduciría finalmente al resto del mundo a un nuevo orden en el cual no habría fronteras. Las ideologías burguesas del progreso y de la civilización podían ser aceptadas por los proletarios porque ellos las volverían contra el dominio burgués: el socialismo sería la realización de la racionalidad moderna. Aún más, el auge y el imperio de la ciencia, con su positivismo y su evolucionismo victoriosos, podían brindar la clave de la

evolución social, si se hacía ciencia desde la clase proletaria.

Una concepción se abrió paso entre las ideas anticapitalistas, en franca polémica con el anarquismo en torno a los problemas de la acción política y del Estado futuro, aunque coincidiendo con él en cuanto a la oposición radical al sistema capitalista y la abolición de la propiedad privada. Esta fue la concepción de Carlos Marx (1818-1883), que en vida suya comenzaron otros a llamar marxismo. Ella ha sido el principal adversario del capitalismo desde entonces hasta hoy, como cuerpo teórico y como ideología; además, innumerables movimientos políticos y sociales anticapitalistas y de liberación en todo el mundo se han proclamado marxistas, y prácticamente todas las experiencias socialistas lo han hecho también. La producción intelectual, su historia de más de siglo y medio y las diferentes tendencias del marxismo están profundamente vinculadas a todo abordaje que se haga del concepto de socialismo. No me es posible sintetizar ese conjunto, por lo que me limito a presentar un sucinto repertorio del marxismo originario, tan abreviado que no tiene en cuenta la evolución de las ideas del propio Marx. Más adelante añadiré algunos comentarios parciales.

Carlos Marx intentó desarrollar su posición teórica a través de un plan sumamente ambicioso, que solo en parte pudo realizar; pero además, es erróneo creer que estuvo elaborando un sistema filosófico acabado, como había sido usual en el medio intelectual en que se formó inicialmente. Marx fue un pensador social, lo que sucede es que sentó las bases y construyó en buena medida un nuevo paradigma de ciencia social: en mi opinión el más idóneo, útil y de mayores potencialidades de los existentes hasta hoy. También entiendo que existe ambigüedad en ciertos puntos importantes de su obra teórica, y además ella adolece de ausencias y contiene algunos errores, exageraciones y tópicos que hoy son insostenibles. A pesar de su radical novedad, la concepción de Marx no podía ser ajena a las influencias del ambiente intelectual de su época, aunque fue capaz de mantener su identidad ante él, y de contradecirlo. No puede alegarse lo mismo de la mayor parte

de sus seguidores, lo cual ha tenido negativas consecuencias. En general, la posición tan revolucionaria de Marx resultaba chocante, y el conjunto formado por la calidad de contenido y el carácter subversivo de su teoría, su intransigencia política y su ideal comunista concitó simplificaciones, rechazos, distorsiones y exclusiones. Apunto los rasgos de su pensamiento que considero básicos:

1. el tipo capitalista de sociedad fue su objeto de estudio principal, y a su luz es que hizo postulaciones sobre otras realidades o planteó preguntas acerca de ellas. Tanto por su método como a través de la investigación de la especificidad del capitalismo, Marx produjo un pensamiento no evolucionista cuando esa corriente estaba triunfando en toda la línea. Para él, lo social no es un corolario de lo natural;
2. se enfrentó resueltamente al positivismo, que en su tiempo se convertía en la dirección principal del pensamiento social, y propuso una concepción alternativa;
3. superó críticamente los puntos de partida de los sistemas filosóficos llamados materialistas e idealistas, y la especulación filosófica en general, colocándose en un terreno teórico nuevo;
4. produjo una teoría del modo de producción capitalista, capaz de servir como modelo para estudiar las sociedades “modernas” como sistemas de relaciones sociales de explotación y de dominación entre grandes grupos humanos. Esa teoría permite investigar las características y los instrumentos de la reproducción del sistema de dominación, las contradicciones internas principales de esas sociedades, su proceso histórico de origen, desarrollo y apogeo, y sus tendencias previsibles;
5. para Marx, la dinámica social fundamental proviene de la lucha de clases moderna. Mediante ella se constituyen del todo las clases sociales, se despliegan sus conflictos y tienden a resolverse mediante cambios revolucionarios. Las luchas de clases no “emanan” de una “estructura de clase” determinada a la cual estas “pertenecen”. La teoría de las luchas de clases es el núcleo central de su concepción;
6. la historia es una dimensión necesaria para su teoría, dado su método y sus preguntas fundamentales. ¿Cómo funcionan,

por qué y cómo cambian las sociedades?, se pregunta Marx. Su concepción de la historicidad y del movimiento histórico de las sociedades trata de conjugar los modos de producción y las luchas de clases, pero sus estudios del capitalismo son la base de sus afirmaciones, hipótesis y sugerencias acerca de otras sociedades no europeas o anteriores al desarrollo del capitalismo, de las preguntas que se hace acerca de ellas, y de las prevenciones que formula respecto a la ampliación de su teoría a otros ámbitos históricos;

7. su comprensión unitaria de la ciencia social, y su manera de relacionar la ciencia con la conciencia social, la dominación de clase y la dinámica histórica entre ellas, inauguraron una posición teórica que es muy diferente a la especialización, las perspectivas y el canon de "objetividad" de las disciplinas y profesiones que se estaban constituyendo entonces, como la Economía, la Historia y la Sociología. Ese es uno de los sentidos principales de la palabra "crítica", tan usual en los títulos de obras suyas. Marx sentó las bases de la sociología del conocimiento social;
8. Marx es ajeno a la creencia en que la consecuencia feliz de la evolución progresiva de la Humanidad sea el paso ineluctable del capitalismo al socialismo. Esta aclaración es muy necesaria, por dos tipos de razones: a) como ideología de la liberación, la propuesta de Marx era más bien una profecía frente al inmenso poder burgués y lo incipiente de su movimiento. Para reafirmarse y avanzar, los marxistas comenzaron a atribuirse el respaldo de la Historia, de la ciencia y de la propia ideología burguesa del progreso: ellos eran la promesa de que el futuro sería del socialismo; b) en la época de Marx la actividad científica estaba muy ligada al determinismo. Numerosos pasajes suyos sugieren que el modo de producción capitalista contiene rasgos y tendencias que lo llevarán hacia su destrucción, pero eso se debe a cuestiones de método y de exposiciones parciales de su concepción. La misma expresión de "socialismo científico" reúne ideología y ciencia, que se refuerzan mutuamente. Pero Marx siempre postuló de manera explícita que el derrocamiento del capitalismo solo sucedería mediante la revolución proletaria, o revoluciones proletarias, que conquistaran el poder político

a escala mundial y establecieran la dictadura revolucionaria de la clase proletaria;¹

Según Marx, solo a través de un prolongado período histórico de muy profundas transformaciones revolucionarias del que apenas bosquejó algunos rasgos se avanzará desde la abolición de la explotación del trabajo y la apropiación burguesas hacia la abolición del tiempo de trabajo como medida de la economía, la extinción de los sistemas de dominación de clases y los Estados, la desaparición progresiva de toda dominación y la formación de una sociedad comunista de productores libres asociados, nuevas formas de apropiación, nuevas personas y una nueva cultura. El poder público perderá su carácter político, y junto con el antagonismo y la dominación de clase se extinguirán las clases: “surgerà una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos”.²

El ápice de los movimientos anticapitalistas del siglo XIX fue la Comuna de París, en 1871, primera experiencia de un poder proletario. Aunque efímera y aplastada a sangre y fuego, la Comuna dejó un legado sumamente valioso: sus hechos mismos y las enseñanzas que aportaron, una identidad rebelde que al fin tuvo encarnaciones propias, insurrección heroica con democracia participativa, y la «Internacional», una canción que ha alcanzado significado de símbolo a escala mundial. Hasta poco antes las represiones y la negación de ciudadanía plena al pueblo habían sido armas comunes a los príncipes y los políticos liberales europeos, mientras la autonomía local, la democracia, la soberanía popular y las cuestiones de género eran banderas de los socialistas. Pero en 1871 ya estaban en marcha reformas que llevaron a la construcción

¹ “[...] la revolución no sólo es necesaria porque la clase dominante no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que la derriba salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases”. (Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, Edición Revolucionaria, La Habana, 1966, p. 78).

² C. Marx y F. Engels, *Manifiesto Comunista* (1848), ver palabras finales del capítulo II.

de un nuevo sistema en los Estados nacionales, con derecho general al voto de los varones, constituciones, Estado de derecho, parlamentos y predominio de la instancia nacional, un nuevo orden que cedió en materia de ciudadanía y representación, y en derechos de organización social y política, en una Europa que desplegaba el imperialismo y renovaba el colonialismo. Los movimientos socialistas encontraron un lugar en ese sistema y el socialismo colaboró así en la elaboración de la hegemonía burguesa reduciéndose progresivamente de antinomia a diversidad dentro del capitalismo.

Partidos de trabajadores y federaciones sindicales que se declaraban socialistas y marxistas alcanzaron éxitos notables dentro de la legalidad que se abrió ya en esa década de 1870, dieron más impulso a sus intereses corporativos y a las luchas por democracia en sus países, y se asociaron en una II Internacional. Pero ellos se alejaron definitivamente de los ideales y la estrategia revolucionaria, y asumieron el reformismo como guía general de su actuación. Estaban escindidos, entre los ritos de su origen y su adecuación al dominio burgués que llegó a hacerlos cómplices del colonialismo, en nombre de la civilización y de la misión mundial del hombre blanco. Su pensamiento también se escindió, entre una "ortodoxia" y un "revisionismo" marxistas, que a pesar de sostener controversias constituían las dos caras de una misma moneda. La gente común que se sentía socialista vivía el activismo sindical o la participación política como formas de obtener mejoras en la calidad de la vida, superación personal y satisfacciones en su pertenencia a un ideal organizado, o admiraba al socialismo como ideal de los trabajadores y los pobres, acicate para adquirir educación y creencia que aseguraba que el progreso llevaría a un mundo futuro sin capitalismo.

SOCIALISMO Y REVOLUCIONES ANTICAPITALISTAS DE LIBERACIÓN

La “bella época” del imperialismo desembocó en la horrorosa guerra mundial de 1914-1918. Pero en 1917 la quebrantada Rusia zarista entró en revolución. El Partido Obrero Socialdemócrata Ruso (bolchevique) dirigido por Vladimir I. Lenin y opuesto a la posición de la II Internacional, que había pasado a llamarse Partido Comunista desde abril, logró tomar el poder y convertir aquel proceso en una revolución anticapitalista. El bolchevismo desplegó una gigantesca labor práctica y teórica que transformó o creó numerosas instituciones y relaciones sociales, a favor de los pueblos de la Rusia Soviética (URSS), y multiplicó las capacidades humanas y políticas de millones de personas.

Ese evento histórico afectó profundamente el concepto de socialismo. Las ideas sobre el cambio social y el socialismo fueron puestas a prueba, tanto las previas como las nuevas que surgieron en aquella experiencia. En vez de la creencia en la evolución natural que llevaría del capitalismo al socialismo, y de los debates anteriores acerca del “derrumbe” forzoso del capitalismo a consecuencia de sus propias contradicciones, el bolchevismo puso a discusión la naturaleza del poder obrero, la actualidad de la revolución, los problemas de la organización estatal y partidaria, la política económica, la nueva educación y los nuevos valores, la creación de formas socialistas de vida cotidiana, los rasgos y los problemas fundamentales de la transición socialista, las perspectivas, en fin, del socialismo. El objeto de la teoría marxista se amplió. El campo conceptual y político del socialismo fue sometido a una alternativa, entre la revolución y el reformismo, entre el comunismo y el reformismo socialdemócrata; la separación entre ambas posiciones fue tajante y cada una tendió a negar a la otra.

El impacto y la influencia de la Revolución Bolchevique a escala europea y mundial fueron inmensos. La existencia y los logros de la URSS daban crédito a la posibilidad de alcanzar

el socialismo en otros países, elevaron mucho el prestigio y la divulgación de las ideas socialistas y permitieron que las ideas internacionalistas se pusieran en práctica. Después de 1919, la creación y el desarrollo de la Internacional Comunista y su red de organizaciones sociales fueron el vehículo para formar un movimiento comunista que actuó en numerosos lugares del mundo. Se pretendió que una sola forma organizativa y un mismo cuerpo ideológico-teórico fueran compartidos por los revolucionarios anticapitalistas de todo el orbe, y que la línea de la Internacional se tornara determinante en las políticas y los proyectos de cambio en todas partes. Los partidos comunistas que se fueron creando en docenas de países debían ser los agentes principales de esa labor. En escala muy diversa y adecuada a las más disímiles situaciones, la influencia del socialismo soviético estuvo presente en las experiencias de creación de sociedades socialistas a lo largo del siglo XX.

El concepto de socialismo del marxismo originario sufrió adaptaciones a prácticas que fueron más o menos lejanas a sus postulados teóricos por dos razones principales:

1. Para Marx, la revolución anticapitalista y el nuevo régimen previsto debían ser victoriosos a escala mundial, es decir, a la escala alcanzada por el capitalismo. Al no suceder así, ambos tipos de sociedad quedaron como poderes enfrentados en una enemistad mortal. Pero en el interior de los regímenes de transición socialista estuvieron presentes cada vez más instrumentos, relaciones, formas de reproducción de la vida social y de dominación del capitalismo; y
2. el predominio de intereses parciales y la apropiación del poder por ciertos grupos en esas sociedades en transición, con la consiguiente expropiación de los medios revolucionarios, la participación democrática y la libertad necesarias para la formación de personas y relaciones socialistas.

El proceso de la transición socialista debía ser diferente y opuesto al capitalismo y no solo opuesto a él, y sobre todo debía ser un conjunto y una sucesión de creaciones culturales superiores, obra de contingentes cada vez más numerosos, más conscientes y más capaces de dirigir los procesos socia-

les. En vez de esto sucedió una historia de deformaciones, detenciones, retrocesos e incluso desafueros. Durante ese proceso el socialismo fue relacionado a necesidades e intereses del poder en la URSS “el socialismo en un solo país”, convertido en sinónimo de metas civilizadoras o demagógicas “construcción del socialismo”, “régimen social superior”, referido a una competencia entre superpotencias “alcanzar y superar”, e incluso llegó a ser un apelativo de consuelo: “el socialismo real”. En 1965, Ernesto Che Guevara escribió en un texto clásico acerca del socialismo: “[...] el escolasticismo que ha frenado el desarrollo de la filosofía marxista e impedido el tratamiento sistemático del período”.³ La gran experiencia de la URSS y de otros países de Europa degeneró en un bloque de poder que asfixiaba a sus propias sociedades y participaba en la geopolítica de una época. Después de sufrir procesos de corrosión paulatina, finalmente aquel socialismo de las fuerzas productivas y la dominación de grupos fue vencido por las fuerzas productivas y por la cultura del capitalismo. La caída de esos regímenes, tan súbita como indecorosa, le infligió un daño inmenso al prestigio del socialismo en todo el mundo.

Sería un grave error, sin embargo, reducir la historia del concepto y las experiencias del socialismo al ámbito de aquellos poderes europeos. En la propia Europa la cuestión del socialismo registró numerosas experiencias y aportes intelectuales, algunos de estos como los de Antonio Gramsci han sido muy trascendentes para la teoría. En América Latina y el Caribe, las necesidades y las ideas relacionaron a la libertad y el anticolonialismo con la justicia social, desde los primeros movimientos autóctonos. La cuestión social fue pensada por radicales durante las gestas independentistas y en las nuevas repúblicas; el socialismo, como otras concepciones, fue valorado sobre todo en relación con los objetivos y las posiciones que se defendían o promovían. El caso de José Martí (1853-1895) es paradigmático. El cubano fue a mi juicio el pensador

³ Ernesto Che Guevara: «El socialismo y el hombre en Cuba», en *Obras 1957-1967*, t. II, Casa de las Américas, La Habana, 1970, p. 377.

y el político más subversivo de su tiempo en América, respecto al colonialismo, a las clases dominantes del continente y al naciente imperialismo norteamericano. Martí conoció ideas marxianas y anarquistas, y admiró a Marx y a los luchadores obreros de Estados Unidos, pero fijó su distancia política e ideológica respecto a ellos. Su lucha y su proyecto eran de liberación nacional, una guerra revolucionaria para conseguir la formación de nuevas capacidades en un pueblo colonizado y la creación de una república democrática en Cuba, la detención del expansionismo norteamericano en el Caribe y el inicio de un nuevo ciclo revolucionario que cambiara el sistema vigente entonces en las repúblicas latinoamericanas.

Hace más de un siglo que las ideas socialistas existen en América y organizaciones que las proclaman o tratan efectivamente de realizarlas. Una gran corriente ha sido la que se inscribió, fue fundada o influida por la Internacional Comunista, y sus sucesores en ese movimiento. Otras han sido las de pensadores y organizaciones, muy diversos entre sí, pero identificables por su inspiración en los problemas, las identidades y las situaciones latinoamericanas, que han debido ser antimperialistas para lograr ser anticapitalistas y socialistas; entre sus líderes ha habido personas extraordinarias como Augusto César Sandino y Antonio Guiteras.⁴ El socialismo sigue vivo en el pensamiento latinoamericano actual que es tan vigoroso, y en movimientos sociales y políticos cuya capacidad de proyecto acompaña a su actividad cotidiana.

La historia del concepto de socialismo en Asia y África ha estado ligada al desarrollo de las revoluciones de liberación nacional y social, y a la emergencia y afirmación de Estados

⁴ Como ilustración, un fragmento de José Carlos Mariátegui (1894-1930): "El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es, ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial [...]. No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva"; en *Aniversario y balance*, Amauta, Lima, 1928; III (17): septiembre.

independientes. Han sido muy valiosos los aportes de China y Vietnam, pero también los de Corea, los luchadores de las colonias portuguesas y Argelia, y otros africanos y asiáticos. En África cierto número de Estados se calificaron socialistas en las primeras décadas de su existencia como tales, y también movimientos políticos que deseaban unir la justicia social a la búsqueda de la liberación nacional.

EXPERIENCIAS Y DEBER SER, PODER Y PROYECTO, CONCEPTO DE TRANSICIÓN SOCIALISTA

La historia de las experiencias de socialismo en el siglo XX ha sido satanizada en los últimos quince años, y tiende a ser olvidada. Es vital impedir esto, si se quiere comprender y utilizar el concepto, pero sobre todo para examinar mejor las opciones que tiene la humanidad ante los graves peligros, miserias y dificultades que la agobian actualmente. El balance crítico de las experiencias socialistas que ha habido y existen es un ejercicio indispensable para manejar el concepto de socialismo. Contribuyo a ese examen con algunas proposiciones.

Poderes que aspiraban al socialismo organizaron y desarrollaron economías diferentes a las del capitalismo basadas en su origen en satisfacer las necesidades humanas y la justicia social; los Estados las articularon con muy amplias políticas sociales y con cierto grado de planeamiento. Pueblos enteros se movilizaron en la defensa y el despliegue de esas sociedades lo cual aumentó sus capacidades, la calidad de la vida y la condición humana. Esas experiencias y las luchas de liberación y anticapitalistas involucraron a cientos de millones de personas; ellas, y la acumulación cultural que han producido, constituyen el evento social más trascendente del siglo xx. Pero a pesar de sus enormes logros, los poderes socialistas acumularon descalabros y graves faltas en cuanto a elaborar un tipo propio de democracia y enfrentar los problemas de su tipo de dominación, no le dieron cada vez más espacio y

poder a la sociedad, y en síntesis se mostraron incapaces de echar las bases de una nueva cultura, de liberación humana y social. La victoria del capitalismo frente a este socialismo ha sido reabsorberlo a mediano o largo plazo, lo cual forma parte de su extraordinaria cualidad de absorber los movimientos y las ideas de rebeldía dentro de su corriente principal. Pese a ser esta la línea general, Cuba, un pequeño país de Occidente, ha logrado mantener su tipo de transición socialista durante casi medio siglo.

Al hablarse de socialismo aparece de inmediato la necesidad de distinguir entre las propuestas y su deber ser, por una parte, y las formas concretas en que ha existido y existe en países y regiones a partir de las luchas de liberación y los cambios profundos en las sociedades que han emprendido transiciones socialistas. Las ideas, la prefiguración, los ideales, la profecía, el proyecto, constituyen el fundamento, el alma y la razón de ser del socialismo y brindan las metas que inspiran a sus seguidores. Las experiencias son, sin embargo, la materia misma de la lucha y la esperanza; mediante ellas avanza o no el socialismo, y por ellas suele ser medido.

Esa distinción es básica, pero no es la única importante. En cuanto se aborda una experiencia socialista, se encuentran dos problemas. Uno es interno al país en cuestión: cómo son allí las relaciones entre el poder que existe y el proyecto enunciado; y el otro es externo: se refiere a las relaciones entre aquel país en transición socialista y el resto del mundo. En la realidad ambos problemas están muy relacionados: las prácticas que se tengan en cuanto a cada uno de ellos afectan al otro, y en alguna medida lo condicionan.

Las cuestiones planteadas por las experiencias socialistas no existen separadas, ni en estado "puro". Hay que enfrentarlas todas a la vez, o están mezcladas o combinadas, ayudándose, estorbándose o confrontándose, exigiendo esfuerzos o sugiriendo olvidos y posposiciones que pueden ser fatales. Sus realidades propias, y cierto número de situaciones y sucesos ajenos, condicionan cada proceso. Enumero algunas cuestiones centrales. Cada transición socialista debe conseguir cam-

bios “civilizatorios” a escala de su población, no de una parte de ella, y debatirse entre ese deber y el complejo formado por los recursos con que cuenta; pero a la vez se debatirá con la exigencia de cambios de liberación que debe ir conquistando, o todo el proceso se desnaturalizaría. Las correlaciones entre los grados de libertad que tiene y las necesidades que la obligan son cruciales porque la creación del socialismo depende básicamente del desarrollo de la actividad calificada que sea superior a las necesidades y constricciones. Cómo combinar cambios y permanencias, relaciones sociales e ideologías que vienen del capitalismo y que son muy capaces de rehacer o generar capitalismo con otras que están destinadas a formar personas diferentes, nuevas, y a producir una sociedad y una cultura nuevas. Cómo aprovechar, estimular o modificar las motivaciones y actitudes de los individuos que son los que pueden hacer realidad el socialismo, cuando el poder socialista es tan abarcador en la economía, la política, la formación y reproducción ideológica y la vida cotidiana de las personas, y tiende a hacerse permanente. Cómo lograr que prevalezca el proyecto sobre el poder, cuando este suma a los ámbitos referidos la defensa del país frente al imperialismo y los enemigos internos. Hacer que prevalezca el internacionalismo sobre la razón de Estado. Y quedan aún muchos dilemas y problemas.

Es necesario que el pensamiento se ocupe de los problemas centrales, como los citados y otros, porque él debe cumplir una función crucial en la realización práctica del socialismo. No hay retórica en esta afirmación, es que para toda la época de la transición socialista el factor subjetivo está obligado a ser determinante, y para ello debe desarrollarse y ser muy creador. Algunas cuestiones teóricas más generales, ligadas a los problemas que cité arriba, resultan de utilidad permanente en el trabajo con este concepto. También poseen ese valor proposiciones estratégicas del marxismo originario, como la de la necesidad de la revolución a escala mundial frente al ámbito nacional de cada experiencia socialista y frente a un capitalismo que ha sido cada vez más profundamente mundializado, o el problema de decidir qué es lo fundamental a desarrollar en las sociedades que emprenden el camino de

creación del socialismo.

Paso a exponer mi concepto de transición socialista, que intenta precisar y hacer más útil para el trabajo intelectual el concepto de socialismo.⁵ La transición socialista es la época consistente en cambios profundos y sucesivos de las relaciones e instituciones sociales, y de los seres humanos, que se van cambiando a sí mismos mientras se van adueñando de las relaciones sociales. Es muy prolongada en el tiempo, y sucede a escala de formaciones sociales nacionales. Es ante todo un poder político e ideológico para realizar el proyecto revolucionario de elevar a la sociedad toda y a cada uno de sus miembros por encima de las condiciones existentes, y no para adecuarse a ellas. El socialismo no surge de la evolución progresiva del capitalismo; este ha sido creador de premisas económicas, de individualización, ideales, sistemas políticos e ideológicos democráticos, que han permitido postular el comunismo y el socialismo. Pero de su evolución solo surge más capitalismo. El socialismo es una opción, y existirá a partir de la voluntad y de la acción que sean capaces de crear nuevas realidades. Es el ejercicio de comportamientos públicos y no públicos de masas organizadas que toman el camino de su liberación total.

La práctica revolucionaria de los individuos de las clases explotadas y dominadas, ahora en el poder, y de sus organizaciones, debe ser idónea para trastornar profundamente las funciones y resultados sociales que hasta aquí ha tenido la actividad humana en la historia. En este proceso debe predominar la tendencia a que cada vez más personas conozcan y dirijan efectivamente los procesos sociales, y sea real y eficaz la participación política de la población. Sin esas condiciones

⁵ Selecciono aquí elementos que me parecen principales, pero forzosamente resultan parciales respecto a una argumentación que vengo elaborando desde hace tres décadas. Puesto a escoger una referencia, sugiero ver F. Martínez Heredia: *Transición socialista y cultura: problemas actuales*, en Casa de las Américas, La Habana, 1990, pp. 22-31, ene.-mar. (reproducido también en *En el horno de los noventa*, Ediciones Barbarroja, Buenos Aires, 1999, pp. 182-194; *En el horno de los noventa*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2005, pp. 247-262; y *Socialismo, liberación y democracia*, Ocean Sur/Ocean Press, Melbourne, 2006, pp. 227-242.

el proceso perdería su naturaleza, y sería imposible que culmine en socialismo y comunismo.

La transición socialista es un proceso de violentaciones sucesivas de las condiciones de la economía, la política, la ideología, lo más radical que le sea posible a la acción consciente y organizada, si ella es capaz de volverse cada vez más masiva y profunda. No se trata de una utopía para mañana mismo, sino de una larguísima transición. Su objetivo final debe servir de guía y de juez de la procedencia de cada táctica y cada política, dado que estas son las que especifican, concretan, sujetan a modos y etapas las situaciones que afectan y mueven a los individuos, las instituciones y sus relaciones. Por tanto, no basta con eficiencia o utilidad para ser procedente: es obligatorio sujetarse a principios y a una ética nueva, socialista. Sus etapas se identifican por el grado y profundidad en que se enfrentan las contradicciones centrales del nuevo régimen, que son las existentes entre los vínculos de solidaridad y el nuevo modo de producción y de vida, por un lado, y por otro las relaciones de enfrentamiento, de mercado y de dominio.

La transición socialista debe partir hacia el comunismo desde el primer día, aunque sus actores consuman sus vidas apenas en las primeras etapas. Se beneficia de un gran avance internacional: la conciencia y las acciones que sus protagonistas consideran posibles son superiores a las que podría generar la reproducción de la vida social a escala del desarrollo existente en sus países. Es un grave error esperar que el supuesto «desarrollo de una base técnico-material», a un grado inciertamente cuantificable, permita «construir» el socialismo, y por tanto creer que el socialismo pueda ser una locomotora económica que arrastre tras de sí a los vagones de la sociedad. El socialismo es un cambio cultural.

Nacida de una parte de la población que es más consciente, y ejercitada a través de un poder muy fuerte y centralizador en lo material y lo ideal, la transición socialista comienza sustituyendo la lucha viva de las clases por un poder que se ejerce sobre innumerables aspectos de la sociedad y de la vida, en nombre del pueblo. Por tanto, su factibilidad y su éxito exigen

complejas multiplicaciones de la participación y el poder del pueblo, que serán muy diferentes y superiores a los logros previos en materia de democracia. Desatar una y otra vez las fuerzas reales y potenciales de las mayorías es la función más alta de las vanguardias sociales, que van preparando así su desaparición como tales. El predominio del proyecto sobre el poder es la brújula de ese proceso de creaciones, que debe ser capaz de revolucionar sucesivamente sus propias relaciones e invenciones, a la vez que hace permanentes los cambios y los va convirtiendo en hábitos. Todo el proceso depende de hacer masivos la conciencia, la organización, el poder y la generación de cambios: el socialismo no puede crearse espontáneamente, ni puede donarse.

El concepto de transición socialista está referido más al movimiento histórico, mientras el de socialismo resulta más «fijo»; entiendo que eso le brinda indudables ventajas para el análisis teórico y para el acompañamiento a las experiencias. Además, el ámbito de la transición socialista abarca toda la época entre el capitalismo y el comunismo, por lo que facilita la recuperación de este último concepto. Socialismo es ciertamente una noción más inclusiva que comunismo, lo cual ha facilitado que pueda pensarse desde él un arco muy amplio de situaciones y posibilidades no capitalistas. Pero al ser su sentido verdadero la creación de una sociedad cuya base y despliegue son opuestos y diferentes al capitalismo, el socialismo necesita de la noción de comunismo por dos razones. Una, la dimensión más trascendente, el objetivo la utopía, incluso de las ideas y los movimientos socialistas es el comunismo, una propuesta que no está atada a la coyuntura, la táctica, la estrategia de cada caso y momento, pero sirve para discernir actitudes y fijar el rumbo. La segunda, el referente comunista es útil para la recuperación de la memoria histórica de más de siglo y medio de ideas, sentimientos y acciones revolucionarias, y también lo es para pensar desde otro punto de partida ético y epistemológico los grandes temas de la transición socialista.

DOS CONCEPCIONES DEL SOCIALISMO

Entre tantos problemas que porta el concepto de socialismo, he seleccionado solo algunos para esta exposición.

La vertiente interpretativa del marxismo originario que privilegió la determinación de los procesos sociales por la dimensión económica fue la más influyente a lo largo de las experiencias socialistas del siglo XX. Entre sus corolarios teóricos fueron centrales los de la “obligada correspondencia entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción”, la cuantificación “técnico-material” de las bases de la “construcción del socialismo” y la supuesta ley de “satisfacción creciente de las necesidades”. La llamada Economía Política del Socialismo llegó a codificar en un verdadero catecismo estos y otros preceptos de mayor o menor generalidad. Pero el tema del desarrollo, que floreció y tuvo un gran auge en el tercer cuarto del siglo XX, replanteó el asunto al pensar la relación entre socialismo y desarrollo desde la situación y los problemas de los países que se liberaban en el llamado Tercer Mundo.

Entre polémicas y aportes, se avanzó en el conocimiento del formidable obstáculo al desarrollo constituido por el sistema imperialista mundial, el neocolonialismo y el llamado subdesarrollo. En cuanto a la relación desarrollo-socialismo, la concepción que aplicaba los principios citados entendió que el primero debía preceder al segundo, es decir, que el desarrollo de la “base económica” sería la base del socialismo. Fidel Castro y Che Guevara estuvieron entre los opositores a esas ideas, desde la experiencia cubana y como parte de una concepción de la revolución socialista que articulaba la lucha en cada país, la especificidad del Tercer Mundo y el carácter mundial e internacionalista del proceso.⁶ Guevara desarrolló

⁶“Marx concibió el socialismo como resultado del desarrollo. Hoy para el mundo subdesarrollado el socialismo ya es incluso condición del desarrollo. Porque si no se aplica el método socialista poner todos los recursos naturales y humanos del país al servicio del país, encaminar esos recursos en la dirección necesaria para lograr los objetivos sociales que se persiguen, si no se hace eso, ningún país saldrá del subdesarrollo”; en Fidel Castro: “Hoy, para el mundo subdesarrollado, el socialismo es una condición de desarrollo”, *Pensamiento Crítico*, La Habana, enero 1970; 36, pp. 133-184.

un análisis crítico del socialismo de la URSS y su campo, y de su producción teórica, como parte de una posición teórica socialista basada en una filosofía marxista de la praxis, y en experiencias en curso.⁷

Ha habido dos maneras diferentes de entender el socialismo en el mundo del siglo xx. Ellas han estado muy relacionadas entre sí, han solido reclamarse del mismo origen teórico, y no han sido excluyentes. Expongo, sin embargo, los rasgos principales que permiten afirmar que se trata de dos entidades distintas.

La primera es un socialismo que pretende cambiar totalmente el sistema de relaciones económicas, mediante la racionalización de los procesos de producción y de trabajo, la eliminación del lucro, el crecimiento sostenido de las riquezas y la satisfacción creciente de las necesidades de la población. Se propone eliminar el carácter contradictorio del progreso, cumplir el sentido de la historia, consumir la obra de la civilización y el ideal de la modernidad. Su material cultural previo han sido tres siglos de pensamiento avanzado europeo, que aportaron los conceptos, las ideas acerca de las instituciones guardianas de la libertad y la equidad, y la fuente de creencias cívicas de Occidente. Este socialismo propone consumir la promesa incumplida de la modernidad, introduciendo la justicia social y la armonía universal. Para lograrse, necesita un gran desarrollo económico y una gran liberación de los trabajadores, hasta el punto en que la economía deje de

“No puede existir el socialismo si en las conciencias no se opera un cambio que provoque una nueva actitud fraterna frente a la humanidad, tanto de índole individual, en la sociedad en que se construye o está construido el socialismo, como de índole mundial en relación a todos los pueblos que sufren la opresión imperialista [...]. El desarrollo de los subdesarrollados debe costar a los países socialistas; de acuerdo, pero también deben ponerse en tensión las fuerzas de los países subdesarrollados y tomar firmemente la ruta de la construcción de una sociedad nueva”; en: Ernesto Che Guevara: “Discurso en Argel” [Seminario Económico de Solidaridad Afroasiática, 24 de febrero de 1965], ob. cit. (en n. 3), pp. 572-583.

⁷ En los últimos años se ha publicado mayor cantidad de textos del Che. Llamo la atención sobre una obra reciente de gran valor, Ernesto Che Guevara, *Apuntes críticos a la Economía Política*, La Habana, Centro de Estudios Che Guevara/Editorial de Ciencias Sociales/Ocean Press, 2006.

ser medida por el tiempo de trabajo. Bajo este socialismo la democracia sería puesta en práctica a un grado muy superior a lo logrado por el capitalismo, aun por sus proyectos más radicales. Libertades individuales completas, garantizadas, instituciones intermedias, contrapesos, control ciudadano, extinción progresiva de los poderes. En una palabra, toda la democracia y toda la propuesta comunista de una asociación de productores libres. Su presupuesto es que al capitalismo no le es posible racionalmente la realización de aquellos fines tan altos: solo el socialismo puede hacerlos realidad.

La otra manera de entender el socialismo ha sido la de conquistar en un país la liberación nacional y social, derrocando al poder establecido y creando un nuevo poder, ponerle fin al régimen de explotación capitalista y su sistema de propiedad, eliminar la opresión y abatir la miseria, y efectuar una gran redistribución de las riquezas y de la justicia. Sus prácticas tienen otros puntos de partida. Sus logros fundamentales son el respeto a la integridad y la dignidad humana, la garantía de alimentación, servicios de salud y educación, empleo y demás condiciones de una calidad de la vida decente para todos, y la implantación de la prioridad de los derechos de las mayorías y de las premisas de la igualdad efectiva de las personas, más allá de su ubicación social, género, raza y edad. Garantiza su orden social y cierto grado de desarrollo económico y social mediante un poder muy fuerte y una organización revolucionaria al servicio de la causa, honestidad administrativa, centralización de los recursos y su asignación a los fines económicos y sociales seleccionados o urgentes, búsqueda de relaciones económicas internacionales menos injustas y planes de desarrollo.

Este socialismo debe recorrer un duro y largo camino en cuanto a garantizar la satisfacción de necesidades básicas, la resistencia eficaz frente a sus enemigos y a las agresiones y atractivos del capitalismo, y enfrentar las graves insuficiencias emergentes del llamado subdesarrollo y de los defectos de su propio régimen. Al mismo tiempo que realiza todas esas tareas y no después debe fundar instituciones y cultura

democráticas, y un estado de derecho. En realidad está obligado a crear una nueva cultura diferente y opuesta a la del capitalismo.

En el ambiente del primer socialismo se privilegia la significación burguesa del Estado, la nación y el nacionalismo: se les condena como instituciones de la dominación y la manipulación. En el ambiente del segundo, la liberación nacional y la plena soberanía tienen un peso crucial porque la acción y el pensamiento socialistas han debido derrotar al binomio dominante nativo-extranjero, liberar las relaciones y las subjetividades de sus colonizaciones, y arrebatarle a la burguesía el control del nacionalismo y el patriotismo. Para el segundo socialismo es vital combinar con éxito las ansias de justicia social con las de libertad y autodeterminación nacional. El poder del Estado le es indispensable, sus funciones aumentan fuertemente y su imagen crece mucho, a veces hasta grados desmesurados. Las profundas diferencias existentes entre el socialismo elaborado en regiones del mundo desarrollado y el producido en el mundo al que avasalló la expansión mundial del capitalismo han conducido durante el siglo XX a grandes desaciertos teóricos y políticos, y a graves desencuentros prácticos.

La explotación del trabajo asalariado y la misión del proletariado tienen lugares prioritarios en la ideología del primer socialismo; para el segundo, lo central son las reivindicaciones de todos los oprimidos, explotados, marginados o humillados. Este es otro lugar de tensiones ideológicas, contradicciones y conflictos políticos entre las dos vertientes, en la comprensión del socialismo y en establecer sus campos de influencia, con una larga historia de confusiones, dogmatismos, adaptaciones e híbridos. Sin embargo, las construcciones intelectuales influidas por la centralidad de la explotación capitalista y de la actuación proletaria han contribuido sensiblemente a la asunción del necesario carácter anticapitalista de las luchas de las clases oprimidas en gran parte del mundo colonizado y neocolonizado. Pero para el segundo modo de socialismo, el cambio profundo de las vidas de las mayorías es lo funda-

mental, y no puede esperar, cualquiera que sea el criterio que se tenga sobre las estructuras sociales y los procedimientos utilizados para transformarlas, o los debates que con toda razón se produzcan acerca de los riesgos implicados en cada posición. Y esto es así, porque la fuerza de este tipo de revolución socialista no está en una racionalidad que se cumple, sino en potenciales humanos que se desatan.

La libertad social pongo el acento en “social” es priorizada en este socialismo, como una conquista obtenida por los propios participantes, más que las libertades individuales y la trama lograda de un estado de derecho. Es una libertad que se goza, o que le hace exigencias a su propio poder revolucionario en los planos sociales, y es la que genera mejores autovaloraciones y más expectativas ciudadanas. La legitimidad del poder está ligada a su origen revolucionario, a un gran pacto social de redistribución de las riquezas y las oportunidades que está en la base de la vida política, y a las capacidades que demuestre ese poder en campos diversos, como son encarnar el espíritu libertario que se ha dejado encuadrar por él, guiarse por la ética revolucionaria y por principios de equidad en el ejercicio del gobierno, mantener el rumbo y defender el proyecto.

El segundo modo de socialismo no puede despreciar el esfuerzo civilizatorio como un objetivo que sería inferior a su proyecto liberador. Debe proporcionar alimentación, ropa, zapatos, paz, empleo, atención de salud e instrucción sin discriminar a nadie, pero enseguida todos quieren leer diarios, y hasta libros, y en cuanto se enteran de que existe la internet, quieren navegar en ella. Se levantan formidables contradicciones ligadas íntimamente al propio desarrollo de esta sociedad. Cito solo algunas. La disciplina capitalista del trabajo es abominada mucho antes de que una cultura productiva y una alta conciencia del papel social del trabajo puedan sustituirla. La humanización del trabajo y el auge de la calificación de las mayorías no son respaldadas suficientemente por los niveles técnicos y tecnologías con que se cuenta. Los frutos del trabajo empleado, el tesón y sacrificios conscientes y el

uso planeado de recursos pueden reducirse mucho por las inmensas desventajas del país en las relaciones económicas internacionales. Los individuos son impactados en sus subjetividades por un mundo de modernizaciones que cambia sus valores, necesidades y deseos, y se dedican conscientemente a labores cuya retribución personal es más bien indirecta y de origen impersonal.

El sistema puede aparecer frente a ellos entonces como un poder externo, dispensador de beneficios y dueño del timón de la sociedad, que conduce con benévolo arbitrio. Porque la cultura «moderna» implica también individualismo exacerbado, y cada uno debe vivir en soledad la competencia, los premios o castigos, el interés y el afán de lucro, el éxito o el fracaso. La mundialización del incremento de las expectativas entre otras tendencias homogeneizadoras sin bases reales suficientes, que no puedo tratar aquí es muy rápida hoy, y suele constituir un arma de la guerra cultural mundial imperialista.

La transición socialista de los países pobres devela pues lo que a primera vista parecería una paradoja: el socialismo que está a su alcance y el proyecto que pretende realizar están obligados a ir mucho más allá que el cumplimiento de los ideales de la razón y la modernidad, y de entrada deben moverse en otro terreno. Su camino exige negar que la nueva sociedad sea el resultado de la evolución del capitalismo, negar la ilusión de que la sola expropiación de los instrumentos del capitalismo permitirá construir una sociedad que lo “supere” y negarse a “cumplir etapas intermedias” supuestamente “anteriores” al socialismo. Es decir, a este socialismo le es ineludible trabajar por la creación de una nueva concepción de la vida y del mundo, al mismo tiempo que se empeña en cumplir con sus prácticas más inmediatas.

NECESIDADES Y PROBLEMAS ACTUALES DE LA CREACIÓN DEL SOCIALISMO

Y entonces aparece también otra cuestión principal. Del

mismo modo que todas las revoluciones anticapitalistas triunfantes desde fines de los años 40 del siglo XX sucedieron en el llamado Tercer Mundo, es decir, fuera de los países con mayor desarrollo económico sin hacer caso de la doctrina que postulaba lo contrario, el socialismo factible no depende de la evolución progresiva del crecimiento de las fuerzas productivas, su “correspondencia con las relaciones de producción” y un desarrollo social que sea consecuencia del económico, sino de un cambio radical de perspectiva.

La transición socialista se enfrenta aquí a un doble enemigo. Uno es la persistencia de relaciones mercantiles a escala internacional y nacional, que tiende a perpetuar los papeles de las naciones y los individuos basados en el lucro, la ventaja, el egoísmo y el individualismo, y sus consensos sociales acerca de la economía, el dinero, el consumo y el poder. El otro es la insuficiencia de capacidades de las personas, relaciones e instituciones, resultante de la sociedad preexistente, para realizar las grandes y complejas tareas necesarias. El subdesarrollo tiende a producir un socialismo subdesarrollado; el mercantilismo, un socialismo mercantilizado. Las combinaciones de ambos son capaces de producir frutos peores. Es forzoso que en este tipo de transición socialista las «leyes de la economía» no sean determinantes; al contrario, la dimensión económica debe ser gobernada por el poder revolucionario, y este debe ser una conjunción de fuerzas sociales y políticas unificadas por un proyecto de liberación humana.

Es preciso calificar desde esa perspectiva los factores necesarios para emprender la transición socialista y avanzar en ella, y manejarlos de manera apropiada. Brindo ejemplos. Derribar los límites de lo posible resulta un factor fundamental, y que se torne un fenómeno masivo la confianza en que no existen límites para la acción transformadora consciente y organizada. Dentro de lo posible se consiguen modernizaciones, pero la transición que se conforma con ellas solo obtiene al final modernizaciones de la dominación y nuevas integraciones al capitalismo mundial. Los procesos educativos tampoco se pueden “corresponder” con el nivel de la economía: deben

ser, precisamente, muy superiores a ella y muy creativos. Esta educación socialista no se propone formar individuos para obedecer a un sistema de dominación e interiorizar sus valores; al contrario, debe ser un territorio antiautoritario a la vez que un vehículo de asunción de capacidades y de concientización, una educación que está obligada a ser superior a las condiciones de reproducción de la sociedad, precisamente porque debe ser creadora de nuevas fuerzas para avanzar más lejos en el proceso de liberación.

Sintetizo preguntas sobre cuestiones principales: ¿el desarrollo económico es un presupuesto del socialismo, o el socialismo es un presupuesto de lo que hasta ahora hemos llamado desarrollo económico? ¿Qué objetivos puede y debe tener realmente la “economía” de los regímenes de transición socialista? ¿Qué crítica socialista del desarrollo económico es necesaria en este siglo XXI? ¿Cómo puede ser manejada con efectividad la conflictividad de las relaciones con los recursos y el medio natural por una posición ambientalista socialista? En otro campo de preguntas: ¿a través de la profundización de la democracia se marcha hacia el socialismo, o a través del crecimiento del socialismo se marcha hacia la profundización de la democracia? ¿Cómo pasar de la dictadura revolucionaria que abre caminos a la liberación humana, a formas cada vez más democráticas que con sus nuevos contenidos y procedimientos aseguren la preservación, continuidad y profundización de aquellos caminos? ¿Cómo evitar que el subdesarrollo, las relaciones mercantiles, el burocratismo, los enemigos externos, tejan la red en la cual el proceso sea atrapado y desmontado? ¿Cómo lograr y asegurar que la transición socialista incluya sucesivas revoluciones en la revolución?

No quisiera terminar sin expresar mi posición, a la vez que reconocer la difícil situación en que se encuentra el ideal socialista, y por tanto su concepto, en la coyuntura actual. La palabra socialismo se utiliza poco, incluso en medios sociales avanzados; algunos prefieren aludir a su contenido sin mencionarla expresamente, sobre todo cuando quieren ser persuasivos. Una pregunta pertinente es: ¿qué tiene que ver

hoy el socialismo con nosotros? Opino que la única alternativa práctica, realmente existente, al capitalismo es el socialismo, y no la desaparición o el “mejoramiento” de lo que llaman globalización, que suele ser una vaga referencia al grado en que el capitalismo trasnacional y de dinero parasitario ejerce su dominación en el mundo contemporáneo. Tampoco considero una alternativa suficiente el fin del neoliberalismo, palabra que hoy sirve para describir determinadas políticas y la principal forma ideológica que adopta el gran capitalismo. Esos conceptos no son inocentes, el lenguaje nunca lo es. Cuando se acepta que «la globalización es inevitable» se está ayudando a escamotear la conciencia de las formas actuales de la explotación y la dominación imperialista, es decir, el punto a que ha llegado en su larga historia de mundializaciones, en una gama de modalidades que va del pillaje abierto a los dominios sutiles. A la vez, se da categoría de fenómeno natural a una despiadada forma histórica de aplastar a las mayorías, como si se tratara del clima.

En su guerra cultural mundial, el capitalismo intenta imponerle a todos incluidos sus críticos un lenguaje que condena a los pensamientos posibles a permanecer bajo su dominación. El rechazo al neoliberalismo expresa un avance muy importante de la conciencia social, y puede ser una instancia unificadora para acciones sociales y políticas. Pero el capitalismo es mucho más abarcador que el neoliberalismo: incluye todas las ventajas “no liberales” que obtiene de su sistema de expoliación y opresión económica, sus poderes sobre el Estado, la política, la información y la formación de opinión pública, la escuela, el neocolonialismo, sus instrumentos internacionales, su legalidad y su terrorismo, la corrupción y la “lucha” contra ella, etcétera. Es por su propia naturaleza que este sistema resulta funesto para la mayoría de la población del planeta y para el planeta mismo, y no por sus supuestas aberraciones, una malformación que puede ser extirpada o un error que pueda enmendarse.

El capitalismo ha llegado a un momento de su desarrollo en que ha desplegado todas sus capacidades con un alcance

mundial, pero su esencia sigue siendo la obtención de la ganancia y el afán de lucro, la dominación, explotación, opresión, marginalización o exclusión de la mayoría de las personas, la conversión de todo en mercancía, la depredación del medio, la guerra y todas las formas de violencia que le sirven para imponerse, o para dividir y contraponer a los dominados entre sí. Lo más grave es el carácter parasitario de su tipo de expansión, centralización y dominación económica actual, y el dominio de Estados Unidos sobre el sistema. Ellos están cerrando las oportunidades a la competencia y la iniciativa que eran inherentes al capitalismo, a su capacidad de emplear a las personas; están vaciando de contenido su democracia y liquidando su propio neocolonialismo. Le cierran las oportunidades de satisfacer sus necesidades básicas a más de la cuarta parte de la población mundial, y a la mayoría de los países el ejercicio de su soberanía plena, de vida económica y social propia y de proyectos nacionales.

Es cierto que en la etapa reciente las luchas populares han sufrido numerosos descalabros en el mundo, y el capitalismo ha parecido más poderoso que nunca, aunque en realidad porta grandes debilidades y está acumulando elementos en su contra. El mayor potencial adverso a la dominación es la enorme cultura acumulada de experiencias de contiendas sociales y políticas y de avances obtenidos por la Humanidad, cultura de resistencias y rebeldías que fomenta identidades, ideas y conciencia, y deja planteadas inconformidades y exigencias formidables y urgentes. Todo eso favorece la opción de sentir, necesitar, pensar y luchar por avances y creaciones nuevas. Los principales enemigos internos de las experiencias fallidas de transición socialista han sido la incapacidad de ir formando campos culturales propios, diferentes, opuestos y superiores a la cultura del capitalismo y no solamente opuestos, y la recaída progresiva de esas experiencias en modos capitalistas de reproducción de la vida social y la dominación. Mientras, el sistema desplegó su paradoja: lograr un colosal y muy cautivador dominio cultural, y al mismo tiempo ser cada vez más centralizado y más excluyente, producir monstruosidades y monstruos, ahogar sus propios ideales en un mar de

sangre y lodo, y perder su capacidad de promesa, que fue tan atractiva. Por eso trata hoy de consumir el escamoteo de todo ideal y toda trascendencia, y reducir los tiempos al presente, sin pasado ni futuro, para impedirnos recuperar la memoria y formular los nuevos proyectos, esas dos poderosas armas nuestras.

Solo podrá salvar a la humanidad la eliminación de ese poder, y un trabajo creador, abarcador y muy prolongado contra la pervivencia de su naturaleza. La única propuesta capaz de impulsar tareas tan ineludibles y prodigiosas es el socialismo.

Pero esta afirmación del socialismo es una postulación, que debe enfrentarse a un fuerte grupo de preguntas y desafíos. El socialismo ¿es una opción realizable, es viable? ¿Puede vivir y persistir en países o regiones del mundo, sin controlar los centros económicos del mundo? ¿Es un régimen político y de propiedad, y una forma de distribución de riquezas, o está obligado a desarrollar una nueva cultura, diferente, opuesta y más humana que la cultura del capitalismo? Por su historia, ¿no está incluido también el socialismo en el fracaso de las ideas y las prácticas “modernas” que se propusieron perfeccionar a las sociedades y las personas? No hay que olvidar ni disimular ninguno de esos desafíos, precisamente para darle un suelo firme a la idea socialista, sacar provecho a sus experiencias y tener más posibilidades de realizarla.

SOBRE ALGUNOS RESABIOS IDEALISTAS EN EL MARXISMO CLÁSICO: CRÍTICA Y PERSPECTIVA

ARIEL FELDMAN

“Para consolarse, el pensamiento se imagina fácilmente que en la disolución de la reificación, del carácter de mercancía, posee la piedra filosofal. (...) La dialéctica no puede reducirse ni a la reificación ni a cualquier otra categoría aislada, por polémica que sea. Mientras tanto, aquello por lo que los hombres sufren, el lamento por la reificación, más que denunciarlo lo pasa por alto.”¹

PEQUEÑA INTRODUCCIÓN

En el presente artículo pretendemos indagar algunos fun-

¹ Adorno, Th. W., *Dialéctica Negativa*, Trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Ediciones Akal, Madrid, 2005, pp. 180-181.

damentos filosóficos del socialismo clásico y hacer su crítica. Lo haremos bajo la hipótesis de que rasgos idealistas aun presentes en el pensamiento marxista son explicativos de problemas teórico-prácticos de importancia tanto para nuestra tarea crítica como para la *praxis* emancipatoria. Hay muchas definiciones de idealismo; acá será entendido como *aquel pensamiento confiado en que es posible la recuperación de un vínculo no conflictivo entre hombre y mundo debido a que se considera a su vez posible reducir de algún modo el ser a la conciencia. Es así característico que la lógica idealista se vuelve abstracta o directamente ciega frente a la opacidad de las relaciones subjetivo-objetivas y a los procesos de cosificación que son inherentes a la experiencia humana.* Esto no es un problema de biblioteca, sino que creemos que el idealismo contribuye a que la reflexión marxista se vuelva inerte frente a procesos opresivos insoslayables a la propia *praxis* política (léase burocracia, delegación del poder, desindividuaación, etc.) así como dogmática a la hora de identificar lógicas opresivas que no se estructuran del modo que nuestra tradición había teorizado. Para embarcarnos en esta tarea pasaremos a problematizar el concepto de alienación en Marx a través de una lectura crítica de la *teoría del valor*, ya que creemos que en dicho concepto se condensan algunos de los mencionados rasgos idealistas que pretendemos analizar. Vale aclarar que este abordaje polémico que realizamos del pensamiento marxista no pretende ser una negación a la comprensión del capitalismo que realiza ni al núcleo duro de su teoría. Pretendemos lo contrario, realizar una crítica a ciertos presupuestos filosóficos porque entendemos precisamente que no han cimentado sino contribuido a desviar muchas veces a nuestra tradición en su revolucionaria labor teórico-práctica.

Esta perspectiva que asumimos no está carente de riesgos en tanto pone en cuestión capítulos muy caros a la biblioteca marxista. Sin duda enfatizamos acá cierta concepción del vínculo subjetivo-objetivo en Marx, por otro lado insoslayable en su obra, pero que sin embargo podrían ser matizados en la complejidad de nuestro autor, sobre todo en los escritos

en que analiza los procesos político-históricos concretos. A pesar de eso, creemos fundamental centrarnos en los elementos idealistas aun presentes por sobre las salvedades que pudieran hacerse, y esto debido a la trascendencia que dichos rasgos han tenido en su recepción hegemónica en el pensamiento de izquierdas. Entendemos que un pensamiento que pretenda subvertir la presente realidad ideológica y material debe combatir cualquier resabio que lo aparte del camino de la crítica sin cuartel, condición necesaria aunque no suficiente para la transformación radical de nuestra existencia. La filosofía que subyace a la reflexión política ya no puede ser un sistema de categorías conclusas que pretenda comprender acabadamente y para siempre la realidad en su conjunto, como si entre pensamiento y realidad hubiese alguna continuidad virtuosa u armonía supuesta. En cambio, y necesariamente, el pensamiento revolucionario debe hacerse de un andamiaje conceptual en movimiento, de un dinamismo que le permita modificarse imperiosamente a la luz de lo que intenta comprender y transformar, desarrollarse en la tarea en que tiene que verse determinado por lo otro de sí, cuya realidad nos excede. Esto no implica que nuestros supuestos filosóficos deban ser algo desmembrado, ecléctico o sin norte. Simplemente significa que debemos abrazar la pérdida de la ilusión ciega de la razón omnipotente, para así abandonar el dogmatismo propio de ese pensar nuestro que aún pueda acarrear fetiches idealistas. *Reconocer las limitaciones del propio pensamiento, exponerse al vértigo que implica la existencia de un abismo entre el pensar, la realidad y la estrategia correcta, no es simplemente asumir una limitación, sino hacer de la conciencia de esa herida teórica la grieta donde se abre un vínculo más genuino y creativo con lo que se nos escapa, una indagación incansable por lo que constituye nuestro objeto, la realidad que pretendemos subvertir.* Éste es un paso ineludible en la tarea de rescatar al pensamiento como arma para la revolución de sus recaídas idealistas, sin por ello abonar al relativismo, del que sólo nos librerá la claridad estratégica, y en ningún caso los dogmas. Aún nos resta mucho en el proceso de hacer la crí-

tica de un acervo propio que ha tenido y tiene consecuencias de envergadura. En ese sentido, este artículo intenta aportar en la tarea, sin duda inagotable y colectiva, de avanzar en el esbozo de algunas líneas para la elaboración de un renovado andamiaje conceptual que nos permita avanzar en nuestros objetivos.

TEORÍA DEL VALOR Y ALIENACIÓN

Introducción

En la central problemática en torno al concepto de *alienación* pueden verse anudadas muchas veces, ya sea de modo teóricamente consciente o no, una determinada concepción en torno a la singularidad capitalista, la existencia o no de una *genericidad* humana y, por lo tanto, una determinada concepción del sujeto político, una posición frente a la posibilidad de la eliminación de la totalidad de las contradicciones sociales, una concepción del poder, entre otras cuestiones. ¿La alienación se produce exclusivamente por la separación del sujeto de su objeto creado?, ¿hay una esencia subjetiva que la alienación trunca y a la que podemos regresar superada esta última?, ¿en qué grado y medida las prácticas de dominio contemporáneas tienen su explicación en los procesos de cosificación y reproducción de la explotación del trabajo? Creemos que la reflexión en torno a qué sea la alienación, es decir, por qué y cuáles son las prácticas y relaciones sociales que conllevan procesos de extrañamiento subjetivo, implican una serie de decisiones teóricas que son relevantes para pensar las concepciones estratégicas y tácticas de las organizaciones políticas que se planteen la transformación del sistema de dominación en que vivimos.

Las lecturas que se enfrentan a la posición de que existen resabios idealistas en la filosofía política de Marx lo hacen generalmente contraponiendo a un Marx subjetivista y esencialista, ya crean que haya existido en su versión juvenil o no, un

Marx racionalista y objetivo. Sean cuales fueren los matices, las argumentaciones tienen como supuesto una oposición entre idealismo y positivismo, entre subjetivismo esencialista y racionalismo objetivo. Intentaremos argumentar que, en realidad, en el propio Marx dicha oposición innegable en ciertos aspectos, oculta un supuesto común a su producción joven y madura: una concepción dialéctica positiva en que se supone la posibilidad de una recomposición futura y plena del vínculo entre hombre y mundo, la idea de que ha de alcanzarse una experiencia subjetiva sin alienación producto de un proceso de despliegue histórico-inmanentista que puede reconciliar al sujeto con lo otro de sí. Según este argumento, hombres y mujeres se han visto imposibilitados de relacionarse solidariamente entre sí y con el mundo, debido a una dialéctica (pre)histórica que puede ser superada *absolutamente* en un proceso político social que eliminaría por completo el entramado de explotación y alienación de los sujetos. Es decir, se emplea el supuesto de que ha existido y puede existir un vínculo sin violencia ni cosificación entre sujeto y objeto, y de ahí, la posibilidad de una sociabilidad sin dominación ni extrañamiento. Este supuesto común conlleva marcados rasgos idealistas que es menester seguir poniendo en cuestión.

Pasemos revista brevemente. Para Marx, la alienación tiene origen, como bien se sabe, en la explotación del trabajo. El hombre, en tanto que dador de mensurable trabajo socialmente necesario, pierde su humanidad en el proceso productivo capitalista en tanto su condición de trabajador asalariado lo realiza como un bien *intercambiable*, donde su singularidad es erradicada y lo que tiene valor es su carácter de *ejemplar*, el ser un portador más de fuerza de trabajo necesaria para la producción de mercancías. El hombre en este sentido es considerado sólo en ese carácter “unilateral y abstracto”, reduciéndolo a *quantum* de energía productiva. Es este aspecto de *ejemplar*, y no su singularidad subjetiva, lo que el salario viene a reproducir.² Así, el trabajador en la sociedad capitalista, en

² Marx, K., *Manuscritos económicos filosóficos*, Trad. de Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1968, p. 59.

el acto productivo, se cosifica. El concepto de *valor de uso* en *El Capital*, que hace referencia al carácter útil del objeto producto del trabajo creativo del hombre, no contempla en cambio cuota alguna de alienación subjetiva, sino que el *valor de uso* sería más bien la expresión de un vínculo solidario, no violento, entre hombre y mundo, trabajador y producto. No habría “sensorialidad suprasensible” antes de las mercancías. Marx identifica el carácter útil, del producto y del trabajo que lo realiza, como la vertebración que permite la abstracción del *valor de uso* en *valor de cambio*. El que algo sea mercancía presupone que “el cuerpo de la mercancía” sea cualitativamente valioso, útil.³ En ese sentido, dicho carácter útil sufre un proceso de abstracción histórica producto de la explotación del trabajo y tiene su expresión en la *magnitud de valor o valor de cambio*. La *praxis* que produce valores de uso, el trabajo útil, es para Marx “...necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza”.⁴ Así, Marx supone una fraternidad, una continuidad solidaria entre las fuerzas naturales, la riqueza natural y su formación instrumental como objetos en el trabajo, como “cuerpos de las mercancías”, como *valor de uso*.⁵ Pareciera que en lo que refiere al *valor de uso* tenemos pura cualidad.⁶ En el centralísimo párrafo “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, afirma lo que antes insinuaba y que para nuestra argumentación es central: “En cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella [la mercancía]”,⁷ el misterio respecto al mundo de los objetos nace por completo cuando estos aparecen como mercancías que “trasmutan” lo que era un vínculo material traslucido, sensible, “fisiológico”, propio del *valor de uso*.⁸

³ Marx, K., *El Capital: “El proceso de producción del capital”*, Trad. de Pedro Scaron, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 51

⁴ *Ibíd.*, p. 53.

⁵ *Ibíd.*, p. 53.

⁶ *Ibíd.*, p. 56.

⁷ *Ibíd.*, p. 87.

⁸ *Ibíd.*, p. 87.

Es decir, el *valor de uso* expresará la relación vital del hombre con el mundo a través del trabajo, relación sin opacidades por la cual tendremos objetos que son expresión de pura cualidad humana. Y por ello puede señalar en la metáfora de Robinson que, en su caso, todas las relaciones y las cosas, en tanto él es hombre independiente y libre y no media el valor de cambio, “son tan sencillas y transparentes que hasta el mismo señor Max Wirth, sin esforzar mucho el magín, podría comprenderlas”.⁹ En cambio, hará la certera crítica del carácter abstracto del proceso de cuantificación que se da en la *magnitud de valor o valor de cambio*. Como nos recuerda Marx en su obra cumbre, el círculo de valor se cierra en tanto las mercancías se realizan precisamente en la medida en que el cualitativo trabajo útil que implica toda producción de objetos es finalmente igualado como gasto de trabajo humano, abstracto y mensurable, en la intercambiabilidad final de comercio.¹⁰ Así, la actividad más propiamente humana, la productiva sintetizada en el *valor de uso*, le es alienada al hombre, y el mundo finalmente deviene para él una realidad descualificada, sin espesor, con una legalidad matemática, mensurable, y, cosa central, ajena a su *praxis*.

Así, de *la teoría del valor* de Marx se desprenden dos cuestiones que precisamos subrayar acá. Por un lado, que es en la contradicción y alienación humana en la explotación del trabajo donde se debe buscar el origen y comienzo histórico de la contemporánea extrañación del sujeto, la razón de la sociabilidad violenta, de la burocratización de la vida, etc. Por otro lado, que más allá de esta empobrecida realidad nuestra, las condiciones esenciales de la experiencia humana estarían configuradas en Marx por una capacidad y un vínculo productivo puramente cualitativo entre sujeto y objeto, un vínculo empáticamente material, traslucido, propio de aquel trabajo útil y creativo plasmado en el *valor de uso*. Puede señalarse así,

⁹ *Ibíd.*, p. 94.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 87.

a partir de estos dos elementos que destacamos, que en Marx una esencia no cosificada del hombre en su relación plena con el mundo podría ser recuperada con la superación revolucionaria de la contradicción capital-trabajo al eliminarse la explotación que pesa sobre el trabajo y el trabajador.

La cosificación en el vínculo “esencial” entre hombre y mundo. El valor de uso herido

Frente a esto, propondremos una lectura sin duda deudora de Marx, pero atravesada críticamente por una apropiación no fatalista de la *Dialéctica Negativa* de Adorno. En primer lugar, intentaremos argumentar que la abstracción de la riqueza singular de los sujetos y su labor creativa en mensurable valor de cambio... tiene en realidad su antecedente en la lógica identitaria contenida en la racionalidad instrumental propia de la noción de *valor de uso*. Sostener esto implica afirmar que el valor de uso no es expresión de ninguna actividad humana impoluta de contradicciones. Muy por el contrario, en la racionalidad instrumental propia de cualquier vínculo entre sujeto y mundo, la singularidad de un objeto, pongamos un martillo, en definitiva será ya sacrificada en la identificación de él como ejemplar utilizable para un fin para el que es simplemente medio: cualquier martillo que pueda clavar clavos merecerá ser identificado y valorado como parte de la comunidad de martillos. Así, las cualidades singulares de las cosas serán soslayadas en tanto ellas no caben en la definición que el sujeto realiza de los objetos de su entorno en la tarea de someter su medio de subsistencia. Diría Adorno que las cosas (en tanto que *valores de uso*, podemos agregar) no tienen validez por su realidad singular, sino precisamente en tanto que objetos de dominio. Si la abstracción del *valor de uso* se da en *magnitud de valor*, y el trabajo útil necesario para la producción del primero es abstraído en “gasto de fuerza humana de trabajo” para la igualación y mensurabilidad en el *valor de cambio*, podemos a su vez pensar frente a Marx que ya en el *valor de uso* el *cuerpo de los objetos* es abstraído de sus cualidades específicas en “gelatina homogénea” de dominio.

Marx señalaba que el *valor de uso* se encontraba condicionado por la materialidad,¹¹ pero al mismo tiempo el valor de uso expresaba dicha realidad completamente, sin pérdida. Así, en Marx el *valor de uso* no refería a una objetividad limitada subjetivamente, sino una que se realizaba plenamente gracias al hombre. Sostenemos acá en cambio que debemos asumir tanto que el *valor de uso* no expresa la cosa misma, así como las consecuencias derivadas de ello. Una dialéctica negativa, crítica de la posibilidad de una totalidad positiva, plantea la necesaria violencia subjetiva en toda constitución de objetividad, pues implica precisamente dominio y violencia con pérdida de la riqueza singular y cosificación subjetiva. En tanto el sujeto se constituye como tal, ya no animal, en tanto pierde su *ser-uno-con-la-naturaleza*, precisa en su condición escindida ordenar lo que en ese comienzo de la humanidad se le presenta por primera vez ajeno e incomprensible, y por lo tanto como amenaza. Ese ordenamiento estará atado como en Marx a una materialidad, pero a diferencia de aquel será comprendido como producto de una subjetividad que constituye sus objetos no para expresar una interioridad o plasmar el valor en su singularidad, sino para que la realidad le sea predecible, funcional, útil. En ese sentido la objetualidad y su valorización instrumental son determinaciones ontológicas, inherentes al ser de conciencia e histórico que es el sujeto. Por eso, el ejemplo que utilizamos del “martillo” le cabe a cualquier otra realidad para el sujeto, en tanto su mundo es resultado de un proceso de producción de objetos para sí, por medio de la identificación conceptual: el objeto “agua”, el objeto “desempleado/a”, el objeto “perro” o cuales queramos.

Para el conocimiento, que es impensable precisamente sin conceptos, los procesos de abstracción descritos son inevitables, son una condición ontológica de la experiencia humana en tanto que no-animal, y la pregunta pues es qué hacemos con ello. Comprender críticamente estos procesos de abstracción implica asumir la tarea reflexiva de poner el foco en el

¹¹ *Ibíd.*, p. 44.

carácter artificioso y limitante de toda malla conceptual y en qué medida y cómo su lógica subyace a diferentes prácticas opresivas y a la explotación. Lo que supone una dialéctica negativa es que la objetividad es producto de un proceso de abstracción en que la masamadre con la que construimos un mundo de objetos ve soslayada sus singularidades y su prelación. Es por eso que respecto a lo que venimos analizando podemos señalar que *no por ser el valor de uso expresión de una condición ontológica del sujeto en el mundo, dicho valor es verdadero ni esencia efectiva del objeto*. Siendo el *valor de uso* más cualitativo que el *valor de cambio*, en sí cuantificado y cuantificante, no puede sin embargo serlo plenamente, sino que asume grados de abstracción inherentes a la lógica instrumental identificante de la que es deudor. Si bien en Marx el *valor de uso* se presenta condicionado por el sustrato que se constituye como objeto,¹² es necesario enfatizar la perspectiva en que el *valor de uso* se encontraría determinado por la lógica instrumental frente a lo otro de sí devenido objeto *valorado* para el *uso* del hombre, *medio para otra cosa*. Es decir, ya habría una intercambiabilidad de los cuerpos objetivos que implica reducción, si bien no a una misma unidad cuantificante, sí a su cualificación restringida y degradada en instrumentalidad para el sujeto de conciencia. Que el valor de uso no implique una lógica cuantitativa sin embargo no debe impedir comprender que la identificación y la restricción de lo cualitativo en la lógica instrumental implica *ya un proceso de abstracción en que los singulares son sopesados en tanto ejemplares equivalentemente útiles para determinado fin*. De este modo, creemos poder afirmar que el *valor de uso*, que no sólo implica sino que se define por la equivalencia práctica del objeto, es parte de una lógica instrumental en la que, sin embargo, Marx no veía opacidades.

¹² *Ibíd.*, p. 44.

¿Dónde hay idealismo y por qué eso sería un problema?

Como ya ha sido señalado en otros términos en esta misma revista,¹³ si contamos con un momento unitario dado por una esencia (la subjetividad que se relaciona con la objetualidad *sin pérdida*) y su alienación o quiebre (la enajenación del producto del trabajo y el proceso de abstracción en la *magnitud de valor*), ya es posible considerar, aunque más no sea programáticamente, una instancia de reintegración de lo que se había roto, la superación de dicha contradicción. En un gesto afirmativo producto de la negación de la negación primera, propio de la dialéctica positiva, postula o permite postular la idea de una “recomposición”, del arribo de una experiencia subjetiva solidaria de hombre y mundo, una sociabilidad plena, sin cercenamiento del objeto, sin alienación subjetiva, acorde con la *naturaleza del hombre*. En la medida en que, como vimos, para Marx habrá una realidad diferente al sujeto expresada en el *valor de uso*, pero que a su vez la *genericidad* o esencia productiva del hombre implica un vínculo pleno con esa realidad dada por la naturaleza inorgánica, a través del trabajo no explotado, lo otro del hombre no constituirá en él ya un otro de sí en sentido radical sino más bien un ser que le es empático esencialmente. Estaríamos así ante rasgos idealistas en Marx, comunes tanto a sus expresiones más subjetivistas como a aquellas más objetivo-cientificistas: la invisibilización del abismo insuperable entre conciencia y mundo; invisibilización que implica la suposición de la capacidad humana de dominio absoluto de lo otro de sí, de la naturaleza, *lo cual define precisamente al idealismo, que cree poder reducir el ser a la conciencia*. El hecho de que la reducción del mundo se produzca por parte de una *praxis* material y *subjetiva* no nos libra del hecho de que dicha *praxis* es un fenómeno, en tanto humano, ya de conciencia. Toda acción humana se da como labor de una conciencia constituida en una lógica identita-

¹³ Mosquera, M. y Callegari, T., “Una crítica de las dos almas de la teoría marxista del partido: hipótesis sobre la organización política”, en *Contra-Tiempos*, n° 0, mayo 2013, p. 136.

ria que implica dominio de las singularidades a partir de su anulación en conceptos abstractos, a partir de reducirlos en objetos de dominio subjetivo, y la *praxis* material no puede librarse de esta condición ontológica. Pero lo central es que *la lógica idealista precisamente invisibiliza esta condición de toda experiencia humana en que se constriñe lo otro de la conciencia, teniéndose como consecuencia en el polo subjetivo la tendencia a que la conciencia se vuelva un punto ciego incapaz de ver sus propios mecanismos cosificantes y las relaciones de dominio que le son propias.*

Ahora bien, de esto pueden derivarse a su vez consecuencias menos abstractas. A partir de la concepción marxiana del vínculo límpido entre sujeto y objeto, condensado en el *valor de uso* y sólo luego alienado por la explotación del trabajo, la superación del capitalismo podía pensarse como el advenimiento de una sociedad sin opacidades, donde hombres y mujeres se relacionarían entre sí y con el mundo natural y social en vínculos puramente solidarios. Como ya destacaron autores como Dotti,¹⁴ la insuficiente producción teórica en política del autor de *El Capital* se explica en gran medida por el hecho de que no era necesario desarrollar una teoría del estado para una existencia en que toda exterioridad se volvía innecesaria a su vez ni bien el hombre se encontrara con sus plenas facultades liberadas: allí donde tenemos una realidad post revolucionaria en que toda lógica de dominio ha sido superada, a lo sumo se precisa una gestión *no política* de la vida social. Y es así también que para dicha existencia tampoco hacía falta desarrollar anticuerpos ante un imprevisible despliegue burocrático ni para enfrentar procesos de cosificación subjetiva que se pudiesen ir cristalizando en diversas nuevas realidades opresivas. En ese sentido puede afirmarse que es en la concreta práctica política, que puede asociarse a ciertos resabios idealistas de la teoría del valor, donde se cristaliza aquel mismo punto ciego incapaz de ver sus propios procesos cosificantes y de anquilosamiento.

¹⁴ Dotti, J. E., *Dialéctica y derecho*, Hachette, Buenos Aires, 1989.

COSIFICACIÓN Y PRÁCTICA POLÍTICA: HACIA UN CONCEPTO NO FETICHIZADO DE PREFIGURACIÓN

Con la pérdida de la omnipotencia de la razón idealista se pierde sin duda también claridad y distinción. Y eso sucede porque *un pensamiento consciente de su incapacidad para reducir el ser a la conciencia da lugar a que se presente la indeterminación propia de una objetividad que se resiste a ser subsumida clara y distintamente en una supuesta pureza categorial de la razón. Es así que, lamentablemente, las tareas se nos presentan más sinuosas y diversas y los horizontes menos diáfanos y reconfortantes*. Pero también esta perspectiva nos abre una nueva dimensión de la materialidad histórica. Combatir los resabios del idealismo en nuestro pensamiento supone asumir una realidad que siempre ha presentado y presentará grados de cosificación producto del imperfecto vínculo subjetivo-objetivo. Aún en la relación entre un sujeto emancipado y su entorno, aun en el trabajo no explotado expresado en el *valor de uso*, siempre tendremos abstracción, un soslayamiento de la riqueza y dignidad propia de la singularidad de objetos y sujetos, de lo que en ellos no nos es identificable, de lo que no es determinación de dominio. Hay extrañamiento porque esta cosificación, como señalábamos, no afecta únicamente a lo otro de sí externo al sujeto, sino que el polo subjetivo verá también violentadas sus singularidades, sus pulsiones, sus marcas biográficas, en tanto que simple encarnación de un universal sujeto lógico.¹⁵ La conciencia, en la adquisición de su mismidad mediante el sacrificio de instintos naturales y represión de pulsiones varias, ya por siempre se encuentra cosificada como tal, y así es como puede afirmarse que no hay esencia pura o vínculo impoluto con la naturaleza al que se pueda regresar en un proceso de desalienación.

De este modo, *a diferencia de Marx, puede señalarse que el trabajo libre de explotación no es trabajo libre de extrañamiento,*

¹⁵ Adorno, Th. W., op. cit., p. 51.

libre de pérdida de la corporalidad, libre de violencia del sujeto sobre lo otro de sí, sobre sí mismo y los otros hombres y mujeres. Ante la apreciación aparentemente compartida de autores como Adorno y Marx en torno a que el vínculo instrumental entre hombre y mundo nos es constitutivo, la diferencia central aparece en la respuesta que cada uno da a la pregunta de qué implica en la mediación subjetivo-objetiva esa lógica instrumental propia del trabajo como *praxis* esencial. No creemos que, imposibilitado de retener el producto de su trabajo, se vea coartado en enajenación un *círculo virtuoso* de la *praxis*, sino que precisamente en el proceso de objetivación de la realidad, consciente y social, hay cercenamiento cualitativo de lo otro de sí del sujeto y de él mismo, de la naturaleza que también somos, que sufre un vuelco opresivo cualitativo en la explotación capitalista. De este modo, y vale aclararlo acá para los suspicaces, *no pretendemos minimizar de ningún modo la central lucha material e ideológica contra el capitalismo.* La explotación capitalista es definitoria a la hora de comprender la opresión y la singularidad histórica de una sociedad que organiza a sus sujetos en un sistema de producción basado en clases explotadas y explotadoras. Así como consideramos un escollo grave que la centralidad de la contradicción capital-trabajo se limite en un razonamiento idealista de modo que se vuelva ciega a la teoría marxista para atender a opresiones que no se reducen a dicha contradicción, de mayor gravedad nos parece ocultar la centralidad de la explotación del trabajo bajo la necesaria tarea de complejizar a los sujetos políticos y considerar la variedad de opresiones de que se vale un sistema de dominación como el que padecemos. En ese mismo sentido, no dejamos de señalar la corrección de la reflexión de Marx: que mientras en la objetivación instrumental se conserva (en cierta manera diríamos con Adorno) y se desarrolla la constitución del objeto a partir de una materialidad, lo singular y central del *valor de cambio* es que se logra el borramiento absoluto de la cualidad de la cosa misma aún presente en el *valor de uso*.¹⁶ *Pero eso no debe confundirnos, pues de esa*

¹⁶ Marx, K., *El Capital*..., p. 46.

absolutización alienante del fetichismo de la mercancía no se deriva la posibilidad de la superación a su vez absoluta, luego de producida una revolución a su vez total y definitiva que pondría una conciencia absolutamente positiva en funciones.

Para reparar en estas cuestiones es interesante indagar la tradición de la Escuela de Frankfurt.¹⁷ En Th. W. Adorno, como en toda la tradición posthegeliana, centralmente la marxista, la objetivación se identifica como una actividad ontológica del hombre, pero el foco, a diferencia de un Lukács, no está puesto en comprender la objetivación como lo que “le permite a éste [al hombre] salir de su propia interioridad e ingresar en la exterioridad, o –mejor aún– formar una exterioridad que depende de la interioridad humana”,¹⁸ sino en que esa exteriorización no lo es de ninguna interioridad humana primera, sino de una alienada. Podríamos decir entonces que en Adorno es posible detectar que la lógica de dominio presente en la explotación del trabajo tiene su proto-realidad y condición de posibilidad en la exterioridad de la explotación del concepto sobre lo otro de sí. En ese sentido, no sería la alienación en el trabajo explotado por el capital la que explica toda relación de dominación del hombre por el hombre, no

¹⁷ Sin duda Th. W. Adorno fue extremadamente conservador en diversos aspectos. “El círculo se cierra” sentenciaba luego de analizar que según él se habían perdido ya las condiciones de posibilidad de la emancipación subjetiva en la medida en que la subjetividad necesaria para dicha tarea revolucionaria no había podido completar el proceso de su constitución autorreflexiva. Señalaba a su vez que la posibilidad de dicha constitución parecía pertenecer al pasado, estando el futuro obturado. De este modo, la filosofía adorniana se veía coartada en su propia potencialidad debido a un concepto de historia errado, en el que el autor veía una absolutización de la lógica de dominio por sobre las desarmadas capacidades críticas de la razón y sus sujetos agentes. Así, de un correcto pesimismo del intelecto deducía erróneamente una obturación de la voluntad, del salto creativo propio de toda acción política que pretende fundar nuevas reglas, una nueva moral, como diría Gramsci. No es éste el lugar donde analizaremos las amplias limitaciones del pensamiento adorniano. Mencionamos esto último únicamente para enfatizar que a pesar de los equívocos y magros desarrollos teóricos de Adorno en materia política, su crítica radical al idealismo y al relativismo nos permite una apropiación revolucionaria a pesar suyo.

¹⁸ Infranca, A., “Estudio preliminar” a Vedda, M., *La sugestión de lo concreto: estudios sobre teoría literaria marxista*, Ed. Gorla, Buenos Aires, 2006, p. 21.

es el “trabajo alienado como base de toda enajenación...”¹⁹ sino que existen procesos de extrañamiento que no pueden ser reducidos a la contradicción capital-trabajo. Así, una cuestión central que esto permite problematizar y que nos es de importancia destacar, es la ya mencionada puesta en cuestión de la posibilidad de que con la superación de la contradicción principal propia del sistema capitalista se resuelva el problema de la cosificación subjetiva. Y esto lo destacamos no para esgrimir una filosofía política paralizante, sino, por el contrario, para habilitar reflexiones y prácticas que nos permitan identificar, teorizar y combatir en su especificidad, a partir del develamiento del dominio de la matriz identitaria, situaciones varias de opresión que no son reductibles a la explotación del trabajo, entre ellas las de género, las culturales, las burocráticas, las ecológicas, por ejemplo. Es decir, varias y variadas relaciones de dominio que implican cosificaciones opresivas de carácter particular; particularidad a partir de la cual sería posible desarrollar una teoría de la acción política que asuma la complejidad de contradicciones diversas y subjetividades que exceden a las relaciones de clase.

El desarrollo de una dialéctica negativa intenta erradicar aquel momento de superación dialéctica que permite, aunque no implica, sentenciar toda práctica política limitada como fracaso o bien aplazar la tarea de la construcción radical de la racionalidad posible, de la intersubjetividad posible, la construcción práctica y real de la libertad, al más allá de la revolución superadora de todas las contradicciones sociales. De este modo y en definitiva, entendemos que asumir esta perspectiva crítica frente a los analizados presupuestos filosóficos idealistas subyacentes en nuestra tradición permite pensar el concepto de práctica política bajo un nuevo prisma, que ha de incluir una dimensión *prefigurativa*. Entendemos la *prefiguración* como un aspecto central de la construcción

¹⁹ Vedda, M. e Infranca, A., “Sobre la génesis de la categoría de alienación” en Vedda e Infranca (comp.), *La alienación: historia y actualidad*, en Herramienta, Buenos Aires, 2012, p. 28.

social y política de contrahegemonía. En la medida en que se ha desvanecido la ilusión de la posibilidad de un horizonte sin fisuras y de una *praxis* humana y política sin opresión alguna que fuera la realización de una *genericidad* humana, las prácticas políticas contrahegemónicas deben comenzar aquí y ahora toda tarea política de modo autoreflexivo y consciente de su propia limitación. La marca genética de nuestra *praxis* política ha de ser la búsqueda de la disonancia en nuestra propia tradición político-teórica, para clavar la cuña correcta que quiebre los dogmatismos y permita renovar consecuentemente nuestra práctica para que sea radicalmente contrahegemónica. Pues si hay una ventaja del pensamiento crítico frente al pragmatismo propio de la racionalidad instrumental es que esta última se ve inerte ante el proceso de alienación y daño que su propio proceder implica. Es así que una práctica política radical no ha de implicar solamente menos cosificación subjetiva y menos pérdida de la riqueza del objeto, sino que, centralmente, debe conllevar un cambio cualitativo de la relación subjetivo-objetiva, en tanto ella debe tener la capacidad de develar y poner en cuestión las relaciones de dominación cristalizadas, sus prácticas cosificantes, para que puedan ser continuamente negadas, problematizadas sin dogmatismos.

La revolución tiene su esencia en que nos es inesencial, precisamente porque no poseemos ninguna *genericidad* o naturaleza que nos incline a recuperar nada, no hay particularismo privilegiados, no hay sujeto-objeto de la historia, sino que hemos de asumir la transformación como una invención trabajosa, la construcción sin planos de una nueva cultura, de nuevas formas organizativas, de unas nuevas prácticas. Si se presupone que tras la eliminación de la explotación capitalista se ordenarán las diversas contradicciones sociales hasta arribar a una tierra sin mayores conflictos producto de un ser empático finalmente liberado de su embrutecimiento, entonces no hay más tarea que derribar el sistema opresivo para que luego el organismo social sin amarras se organice debi-

damente según su naturaleza liberada. Pero si negamos esto, si no suponemos que el hombre tienda al socialismo, sino que éste ha de ser una decisión creativa, entonces tendremos que ensayar y evaluar, y volver a ensayar formas vitales, organizativas, amatorias, laborales, etc. Y no será una nueva moral estática la que nos pueda guiar, sino la creación progresiva de una experiencia social y vital drástica y continuamente distinta. Por eso es central no equivocarse esta *prefiguración* con un concepto moral que bregaría abstractamente por la bondad en el quehacer político, sino que, muy por el contrario, asumimos que en el proceso de transformación de la experiencia habrá construcción de poder, habrá pragmatismo. Nuestras acciones conscientes de sus condiciones ontológicas, de la opacidad de toda *praxis*, y de la consiguiente imposibilidad de la superación de todas las contradicciones, han de implicar pues la negación de la ingenuidad política, la visibilización de las nuevas prácticas de dominio que nuestra *praxis* pudiera generar y la necesidad de combatirlas, el cuestionamiento a la administración de la vida que nuestras propias instituciones han de implicar. Es así que este concepto de *prefiguración* nada tiene que ver pues con un *cambiar el mundo sin tomar el poder*, sino que lo que pretende es enfatizar la necesidad de desarrollar un ejercicio de poder consciente de sí mismo, porque su pretensión es precisamente que dicho poder se vuelva hegemónico; es así que pensamos la *prefiguración* como una suerte de liceo práctico y teórico, de experimentación y descubrimiento, para que la toma del poder lo sea de un poder radicalmente otro.

¿EXISTE “LO POLÍTICO”? POSMARXISMO O CRÍTICA DEL CAPITAL

FACUNDO MARTÍN

EL “RETORNO DE LA POLÍTICA” Y LA IDEOLOGÍA DE LA NECESIDAD DE IDEOLOGÍAS

Es habitual que escuchemos hablar del “retorno de la política” como una característica de la Argentina contemporánea. Para los oficialistas la épica kirchnerista habría recuperado el carácter litigioso de la democracia en los marcos del capitalismo, introduciendo la disputa política entre “modelos de país” contra el monocorde consenso tecnocrático del neoliberalismo. Para la oposición de derecha en sus diferentes vertientes ese retorno de la política marcaría la fractura de los consensos básicos que posibilitan la coexistencia democrática, promoviendo diatribas facciosas y acercando el peligro del autoritarismo. Una curiosa reflexividad metadiscursiva se da en estas escaramuzas retóricas que parecen confrontar políticamente a quienes promueven la política como tal y a quienes la denuestan como tal. Pero no deberíamos asumir como evidente que las opciones de izquierda deban bregar ilimitadamente a favor de “lo político” ni que la “despolitización” sea la única estrategia de la derecha intelectual. Reflexionemos sobre esto.

¿De dónde proviene la discusión en torno a la politización o la despolitización de los discursos políticos? Tracemos sucintamente una doble genealogía. La primera línea histórica responde a una reacción a las expresiones despolitizantes que la ideología dominante asumió en el período neoliberal. Durante los años 90 la caída del bloque soviético y la derrota histórica sufrida por la clase trabajadora parecían suturar todo horizonte de cambio estructural de las relaciones sociales. Se consolidaba entonces la situación de “crisis de alternativas” al capitalismo que, aún con algunos reveses importantes, produce todavía hoy sus efectos. Bajo el signo del “fin de la historia” propugnado por autores como Fukuyama, el libremercado y la democracia representativa se alzaron como formas pretendidamente últimas de la sociabilidad. En ese contexto, donde la principal forma asumida por la ideología del capital era la de la ausencia de ideologías, la crítica “de izquierdas” tendió a volcarse hacia planteos *politicistas* que buscaban relegitimar un concepto agonístico de lo político para promover democracias de mercado capaces de contener y procesar nuevas formas de conflictividad social; así como “desenmascarar” el carácter “político” (pero velado) de las pretensiones de asepsia tecnocrática de los gurúes neoliberales. A contracorriente pero en medio de ese clima espiritual se produjeron algunas reflexiones teóricas importantes para la izquierda de los años ‘90, como *Espectros de Marx* de Derrida. Si la avanzada de la clase dominante se legitimaba en nombre de una racionalidad tecnocrática presuntamente neutral, barnizada de pretensiones de necesidad e inexorabilidad; la intelectualidad de izquierdas, moderada tras años de derrota, se volvió hacia un marcado politicismo. El cuestionamiento del “pensamiento único” y la vindicación de la política como disputa entre opciones contingentes de administración del Estado configuraron notas importantes de cierta sensibilidad de la resistencia al neoliberalismo. Es en este marco que algunas franjas del progresismo intelectual argentino levantaron,¹ contra la pretendida desideologización neoliberal, la

¹ Para una precisa caracterización del “progresismo intelectual argentino”, véase Acha, *Para un revisionismo histórico de izquierda y otros ensayos de política intelectual*, Herramienta, Buenos Aires, p. 19-36.

ideología de la necesidad de ideologías y la política a favor del retorno de la política, que luego vieron o creyeron ver cumplida con el kirchnerismo en el poder.

El movimiento hacia el politicismo, hacia la afirmación de que una opción ideológica contingente sustentaría todo proyecto de gobierno, expresa a la vez un ámbito de disputa al interior del pensamiento de izquierdas. El marxismo se orientó usualmente a partir de una idea global de la historia que proveería un punto de vista de totalidad para comprender los fenómenos. La acción política no aparece entonces como autónoma con respecto a la lógica de lo social ni como afectada de una radical contingencia, sino como un momento subjetivo enmarcado en movimientos históricos objetivos y totalizantes. Esto nos lleva a la segunda línea histórica que confluye en la gestación del politicismo contemporáneo. La debacle de los “socialismos reales” no sólo puso en entredicho la idea misma de que una alternativa histórica global y radical al capitalismo pudiera realizarse exitosamente. Al mismo tiempo, para cuando la URSS cayó finalmente, hacía décadas que los estados socialistas no ofrecían una opción históricamente superadora en términos emancipatorios. Adorno señaló al respecto que la revolución social fracasó “incluso allí donde triunfó”.² La mentada “crisis del marxismo” atestigua el fracaso *intrínseco* (y no solamente la derrota por un enemigo externo) de la mayoría de las expresiones temporalmente victoriosas del socialismo. Este fracaso intrínseco produjo una profunda desconfianza contra las pretensiones marxistas de realizar la emancipación humana: acaso los programas emancipadores no fueran sino mascaradas del avance totalitario.

Simultáneamente, la tradición marxiana sufrió un descrédito importante en términos teóricos debido al ataque hacia la categoría de *totalidad*. De la mano del giro lingüístico y de lo que suele caracterizarse como “posestructuralismo francés”, la noción de totalidad ha sido cuestionada como una expresión de la filosofía heredada que encerraría el desconocimien-

² Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa*, Akal, Madrid, 2008, p. 297.

to y la persecución de la diferencia y estaría, por lo tanto, vinculada intrínsecamente con el peligro de la deriva autoritaria. El marxismo en sus distintas corrientes, desde este punto de vista, no sería sino una versión teóricamente más sofisticada de la “metafísica de la presencia” y sus sucedáneos, incapaz por principio de contrarrestar el horror fascista.

La debacle política de los socialismos reales y la crisis sufrida por el marxismo como corriente teórico-académica, a la vez, estarían relacionadas. La pretensión de conocer la totalidad o, peor aún, la aspiración a gobernar la sociedad como totalidad podrían contener por sí mismas el desenlace autoritario de los procesos revolucionarios. El fracaso de la revolución “incluso donde esta triunfó” y la crisis de la noción de totalidad guardan una relación intrínseca. La puesta en crisis de la noción de totalidad concierne a los presupuestos epistémicos y metafísicos que constituyen como tal al marxismo, al punto de que podríamos afirmar que no hay ningún marxismo posible que no esté informado por algún concepto de la totalidad social. Las corrientes heterodoxas como el “marxismo occidental”, intelectualmente más dinámicas y receptivas a la interacción con otras tendencias filosóficas, también verían melladas sus baterías teóricas nodales por lo que Martin Jay llamó “el desafío del posestructuralismo” (“the challenge of post-structuralism”)³ y la crisis de las visiones totalistas de la historia.

El surgimiento del posmarxismo se inscribe sobre la crisis del marxismo reseñada arriba. El tramo principal del cuestionamiento posmarxista destaca una (presunta) pretensión identificante en el pensamiento marxiano. El marxismo, se dice, arrastraría un ideal reconciliador subrepticamente totalizante, que llevaría a ocluir la conflictividad y pluralidad características de una sociedad democrática. Este tipo de crítica fue desarrollado paradigmáticamente por Claude Lefort en *La invención democrática*. Lefort sostiene que, en su crítica al Es-

³ Jay, Martin, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, UCLA Press, Los Angeles, 1984, pp. 510 y ss.

tado y el derecho, Marx sentaría las bases para el totalitarismo que “tiende a abolir todos los signos de autonomía de la sociedad civil, a negar las determinaciones particulares”.⁴ Lefort cuestiona el proyecto marxiano de una sociedad comunista como tal, proyecto que, por haber descuidado la inherente conflictividad de lo social, no podría proveer un concepto de lo político (y de los derechos del hombre) compatible con el ejercicio democrático. La fascinación por la totalidad, la falta de atención al carácter irreductible de lo particular y diverso en la sociedad, explicarían las (aparentemente inevitables) consecuencias totalitarias del proyecto marxiano.

De modo similar, en *La democracia contra el Estado* Miguel Abensour sostiene que Marx comparte con las metafísicas idealistas de la modernidad el supuesto de la centralidad del sujeto. La aspiración (plasmada en *La cuestión judía*) a suprimir la “exterioridad” del Estado político implica la presunción de que el hombre puede llegar a ser el sujeto y principio incondicional de su existencia social. El *demos* absoluto que sobrevendría al fin de la revolución social sería “principio, sujeto y fin”⁵ de su propia vida colectiva. Así, la crítica marxiana encerraría un “objetivo de reconciliación” exacerbado que implicaría a la vez “una metafísica de la subjetividad, (...) una negación de la exterioridad (...) un rechazo de la alteridad y una forclusión de la finitud”.⁶ El precio de la unidad consigo del *demos* originario es la impostación de la identidad sobre la diferencia en la sociedad y, por lo tanto, la negación del conflicto.

En suma, actualmente existe una importante corriente de pensamiento que interpreta la persistencia de la noción de totalidad en el pensamiento marxiano como un lastre idealista, sujetocéntrico y antropocéntrico, que conlleva una visión especulativa de lo social y esconde aspiraciones políticas tota-

⁴ Lefort, Claude, *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, p. 16.

⁵ Abensour, Miguel, *La democracia contra el Estado*, Colihue, Buenos Aires, 1998, p. 107.

⁶ Abensour, Miguel, op. cit., p. 106.

litarias. El giro posmarxista rompe con la noción de totalidad (como una lógica social histórico-universal que gobierna en forma necesaria el desarrollo de la coexistencia humana) y, correlativamente, intenta asumir la contingencia radical de toda forma de coexistencia social. Para el posmarxismo no existe como tal una “lógica social” previa a lo político y capaz de condicionarlo, sino que la propia sociedad adquiere orden y consistencia internos únicamente a partir de una institución política contingente. “Lo político” es la instancia en que la ausencia de fundamentos metafísicos para la vida social emerge en cualquier orden social dado, poniendo de manifiesto su contingencia radical. No se trata, por ende, de una esfera delimitada de lo social sino de la propia instancia de institución de la sociedad, instancia en la que la falta de fundamentos de la comunidad humana se revela como tal.

En este trabajo me propongo recuperar un momento válido en la crítica dirigida por los posmarxistas a la noción de totalidad. Efectivamente, construir afirmativamente el concepto de totalidad (como ideal emancipador para una sociedad postcapitalista) resulta tan imposible como indeseable. La idea de que la mediación política podría reabsorberse en una totalidad puesta por un sujeto social originario y pleno implica la pretensión de suprimir la conflictividad social. Esa pretensión no sólo es probablemente irrealizable, sino que conduce a una carrera contra lo particular y diferente, sumiéndose en el camino del totalitarismo. Sin embargo, la negación (por parte del posmarxismo) de toda lógica social inherente a la propia dinámica del capital acarrea algunas consecuencias que intentaré cuestionar. La idea de que lo político atestigua una contingencia radical impide la formulación de una teoría crítica de la dominación social. Como trataré de mostrar, la dominación social en el capitalismo se basa precisamente en la supresión tendencial de la contingencia mediante la reproducción de las estructuras reificadas del trabajo abstracto. Si desde un punto de vista normativo las críticas posmarxistas poseen cierto valor, su transposición descriptiva (su pretensión de dar cuenta de la sociedad vigente en términos históricamente determinados) impide la comprensión crítica de las

formas de dominación social características del capitalismo.

Asimismo, intentaré destacar que las críticas posmarxistas contra los lastres utópicos y sujeto-céntricos en el proyecto emancipatorio marxiano poseen validez únicamente de cara a *cierta manera* de comprender el concepto de totalidad, pero no afectan a todas sus formulaciones posibles. La aspiración a la oclusión del conflicto puede achacarse, por ejemplo, a la recepción lukacsiana (o interpretación hegeliano-marxista “tradicional”) de Marx. Para esta concepción la “totalidad” augura un ideal emancipatorio a realizar en una sociedad postcapitalista. La idea de realización del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia acarrea efectivamente el legado idealista que aspira a la reconciliación plena del sujeto con la objetividad y puede ser blanco de la crítica posmarxista. Intentaré, sin embargo, presentar otra lectura de Marx, inspirada en las contribuciones de autores como Adorno y Postone. En esta lectura la “totalidad” no es un ideal emancipador sino la estructura misma de la dominación social capitalista. Esta línea de continuación del pensamiento de Marx, como veremos, no aspira a la clausura del conflicto o la oclusión de la finitud como condiciones del proyecto emancipador. Esto permite aceptar la advertencia posmarxista contra las derivas totalitarias que resultan de la pretensión de suprimir la mediación política o identificar exhaustivamente lo político y lo social. A la vez, esta perspectiva no acarrea el abandono de todo concepto de la dominación social, como ocurre en el posmarxismo.

Recuperar el análisis de la dominación social basado en un concepto crítico de la totalidad puede conducir a una formulación contemporánea de la teoría crítica marxiana sostenible en términos políticos y teóricos. Esta reformulación, como veremos, es fundamentalmente deudora de la crítica del capital en el Marx maduro, que no presupone la aspiración a superar lo político como instancia “alienada” de lo social ni construye afirmativamente el concepto de totalidad (como ideal para la emancipación humana). Por el contrario, esta vertiente teórica se organiza en torno a la totalidad como concepto

crítico, es decir, como concepto de la dominación social específicamente capitalista. La reinterpretación de la teoría crítica que proponemos se diferencia tanto del totalismo lukácsiano como de la hipóstasis de la contingencia en el posmarxismo. Esta manera de entender la teoría crítica comparte las críticas posmarxistas a la aspiración a realizar una totalidad emancipada de la mediación política. Sin embargo, la reinterpretación propuesta objeta al posmarxismo que éste realiza una extrapolación injustificada de la contingencia ontológica a la descripción de las determinaciones históricas concretas de las sociedades capitalistas. Esa extrapolación ocluye la comprensión y el cuestionamiento de las formas de dominación históricamente específicas del capital. Una atención más precisa a la especificidad histórica, como veremos, debe morigerar un recurso exagerado a la ontología política.

POLÍTICA, CONTINGENCIA Y DEMOCRACIA EN RANCIÈRE

Tomaré las ideas de Jacques Rancière como caso paradigmático del planteamiento posmarxista con la intención de resaltar la oscilación entre una tesis normativa y una descriptiva en su planteo. Estos comentarios llevarán a plantear la necesidad de reiterar la pregunta por la relación entre historia y ontología, dando paso a una recuperación de la teoría crítica de Marx.

El pensamiento de Rancière se articula a partir de la superposición de dos lógicas contrapuestas: la lógica política y la lógica policial. Ambas se sustituyen mutuamente en una interacción que no admite resolución armónica definitiva. El comercio entre política y policía se estructura, a la vez, por la igualdad, que hace las veces de fundamento imposible de lo social. El argumento de Rancière puede resumirse así: todo ordenamiento de lo social es forzosamente jerárquico, pues implica una repartición de los cuerpos en funciones diferenciadas en términos de mando y obediencia. Sin embargo, la condición posibilidad de las jerarquías es la igualdad. Si el que obedece no poseyera un intelecto igual al del que manda, no

podría comprenderlo ni, por lo tanto, obedecerlo. Todo orden daña la igualdad, pero se monta sobre ella.

El *demos* que emerge en el litigio político es a la vez cabalmente impropio, nulo, y universal, total. Este doble carácter se sigue del hecho de que lo caracteriza la libertad, que a la vez no es una característica que le sea propia. El *demos* carece de *parte propia* porque lo define el descarte de toda propiedad: la libertad es la característica universal de todo ciudadano ateniense. El derecho del pueblo a gobernar se basa en la falta de todo título que lo habilite como tal. “Democracia significa ante todo esto: gobierno «anárquico», basado en nada más que la ausencia de todo título para gobernar”.⁷ El principio de la democracia es la falta de fundamentos para el mando: la igualdad indómita de cualquiera con cualquiera que socava todo ordenamiento social. La igualdad que el pueblo pone en acto hace ver que el orden policial es contingente, que podría ser de otro modo.

La lógica de lo político no puede instituirse en un orden que la realice cabalmente. Todo orden social es necesariamente policial y debe *dañar* la igualdad de los hablantes. En otros términos, no puede existir una “forma de gobierno” igualitaria. “Todo Estado es oligárquico”.⁸ “Lo político” es el movimiento por el cual el orden policial es puesto en contingencia. No es posible reemplazar al orden policial por un “orden político” que realizara la igualdad humana, sino que la política habilita la reinención, potencialmente ilimitada, de órdenes policiales nuevos, todos ellos contingentes. La política siempre supone un orden policial previo como punto de partida y un nuevo orden policial como punto de llegada, pero jamás algo no-policial. La política emerge sólo el encuentro entre la igualdad y lo policial.

El pensamiento de Rancière es cabalmente anti-utópico: el reino de la igualdad no puede llegar a los hombres, que ya

⁷ Rancière, Jacques, *Hatred of Democracy*, Verso, Londres-Nueva York, 2006, p. 41, todas las citas de este libro son de traducción propia. Hay también una versión en castellano: *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires.

⁸ Rancière, Jacques, op. cit., p. 71.

son siempre iguales y no pueden dejar de relacionarse como desiguales. Rancière llama “metapolítica” a la diatriba marxista contra el Estado (por ejemplo en *La cuestión judía*). La metapolítica interpreta la diferencia entre hombre y ciudadano como expresión de un orden social alienado y aspira a realizar la igualdad del *demos* en un nuevo orden que lo incluya plenamente. El dinamismo de la política (su inasimilabilidad a todo orden policial) sería así absorbido y suprimido en la democracia post-estatal comunista. El carácter litigioso del *demos* se agotaría en la metapolítica permitiendo el paso a un pueblo constituido positivamente como su propio sujeto pleno y total. La metapolítica aspira a la *realización* de la totalidad social y el fin de la política como aparición heterotópica de la igualdad en el orden policial. El propio proyecto emancipador marxiano estaría ligado a un ideal de oclusión del litigio y clausura de la tensión constitutiva de lo social que lo vincularía intrínsecamente con el peligro del totalitarismo.

Creemos que la discusión de Rancière con la “metapolítica” posee un momento de validez. Es peligroso insistir en la aspiración a realizar un *demos* pleno que se levante como totalidad. Ese “sueño emancipador” equivaldría más bien a la pesadilla totalitaria de la clausura del dinamismo social. Sin embargo, es necesario interrogar la relación entre la ontología política de Rancière y las condiciones históricas más precisas de las sociedades capitalistas. El pensamiento rancièriano posee evidentemente un estatuto ontológico: reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de la política como tal en términos generales. La imposibilidad de reconciliar las lógicas de la política y la policía marca un límite que enmarca cualquier recorrido histórico determinado. Ahora bien, estas determinaciones ontológicas de la política, ¿se realizan de la misma manera en toda sociedad histórica?

ONTOLOGÍA E HISTORIA

La interacción entre política y policía parece estar a la base de *todo* orden social de manera cuasi-trascendental, en la moderna República Francesa tanto como en el Imperio Caro-

lingio e incluso en el totalitarismo soviético. El concepto rancièriano de lo político no proveería más que un marco formal para el análisis de casos concretos. La contingencia ontológica de todo orden policial valdría únicamente como advertencia formal y general sobre la institución fortuita de lo dado sin indicar ningún sentido deseable de modificación posible. Esto dejaría a las luchas por la ampliación democrática de lo policial (con las que Rancière manifiestamente simpatiza) en pie de igualdad con el orden que intentan modificar. Estas luchas permitirían instituir cada vez un nuevo orden policial, tan contingente y tan “oligárquico” como el anterior. Si lo político como contingencia ontológica en el origen se actualizara de la misma manera en cualquier situación histórica entonces la propia distinción entre los gobiernos capaces de apertura democrática y el totalitarismo perdería sentido.

Sin embargo, no es el caso que este concepto de lo político tenga un valor meramente descriptivo-formal. Rancière diferencia entre formas de gobierno que son democráticas y otras que no lo son. En *El desacuerdo* estipula: “la democracia es el tipo de comunidad que se define por la existencia de una esfera de apariencia específica del pueblo”.⁹ La democracia puede abrirse a su propia contingencia radical asumiendo el carácter litigioso de su constitución. El totalitarismo, en cambio, debería ocluir ese litigio constitutivo de lo social escudándose tras algún supuesto fundamento (Dios, la Historia, el Hombre, la Nación). En estos pasajes aparece con todo su vigor el contenido *normativo* del concepto de democracia. No todo orden policial daña del mismo modo la igualdad. Un gobierno sólo es democrático cuando permite al *demos* aparecer en su seno como parte litigiosa.

Por un lado, lo político como contingencia originaria parece socavar la fundación de *cualquier* orden social posible (la *ontología* política es como tal ahistórica). Por otro lado sólo la democracia sería “política”: la democracia es “la condición paradójica de la política, el punto donde toda legitimación

⁹ Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p. 126.

es confrontada con su última falta de legitimidad”.¹⁰ En otras palabras, a la vez todas las sociedades son democráticas y sólo algunas lo son. Esta tensión entre una tesis descriptiva y una normativa sobre la democracia tiende a resolverse del siguiente modo. La ontología política señala que cualquier orden social se instituye en forma contingente. Sin embargo, algunos órdenes dados parecen más abiertos a su propia contingencia que otros. Un régimen democrático podría *asumir* su propia contingencia radical y dinamizar su propia constitución sin apelar nunca a un fundamento que obture la transformación. Un gobierno no-democrático, en cambio, es aquel necesitado de *velar* su institución contingente. Podría decirse, forzando la terminología, que el gobierno democrático es el que guarda una relación “auténtica” con su (falta de) fundamento ontológico, mientras la no-democracia ocluye “inauténticamente” esa relación con su (falta de) fundamento.

Un planteo como el de Rancière puede servir de base para volver sobre el problema del “retorno de lo político” que reseñamos al comienzo. ¿Cómo podría lo político “salir” de la escena política, cómo podría retornar a ella? En las loas al retorno de lo político se esconde una nueva “jerga de la autenticidad”: habría políticas *propia*, *consabida* y *auténticamente* políticas; y políticas impropias, inauténticas, incapaces de reconocer su (falta de) fundamento ontológico. Ahora bien, esta reconstrucción del planteo de Rancière enfatiza el carácter normativo del concepto de democracia. En otras palabras, destacamos que tal vez la palabra “democracia” no valga para describir la situación actual de nuestras sociedades, sino para señalar una *tensión emancipadora* hacia la cual orientar su transformación. El propio Rancière acepta parcialmente esto: “no vivimos en democracias”.¹¹ Si la ontología política de la contingencia democrática *puede no realizarse cabalmente* (o puede realizarse “inauténticamente”) en la historia, entonces es posible afirmar que *de una posición ontológica válida no se deriva forzosamente una tesis descriptiva adecuada para la*

¹⁰ Rancière, Jacques, op. cit., p. 72.

¹¹ Rancière, Jacques, *Hatred of Democracy*, Verso, Londres-Nueva York, 2006, p. 73.

especificidad histórica. Paradójicamente, la estructura fundamental de “lo que es” puede no realizarse o mejor, puede realizarse de modo más o menos auténtico en la historia. Esto significa que la ontología política es radicalmente insuficiente para dar cuenta de la historia presente: emerge allí un hiato que la ontología sola no puede salvar. Para desplegar esta crítica y precisar una lectura de la especificidad histórica de las sociedades contemporáneas pasaremos ahora a recuperar cierto legado de la teoría crítica de Marx.

LA TEORÍA CRÍTICA DE POSTONE: TOTALIDAD Y DOMINACIÓN SOCIAL

Existe una corriente dentro de la crítica marxista de la sociedad que no necesita postular la totalidad como ideal para un proyecto emancipador. Explicaré brevemente la perspectiva de Moishe Postone, que desarrolla de manera sistemática un concepto *crítico* (por oposición a afirmativo) de la totalidad social, que lo diferencia claramente de planteos como el de *La cuestión judía* o *Historia y conciencia de clase*. Complementaré la exposición con algunas referencias a los cuadernos *Grundrisse* de Marx. Intentaré mostrar que esta lectura de Marx permite eludir el cuestionamiento posmarxista a los trazos clausurantes de la “metapolítica” así como abordar una lectura fructífera de la dinámica históricamente determinada de las sociedades capitalistas.

Moishe Postone ha desarrollado tanto una original reelaboración del pensamiento de Marx como una vía de continuación (y reformulación) de la Teoría Crítica. Esa reformulación está centrada en las formas contradictorias de la mediación social en el capitalismo. El concepto de totalidad juega un rol central en la perspectiva “categorial” de Postone: las relaciones sociales conforman una totalidad únicamente en la medida en que se encuentran *reificadas*, esto es, en la medida en que se ven gobernadas por un principio mediador autónomo que se reproduce e impone a sí mismo con prescindencia de las voluntades y aspiraciones de los individuos. Lejos de construirla afirmativamente, como ideal de reconciliación

humana, Postone concibe la totalidad en forma crítica: como principio estructurante de la dominación social.¹² Asimismo, sólo bajo el capitalismo se erige una totalidad, de modo que este concepto carece de validez para la composición de una filosofía de la historia universal.

El capitalismo es una formación social históricamente determinada que configura efectivamente una totalidad gobernada por un principio mediador abstracto (el trabajo) y que posee una dinámica temporal automática (independiente de la voluntad de los sujetos) pero antagónica (sometida a contradicciones sistemáticas e inevitables en su propio marco). La contradicción fundamental de esa dinámica automática/antagónica se da entre la creación de riqueza material y la producción de valor (y se basa en el carácter dual del trabajo). El capitalismo produce cada vez más riqueza humana y proporcionalmente cada vez menos valor. Esto lo vuelve crecientemente contradictorio, lo que anuncia la *posibilidad* (no la necesidad) de su disolución histórica a favor de formas históricas emancipadas de un principio mediador automático y alienado.

Este planteo no asume el “punto de vista del trabajo” para la crítica del capital. “La crítica social del carácter específico del trabajo en el capitalismo es una teoría de las determinadas formas estructuradas por, y estructurantes de, la práctica social que constituyen la sociedad moderna en sí”.¹³ El trabajo capitalista tiene una forma histórica específica: es a la vez trabajo concreto y trabajo abstracto. El carácter dual del trabajo en el capitalismo lo convierte en fundamento estructural de las relaciones sociales capitalistas y su dinámica automática-alienada. El capitalismo se caracteriza porque “las relaciones sociales son sociales de un modo peculiar. Existen no como relaciones interpersonales abiertas, sino como un conjunto de estructuras cuasi-independientes”.¹⁴ Esas estruc-

¹² Sobre el concepto “crítico” de totalidad véase especialmente Adorno, Theodor W., *Escritos sociológicos I*, Akal, Madrid, 2004, p. 271.

¹³ Postone, Moishe, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Marcial Pons, Madrid, 2006, p. 119.

¹⁴ Postone, Moishe, op. cit., p. 185.

turas cuasi independientes que gobiernan el capitalismo se fundan en el trabajo abstracto que produce valor: “el valor, en tanto forma de la riqueza, está en el núcleo de las estructuras de dominación abstracta”.¹⁵ El trabajo abstracto remite a la “función del trabajo como actividad de mediación social”.¹⁶ En el capitalismo las formas sociales mercantiles se universalizan no sólo porque imponen por doquier la producción para el intercambio, sino también porque la forma social mercantil mediatiza en sentido de totalidad las relaciones sociales. La interacción humana de conjunto, entonces, pasa a estar gobernada por la mercancía, el valor y el trabajo abstracto.

Para Postone el trabajo abstracto está en el corazón de la mediación social capitalista estructurando sistemáticamente las formas de interacción humana. La mercancía, el valor y el trabajo son “categorías propias de un tipo determinado de interdependencia social”.¹⁷ Mientras que en sociedades no capitalistas “el trabajo se distribuye mediante relaciones sociales manifiestas” (relaciones de dominación personal directa), en el capitalismo “un individuo no adquiere los bienes producidos por otros por medio de relaciones sociales manifiestas” sino que “el trabajo mismo –tanto directamente como expresado en sus productos– reemplaza esas relaciones”.¹⁸ La cooperación social en el capitalismo viene determinada por el valor, que impone la “ley” sistemática que regula el intercambio humano. No son los individuos los que gobiernan la dinámica del valor sino que ésta se gobierna a sí misma. El trabajo abstracto, expresado en valor y mercancías, es el motor de las relaciones sociales capitalistas. “En el capitalismo, el trabajo y sus productos se median a sí mismos, están socialmente automediados [*self-mediating*]”.¹⁹ La crítica del capitalismo es la crítica del trabajo abstracto como mediador social autonomizado de los sujetos.

¹⁵ Postone, Moishe, op. cit., p. 187.

¹⁶ Postone, Moishe, op. cit., p. 214, cursivas originales.

¹⁷ Postone, Moishe, op. cit., p. 211.

¹⁸ Postone, Moishe, op. cit., p. 213.

¹⁹ Postone, Moishe, op. cit., p. 114.

Las relaciones capitalistas mediadas por el trabajo conforman una totalidad históricamente específica (lo que significa que Postone prescinde de una comprensión totalista de la *historia universal*, pero no así de la sociedad capitalista). Esa totalidad es a la vez reificada y contradictoria: encierra la pérdida de libertad para los sujetos pero también guarda íntimamente la posibilidad de su transformación. La comprensión de la totalidad como una categoría históricamente determinada (acotada a la dinámica del capitalismo) distingue a Postone de las tradiciones marxistas que fundan una *teoría transhistórica de la historia* (por lo general, en clave teleológica o progresista).

El capitalismo como totalidad social fundada en el trabajo abstracto produce una serie de formas de universalidad social reificada que se contraponen a los individuos como poderes extrínsecos e independientes. La existencia en común de los sujetos se les opone como una realidad autónoma, abstracta y ajena, dotada de un movimiento automático: “la sociedad, como otro cuasiindependiente, abstracto y universal que se opone a los individuos y ejerce una coacción impersonal sobre ellos, se constituye como una estructura alienada por el carácter dual del trabajo en el capitalismo”.²⁰ Lo que constituye al capitalismo en una sociedad opresiva no es únicamente la explotación de clase, sino también su “forma de trabajo” característica, el trabajo dividido en abstracto y concreto, que gobierna las relaciones humanas imponiéndoles una legalidad ajena y aplastante para los individuos. La reificación, fundada en un “proceso de objetivación del trabajo abstracto”²¹ es la principal determinación estructural del análisis categorial propuesto por Postone.

VOLVER A MARX: EL CAPITAL COMO SUJETO GLOBAL

La lectura que reseñamos tiene especial importancia para la recepción actual de la obra madura de Marx. Por razones

²⁰ Postone, Moishe, op. cit., p. 225.

²¹ Postone, Moishe, op. cit., p. 228.

de espacio nos limitaremos a mostrar cómo concibe Marx la constitución del capital en *sujeto de la totalidad social* en los cuadernos *Grundrisse*. Marx comprende la dinámica del capital como *valor que pone valor*, es decir, como valor que se recrea a sí mismo. En la conversión de la plusvalía en beneficio podemos encontrar una presentación sucinta de la elevación del capital a sujeto total.

El capital se asume como sujeto de la producción, subordinando a su propio autodespliegue todo lo que parece enfren-társele como diverso. Sabemos que únicamente la porción del capital invertida en salarios se valoriza, dado que sólo la fuerza de trabajo aporta un valor adicional al producto, en tanto las materias primas y los instrumentos no incrementan su valor en la producción. Sin embargo, desde el punto de vista del capital lo significativo no es la plusvalía sino la tasa de *beneficio*, es decir la misma plusvalía considerada en relación con la totalidad de los costos de producción: “La *plusvalía*, en cuanto es puesta por el capital mismo y medida por su relación numérica con el valor total del capital, es el *beneficio*”.²² La tasa de beneficio, por calcularse a partir del capital total, siempre es menor a la tasa de plusvalía. Cualitativamente, el beneficio es la plusvalía “en tanto puesta por el capital”. Desde el punto de vista del capital es indiferente *qué parte* de la adelantada en la producción crea un valor adicional: lo prioritario es que el capital total se valoriza. La fuerza de trabajo, además, carece de autonomía para producir por sí misma valor, si no es puesta en relación con las materias primas y los instrumentos de trabajo. Así, el “punto de vista del capital” encierra un momento objetivamente válido en tanto que el capital subsume al trabajo al poner en marcha la producción.

Como la parte del capital que se intercambia por salarios sólo opera productivamente *en la medida en que otras partes del capital están puestas en cuanto asociadas a ella (...)* tenemos

²² Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 2, Siglo XXI, Méjico, 1972, p. 380, cursivas originales.

que el poner de la plusvalía, del beneficio, aparece determinado uniformemente por todas las partes del capital.²³

Todo este movimiento supone, obviamente, la existencia de una clase social de “despojados” que, separados de los medios de producción, no poseen sino su fuerza de trabajo para vender en el mercado. “El obrero, naturalmente, sin las condiciones objetivas del trabajo, no puede producir. Ahora bien, éstas existen en el capital y separadas del obrero, y se le enfrentan de manera autónoma”.²⁴ Dadas las condiciones históricas del capitalismo, la fuerza de trabajo, aún siendo la única mercancía que crea valor, carece de autonomía para crearlo por sí misma. El trabajo sólo es productivo (sólo produce valor) en cuanto está “incorporado” al capital. Por lo tanto “el proceso laboral entero se presenta como proceso que le es propio al capital mismo y el poner la plusvalía como su producto”.²⁵

El capital es, por lo anterior, el *sujeto* de la producción, el sujeto de su propia valorización. Si bien sólo el trabajo vivo crea valor, el mismo trabajo vivo actúa en la producción bajo el impulso del capital.

La plusvalía ya no *aparece* puesta por su relación simple e inmediata con el trabajo vivo; esta relación se presenta, antes bien, solo como un momento de su movimiento total. El capital, *partiendo de sí mismo como del sujeto activo (...)* se comporta consigo mismo como valor que se aumenta a sí mismo.²⁶

El capital es sujeto de la producción como *valor que se aumenta a sí mismo*. La condición de sujeto del capital tiene dos determinaciones: el capital se pone a sí mismo, apareciendo

²³ Marx, Karl, op. cit., pp. 380-381.

²⁴ Marx, Karl, op. cit., p. 381.

²⁵ Ídem.

²⁶ Marx, Karl, op. cit., p. 278, cursivas agregadas.

como presupuesto de sí; y el capital pone a aquello que se le enfrenta como heterogéneo, volviéndolo un momento de sí mismo. Primero, el capital tiene una lógica recursiva: al intercambiarse por materias primas, instrumentos y fuerza de trabajo, se regenera a sí mismo, ampliándose a la vez en el proceso. El movimiento del capital es el movimiento por el cual una suma dada de valor *crea* un valor adicional. Segundo, el capital se apropia de lo que le es diverso, hasta que ello se torna un momento de sí mismo. El trabajo vivo que, despojado de los medios de producción, aparece como no-capital, se torna trabajo productivo (creador de valor) en relación con el capital. Lo otro del capital entra en la producción sólo en función del incremento del capital. El capital no reconoce ninguna diferencia que no sea una instancia de sí mismo y de su auto-posición. Su movimiento recursivo, su autopoición o autorreproducción, subsume a la vez a todo lo que se le enfrente como exterior o diverso.

Las relaciones sociales capitalistas componen una totalidad porque se fundan en el principio autónomo, auto-mediador, del capital como sujeto. Esto lleva a reinterpretar de manera nueva la relación entre Marx y Hegel. “La crítica madura de Marx no supone una inversión «materialista» y antropológica de la dialéctica idealista de Hegel, al estilo de la emprendida por Lukács. Al contrario, es, en cierto sentido, la «justificación» materialista de dicha dialéctica”.²⁷ Las relaciones sociales capitalistas están gobernadas por el principio autónomo del valor. Éste se media a sí mismo, operando como su propio fundamento lógico, lo que lo torna sujeto de la totalidad.

El concepto de totalidad es filosóficamente denso: no se refiere al mero agregado exhaustivo de todos los elementos dados de un conjunto sino a la lógica de su articulación. Ésta tiene un carácter “especulativo”: el principio mediador de la

²⁷ Postone, Moishe, *Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2007, p. 87.

totalidad, el capital como valor que se autopone, se pone a sí mismo y subsume a los demás momentos de lo social. “Para Hegel, el *Geist* constituye una totalidad general (...) [que es] resultado de su propio desarrollo”.²⁸ El “núcleo racional” de la dialéctica de Hegel consiste en que ésta refleja la operatoria históricamente específica del capital que se reproduce a sí mismo a espaldas de los sujetos.

El concepto marxiano de la totalidad es negativo o crítico, mientras que el concepto hegeliano sería positivo y apologético. La totalidad social, para Marx, es la forma que asumen las relaciones sociales reificadas, vueltas sobre sus principios propios y ajenos a los individuos. Hay totalidad únicamente porque el nexo social se autonomiza de los sujetos que vincula, enfrentándoseles como algo ajeno. El capital llega a ser sujeto de la producción en el momento más desarrollado de la reificación de las relaciones sociales, o sea, en la subordinación de los individuos a los imperativos enajenados del beneficio. La totalidad se monta como lógica del valor que, separándose de los sujetos concretos que lo sostienen, se pone a sí mismo. Sólo hay totalidad porque el nexo social abstracto se tiende a cerrar a la modificación por las personas, volviendo ciegamente sobre sí mismo.

Lo anterior implica que la totalidad es constitutivamente antagónica: se desgarrar al ponerse, en lugar de realizarse como libertad.²⁹ El nexo social reificado, como vimos, pone la unidad de los individuos como algo simultáneamente externo a ellos. Así, su totalidad es su otro, su unidad se les opone como algo externo. La totalidad marxiana no compone un universal “genuino”, reconciliado con lo particular, sino que se eleva como totalidad al prescindir de los particulares que reúne, aplastándolos. La totalidad, repetimos, es para Marx un concepto negativo o crítico, pues sólo la construye para desmontarla y denunciarla.

²⁸ Postone, Moishe, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Marcial Pons, Madrid, 2006, p. 132, en cursivas y en alemán en el original.

²⁹ Para el concepto de “totalidad antagónica” véase Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa*, Akal, Madrid, 2008, p. 277 y ss.

¿EXISTE “LO POLÍTICO”?

La totalidad encierra, a la vez, el fundamento dialéctico de su posible superación histórica. Ésta se regenera a sí misma maximizando en cada ciclo sus propios desgarramientos internos, que se expresan en las relaciones antagónicas entre clases, en las crisis periódicas y también en las formas de subjetividad. El carácter intrínsecamente antagónico de la totalización capitalista augura su superación posible, que no reposa en la presunta contingencia radical de “lo político” sino en la lógica objetiva de las relaciones sociales gobernadas por el capital.

Todo esto no implica que la necesidad de la lógica capitalista deba absolutizarse de modo ilimitado. Pero basta para mostrar que las sociedades capitalistas restringen cualquier “contingencia radical” politicista. La lucha de clases, puede sostenerse, posee un momento subjetivo y contingente; sólo que éste no es autónomo con respecto a la lógica objetiva del capital sino que se monta sobre ella. La vieja y adecuada pregunta por la articulación entre los factores objetivos y los subjetivos supone que los márgenes de la acción política vienen dados por la inyunción de la acción humana contingente entre las contradicciones ofrecidas por las constricciones necesarias de la lógica del capital. Esta concepción llevaría, por lo tanto, a recuperar una noción limitada de la contingencia política, contra la ontologización posmarxista de la contingencia como determinación originaria o radical de la sociabilidad.

CONCLUSIÓN: ¿EXISTE “LO POLÍTICO”?

Cerramos el apartado sobre Rancière señalando una tensión entre lo descriptivo y lo normativo en torno al concepto de lo político. Por un lado este concepto parece describir procesos en curso en las sociedades capitalistas contemporáneas. Por el otro, parece encerrar una tensión emancipadora que trasciende el presente. Con el paso a la teoría crítica de Marx podemos enfatizar esta tensión y reformularla del siguiente modo. Si “lo político” es la apertura a la contingencia en las formas del ser en común de los hombres, entonces es efectivamente obturado por la lógica social fundamental de las

sociedades contemporáneas, la lógica del capital que se pone a sí mismo como sujeto del proceso histórico, imponiendo objetivamente un sistema de constricciones estructurales que estropean la posibilidad misma de la apertura a la contingencia. La apertura política no se ejerce inmediatamente en las democracias representativas sometidas a esas constricciones. Si existe un margen de apertura a la contingencia en las sociedades contemporáneas, lo encontramos en el antagonismo contra el capital, posibilitado a su vez por las contradicciones que la propia lógica capitalista porta forzosamente.

Rancière reconoce que la sociedad contemporánea no es auténticamente política (“no vivimos en democracias”).³⁰ Incluso comprende que la dinámica democrática de la auto-interrogación social se contraponen a la expansión continua de la “riqueza capitalista”.³¹ Con ello intenta impugnar el horizonte consensualista de los parlamentos europeos en cuyo marco el “movimiento ilimitado de la riqueza”³² parece un trasfondo inamovible. Sin embargo, su propio planteo es incapaz de ofrecer una caracterización comprehensiva de esta situación. La expansión ilimitada de la riqueza capitalista se presenta para él como un simple dato de la realidad, que no se funda en coordenadas históricamente determinadas ni parece admitir mayor análisis. La teoría crítica, en la clave desplegada por Postone y Marx, se revela mejor capacitada para abordar la especificidad histórica mostrando que el crecimiento auto-propulsado de la “riqueza” no es un fenómeno fortuito sino un resultado estructural y permanente de la dinámica objetiva del capital como totalidad histórica. Romper el horizonte consensualista que despolitiza las sociedades contemporáneas, entonces, supone impugnar la dinámica objetiva de capital como tal y no sólo disputar diversos proyectos para administrarlo.

Lo anterior también nos permite arrojar una mirada es-

³⁰ Rancière, Jacques, *Hatred of Democracy*, Londres-Nueva York, Verso, 2006, p. 73.

³¹ Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p. 57.

³² Rancière, Jacques, op. cit., p.77.

céptica sobre el politicismo progresista y sus loas al “retorno de las ideologías”. Mientras la dinámica ciega y automática del capital permanezca incuestionada, la “politización” y la “despolitización” se enmarcan en los ciclos de la lucha de clases, pero no auguran ninguna radical contingencia ni una confrontación entre modelos estructurales antagónicos. En efecto, la “politización” de la sociedad bajo el kirchnerismo responde más a la recomposición de las clases dominantes y su Estado que a una invención política contingente. Brevemente: el ciclo de luchas de la resistencia al neoliberalismo, protagonizado por los Movimientos de Trabajadores Desocupados y otras expresiones de las clases subalternas, forzó a la clase dominante a cambiar parcialmente las reglas del juego para mantener la dominación. Sólo un gobierno como el kirchnerista, promoviendo algunas medidas progresistas, pudo recomponer la legitimidad del Estado y la acumulación de capital en la Argentina posterior al 2001.³³ El kirchnerismo logró construir cierta hegemonía que volvió a poner (tímidamente) al Estado como árbitro entre sectores sociales y únicamente en ese marco se despliega el actual “retorno de lo político”. En otras palabras, el retorno discursivo de la agonística por “proyectos de país” en disputa no resulta de la iniciativa originaria de una voluntad política sino de las relaciones de fuerzas entre clases, mediadas objetiva y estructuralmente por la lógica objetiva del capital.

El planteo posmarxista (y su recepción por el progresismo intelectual argentino), en resumen, resulta insuficiente para enfrentarse al presente en virtud de *la falta de una teoría de la dominación social históricamente específica*. Esto es precisamente lo que una teoría crítica con intencionalidad emancipatoria provee. La hipóstasis de la contingencia ontológica ante cualquier situación fáctica, creemos, no permite captar las formas de dominación históricamente determinadas del capitalismo (ligadas a la dinámica objetiva y reificada del valor). Comprender el carácter contradictorio de esa dinámica,

³³ Para un análisis del ascenso del kirchnerismo en términos de lucha de clases véase Bonnet, Alberto, “Diciembre de 2001: la resistencia de los ajustados” en *Herramienta*, nº 46, Buenos Aires, 2011, pp. 31-40.

así como su condición históricamente caduca, sienta las bases para movilizar su superación práctica.

Para cerrar, y a pesar de lo antedicho, destaquemos el punto de acuerdo central entre la reformulación marxiana que presentamos y el posmarxismo. La intencionalidad emancipatoria de la teoría crítica reformulada que aquí presentamos ya no apunta a la cancelación de la alteridad y la conflictividad, ni comprende toda mediación política como una forma de alienación de un ser humano presupuesto como presencia plena. Por el contrario, la crítica del capital apunta a la naturaleza fundamentalmente “apolítica” del ciclo de acumulación, escrutando la forma como su dinámica histórica ciega constriñe sistemáticamente los márgenes de alteración política contingente. La idea de una sociedad postcapitalista no se basa, pues, en la aspiración a construir una totalidad plena más allá de la política; sino que apunta a una radical realización de la política en todos los ámbitos de la vida social hoy sometidos a la dinámica automática y ciega del capital (de los cuales el Estado no está excluido).³⁴ La idea misma de emancipación, entonces, debería repensarse más allá de los marcos trazados en *La cuestión judía* (“toda emancipación es la reducción del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo”).³⁵ Por el contrario, la idea de emancipación apunta hoy a una profundización radical de la irresoluble interrogación democrática, que pueda ubicarse más allá del totalismo ciego de la lógica del capital, pero no más allá del –siempre precario– establecimiento de las indispensables coagulaciones institucionales de la mediación política.

³⁴ La teoría marxista de la derivación, complementaria con el enfoque que aquí presentamos, intenta precisamente mostrar la articulación interna entre la lógica del capital y el funcionamiento de los Estados modernos. Al respecto ver especialmente Hirsch, Joachim, “The State Apparatus and State Apparatus and Social Reproduction: Elements of a Theory of the Bourgeois State” en *State and Capital. A Marxist Debate*, Holloway, John y Picciotto, Sol (comps), Edward Arnold, Londres, 1978, pp. 57-107.

³⁵ Marx, Karl, *Sobre la cuestión judía*, Prometeo, Buenos Aires, 2003, p. 31.

BUROCRACIA Y TEORÍA MARXISTA DEL ESTADO

ADRIÁN PIVA

INTRODUCCIÓN

La burocracia debe constituir un problema central para cualquier abordaje del estado. En cuanto pretendemos ir más allá del estado como categoría abstracta y avanzar en el estudio de su génesis histórica o en el análisis de formas de estado o de estados concretos, el estado se nos presenta como aparato burocráticamente estructurado. La articulación burocrática del aparato de estado impone, por lo tanto, un estudio conceptual previo de la categoría burocracia. Pero, además, su estudio resulta relevante desde un punto de vista político ya que el análisis de la burocracia señala los límites del estado como instrumento de emancipación, cuestión que ha recobrado actualidad en la izquierda latinoamericana a partir de los procesos venezolano y boliviano.

La teoría marxista se ha ocupado poco de la burocracia y, por lo general, los marxistas hemos utilizado el término sin demasiado rigor. Si los escritos de Marx sobre el estado son escasos y dispersos, sus opiniones sobre la burocracia abar-

can no más que unos pocos párrafos. A la escasez se agrega un empleo no sistemático del término que, por lo general, obtiene su significado en situaciones concretas, como en la descripción y caracterización de la burocracia prusiana en su “Crítica a la filosofía del derecho de Hegel” o en las menciones a la burocracia bonapartista en “El 18 brumario de Luis Bonaparte”.¹ Aquí y allá existen menciones que pretenden un mayor grado de generalidad. En el 18 brumario se señala la tendencia al perfeccionamiento de la máquina burocrática desde la revolución francesa, otorgándole a este perfeccionamiento simultáneamente el sentido de una autonomización del aparato de estado. El mismo rasgo de ley general tiene una afirmación similar en “La guerra civil en Francia”, en la que sólo el gobierno de la comuna pone fin a esa tendencia identificada con el desarrollo capitalista. Sus análisis concretos también ofrecen algunos rasgos comunes, desde la “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel” hasta “La guerra civil en Francia”. Su naturaleza parasitaria e ineficiente, su tendencia a la auto reproducción y expansión, el desarrollo de intereses particulares derivados de la posición de los funcionarios, etc. Otro rasgo, el del “secretismo”, aunque presente sólo en la “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, ha sido reconocido por Weber como una característica general presente en toda burocracia. En su análisis de la comuna de París Marx opone la elección popular de todos los funcionarios públicos, su rotación y revocabilidad, la asimilación de su nivel de vida al de un obrero promedio y, como concepto central, la subordinación de toda la estructura de gobierno a la voluntad popular a un gobierno centralizado compuesto por “órganos creados con arreglo a un plan de división sistemática y jerárquica del trabajo”,² cuyos funcionarios gozan en función de su status superior de una remuneración también superior al promedio. Por lo general, las alusiones a la burocracia como órgano tienen un carácter instrumentalista, profundizado, además,

¹ Marx, Karl, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Espasa Calpe, Madrid, 1979.

² Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1878, p. 68.

por ser parte de textos cuyo fin era la intervención política pública en coyunturas que la volvían urgente. Sin embargo, esta caracterización como instrumento de la clase dominante se encuentra matizada por el énfasis en las tendencias a la autonomización de la burocracia como un poder sobre toda la sociedad burguesa, al desarrollo de intereses particulares y a la autoreproducción, etc.

Los demás intelectuales marxistas no han ido mucho más allá en el estudio de la burocracia. Lenin retoma en lo fundamental las apreciaciones de Marx, sobre todo de “La guerra civil en Francia”, aunque es su patrimonio la consideración de un núcleo técnico y neutral en la organización burocrática utilizable por la clase obrera en la transición al comunismo, lo que surge claramente de su análisis del correo alemán en el “El Estado y la revolución”. La escasa reflexión conceptual del fenómeno de la burocracia es sorprendente en Trotsky quien utiliza la categoría para caracterizar a la dirección soviética estalinista pero no va en su concepto más allá que Marx y Lenin.³

En el marco del renovado interés en la teoría marxista del estado desde los años '60 tampoco se registraron avances sustantivos en ese terreno. El interés estuvo concentrado fundamentalmente en establecer el vínculo entre estado y clase dominante y, particularmente a partir de la obra de Poulantzas y del debate suscitado por ella, en refutar las concepciones instrumentales y economicistas, por un lado, y las concepciones politicistas y voluntaristas, por otro. Quizás fue Poulantzas quien más se acercó al fenómeno a través de su estudio de la estructura del aparato de estado y del vínculo entre burocracia y desarrollo de las “nuevas clases medias”. Pero de ningún modo se propuso desarrollar sistemáticamente al problema.⁴

En este artículo nos proponemos mostrar la conexión interna existente entre capital, dominio impersonal y buro-

³ Ver Lenin, Vladimir, *El Estado y la revolución*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1986; Trotsky, León, *La revolución traicionada*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2001.

⁴ Poulantzas, Nicos, *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, México, 1986.

cracia, partiendo, específicamente, de las exigencias que la forma mercantil de la relación capital/trabajo presenta a la articulación de la dominación política de la burguesía. Con forma mercantil de la relación capital/trabajo nos referimos a la relación que capitalistas y trabajadores entablan entre sí como propietarios privados de mercancías en el acto de intercambio de capital por “trabajo”.

Sin embargo, el planteamiento preciso del problema requiere de su inscripción en la teoría marxista del estado. A ello dedicaremos la primera sección. Debemos realizar aquí, empero, algunas aclaraciones al respecto.

En primer lugar, la inexistencia de *una* teoría marxista del estado es un hecho reconocido. Más bien debe considerarse a la problemática del estado, igual que a la de las clases y a la de la ideología, como un campo en desarrollo dentro del marxismo y en el que, a su vez, la propia lectura de Marx y la interpretación de su método están en cuestión y en proceso de reformulación. Desde los años '60 los trabajos de Althusser y Poulantzas reaccionaron contra las tesis instrumentalistas y economicistas y tuvieron el enorme mérito de plantear problemas que dieron nueva vida a los estudios marxistas sobre el estado. Muchos de esos problemas, sin embargo, encontraron soluciones insatisfactorias en el marco del estructuralismo marxista.⁵

Durante la primera mitad de los años '70, un conjunto de intelectuales marxistas -la mayoría de ellos de las universidades de Berlín y Frankfurt- dieron origen a un nuevo enfoque conocido como de la “derivación del estado”. Su proyecto era derivar la “forma estado” de la crítica marxiana de las categorías de la economía política: mercancía, dinero, capital. Aquí sólo expondremos las principales coordenadas de un enfoque marxista del estado que consideramos adecuado para la com-

⁵ Por razones de espacio no podemos extendernos aquí en torno a los límites que presentan, a nuestro entender, dichos enfoques. Ver Piva, Adrián, “Hegemonía, lucha de clases y estado”, en *Nuevo Topo. Revista de historia y pensamiento crítico*, n° 6, Setiembre/Octubre de 2009, Prometeo, Buenos Aires, 2009, pp. 111-132.

prensión de la naturaleza del estado capitalista y productivo para explicar los procesos de dominación y crisis.

Este enfoque recupera el problema del estado en los términos en que fuera formulado por Pashukanis: “¿por qué la dominación de una clase no continúa siendo aquello que es, esto es, la subordinación de hecho de una parte de la población a otra parte? ¿Por qué adopta la forma de dominación oficial del estado? O, lo que es lo mismo, ¿por qué no es creado el mecanismo de la coerción estatal como el mecanismo privado de la clase dominante? ¿Por qué se encuentra disociado de la clase dominante tomando la forma de un mecanismo impersonal de autoridad pública aislado de la sociedad?”.⁶ Las respuestas a esta pregunta en el marco del debate fueron diversas y dieron lugar a diferentes vías de derivación del estado.⁷ Aquí hacemos propio el punto de partida afirmado por Joachim Hirsch y desarrollado posteriormente con diversos énfasis e importantes matices por Holloway, Bonefeld y Jessop, entre otros. Desde su perspectiva la respuesta se encuentra en la propia constitución de las relaciones de producción como relaciones capitalistas de explotación. La expropiación del productor directo de los medios de producción lo libera en dos sentidos: lo libera en tanto propietario de esa mercancía particular que es la fuerza de trabajo y, por lo tanto, lo relaciona con los capitalistas en la esfera de la circulación como individuos formalmente libres e iguales y lo libera de los medios de producción obligándolo a vender esa fuerza de trabajo para procurarse lo necesario para vivir. Mientras esta segunda liberación hace posible la explotación capitalista de la fuerza de trabajo, la creación de valor y plusvalor, la primera -la presentación de la desigualdad real como igualdad formal en los actos de compra/venta del mercado- vuelve posible

⁶ Pashukanis E., *La teoría general del derecho y el marxismo*, Grijalbo, México, 1976, p. 128.

⁷ Ver Holloway, John y Picciotto Sol, “Introduction: Towards a Materialistic Theory of the state”, en Holloway, John and Picciotto, Sol (ed.), *State and Capital: A Marxist debate*, Edward Arnold, Londres, 1978, y Bonnet, A., “Estado y Capital. Los debates sobre la derivación y la reformulación del estado en Alemania y Gran Bretaña”, en Thwaites Rey, M. (comp.), *Marxismo y Estado. Un siglo y medio de debates*, Prometeo, Buenos Aires, 2007.

y necesaria la abstracción de la coerción en la forma particularizada del estado. Es decir, vuelve posible y necesaria la separación de coerción y producción y su transformación en función específica de un aparato, el del estado, en apariencia separado de la sociedad. Esta separación de “economía” y “política” es específica de las sociedades capitalistas y exige una organización de la dominación de la clase explotadora que es radicalmente diferente de las demás sociedades fundadas en la explotación.

En la primera parte de este artículo retomaremos este punto de partida para desarrollar más precisamente algunos aspectos de la derivación del estado, en particular respecto del rol de la coerción, y extraer algunas consecuencias que resultarán relevantes para plantear y luego desarrollar el problema de la burocracia estatal.

Sin embargo, tanto el objetivo de este artículo como el punto de partida teórico elegido para abordarlo obligan a una breve reflexión sobre los límites de cualquier intento de derivación lógica del estado. La crítica que debe hacerse a muchas de las intervenciones en el debate original de la derivación no es a su alto nivel de abstracción. En realidad sólo a ese nivel de abstracción era posible plantearse y resolver el problema de la separación entre lo económico y lo político en el capitalismo. El problema es que en casi todos los casos se pretendieron resolver lógicamente problemas de orden histórico/contingente. *En términos puramente lógicos, la separación entre lo económico y lo político, sólo puede deducirse como potencia de la relación de capital y como necesidad para su reproducción.* La actualización y desarrollo de esa potencia son enteramente contingentes y obedecen a desarrollos históricos específicos.

Esta limitación del alcance de cualquier derivación formal del estado se extiende también al objeto de este trabajo. La dilucidación teórica de la conexión interna entre la organización burocrática del estado y la forma mercantil de la relación de capital no puede reemplazar su estudio empírico, sólo puede sentar las bases para una aproximación a los procesos históricos de constitución de la burocracia como coagulación de

las luchas sociales. Pero sin aquel esfuerzo teórico el vínculo estructural se pierde y sólo queda la relación contingente o la simple correlación entre fenómenos extrínsecos. Nuevamente, sólo a un alto nivel de abstracción es posible plantearse y resolver ese problema.

TEORÍA MARXISTA DEL ESTADO Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE LA BUROCRACIA

En el prólogo a la primera edición de *El Capital*, Marx nos dice que en su análisis de las relaciones sociales capitalistas el lugar del microscopio y de los reactivos químicos lo ocupa la facultad de abstraer.⁸ Es esa la forma en que obtiene el trabajo abstracto. Una vez que ha sido dejado de lado el valor de uso, y con él el trabajo útil que lo produce, sólo resta como residuo una mera gelatina de trabajo humano. Pero esa abstracción mental no es otra cosa que la reproducción conceptual del proceso de abstracción real. Los hombres, en el acto del intercambio, una y otra vez aíslan el carácter humano indiferenciado de su trabajo y lo objetivan, como cuota del trabajo social total, en la figura autonomizada de valor: el dinero. Bajo esta forma el valor adquiere una existencia independiente que se enfrenta al valor de uso. Una vez que esta escisión es fijada por la costumbre la propia actividad productora del hombre se divide en actividad laboral orientada a un fin determinado, trabajo concreto, y actividad creadora de valor, trabajo abstracto. Pero ello sólo sucede de modo general en las sociedades capitalistas.

La condición social e histórica para que los productos del trabajo tomen generalizadamente la forma de mercancías es la *separación* del productor directo de los medios de producción. Dicha separación es un acontecimiento histórico, pero, además, ella, por sí sola, no transforma mecánicamente al

⁸ Marx, Karl, *El Capital*. Tomo I, Siglo XXI, México-España, 1998, p. 6.

trabajo en trabajo asalariado y a los medios de producción en capital. Sin embargo, hasta aquí debemos considerar con Marx a este proceso histórico como dado. Y en la medida que ello es así ese aspecto de la persona que es la capacidad de trabajar *cobra la forma de cosa* propiedad del obrero. Cosa que el trabajador debe vender al capitalista so pena de morir de hambre. Pero aquí el proceso de abstracción (separación) encuentra un límite. *La fuerza de trabajo, en tanto cosa que el capitalista compra al obrero, no puede ser completamente separada de su poseedor.* La subsunción creciente del trabajo en el capital abstrae progresivamente las capacidades del obrero individual en la máquina. Pero una y otra vez el trabajo se yergue frente al capital como factor subjetivo del proceso de trabajo, como “fuerza de trabajo que se pone en movimiento a sí misma, obrero”.⁹ *Por lo tanto, el uso de la fuerza de trabajo por parte del capitalista está mediado por la voluntad del obrero.* La compulsión económica que obliga al obrero liberado de los medios de producción a vender su fuerza de trabajo no es suficiente para asegurarle al capitalista el control sobre la mercancía que ha comprado. *La coerción extraeconómica resulta, entonces, un momento interno y necesario de la explotación capitalista.*

Un aspecto de dicha coerción constituye a esta altura del “proceso de civilización” un fundamento histórico.¹⁰ La voluntad de obediencia a las autoridades instituidas y hacia las normas socialmente convenidas y legalmente estatuidas, la aptitud racional - instrumental para insertarse de modo útil en las instituciones sociales, son motivos internalizados de la acción individual para la mayoría de las personas en la mayoría de las sociedades capitalistas. La actitud ante las exigencias de la producción capitalista como si fueran leyes naturales de la producción se sostiene en este sustrato. Que fue un dolo-

⁹ Ídem, p. 215.

¹⁰ Ver el capítulo XXIV de *El Capital*, “La llamada acumulación originaria”. También Elías, Norbert, *El proceso de civilización*, F.C.E., México, 1989 y Foucault, Michael, *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, son ejemplos notables del relato de dicho proceso.

roso producto histórico de la violencia material no sólo surge de documentos del pasado, sino que lo atestiguan aquellas sociedades actuales en las que los procesos de socialización capitalista de los individuos son sólo realizaciones parciales¹¹ o aquellos espacios sociales, aun en las naciones capitalistas centrales, donde ella fracasa. Pero en la mayor parte de las sociedades capitalistas su actualización requiere sólo de un mínimo de vigilancia y sanción.

Otro aspecto de la coerción necesaria sobre los trabajadores para la explotación de la fuerza de trabajo es ejercido por los mismos capitalistas o sus cuerpos administrativos. El capital productivo sólo existe como tal si es poder de mando sobre el trabajo. Los reglamentos internos de trabajo con sus sistemas de vigilancia y sanción reflejan un poder privado del capital sobre el trabajo que Marx describe como despótico. La organización del proceso laboral constituye un sistema de control patronal sobre la fuerza de trabajo.¹² Este ejercicio del poder privado de los capitalistas individuales es, sin embargo, limitado en dos sentidos:

A) El hecho de que trabajadores y capitalistas, en la relación de intercambio mercantil de capital por "trabajo", se enfrenten como individuos propietarios libres e iguales impone una doble restricción al ejercicio de la violencia material. Por un lado, el capitalista individual no puede ejercer violencia material sobre el obrero sin suprimir con ello el carácter libre del vendedor de la fuerza de trabajo y la naturaleza voluntaria del acto de su compr-venta. El ejercicio de una voluntad libre, sólo determinada por la persecución del propio interés, de individuos formalmente iguales requiere que el ejercicio de la

¹¹ Gerstenberger llama la atención sobre diversos estudios que han puesto de manifiesto especificidades del África, especialmente subsahariana, que suponen un desafío para la teoría marxista del estado. Por lo general, los estudiosos no africanos las adjudican demasiado rápidamente al subdesarrollo capitalista de la región. Ver Gerstenberger, H., *Impersonal power. History and theory of the bourgeois state*, Koninklijke Brill, Leiden, 2007.

¹² Ver Braverman, Harry, *Trabajo y capital monopolista*, Nuestro Tiempo, México, 1980; Clarke, Simon, "The state debate", introducción a S. Clarke (ed.): *The state debate*, MacMillan, Londres, 1991; Aglietta, Michel, *Regulación y crisis del capitalismo: La experiencia de los Estados Unidos*, Siglo XXI, México, 1986.

violencia material sea *separado* de las relaciones económicas libremente contraídas, es decir, *las relaciones económicas deben ser relaciones desarmadas*. De lo contrario, sería la fuerza material la que determinaría los resultados de los intercambios y no la decisión racional de los individuos. *Esto supone como contrapartida la constitución de un aparato separado de ejercicio de la violencia material*. Por otro lado, para que las relaciones entre propietarios privados independientes se desarrollen libres de coerción y estos puedan perseguir libremente su interés individual los intercambios libremente contraídos deben ponerse a salvo del aparato centralizado de ejercicio de la violencia material. Ambas restricciones al ejercicio de la violencia material, como momento interno y necesario de la explotación capitalista, suponen la necesidad de separación de lo económico y lo político. *Su núcleo es la separación entre una coerción desarmada (compulsión económica para la venta de la fuerza de trabajo en el mercado) y una coerción armada (bajo la forma particularizada de estado), separación de dos momentos internos y necesarios de una misma relación de explotación*. Ambas coerciones toman la apariencia objetiva de libertad e igualdad. Desarrollaremos este punto más abajo en esta misma sección.

B) El ejercicio del poder privado de los capitales individuales en la dirección del proceso de trabajo, es además limitado en cuanto al alcance de la subordinación del trabajo. En las relaciones feudales de producción el dominio o el señorío constituían unidades de reproducción social. Como señala Gerstenberger, la sociedad en sentido estricto no existía.¹³ En el capitalismo la empresa no es la unidad de reproducción social, ya que la producción desarrollada de manera privada es socialmente mediada por el proceso de circulación, de modo tal que la reproducción del capital global constituye la unidad de ambos momentos. Esto supone que el carácter social de la dominación del capital sobre el trabajo debe existir fuera y sobre los comandos privados de los muchos capitales.

¹³ Gerstenberger H., *Impersonal power. History and theory of the bourgeois state*, Koninklijke Brill, Leiden, 2007.

Como señala Bonnet: "El estado sigue siendo ese capitalista colectivo en idea respecto de un capital social total que existe como diversos capitales individuales en competencia, pero en antagonismo a su vez con el trabajo social total -que ciertamente existe por su parte como trabajadores individuales en competencia".¹⁴

Podemos retornar ahora a la pregunta de Pashukanis. La coerción material como momento interno y necesario de la explotación capitalista es abstraída (separada) de la relación de producción stricto sensu y objetivada en la forma particularizada de estado debido al carácter de individuos libres formalmente iguales asumido por capitalistas y trabajadores en las relaciones generalizadas de intercambio. Esta tiene su fundamento en la separación de los productores directos respecto de los medios de producción, como señalara Joachim Hirsch. A su vez, la fragmentación de la dominación de los capitalistas sobre los trabajadores en diversos comandos privados supone que el carácter social de la dominación como dominación de clase deba tomar una forma autónoma, única en la que un interés de clase dominante puede existir. Pero, nuevamente, dada la constitución de capitalistas y obreros como individuos libres e iguales en el mercado, dicho interés de clase no puede expresarse como tal sino que debe presentarse como interés social. Por la misma razón, todo interés existe a priori como interés privado y sólo es validado como interés social en la esfera estatal. Es decir, la separación entre lo económico y lo político instituye también la de estado, como condensación del interés general, y sociedad civil, como esfera de los intereses particulares. Al igual que los trabajos privados sólo se validan como partes del trabajo social en su relación con la figura autonomizada del valor, el dinero, los intereses privados solo se validan como intereses generales por su relación con la figura autonomizada de lo social, el estado: "Cada interés común (*gemeinsame*) se desglosaba

¹⁴ Bonnet, Alberto, "Estado y capital. Una revisión de la derivación del Estado", ponencia presentada al XIV Encuentro de la Sociedad de Economía Política de Brasil, San Pablo, junio 2009.

inmediatamente de la sociedad, se contraponía a ésta como interés superior, general (allgemeines), se sustraía a la propia iniciativa de los individuos de la sociedad y se convertía en objeto de la actividad del Gobierno".¹⁵

Lo dicho significa que la contradicción entre el contenido de dominación de la relación de capital y su apariencia objetiva de igualdad y libertad en las relaciones de mercado se duplica en la separación entre lo económico y lo político.¹⁶ A nivel económico, donde capitalistas y obreros se relacionan como individuos, la compulsión a la venta de la fuerza de trabajo producto de la separación del productor directo respecto de los medios de producción se trasmuta en libertad económica individual del propietario de fuerza de trabajo. Esta ilusión es reforzada por la apariencia de que el salario paga el trabajo, que fundamenta la idea de que los ingresos de las diferentes clases poseen fuentes independientes. A nivel político, la coerción material necesaria para explotar una fuerza de trabajo inseparable de sus poseedores y el carácter social -en oposición a las relaciones individuales y privadas del mercado- de la dominación de clase sobre el trabajo, se transmutan en poder social impersonal y objetivo, sujeto a leyes frente a las cuales todos los hombres son iguales, como veremos enseguida. Una vez fijada dicha separación la propia actividad de los individuos se escinde en actividad económica y actividad política, entre actividad orientada al interés privado de obreros y capitalistas y actividad orientada al interés público de ciudadanos. Ambas se refuerzan mutuamente. En tanto ciudadanos se constituyen en individuos libres con derecho reconocido y protegido por el estado para firmar contratos. Al mismo tiempo, la ciudadanía encuentra su fundamento en una economía de mercado libre, compuesta

¹⁵ Marx, Karl, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, p. 346.

¹⁶ "No sólo se trata, pues, de que la libertad y la igualdad son respetadas, en el intercambio basado en los valores de cambio, sino que el intercambio de valores de cambio es la base productiva, real, de toda igualdad y libertad. Éstas, como ideas puras, son meras expresiones idealizadas de aquel desarrollarse en relaciones jurídicas, políticas y sociales, *éstas son solamente aquella base elevada a otra potencia.*" (Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI, México, 1986, resaltado mío)

de propietarios privados mutuamente independientes. La ideología liberal que asocia democracia y mercado tiene, por lo tanto, un cierto asidero real.¹⁷

La forma de relación mercantil entre obreros y capitalistas y las figuras del hombre y el ciudadano con sus derechos abstractos tienen efectos necesarios sobre la estructura del aparato de estado, es decir, sobre la institucionalización de la forma política del capital. La estructura del estado debe reproducir el carácter abstracto e impersonal de estas relaciones.

Pashukanis señalaba que el control de una persona sobre otra confirmado a través de la fuerza contradice el carácter libre, voluntario, de las relaciones de intercambio mercantil. La subordinación de un productor mercantil a otro es la subordinación al capricho arbitrario. El carácter formalmente libre y voluntario de la relación mercantil exige que la coerción cobre una forma abstracta e impersonal (como plantea Pashukanis en la obra citada). Como plantea Hirsch de ello se sigue la necesidad de la separación del aparato burgués de estado de los intereses comunes e individuales reales, es decir, su “liberación” de cualquier interés particular real. Pero la única manera de que esto ocurra es que la propia estructura del estado reproduzca dicha separación. La organización estatal debe cobrar una forma tal que los individuos que ejercen el poder de estado deben aparecer ellos mismos subordinados al poder abstracto e impersonal y el ejercicio de su poder debe aparecer (y hasta cierto punto ser) el imperio de reglas abstractas e impersonales y no caprichos arbitrarios.

Blanke, Jurgens y Kastendiek desarrollaron este aspecto del problema e hicieron de él la piedra de toque para la de-

¹⁷ En todo este párrafo seguimos en gran medida a Alberto Bonnet (Bonnet 2009). Recuperamos de su trabajo la relación entre libertad y necesidad, pero sostenemos que ella no existe como oposición entre lo económico (obligación de vender la fuerza de trabajo) y lo político (contrato entre ciudadanos libres) sino en ambos niveles simultáneamente, como coerción revestida de libertad.

rivación del estado.¹⁸ Las relaciones mercantiles involucran simultáneamente relaciones entre cosas y relaciones entre personas. Las cosas se relacionan mutuamente en cuanto corporizaciones de trabajo abstractamente humano. Pero las cosas no pueden ir solas al mercado. Los hombres portadores de las cosas se relacionan entre sí como propietarios privados de mercancías, mutuamente independientes y que intercambian voluntariamente sus mercancías. Estas relaciones entre los hombres suponen desde el mismo momento en que las entablan la forma jurídica del contrato. Los individuos asumen la forma de sujetos jurídicos que al mismo tiempo que establecen voluntariamente un contrato se obligan por ello a cumplirlo. Este es el punto de partida para la derivación, por parte de los autores, de la coerción extraeconómica, de la función legislativa (formación de la ley) y de la instancia ejecutiva (de aplicación y sanción) que constituye propiamente la función de coerción y la garantía de los derechos de los propietarios privados de mercancías. A nosotros nos interesa retener aquí la identidad estructural establecida por los autores entre el funcionamiento de la ley del valor y su sanción por el dinero y la forma de la ley (en cuanto norma abstracta a la que deben someterse los sujetos del intercambio) y la necesidad de una instancia de coerción que la sancione. *Ella supone la necesidad de que la instancia coercitiva se estructure de tal modo que los mismos individuos que ejecutan la ley se sometan a su imperio abstracto.*

Esta exigencia estructural delimita el campo problemático de lo que será el objeto del resto de este artículo: el análisis de la conexión interna entre la estructura de la burocracia y la relación de capital en su forma más abstracta de existencia, la

¹⁸ Ver Blanke, B., Jürgens, U. y Kastendiek, H., "On the current marxist discussion on the analysis of form and function of the bourgeois state" en *Holloway, John and Picciotto, Sol (ed.) (1978) State and Capital: A Marxist debate*, Edward Arnold, Londres, 1978.

Si bien nuestro punto de partida para derivar el estado (la separación del productor directo de los medios de producción y la constitución del trabajador asalariado libre) es distinto que el de los autores, su enfoque (que parte de las relaciones de intercambio mercantil y no de la relación de capital) debe estar necesariamente contenido en el nuestro en la medida que el problema de la derivación del estado encuentra su fundamento en la forma mercantil de la relación de capital, es decir, en el intercambio de capital por "trabajo".

mercancía, y de sus consecuencias para el estudio del aparato de estado, ya que *la burocracia ha sido el modo histórico en que aquella exigencia de la estructuración de la dominación como dominación impersonal y abstracta cobró forma.*

Sin embargo, como señaláramos en la introducción, los aportes a una teoría marxista de la burocracia han sido muy escasos. Sentar sus bases conceptuales requiere de una crítica de otras corrientes teóricas que se han ocupado en profundidad del tema. En este sentido, la delimitación precedente del objeto constituye a la vez un criterio para valorar la relevancia de los aportes de un conjunto de autores a la teoría de la burocracia en la sociología y en las ciencias políticas cuya recuperación crítica ocupará un lugar central en las siguientes secciones.

BUROCRACIA

En el campo de la sociología y de las ciencias políticas la construcción de una teoría de la burocracia fue un tema central desde sus orígenes. Dicha teoría -fundamentalmente en el campo de la sociología- ha tenido dos grandes vertientes históricas. Una primera que remite al trabajo de Max Weber y que ha conceptualizado a la burocracia en cuanto tipo de dominación y técnica de organización, se ha concentrado en su aspecto formal. La segunda ha centrado su interés en los procesos informales de constitución de capas sociales con un interés propio, interés autonomizado del fin para el cual las organizaciones burocráticas en el sentido weberiano fueron creadas, y cuya autoreproducción y aumento de poder pasa a ser el motivo principal de su acción.¹⁹ Gaetano Mosca, con su teoría de las elites políticas, constituye un antecedente y Robert Mitchells, con su ley de hierro de la oligarquía su ejem-

¹⁹ El lazo entre esta concepción y muchos de los usos habituales en los marxistas como cuando se habla de "burocracia sindical" e incluso en los propios escritos de Trotski sobre la burocracia soviética nos parece evidente. Casi nos atreveríamos a afirmar que constituyen una concepción implícita en gran parte del "sentido común de izquierda."

plo clásico, aunque debemos incluir en la lista a Harold Laski y Philip Selsznick, a quien retomaremos más extensamente.²⁰ Como veremos, ambas tradiciones revelan aspectos relevantes de la burocracia que permiten pensar su vínculo estructural con la relación de capital y, al mismo tiempo, su naturaleza diferenciada. Lefort, quien de alguna manera sintetiza ambas corrientes, también ha aportado claves importantes para dilucidar dicha relación.

WEBER: ORGANIZACIÓN BUROCRÁTICA Y DOMINIO IMPERSONAL

Señalábamos anteriormente que la burocracia moderna dio forma a la exigencia estructural de una dominación impersonal y abstracta. Dicha exigencia supone la subordinación de los mismos sujetos encargados de la ejecución de la ley a su imperio impersonal. Este es el aspecto fundamental bajo el que cabe observar y caracterizar a la burocracia como organización desde el punto de vista formal.

Según Weber, el principio que estructura a la burocracia es el “de las atribuciones oficiales fijas, ordenadas, por lo ge-

²⁰ Ver Mosca, Gaetano; Bobbio, Norberto, *La clase política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984; Mitchels, Robert, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008, Laski Harold J., *Authority in modern states*, Batoche Books, Kitchener, 2000, Selsznick, Philip, “An approach to a Theory of Bureaucracy”, en *American Sociological Review*, Vol. 8, nº.1, Feb., 1943, pp. 47-54. Excluimos a Downs, y en general al enfoque de las elecciones racionales, porque su énfasis está puesto en la burocracia como modelo de organización aunque claramente su perspectiva difiere de la weberiana en sentido estricto y podría incluirse como una tercera vertiente. Ver Downs, Anthony, “A Theory of Bureaucracy”, en *The American Economic Review*, Vol. 55, nº. 1/2, 1965, pp. 439-446. Debiéramos mencionar también entre quienes desarrollaron la vertiente organizacional a Parsons y a Crozier y, aun antes, a Bendix. Ver Parsons, Talcott, *El sistema social*, Revista de Occidente, Madrid, 1976; Crozier, Michel, *El fenómeno burocrático: ensayo sobre las tendencias burocráticas de los sistemas de organización modernos y sus relaciones con el sistema social y cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974; Bendix, Reinhard, “Bureaucracy: The Problem and Its Setting”, en *American Sociological Review*, Vol. 12, nº. 5, 1947, pp. 493-507. Entendemos, sin embargo, que ninguno de ellos ha puesto en cuestión los aspectos fundamentales de la tesis weberiana que aquí retomaremos, sus importantes aportes no resultan relevantes para el problema aquí tratado y faltan en ellos muchos elementos presentes en el pensamiento de Weber que deberemos retomar.

neral, mediante reglas, leyes o disposiciones del reglamento administrativo".²¹ Este principio no se distingue en lo fundamental de su descripción por Marx como "órganos creados con arreglo a un plan de división sistemática y jerárquica del trabajo"²² salvo por el hecho de que *enfatisa la sujeción del ordenamiento a normas objetivas*. Este rasgo se encuentra aún más desarrollado en su análisis del principio estructurante en tres elementos.

- a- Las actividades están firmemente distribuidas de manera estable como deberes *oficiales*;
- b- Los poderes de mando están igualmente distribuidos de modo fijo "*estando bien delimitados mediante normas los medios coactivos que le son asignados*" (Weber, *Economía y sociedad*, p. 716 -717, destacado personal);
- c- Para el cumplimiento de los deberes y el ejercicio de los derechos "*se toman las medidas necesarias con vistas al nombramiento de personas con aptitudes bien determinadas*".²³

En este sentido, la condición básica para la existencia de una burocracia moderna, legal - racional en el sentido weberiano, *es la separación de los funcionarios respecto de los medios de administración*. Dicha separación supone la existencia de -y al mismo tiempo reproduce a- la distinción de las esferas de lo público y lo privado. El desarrollo de actividades que adquieren un carácter público implica la subordinación de esas actividades a reglas de naturaleza universal. Y ello sólo es posible en la medida que los recursos para la ejecución de las tareas tengan ellos mismos carácter público. En tal caso, su uso estará sujeto a normas y no podrán ser utilizados como medios para la realización de intereses privados. Esto es lo que distingue a la burocracia moderna de las burocracias patrimoniales del pasado.

La subordinación del ejercicio de la dominación burocrática a normas objetivas resulta reforzada por la estructura

²¹ Weber, Max, *Economía y Sociedad*, F.C.E., México, 1996, p. 716.

²² Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, p. 68.

²³ Weber, Max, *Economía y Sociedad*, p. 717 (destacado personal).

impersonal de control de los actos de los funcionarios burocráticos. Esa estructura impersonal de control puede ser graficada a través de dos rasgos señalados por Weber. Por un lado, la posibilidad de apelar las decisiones de una autoridad determinada ante una instancia superior. Este “derecho a la apelación” es tanto un derecho de los niveles subordinados de la organización burocrática como de los “usuarios” y sujetos/objetos de su dominación. Por otro lado, la administración del cargo se basa en documentos escritos. Ambos rasgos posibilitan el sometimiento de las decisiones y actividades burocráticas al control público. El hecho de que un subordinado pueda someter a control las decisiones de un superior a través del mecanismo de apelación y de que siempre puedan ser revisadas tareas y decisiones que deben constar por escrito, caracteriza a una organización en la cual la subordinación de una persona a otra se inserta en una estructura jerárquica sujeta a reglas escritas y en la que cada individuo, en realidad, sólo se encuentra subordinado a la norma objetiva. Supone la garantía de que nadie estará sujeto al capricho arbitrario de ningún individuo o grupo, como señala Weber: “La lealtad moderna se pone al servicio de una *finalidad objetiva* impersonal”.²⁴

La cuestión de la sujeción del propio ejercicio de la dominación a reglas precisas y, por lo tanto, calculables, es inherente a la imposición de la burocracia sobre otras formas de organización que, según Weber, resulta de su “superioridad técnica”: “Un mecanismo burocrático perfectamente desarrollado actúa con relación a las demás organizaciones de la misma forma que una máquina con relación a los métodos no mecánicos de fabricación”.²⁵ Pero, en qué consiste exactamente la eficiencia técnica de la burocracia. Weber incluye en ella un conjunto amplio de ventajas: precisión, velocidad, certidumbre, conocimiento de los archivos, continuidad, discreción, subordinación estricta, reducción de desacuerdos y de costos materiales y personales.²⁶ Es posible que la actividad

²⁴ Ídem., p. 719 (destacado personal).

²⁵ Ídem., pp. 730-731.

²⁶ Ídem., p. 731.

burocrática, llevada a cabo como profesión remunerada, garantice una mayor continuidad que la actividad honorífica de los cuerpos de notables. Es posible también que en muchos casos se pueda demostrar que los costos son menores, si no en términos absolutos, al menos en relación con los resultados, o que en grandes organizaciones sea claramente inferior el costo medio de la “producción de expedientes” cuando se ejecutan de modo burocrático que si se intentan llevar a cabo con cuerpos honoríficos. Por el contrario, no es claro que la precisión y la velocidad sean mayores, ni la reducción de desacuerdos. De hecho el control público de los procesos burocráticos, los derechos de apelación, la atencencia a lo escrito, la estricta subordinación a normas sujetas a interpretación y de aplicación controversial en casos concretos, pueden tornar engorrosas, lentas y litigiosas las actividades burocráticas. La ceguera para el caso particular propia de una actividad regulada por normas generales y rígida en cuanto a la forma de los procesos puede resultar altamente imprecisa e ineficiente vista desde la perspectiva de la adecuación de la actividad al caso. Todo ello puede incluso conspirar contra la posible reducción de costos materiales y personales respecto de otras formas de organización. Estos hechos son de sobra conocidos y han alimentado la universal crítica contra la burocracia en general y contra la estatal en particular -la que, como veremos, es su forma más plenamente desarrollada-. ¿Qué es lo que queda entonces de la superioridad técnica de la burocracia?: “Pero sobre todo la burocratización ofrece el óptimo de posibilidad para la realización del principio de división del trabajo en la administración según puntos de vista objetivos, distribuyendo los trabajos especiales entre funcionarios especializados y que se van adiestrando con la práctica constante. Resolución «objetiva» significa, en primer lugar, resolución «sin acepción de personas», según reglas previsible^s.”²⁷ Calculabilidad y previsibilidad. Allí radica la superioridad técnica. Weber afirma, y en ello está en lo correcto, que el capitalismo exige cada vez más un tipo de organización cuyas acciones

²⁷ Ídem., pp. 731-732.

sean calculables y previsibles.²⁸ Cuyos productos, además, sean cuantitativos y/o cuantificables. La producción de datos cuantitativos y cuantificables, de estadísticas, etc, permite el cálculo y la planificación privada. El estado burocrático produce regularidades estadísticas que permiten la reproducción de las relaciones de clase como relaciones entre individuos sujetos a normas objetivas y calculables.²⁹ Sólo una práctica mecanizada de acuerdo a normas objetivas y calculables puede obrar de modo tal que produzca dichas regularidades estadísticas, de que incluso su propia actividad se constituya en una regularidad más.

Una práctica de este tipo tiene consecuencias para la relación de la burocracia estatal con sus fundamentos sociales: capitalismo y democracia o, para reinsertarlos en nuestro planteo teórico y restituirles su unidad, dominación de clase e igualdad formal. En primer lugar, como señala Weber, "Sin acepción de personas" es también el lema del "mercado" y de toda prosecución de meros intereses".³⁰ Como consecuencia, la nivelación del "honor" de status, la igualación de los individuos frente a la norma objetiva inherente a la práctica burocrática, en condiciones de libre mercado, conduce al predominio de la "situación de clase". Si bien la situación de clase refiere en Weber a una situación de mercado más que a una determinación por la posición en la producción, la afirmación debe continuar siendo correcta en un sentido marxista. *La actividad formal niveladora de la burocracia estatal no puede dar lugar sino a una reproducción de la desigualdad real de clase, a una liberación progresiva de los individuos y, por lo tanto, de la relación de capital, de cualquier traba de carácter tradicional.*³¹ Por un lado, entonces, la separación del produc-

²⁸ Por ello sostiene Weber que bajo el socialismo, al tiempo que la burocracia se desarrollaría como nunca antes, su eficiencia debiera ser menor que en el capitalismo: porque perdería en el mercado un productor de insumos para su actividad calculadora.

²⁹ Ver Demirovic, Alex, "Materialist State Theory and the Transnationalization of the Capitalist State", en *Antipode. A radical Journal of geography*, Volume 43, Issue 1, 2001, pp. 38-59.

³⁰ Weber, Max, *Economía y Sociedad*, p. 732.

³¹ "Niveladora y cínica desde la cuna, (la mercancía) está pronta a intercambiar no sólo el alma sino también el cuerpo por cualquier otra mercancía, aunque ésta sea más repulsiva que Maritornes" (Marx, k., *El Capital*, tomo I, Siglo XXI, México, 1998, p. 104).

tor directo de los medios de producción y la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía exigen la abstracción (separación) del carácter social y coercitivo material de la dominación de clase bajo una forma objetiva e impersonal. Esta determinación histórica de la burocracia como modo de organización de la dominación es reemplazada en el pensamiento de Weber por una explicación histórica contingente (la ética protestante en el origen del proceso de racionalización) y por una determinación estructural ahistórica (factor cuantitativo -sociedad de masas- y factor cualitativo, tareas para cuyo ejercicio la organización burocrática es técnicamente superior).³² Pero, por otro lado, y al mismo tiempo, la actividad calculadora – niveladora de la burocracia pone y reproduce su propio fundamento, el tipo de dominación de clase que caracteriza al capitalismo, proceso que en el pensamiento de Weber es representado como libre desarrollo de las diferencias en la situación de mercado de los individuos.³³

En segundo lugar, la igualdad formal, en cuanto fundamento de la democracia, impulsa el proceso de burocratización. Aquella exige garantías legales contra la arbitrariedad que “requiere(n) una “objetividad” racional formal por parte del régimen de gobierno, en oposición al capricho personal libre derivado de la “gracia” propia de la antigua dominación patrimonial”.³⁴ Desde este punto de vista, lo decisivo en la democratización para Weber es la equiparación de los gobernados frente a los grupos dominadores burocráticamente articulados, “los cuales pueden poseer por su lado de hecho, y con frecuencia también formalmente, una estructura del todo autocrática”.³⁵ Esto es lo que Weber denomina “democratización pasiva” y cuyo concepto es aun compatible con una dictadura militar “niveladora” de los gobernados frente

³² El formalismo del análisis de Weber presupone, como señalara Marcuse, una abstracción de la racionalidad instrumental de su carácter histórico y social, más allá de que se afirme su origen histórico contingente. Ver Marcuse, Herbert, ‘Industrialización y capitalismo en Max Weber’, en *La sociedad industrial y el marxismo*, Quintaria, Buenos Aires, 1969.

³³ Lo cual no es una simple ocurrencia de Weber, sino que Weber sistematiza teóricamente lo que constituye una apariencia objetiva.

³⁴ Weber, Max, *Economía y Sociedad*, p. 734.

³⁵ Ídem., p. 739.

al grupo gobernante burocrático. En el mismo sentido opera la tendencia democrática a combatir cualquier tipo de privilegio en el acceso a los cargos, típicos de los gobiernos de notables, tendencia que es favorable al nombramiento de los funcionarios según méritos valiables y de acuerdo a procedimientos objetivos. Sin embargo, al mismo tiempo, el tipo de práctica exigida por una organización cuyo principio es la subordinación individual a la norma impersonal y abstracta entra en contradicción con otros sentidos y alcances de la democracia. La tendencia democrática a limitar la duración en los cargos y a extender todo lo posible el papel de la "opinión pública" en los asuntos de gobierno se opone al acceso, permanencia y promoción de los funcionarios en función de méritos objetivos y a la constitución de una meritocracia basada en el saber especializado. Pero ante todo antagoniza con la organización jerárquica y autoritaria de la burocracia. El ideal de la burocracia es la monocracia. Todo sometimiento de la conformación de la burocracia a elecciones populares supone un debilitamiento de la sujeción del aparato a normas objetivas e impersonales. Del mismo modo, toda noción popular sustantiva de la justicia se opone a la administración de una justicia racional y significa una subordinación del aparato administrativo al capricho arbitrario de la voluntad mayoritaria, "No solamente se opone al curso racional de la justicia y del gobierno -tan fuertemente y a veces más fuertemente de lo que podría hacerlo la "justicia ministerial" de un soberano "absoluto"- toda clase de *justicia popular*- que no suele interesarse por "razones" y "normas" racionales-, sino también toda clase de influencias ejercidas sobre el gobierno de la llamada "opinión pública".³⁶ *Bajo la forma de una "democracia plebiscitaria de masas" la democracia favorece la burocratización y ésta, por la tanto, equivale a una forma de captura de la presión popular igualitaria en mecanismos rutinizados y sujetos a normas objetivas e impersonales. Por esta vía, entonces, las "demandas democráticas" son traducidas en mecanismos buro-*

³⁶ [dem., p. 736. Para un tratamiento sistemático de las tensiones entre democracia y burocracia en una perspectiva neo weberiana ver Etzioni, Halevy, Eva, *Bureaucracy and Democracy: a political dilemma*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1983.

crático – autoritarios. Sustraídas de los procesos deliberativos de formación de una voluntad popular y, ante todo, de los procesos de lucha social, las “demandas democráticas” son transformadas en objeto de criterios técnico – normativos y, por lo tanto, previsibles y en productos cuantitativos o cuantificables y, por lo tanto, calculables.

LA BUROCRACIA COMO CUERPO AUTONOMIZADO

Lo expuesto en el párrafo anterior lleva implícita la necesidad de cierta autonomización de la burocracia respecto de los intereses privados de la sociedad civil. Dicha autonomización implica también la posibilidad de que se desarrollen intereses de los propios burócratas como cuerpo ligado a la reproducción de la burocracia. Ambas consecuencias se entrelazan en la relación ambigua entre democracia y burocracia. Weber refiere explícitamente a estas tendencias al hablar de un interés de los burócratas como cuerpo en extender el área de influencia de la burocracia, en cerrar y controlar el acceso a los cargos mediante la imposición de barreras basadas en el mérito y en la posesión de certificados, en transformar las garantías de estabilidad orientadas a asegurar su relevamiento por causas objetivas -es decir, a impedir la arbitrariedad de los superiores- en un derecho al cargo, etc. En particular señala la tendencia a transformar el secreto profesional propio de una organización de especialistas y la razón de estado en instrumentos para preservar y extender la esfera de influencia. Sin embargo, ellas no constituyen el centro de su atención. La contracara de este interés corporativo en la reproducción ampliada de la burocracia es el apresamiento del burócrata individual en una lógica que es incapaz de controlar y de la que resulta completamente dependiente. Este es el resultado conjunto de la división sistemática del trabajo y del poder de mando, de la separación de los funcionarios de los medios de producción y de administración y de la transformación del cargo en un deber remunerado de tiempo completo.

Contrariamente, otra corriente de la sociología y de las ciencias políticas ha centrado su atención en aquella autonomización de intereses de la burocracia como grupo. El ejemplo clásico es el de la ley de hierro de la oligarquía de Robert Mitchells. Aquí retomaremos más detalladamente el trabajo de Selsznik,³⁷ particularmente en dos aspectos que resultan relevantes para nuestro problema.

El primero de ellos refiere al modo en que Selsznik considera a la burocracia. En lugar de concebirla como un tipo de organización caracterizada por la división jerárquica del trabajo y un dominio despersonalizado, Selsznik considera a la burocracia como un tipo de relación informal que tiende a constituirse en el marco de esa clase de organizaciones. En el día a día los funcionarios deben resolver problemas y tomar decisiones, este es el espacio informal de un paulatino desplazamiento de los objetivos formales de la organización por los objetivos de autoreproducción del propio cuerpo de funcionarios transformado entonces en capa burocrática. Si el caso paradigmático para Weber es la burocracia pública -cuestión sobre la que volveremos luego- para Selsznik lo son los grandes partidos de masas modernos y los grandes sindicatos. La capa de militantes y dirigentes profesionales de partidos y sindicatos tiende a invertir la relación con su base transformándose en grupo dominante. Los objetivos formales y la necesidad técnica de la organización para su logro, de la que resultan dependientes quienes han delegado su poder, se convierten en una racionalización, en el sentido de justificación, de una práctica orientada a la conservación y ampliación del poder de la burocracia. La burocracia adquiere así un carácter conservador del statu quo y observa como peligrosa para su posición cualquier intervención autónoma de las masas o cualquier aumento del control democrático de los procesos de toma de decisión. Gran parte de los análisis marxistas de la burocracia sindical y de los análisis de Trotski sobre la burocracia soviética llevan implícitos esta concepción

³⁷Selsznik, Philip, "An approach to a Theory of Bureaucracy", en *American Sociological Review*, vol. 8, nº 1, 1943.

de la burocracia.

Pero la intención de Selsznik no es limitar las conclusiones derivadas de su análisis a las organizaciones sindicales y partidarias sino extenderlas a toda organización de funcionarios (*officials*) del tipo legal racional weberiano. Es importante esta limitación a las organizaciones de funcionarios porque lo que está en su base es un fenómeno de delegación de poder y su organización bajo una forma impersonal y objetiva. *Lo que se pone de manifiesto aquí es otro rasgo de la burocracia estatal, en tanto modo de estructuración de una dominación impersonal, que es su autonomización como aparato de dominio respecto del conjunto de las clases, incluso de la propia clase dominante. La separación entre lo económico y lo político, inscripta como posibilidad en la relación de capital y necesaria para su reproducción, es el espacio de conformación de la burocracia estatal. Pero, al mismo tiempo, la burocracia reproduce y profundiza dicha separación al desarrollarse como cuerpo autónomo.* Resueñan aquí las expresiones de Marx refiriéndose a la burocracia estatal como a un parásito que cubre y tapona todos los poros de la sociedad burguesa. Y este es el sentido específico en que deben ser entendidas esas afirmaciones, *el autodesarrollo de un cuerpo autonomizado de dominio.*

Este aspecto de la burocracia estatal tiene especial relevancia. En primer lugar, la burocracia civil y las FFAA constituyen el esqueleto del estado, son su existencia concreta como esfera autónoma.³⁸ Pero, además, es a través de ellas que adquiere su aspecto de cosa exterior y su apariencia de continuidad en el tiempo como órgano separado de la sociedad. *La autonomía ilusoria del estado sólo existe a través de su organización burocrática como un cuerpo separado de todos los grupos sociales, incluida la clase dominante.*

³⁸ Las FFAA, aunque se organicen burocráticamente, deben ser tratadas aparte. Su especialización en el uso o amenaza de uso de la violencia material afecta su estructura hasta el punto en que el carácter de la obediencia y de la disciplina adquieren un significado completamente distinto. Debe incorporarse la constitución como aspecto que completa esta autonomía ilusoria del estado. Ambos esperamos poder tratarlos en futuros trabajos.

En segundo lugar, en la medida que la burocracia estatal es un cuerpo autonomizado y que desarrolla intereses inmediatamente ligados a su reproducción, toda función social de dominio resulta deformada por su lógica de funcionamiento institucional -lógica, más allá de las características generales enunciadas, históricamente configurada- y por los intereses de los grupos burocráticamente organizados en el estado. Las disputas entre los políticos y la burocracia permanente del estado son un aspecto de ese fenómeno. Todo análisis de la formulación e implementación de políticas públicas debe tener en cuenta este hecho. *Podemos decir, entonces, que un interés de la burguesía como una clase sólo existe en el estado, pero resulta a su vez refractado por el medio ambiente específico en que se constituye.*

Pero esto nos lleva al segundo aspecto relevante del trabajo de Selsznik. Selsznik reconstruye conceptualmente el proceso por el cual un cuerpo de militantes y dirigentes de un partido deviene una burocracia cuya acción se orienta a la autoconservación. Pero un aspecto fundamental de dicho proceso es como se constituye *el lugar* de una voluntad general: "La dirección crea la ideología de la "sumisión colectiva a la voluntad colectiva". La necesidad obvia de la delegación de ciertas funciones se generaliza, y la democracia se interpreta de un modo suficientemente amplio como para incluir la noción de que el grupo tiene el derecho democrático de abdicar su poder. El líder, se proclama, representa la "voluntad general"; y cualquier acción que él lleve a cabo es justificable sobre la base de que sólo está realizando los deseos del colectivo. De este modo, el símbolo mismo de la democracia pasa a ser un bastión ideológico de la autocracia dentro del grupo".³⁹ Deudor de Mitchells en este punto, el mérito de Selsznik es que una "voluntad general" sólo cobra existencia como una voluntad enajenada, desde el inicio, y revela así toda su naturaleza ideológica. Si todavía subsiste la ilusión contractualista hobbesiana de la delegación de poder de los individuos, ella misma es manipulada por la dirección que se consolida

³⁹ Selsznik, Philip, "An approach to a Theory of Bureaucracy", en *American Sociological Review*, Vol. 8, nº 1, 1943), pp. 53-54.

mediante ese acto como burocracia. Sólo un paso lo separa de la ficción que organiza al estado como tal. Pero aunque Selsznik no quiera dar ese paso, la propia burocracia como articulación del poder estatal trae a la vida una voluntad general separada de todo interés común e individual real. Toda burocracia estatal cumple la función de “estamento universal” que cumplía la burocracia estamental prusiana de la primera mitad del siglo XIX. El gobierno de turno en los regímenes democráticos se enfrenta a la burocracia como a la cristalización del estado que existe por encima de él y de todos, aun de los mismos burócratas que no son más que engranajes de la “máquina viva” que es la burocracia estatal. Una voluntad general tampoco necesita de democracia para existir, ya que existe en la estructura burocrática misma del estado. O, en términos weberianos, puede existir como “democratización pasiva”, nivelación de los gobernados frente al grupo gobernante burocráticamente organizado. Pero sí requiere de una estabilización de la dominación, de su coagulación estatal. Y ésta toma, de modo histórico, la forma de burocracia.

LA BUROCRACIA COMO MEDIO DE DOMINACIÓN

Hasta aquí la burocracia se presentó, primero, como un tipo de organización racional - instrumental y un modo de dominación impersonal, pero en cuanto tal indiferente respecto de cualquier interés y producto de una tendencia ciega a la racionalización. Segundo, como grupo o capa dominante autónomos, en la acepción de Mitchells y de Selsznik. Lefort sintetiza las dos corrientes de la teoría de la burocracia -como técnica de organización formal y como capa autonomizada con interés propio- pero avanza en su conceptualización como un cuerpo especializado de dominio.⁴⁰

Su lectura crítica de las interpretaciones de Weber y de

⁴⁰ Lefort, Claude, “¿Qué es la burocracia?”, en Oszlak, Oscar (comp.), *Teoría de la Burocracia Estatal: enfoques críticos*, Paidós, Buenos Aires, 1984.

Marx sobre la burocracia lo llevan a verla, a la vez, como un órgano al servicio de los dominantes situado entre los dominantes y los dominados y cómo un estrato orientado a organizar y perfeccionar las condiciones de dominación que crece al mismo tiempo que se extiende y profundiza el capitalismo.

Lefort definirá, entonces, a la burocracia como una práctica social caracterizada por la reproducción y extensión de ese medio social del que depende. Ese medio social se caracteriza por constituir un sistema jerárquico de dominación puesto permanentemente a distancia de los dominados. En él cada burócrata se define por su posición en la jerarquía -esto es, por su relación de mando/obediencia con los otros burócratas- de la que depende su status y el ascenso en la jerarquía supone cuotas de poder y status crecientes. De tal modo, la reproducción, perfeccionamiento y desarrollo del medio de dominación como un fin en si mismo definen a la burocracia como práctica social. Tal definición excluye de la burocracia a los puros ejecutantes, aunque una parte de ellos, los niveles más bajos de la burocracia propiamente dicha, puede identificarse con ella haciendo suyo el ideal de los burócratas: la promoción.⁴¹

Desde esta perspectiva la burocracia puede ser vista, entonces, como una práctica social especializada en la reproducción, perfeccionamiento y extensión de una dominación de carácter impersonal, que a los mismos burócratas se les presenta como imperio de la norma objetiva. En esta definición resultan fusionados su aspecto de técnica formal de dominio y su aspecto de cuerpo autonomizado y en autodesarrollo. Pero si como práctica es puro medio, si en cuanto tal es un instrumento al servicio de los dominantes situado entre los dominantes y los dominados, debemos preguntarnos por su lazo con los dominantes y abordar el problema que presenta su carácter simultáneamente autónomo e instrumental.

⁴¹ El objetivo de Lefort es comprender la potencialidad de la burocracia de constituirse como una clase, lo cual habría ocurrido en la URSS. Sin embargo, es posible dejar de lado ese debate en la medida que el propio Lefort señala que bajo el capitalismo no se dan las condiciones para que ello suceda.

Para ello debemos dirigir nuestra mirada a la empresa privada. El vínculo estructural entre explotación capitalista y desarrollo de la burocracia se observa mejor en ese caso. Si bien Weber señala que es en el estado moderno donde la burocracia está más completamente desarrollada, el caso de la empresa privada lleva por su carácter más tardío e incompleto la marca de su origen.

La razón del desarrollo de la burocracia privada en grandes empresas capitalistas y, en particular, en las sociedades por acciones, tiene su origen en la *separación de propiedad privada y función de dirección*. La separación de propiedad y dirección supone el problema del control mediato sobre la fuerza de trabajo. La organización del comando de la fuerza de trabajo conforme al principio de la división sistemática y jerárquica del trabajo sujeto a normas objetivas viene a subordinar dicha dirección al cuerpo de normas definido por la asamblea de propietarios accionistas. La torna de este modo más controlable por los propietarios y sus acciones resultan más calculables y previsibles. Sin embargo, la conformación de la burocracia, a través de la definición de las cuestiones del día a día, como un cuerpo autonomizado respecto de los propietarios vuelve a replantear el problema. Si bien la burocracia se identifica con la empresa en la medida que su reproducción depende de la reproducción de aquella, su poder se incrementa con el desarrollo y perfeccionamiento del mecanismo de dominio. No necesariamente las opciones elegidas ciegamente por la burocracia serán las óptimas para los accionistas preocupados por los dividendos. Los altos mandos gerenciales están sujetos a evaluación de acuerdo a los resultados económicos de la empresa. Pero la intensificación de su inestabilidad laboral puede resultar aún más costosa. La participación en las ganancias de gran parte de la estructura gerencial, su transformación en accionistas y la dependencia del logro de objetivos de parte de los salarios de mandos bajos, medios y altos, vienen a fortalecer la identificación de la estructura gerencial con los objetivos de ganancia de los propietarios. La burocracia privada, entonces, resulta ligada a los propietarios por su propia estructura despersonalizada, por

su autonomización como puro mecanismo de dominio al que están sujetos los mismos individuos que la conforman. Pero la adecuación óptima de su conducta al interés privado de la mayor ganancia requiere, además, del estímulo económico de su participación directa o indirecta en el beneficio. La burocracia de la empresa capitalista, en este sentido, lleva la marca de su incompleta separación respecto de los propietarios, la que se manifiesta también en la amenaza del despido arbitrario. Falta la estabilidad del cargo, y esa falta se transmite a toda la estructura jerárquica. Del mismo modo, en el partido político de masas o en el sindicato la sujeción última de la dirección al mecanismo electoral, por sesgado y manipulado que este sea, debilita, al menos potencialmente, la disciplina jerárquica.

La burocracia existe de modo más pleno como burocracia estatal porque sólo allí ésta se somete de modo más completo al imperio de la norma abstracta, es decir, se presenta más liberada del capricho arbitrario, de los propietarios individuales o de los electores. Pero como surge del análisis de la burocracia de la empresa capitalista, es justamente dicha estructura autónoma y despersonalizada la que la torna apta como instrumento de la clase dominante. *Es autonomizada como cuerpo separado de la burguesía como puede cumplir más cabalmente su finalidad de puro medio de la dominación del capital.*

La abstracción (separación) del carácter social y coercitivo material de la dominación de clase, derivado de la forma mercantil de la relación de capital, exige una dominación abstracta e impersonal. Como hemos visto, la burocracia es el modo histórico de organización de una dominación tal. Pero, al mismo tiempo, es ese mismo modo el que garantiza su instrumentalidad para la burguesía. El proceso histórico de separación de los funcionarios de los medios de administración fue, simultáneamente, proceso de separación de estado y sociedad, y de subordinación del estado a los intereses de la burguesía como clase.

Es necesario, sin embargo, precisar dicho carácter instrumental de la burocracia. Ya no se trata de que el aparato

burocrático del estado sea un instrumento en manos de la burguesía. Sino que, contrariamente, *sólo cumple su finalidad en la medida que ésta se constituya como fin impersonal de un aparato autonomizado*. Esta inclusión del fin en el análisis de la burocracia obliga a reconsiderar el problema de su aparente neutralidad. Weber sostiene en *Economía y sociedad* que la indiferencia de la organización burocrática respecto de los valores y las personas la convierten en instrumento de cualquier grupo social que la controle. Su superioridad técnica la torna al mismo tiempo imprescindible. Por ello en Francia habría sido reemplazado el mecanismo de la revolución por el del golpe de estado. Lefort no cuestiona a Weber en este aspecto. Sin embargo, ello es así en la medida que se considera a la burocracia en general. Pero la burocracia sólo existe concretamente como aparato organizado para un fin determinado. Que el cumplimiento de este fin resulte a su vez modificado por el desarrollo de intereses ligados a la reproducción del aparato no altera en nada el hecho de que ese fin debe determinar en cualquier situación la estructura de dicho aparato. Lo mismo que vale para el proceso de trabajo en general, cuya estructura concreta resulta determinada por la producción del valor de uso que constituye su fin determinado, vale para la burocracia en general.

De este hecho se sigue una cierta rigidez de los aparatos burocráticos estatales que no pueden ser fácilmente adaptables a cualquier fin. Lo que se ve reforzado por el carácter conservador de la burocracia. Ello explica que aun reformas del estado en el marco del capitalismo, si son más o menos profundas, requieran de una acción de destrucción de parte del aparato de estado y de la construcción de nuevas secciones, como ocurrió con los procesos neoliberales de reestructuración del estado. La noción de instrumento aquí recuperada no es la de instrumento neutral sino la de herramienta adecuada a un fin determinado.⁴² Hasta aquí sin embargo llega la comparación, porque el mecanismo de la burocracia no se

⁴² Esta noción de la concepción instrumental del estado presente en Lenin la debo a Alberto Bonnet.

asemeja al de la herramienta individual ni a la de la máquina, sino a la del autómatas, como potencia social autonomizada.

Pero la misma distinción entre burocracia en general y aparato burocrático determinado, implica que la destrucción de un aparato burocrático -del estado capitalista entero incluso- no supone trascendencia de la burocracia como principio de actividad formal. La burocracia abstraída cómo técnica de dominación es un producto genuinamente capitalista pero no es ni por su contenido ni por su estructura inherentemente capitalista. Su naturaleza de producto de la relación de capital explica su tendencia bajo el capitalismo a invadir todos los ámbitos de la vida colectiva, a medida que las relaciones entre los hombres cobran más y más la forma trasmutada de relaciones abstractas e impersonales. Que exigen entonces la articulación del dominio de clase como dominio de la norma abstracta e impersonal. En este sentido, la creciente socialización de la producción y el consiguiente desarrollo de la contradicción entre apropiación privada y producción social debe dar lugar a una expansión de la burocracia, pública y/o privada. Pero su carácter de relación social diferenciada de la relación de capital, el hecho de que constituye una práctica social específica como puso de manifiesto Lefort, explica su persistencia y generalización en los denominados "socialismos reales", aun cuando el capital y el estado capitalista fueran abolidos.

CONCLUSIONES

A lo largo del artículo hemos intentado sentar las bases de una conceptualización de la burocracia estatal a partir de su nexo estructural interno con la relación de capital, específicamente, a partir de las exigencias que la forma mercantil de la relación capital/trabajo presenta a la articulación de la dominación política de la burguesía. Teniendo siempre presente esta relación, como punto de partida del abordaje de los diferentes autores y como criterio de relevancia para valorar sus aportes, avanzamos en una recuperación crítica de algunas de las con-

tribuciones más importantes a la teoría de la burocracia en la sociología y en las ciencias políticas. Sin duda, una serie de preguntas implícitas originadas en la investigación empírica y también, diríamos fundamentalmente, en problemas de orden político - ideológico se encuentran detrás de los énfasis en el desarrollo del trabajo. Ellas se harán explícitas en algunas de las consecuencias que extraemos de dicho desarrollo para la consideración del problema del estado en general.

En este sentido, partir del enfoque de la derivación no es casual. No sólo porque creemos que constituye el punto de partida correcto para la construcción de una teoría marxista del estado, consistente con la crítica marxiana de la economía política y que escape del economicismo y del politicismo. Sino también, y de nuevo diríamos fundamentalmente, porque el enfoque nació enfrentando dilemas políticos similares a los nuestros. A fines de los años '60 y principios de los años '70 la llegada al gobierno de la socialdemocracia alemana impulsó un debate profundo entre los marxistas alemanes sobre la cuestión del estado. El consenso a las políticas socialdemócratas entre la clase obrera alemana, el aislamiento de los movimientos sociales, en especial el estudiantil, que protagonizaran importantes conflictos previos al triunfo socialdemócrata y la incapacidad de la izquierda tradicional para enfrentar la nueva situación con un bagaje economicista e instrumentalista enmarcaron los, a primera vista, abstractos debates de la "escuela de la derivación".

Entre fines de los años 90 y comienzos de la década del 2000, varios países sudamericanos se vieron atravesados por procesos de movilización social que, en los hechos, configuraron una rebelión popular contra el neoliberalismo. Los gobiernos surgidos de dicho proceso, aunque ideológicamente muy heterogéneos, han dado sustento a una resurrección de concepciones fundadas en la primacía de lo político, en las relaciones de fuerzas como determinantes de cualquier resultado social y en el estado como instrumento de transformación social. Frente a ello, una izquierda teóricamente débil ha opuesto un instrumentalismo vulgar de sesgo economicista. Ambas visiones son solidarias en la aceptación de la separa-

ción entre lo económico y lo político.

La cuestión de la burocracia deviene central porque el estado está burocráticamente estructurado, lo cual la convierte en una categoría crucial para cualquier análisis de su aparato pero, además, porque su aparente neutralidad técnica da lugar a todo tipo de ensoñaciones sobre su supuesto papel en procesos de emancipación social.

Nuestro punto de partida ha sido la separación de coerción desarmada y coerción armada derivada de la constitución de los trabajadores como vendedores de fuerza de trabajo y, por lo tanto, de la apariencia objetiva de capitalistas y trabajadores como partes contratantes libres e iguales. A su vez, del mismo modo que sólo en el dinero se expresa la naturaleza social de los trabajos privados, sólo en el estado se expresa la naturaleza social de la dominación de los comandos privados de los muchos capitales, aunque lo haga en una forma trasmutada. Aquella desigualdad real revestida de igualdad formal se duplica en la forma estado, donde la dominación social de clase se estructura como imperio de la norma objetiva sobre ciudadanos libres e iguales. La burocracia aparecía entonces como modo histórico de estructuración de una dominación impersonal que exigía la subordinación de los mismos individuos encargados de ejecutar dicha dominación al imperio de la norma abstracta. Weber ha puesto al descubierto la estructuración de la burocracia como sujeción a la norma impersonal y como actividad de dominación niveladora, calculadora y calculable y, por lo tanto, previsible. La burocracia moderna, a diferencia de las burocracias precapitalistas de carácter patrimonial y/o prebendario, se funda en la separación de los funcionarios de los medios de administración, lo que instituye la separación de las esferas de lo público y lo privado y, con ellos, la sujeción de las actividades públicas a reglas de carácter universal. En ese acto histórico de separación se funda la estructuración de la dominación como imperio de la norma objetiva sobre individuos abstractamente iguales. Tratamos de mostrar también como, en tanto organización formal, la burocracia oculta sus determinaciones

histórico - sociales, encubriéndolas como exigencias técnicas, pero, al mismo tiempo, las recrea y reproduce. Buscamos exponer, además, que la burocracia sólo puede articular un dominio impersonal constituyéndose como cuerpo separado y autonomizado. Como tal reproduce de modo concreto la separación entre lo económico y lo político, que es su fundamento, y se constituye en esqueleto del estado, al que le otorga, simultáneamente, apariencia de cosa y de agente autónomo con continuidad histórica. Pero en tanto cuerpo autonomizado también exige un análisis empírico de su lógica de funcionamiento que no puede reducirse a respuestas mecánicas a exigencias del ambiente. La dominación de clase se refracta, al mismo tiempo que se constituye, en el mecanismo burocrático, siempre históricamente concreto, del estado. El modo siempre histórico de existencia de un interés de clase dominante resulta entonces afectado por la estructura del estado. Por último, en cuanto cuerpo autonomizado se pone de manifiesto como actividad especializada de dominio y, por lo tanto, como puro medio de dominio. Pero de este modo, se nos plantea el carácter instrumental de la burocracia estatal. No como instrumento neutral, ni como simple herramienta controlada por una clase, sino como fin impersonal de un aparato autonomizado de dominio. En la medida que la burocracia en general siempre existe como aparato burocrático determinado, su estructura está organizada como orientada a un fin determinado, resulta así relativamente rígida e inútil para diversos fines. De este modo, aquella separación entre funcionarios y medios de administración emancipa a los aparatos de dominación, estructurados como poder público, de todo interés particular real. Pero ello, lejos de constituirlos como aparatos neutrales, instituye en el nivel de "lo político" la dominación de clase como lógica objetiva e impersonal del mismo modo que la lógica objetiva e impersonal del capital señorea sobre todo individuo real en el nivel de "lo económico".

¿Qué consecuencias se siguen de lo expuesto para el problema del estado en general?

En primer lugar, la separación entre lo económico y lo político supone la distinción de dos formas de integración social. El mecanismo integrador del mercado es la competencia. Esta opera como compulsión sobre los individuos aislados y enfrentados. Por un lado, como compulsión sobre los obreros para que vendan su fuerza de trabajo. El poder de mando del capital individual sobre sus trabajadores, aunque reforzado y regulado jurídicamente, se basa fundamentalmente en este hecho. Por otro lado, como compulsión sobre los capitales individuales para extender e intensificar la explotación de la fuerza de trabajo. El mecanismo integrador del estado es la ley, cuyo cumplimiento es garantizado por el monopolio de la violencia y que nivela a todos los individuos como ciudadanos.⁴³ Ambos mecanismos se suponen mutuamente y no pueden existir el uno sin el otro. Pero, si bien mercado y estado son dos formas de la misma relación social, dos formas además necesarias para la reproducción del capital como totalidad orgánica, su separación constituye dos modos de integración social que hasta cierto punto se oponen y que pueden entrar en conflicto. Estado y mercado no plantean un juego de suma 0, puede haber, y en general hay, más mercado y más estado simultáneamente. Pero, en la medida que constituyen dos modos de integración social parcialmente enfrentados la extensión del estado puede ser vista como una limitación del mecanismo de la competencia. Al mismo tiempo, ciertos procesos de desintegración social necesarios para la vigencia de la ley del valor pueden significar una amenaza para la integración política y desatar intentos de regulación legal. Sería erróneo, sin embargo, concluir de ello una tendencia a la pérdida de control consciente sobre los procesos “económicos” en procesos de mercantilización y de aumento del control consciente sobre los mercados en procesos de desmercantilización. Mucho menos aún identificar a los segundos con tendencias a la democratización.

⁴³ La “sociedad” se presenta, entonces, como coerción exterior sobre los individuos, más o menos internalizada. Como “ley natural” en la esfera de la competencia, como “ley social” bajo la forma de estado.

El análisis de la burocracia permitió observar que una extensión o profundización del principio democrático debilita el imperio de la norma objetiva. De esto se sigue que toda estatalización de procesos sociales supone su traducción en mecanismos rutinizados y sujetos a normas objetivas e impersonales. Si en la base de muchos de estos fenómenos puede haber procesos de movilización social y de formulación de demandas desafiantes del poder político, su captura estatal equivale a un reemplazo tendencial de criterios de definición fundados en la deliberación y en la lucha por criterios técnicos normativamente determinados. Lejos de constituir formas más conscientes de control social, suponen la subordinación de los asuntos comunes a la lógica ciega de la razón instrumental autonomizada. Desde esta perspectiva, mercantilización y desmercantilización no sólo pueden darse simultáneamente, como señala Bonnet, sino que ambos son modos de sustracción de los procesos sociales a formas deliberativas de control y a la lucha social.

En segundo lugar, que las burocracias estatales sean modos de captura autonomizados de la lucha de clases supone que las estructuras de los diferentes estados son el resultado de, y contienen a, toda una historia de la lucha de clases. La relativa rigidez y continuidad temporal de la burocracia estatal, a la que nos refiriéramos antes, hace que en la estructura del estado se acumulen sucesivas capas de sedimentación de la luchas de clases, que constituyen una especie de peso muerto de la historia sobre las luchas presentes. Esto puede a priori favorecer o perjudicar las luchas presentes de los trabajadores. Pero en cualquier caso obliga a ser cautelosos a la hora de explicar ciertas dinámicas estatales por las relaciones de fuerzas actuales. Por la misma razón, del mismo modo que un interés de clase de la burguesía existe sólo y desde el inicio como "deformado" por la estructura del estado en que se constituye, la traducción de las relaciones de fuerzas actuales resulta modificada por la estructura del estado en las que aquellas son capturadas.

Este fenómeno supone, a su vez, un problema para la co-

herencia del aparato de estado, lo que ha sido señalado por Poulantzas. El estado realmente existente es un ensamble poco armónico de aparatos y secciones de aparatos, cada uno de ellos, a su vez, persiguiendo a cada momento cierta coherencia normativa. Los intentos de los sucesivos gobiernos de racionalizar el aparato de estado pueden hacer que el remedio sea peor que la enfermedad. Una vez más, esto debe prevenir de los análisis que de una manera impresionista le atribuyen no sólo agencialidad al estado sino una racionalidad unívoca. Estos presupuestos no son ajenos a muchos trabajos de marxistas. Están muy presentes en ciertos análisis funcionalistas donde se presupone que el estado reconocerá y responderá adecuadamente a las necesidades de la acumulación y la dominación capitalistas.

La consideración de la burocracia estatal como coagulación de la lucha de clases tiene también consecuencias para la teoría de la hegemonía. La hegemonía supone coagulación estatal de las relaciones entre las clases. De modo que un consenso social que no dé lugar a la captura burocrática de las luchas sociales, a su internalización en mecanismos rutinizados de resolución de conflictos, resulta inestable. La imprevisibilidad y la imposibilidad de cálculo que resulta de la ausencia de dichos mecanismos genera incertidumbre, lo que puede afectar la magnitud, los plazos y las modalidades de la acumulación de capital. La valoración de una dominación como hegemonía depende, entonces, del grado de éxito en la estatalización, es decir, en la rutinización, de los procesos de canalización de las contradicciones sociales.

En tercer lugar, el estudio de la burocracia es relevante a la hora de evaluar la aptitud del estado como herramienta de transformación social. El carácter instrumental de la burocracia estatal vuelve a replantear la relación entre estado y capital. Como afirmábamos antes, la burocracia en general sólo existe como aparato con un fin determinado, fin que determina su estructura. Esto significa, en primer lugar, que el fin existe como finalidad impersonal, autonomizada, lo cual previene de cualquier instrumentalismo vulgar así como

de cualquier funcionalismo o relación de correspondencia con lo económico. Pero, en segundo lugar, que los aparatos burocráticos del estado capitalista están ligados por su estructura a la reproducción de la relación de capital, porque su fin determinado existe *en su* estructura, no fuera de ella. Las concepciones que ven en el Estado un instrumento apto para la emancipación social tienden a eludir este problema enfatizando su rol de regulador del mercado y su aparente capacidad para disciplinar a actores económicos poderosos. Sin embargo, como hemos visto, la modalidad estatal de integración social no es menos alienante que la del mercado y las dinámicas ciegas del estado obedecen a fines autonomizados de la voluntad política de cualquier gobierno.

Aquí no hemos señalado todavía el vínculo entre la reproducción de la burocracia estatal y la participación del estado en la distribución del plusvalor a través del sistema de impuestos. Hemos dejado de lado ese importante aspecto del problema por razones de espacio, pero cabe advertir su carácter ambiguo para la reproducción capitalista. Por un lado, la burocracia resulta por este medio estructuralmente ligada a la reproducción capitalista. Sin embargo, por otro lado, la traducción estatal de una lucha de clases en ascenso y la propia dinámica expansiva de la administración burocrática pueden ser un pesado lastre para la acumulación capitalista o agravar crisis originadas en las tendencias de la acumulación de capital.⁴⁴

Por último, es necesario tener presente la distinción entre burocracia en general y aparato burocrático porque la burocracia es, siempre y más allá de sus modos concretos de existencia, actividad especializada de dominio. La burocracia abstraída como técnica resulta muy seductora. Parece siempre dispuesta para el uso de cualquiera que pueda tomarla. Sin embargo, nadie puede usarla sin transformarse a su vez en medio y sin convertir la reproducción de la burocracia en su propio fin. Como le sucedió a Lenin y a los bolcheviques.

⁴⁴ Ver O'Connor, James, *La crisis fiscal del estado*, Península, Barcelona, 1981.

ÉTICA Y MARXISMO

ARIEL PETRUCCELLI

*Él mismo [Marx] vivió la “vida peligrosa, combativa”
(Croce) a que se entregan los bienes; él mismo despreció
la vida prudente y precavida de los males como una
existencia ruin y vil.*

Eugene Kamenka¹

*...Marx siguió un código moral sumamente riguroso y
...exigió a sus colaboradores un alto nivel moral.*

Karl Popper²

HISTORIA Y ÉTICA

Tanto Marx como Engels se expresaron muchas veces con franco desdén respecto a los ideales, negaron que el proletariado los tuviera, y escribieron como si la única y suficiente justificación del socialismo fuera la de ser una “necesidad histórica”. Adoptaron una actitud explícita que oscilaba entre la indiferencia y la hostilidad respecto de la ética. La imagen de un Marx completamente a-moral -si no directamente inmoral- capaz de hacer cualquier cosa por el triunfo del socialismo, ha sido defendida por partidarios y detractores. El degradado marxismo estaliniano y el asustado conservadurismo burgués coincidían en este punto.

Es cierto que Marx se expresó a menudo como si los ideales no contaran para nada. Como si la única fuente de legiti-

¹ Kamenka, Eugene, *Los fundamentos éticos del marxismo*, Paidós, Buenos Aires, 1972 (1962), p. 186.

² Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 2006 (1945), p. 416.

midad del socialismo fuera su inevitabilidad, el ser una “necesidad”. Sin embargo, ni Marx ni Engels tenían una concepción fatalista del desarrollo social (o natural). Sus pronósticos eran hipótesis, y las leyes de las que hablaban eran “leyes tendenciales”, de corte estadístico o probabilístico.³ Desde luego que ambos siempre estuvieron convencidos de que el capitalismo no sería capaz de sobrevivir, y que un nuevo orden socialista (basado genéricamente en formas colectivas de propiedad y en la planificación democrática de la producción y la distribución) habría de ser su sucesor. Pero este convencimiento era el convencimiento de los hombres de acción; el convencimiento del sujeto político que evalúa una hipótesis como posible y se lanza con todas sus fuerzas a convertirla en realidad. Alguna vez Mihailo Markovic observó que para Marx el socialismo es “el resultado necesario del desarrollo histórico *si* los hombres actúan en esa dirección”⁴ Pero este *si* condicional es, para Markovic, fundamental. Sólo quienes lo olvidan o lo niegan pueden sostener que la ética es incompatible con el marxismo.

¿Hasta qué punto esta interpretación encuentra sustento en los escritos de Marx o de Engels? Cuando se está convencido de que la “histórica necesidad” coincide con el *ideal* que uno persigue, es fácil defender al ideal invocando su (supuesta) necesidad. Y no es difícil concluir que el ideal al que se aspira constituye una necesidad, sobre todo si se está dispuesto (y es indudable que tanto Engels como Marx lo estaban) a dar la vida por él. Por otra parte, las necesidades históricas de las que hablaba Marx son históricamente acotadas. El socialismo

³ Cuando generaliza Marx suele emplear expresiones cuasi fatalistas, como en ese famoso pasaje del prólogo a la primera edición de *El Capital* en que sentencia: “Se trata de esas leyes mismas, de esas tendencias que operan y se imponen con férrea necesidad. El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro” (*El Capital*, I, 1, p. 7). Pero al analizar con minuciosidad un proceso histórico o el funcionamiento de un modo de producción es más cauto. En el mismo *El Capital*, por ejemplo, cuando analiza las causas que engendran la tendencia a la baja de la tasa de ganancia se encarga de indicar la existencia de seis causas contrarrestantes. De todos modos, todo hombre es hijo de su tiempo: el cientificismo imperante en su época dejó su huella en la obra de Marx.

⁴ Markovic, Mihailo, *Dialéctica de la praxis*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, p. 64.

es una necesidad dada las contradicciones generadas por el desarrollo del capitalismo, no es ni la iluminación fatal e inevitable del desarrollo social, ni tampoco una posibilidad abierta en cualquier situación histórica.

No existe duda alguna respecto al carácter histórico del pensamiento de ambos amigos. Los dos eran plenamente conscientes del carácter cambiante e históricamente determinado de las formas de organización de la producción, de las relaciones de propiedad, de las constituciones políticas, de las estructuras de parentesco y de cualquier práctica humana en general. Es por ello que insistieron siempre en la relatividad e historicidad de las morales concretas realmente existentes; relatividad e historicidad que utilizaron muchas veces para desenmascarar las pretensiones de universalidad de las morales o las ideologías dominantes. Tanto Marx como Engels procuraron revelar los intereses particulares que suelen esconderse tras la fachada de los derechos universales y el interés general.

Ahora bien, ¿se sigue de todo esto que Marx y Engels creían que no existen criterios de justicia ni valores universales? En otros términos: ¿son relativos todos los criterios éticos o morales, todas las concepciones de justicia, todos los ideales por los que los seres humanos han luchado a lo largo de los siglos? ¿Era Marx, en fin, un relativista ético?

EL MARXISMO Y LA ÉTICA

La cuestión de la ética siempre representó un problema dentro del marxismo; un problema muchas veces silenciado implícita o explícitamente. En los millares de páginas escritas por los dos amigos -los “padres fundadores”- no hallaremos ningún libro, ni tan siquiera artículo, dedicado a tratar el asunto. La discusión sobre la “cuestión ética” se abrió con la primera generación de “marxistas”.

Cuando el siglo XX se iniciaba la socialdemocracia europea

-y especialmente la alemana- se desarrollaba vertiginosamente bajo el estandarte de Marx; pero también atravesaba lo que se dio en llamar la primera crisis del marxismo. Sería en el contexto de esta crisis -teórica y política- cuando un grupo de intelectuales socialistas indagaron por vez primera los vínculos entre el materialismo histórico y la ética. Luego de la toma de posición de dos eminentes universitarios neokantianos -Cohen y Natorp- en favor de un socialismo ético, Karl Vorlander iniciaría la discusión de la ética en términos marxistas en una conferencia titulada "Kant y Marx", pronunciada en 1904. Vörländer, universitario y militante socialista (combinación no muy corriente por aquellos años), presentó en público lo que sostendría durante el resto de su vida. Afirmaba que el socialismo no podía ser deducido de ninguna ciencia objetiva, extraña por naturaleza a cualquier valoración, ni tampoco de ninguna técnica política, cuyo fundamento, por el contrario, constituía. Pese a ello, todo socialismo tenía irremediablemente carácter ético; y Vörländer sostenía que la ética socialista de Marx era implícita e involuntaria. Positivamente, Vorlander proponía complementar el marxismo con la ética kantiana.⁵

La respuesta "ortodoxa" no tardó en aparecer. En 1906 Karl Kautsky publicó el folleto *Ética y concepción materialista de la historia*, dirigido expresamente contra los neokantianos. El escrito de Kautsky, sin embargo, no respondía a la objeción fundamental planteada por Vörländer, a saber, que ninguna ciencia objetiva permite una conclusión en el imperativo. Lo más sólido y convincente de su argumentación era la insistencia en el carácter histórico y relativo de todos los principios morales. Kautsky intentaba mostrar que el desarrollo histórico crea diferentes morales que responden a situaciones distintas, y que una vez que la sociedad se divide en clases sociales antagónicas cada clase desarrolla su propia moral. De este modo, el ideal moral era considerado un mero *medio*,

⁵ Este párrafo se basa en un artículo publicado en 1957 por Lucien Goldman, "Hay una sociología marxista", en *Investigaciones dialécticas*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962.

cuya función consistía en facilitar la realización de ciertos *fin*es. ¿Pero qué validaba a los fines? En este terreno Kautsky sólo podía apelar al desarrollo histórico, presuponiendo que el mismo generaba orgánicamente sus fines. Cuando la sociedad se divide en clases, los fines progresistas son los que defienden las clases progresistas. La concepción defendida por Kautsky se haya brillantemente resumida en las últimas páginas de *Ética y concepción materialista de la historia*:

Sólo la concepción materialista de la historia destronó al ideal moral como factor normativo del desarrollo social y nos enseñó a derivar nuestros objetivos sociales exclusivamente del conocimiento de las bases materiales dadas. Así, por primera vez en la historia, señaló el camino para que se puedan evitar, ya sea la inadecuación de la realidad revolucionaria con respecto al ideal social, o bien ilusiones y desilusiones. Que tales ilusiones logren ser efectivamente evitadas depende del grado de comprensión alcanzado en cuanto a las leyes del desarrollo y del movimiento del organismo social, de sus fuerzas y de sus órganos.

Con esto el ideal moral no queda despojado de su eficacia en la sociedad, sino que tal eficacia se reduce simplemente a su justa medida. Al igual que el *instinto* social y el moral, tampoco el *ideal* moral es un *fin*, sino una fuerza, o bien un arma en la lucha social por la existencia; el ideal moral es un arma particular en la particular situación de la lucha de clases.

Tampoco la socialdemocracia, como organización del proletariado en la *lucha de clases*, puede abstenerse del ideal moral contra la explotación y el dominio de clase. Pero nada tiene que ver este ideal con el socialismo *científico*, que es la búsqueda científica de las leyes del movimiento y de desarrollo del organismo

social emprendida para conocer las *necesarias* tendencias y los necesarios fines de la lucha de clase proletaria.

Por cierto que en el socialismo, el investigador siempre es un combatiente también, y el hombre no puede ser dividido artificialmente en dos partes, una de las cuales nada tiene que ver con la otra. Así, por ejemplo, incluso para un hombre como Marx, se hace sentir el efecto de un ideal moral en la búsqueda científica. Pero él siempre se esfuerza, y con razón, por excluirlo en la medida de lo posible. En la ciencia, efectivamente, el ideal moral se convierte en fuente de errores cuando pretende querer indicarle sus fines. La ciencia tiene que ver siempre y únicamente con el conocimiento de lo necesario. En cambio la ciencia debe negarse a excogitar un deber ser que no se pueda reconocer como una necesidad motivada en el "mundo de los fenómenos". La ética puede ser únicamente y siempre un *objeto* de la ciencia; ésta debe indagar y volver comprensibles los instintos morales como los ideales morales, pero no aceptar de ellos ninguna indicación sobre los resultados a los que tiene que llegar. La ciencia está por encima de la moral; sus resultados son tan poco morales o inmorales como moral o inmoral es la necesidad.⁶

Si algo destaca en este escrito es la distinción tajante establecida entre la ciencia y la moral, y la prioridad otorgada a la primera sobre la segunda, que no es considerada ni siquiera una disciplina legítima. Pero la concepción de la ciencia en que se basa es muy simple, de una simplicidad que hoy hace sonreír. Lo que subyace es la idea de que el desarrollo histórico es unívoco y preordenado, y que el mismo desarrollo genera de manera automática las morales que necesita. Aquí

⁶ Kautsky, Karl, *Ética y concepción materialista de la historia*, Pasado y Presente, México, No 58, 1980, p. 134-5.

aparece con claridad meridiana la idea de una Historia que persigue sus propios fines, idea que Marx rechazó hacia el final de sus días. La consecuencia inevitable del posicionamiento de Kautsky es una concepción de la ética y la moral meramente instrumental.⁷

Desde una perspectiva marxista-kantiana, Otto Bauer respondió a Kautsky de forma sagaz y prudente. Una sagacidad y una prudencia que, en el contexto de la lucha de “ortodoxos” contra “revisionistas” y de reformistas *versus* revolucionarios, sería prontamente pisoteada. ¿Cómo planteó Bauer la relación entre marxismo y kantismo? Bauer comenzó mostrando que la comprensión del carácter histórica o sociológicamente determinado de cada sistema moral concreto no proporciona ninguna respuesta al interrogante “¿qué debo hacer”? Ilustra

⁷ Coincidiendo con la interpretación de Kautsky (aunque juzgándola negativamente), Karl Popper escribió: “... creo que Marx habría expuesto su credo moral en los siguientes términos, que forman la médula de lo que hemos llamado su teoría moral historicista: como investigador social, podría haber dicho, sé que nuestras ideas morales son armas en nuestra lucha de clases. Como hombre de ciencia puedo considerarlas sin adoptarlas. Pero como hombre de ciencia también encuentro que no puedo dejar de tomar partido en esta lucha, que cualquier actitud, aun la indiferencia, significa tomar partido de una u otra manera. Mi problema asume entonces la forma siguiente: ¿Qué partido habré de tomar? Cuando haya escogido un bando determinado habré decidido también, por supuesto, mi moralidad. Tendré que adoptar el sistema moral necesariamente ligado a los intereses de la clase que he decidido defender. Pero antes de adoptar esta decisión fundamental no habré adoptado ningún sistema moral en absoluto (suponiendo que haya podido mantenerme libre de la tradición moral de mi clase); sin embargo, éste es, por supuesto, un requisito previo indispensable para tomar cualquier decisión consciente y racional con respecto a los sistemas morales en conflicto. Pues bien, dado que la decisión sólo es «moral» en relación con algún código moral previamente aceptado, mi decisión fundamental no puede ser «moral» en absoluto, aunque sí puede ser científica. En efecto, como investigador social soy capaz de prever lo que sucederá en el futuro. Soy capaz de advertir que la burguesía, y con ella su sistema moral, está condenada a desaparecer y que el proletariado, y con él un nuevo sistema moral, está destinado a la victoria. Veo que esta transformación es inevitable y sería locura intentar resistirse a ella, así como lo sería tratar de resistirse a la ley de la gravedad. He aquí, pues, por qué mi decisión fundamental se inclina a favor del proletariado y su moralidad. Y esta decisión sólo se basa en la predicción científica, en la profecía histórica científica. Aunque no es en sí misma una decisión moral, puesto que no se basa en ningún sistema moral, conduce a la adopción de cierto sistema moral”. Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 2006 (1945), p. 416-17. Popper, sin embargo, luego de criticar las derivaciones de esta concepción afirma: “No me cabe ninguna duda de que si Marx hubiera tenido en cuenta estas derivaciones, habría repudiado la teoría moral historicista. Son muchas las observaciones y los actos que nos muestran que no fue un juicio científico sino un impulso moral -el deseo de

este punto con un ejemplo: un obrero socialista consciente del origen histórico-social de todas las morales, incluida la proletaria, pero que se enfrenta ante el dilema de quedar en la calle sin techo ni medicinas para sus hijos, o convertirse en rompehuelga. Ante circunstancias como ésta, en la que los intereses históricos de su clase no coinciden con sus necesidades inmediatas como individuo, la comprensión sociológica resulta vana, porque “una cosa es convertir los fenómenos morales en objeto de la ciencia, investigar cómo fenómenos morales determinados en su contenido deben originarse necesariamente bajo ciertas condiciones naturales y sociales, y otra muy distinta es responder a un interrogante moral de la vida, a esa pregunta apasionada ... ¿Qué debo hacer?”.⁸ Es para responder a esta pregunta que el imperativo moral kantiano resulta útil; una utilidad que se agiganta a la hora de enfrentar al escepticismo ético, que amparado en el carácter cambiante y diverso de los sistemas morales, concluye que ninguna moral y ninguna decisión está justificada o, en el mejor de los casos, que lo único que la justifica es su capacidad factual para imponerse: morales son los deseos y las acciones de los fuertes. Una moral, pues, de los hechos consumados, como la que expusiera Hegel.⁹ Una moral subordinada a la facticidad histórica -a la que no puede enjuiciar- y que se enfrenta además a las aporías a que da lugar la pretensión de deducir el *deber ser* a partir del *ser*. El siguiente pasaje de Bauer es verdaderamente clave:

¿Para qué sirve entonces aún la doctrina de Kant? ¿No es entonces completamente inútil en el terreno práctico? No del todo. Es el último punto de apoyo al cual nos retiramos cada vez que el escepticismo ético impide aquella

ayudar a los oprimidos, el deseo de liberar a los miserables trabajadores explotados desvergonzadamente- el que lo condujo al socialismo”. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 419. Por mi parte estoy completamente de acuerdo.

⁸ Bauer, Otto, “Marxismo y ética”, en K. Kautsky, *Ética y concepción materialista de la historia*, (apéndice), Pasado y Presente, México, 1980, p. 165.

⁹ Hegel, G. W. F., *Filosofía de la historia*, pp. 32-36.

ingenua evaluación moral de las máximas de clase descubiertas por la ciencia. Actualmente no es éste un caso raro.¹⁰

Si en tiempos de Bauer no era éste un caso raro, ¡cuánta mayor vigencia tienen estas palabras en la actualidad!

La relación de apoyo y simpatía de los socialistas éticos con el revisionismo de Bernstein y sus consecuencias reformistas hizo que, de manera prácticamente unánime, todos los partidarios del marxismo revolucionario rechazaran de forma más o menos tajante cualquier posibilidad de fusión entre Marx y Kant, e incluso negaran la importancia y relativa autonomía de la reflexión ética.¹¹ Se creía que la infusión de premisas kantianas en el cuerpo marxista sólo podía conducir a un revisionismo reformista.¹² Y las críticas de Marx a los socialistas éticos de su época no podían más que reforzar esta impresión. La insistencia en la dimensión ética constituiría un retroceso con respecto al recién conquistado bastión del socialismo científico, conduciendo a los socialistas a un insulso discurso moralista que los alejaba del estudio realista del mundo social y sus tendencias de desarrollo. Sin embargo, si se medita con calma parece obvio que no existe ninguna relación necesaria, consustancial, entre un enfoque kantiano de la moral y el reformismo político. Los vínculos entre socialismo kantiano y reformismo fueron reales, pero contingentes. Y el marxismo revolucionario pagaría un elevado precio por su infundada creencia en que las preocupaciones éticas son una marca distintiva del reformismo: lo hizo menos sensible de lo

¹⁰ Bauer, O., "Marxismo y ética", p. 182. Por entonces Max Adler también escribía imborrables páginas en las que discutía el lugar de la ética en el marxismo. En relación a Vörländer, Adler permanecía fiel a la "ortodoxia", negándose a completar el pensamiento de Marx con el de Kant. Pero a diferencia del "ortodoxo" Kautsky, rechazaba toda mezcla de darwinismo y marxismo.

¹¹ Una excepción fue A. Lunacharsky, miembro de la fracción bolchevique del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso, quien reconoció la autonomía relativa de la dimensión ética y su vínculo clave con la hegemonía. Ver A. Lunacharsky, *Religión y socialismo*, Sígueme, Salamanca, 1976.

¹² Por lo demás, el reformismo no se asociaba exclusivamente al revisionismo: marxistas "ortodoxos" como Kautsky y Plejanov, que fustigarón sin descanso a Bernstein y al revisionismo, sostendrían una práctica y una concepción mucho más reformista que revolucionaria.

conveniente a las dimensiones éticas de todo proyecto político, favoreciendo tácticas basadas en la premisa “el fin justifica los medios”, tanto o más implacables cuanto más estuvieran convencidos sus partidarios de la inevitabilidad del socialismo (garantizada por las “leyes de la historia”).

Este era, sintéticamente, el estado de la cuestión “ética y marxismo” cuando Lukács ingresó en la escena. En *Historia y conciencia de clase* el húngaro atacó los dos supuestos fundamentales y compartidos por las diferentes corrientes recién comentadas: la existencia de una sociología marxista objetiva, y la legitimidad de separar hechos y valores.

El marxismo hegeliano de Lukács tenía como piedra de toque el concepto de *totalidad*, distinguiéndose por su negativa a escindir sujeto y objeto, hechos y valores, individuo y sociedad, ciencia e ideología. El problema es que en el hegelomarxismo lukacsiano la saludable intensión de *ligar* unos términos con otros se transmuta en *fusión* indiferenciada. Para Lukács el marxismo no es *ciencia* sino *conciencia*. Lleva toda la razón Lucien Goldman cuando escribe:

... si las concepciones éticas del socialismo llegan a una ideología liberal que subordina el fin a los medios y el grupo al individuo mientras que las concepciones de la acción socialista como técnica social subordinan inversamente los medios al fin y el individuo a la colectividad, la posición dialéctica de Lukács se caracteriza precisamente por la negativa de subordinación de los medios al fin, del fin a los medios, del grupo al individuo, del individuo al grupo, etc.¹³

La dificultad, por supuesto, reside en que Lukács no proporciona ninguna indicación de cómo llevar a la práctica estos principios. O mejor, su postura supone que siempre es posible una vía de acción en la que el individuo no se subordine al

¹³ Goldman, Lucien, “¿Hay una sociología marxista?”, en L. Colletti y L. Goldman, *Marxismo y sociología*, Ediciones Quinto Sol, México, 1981, p. 95.

grupo (o viceversa) y en la que los medios no se lleven de patadas con los fines. Lo corriente, sin embargo, es que las relaciones entre individuo y grupo y entre fines y medios sean complejas y ambiguas. De hecho, la contraposición individuo / grupo es engañosa, porque cada individuo está modelado por la sociedad en la que vive y forma parte de varios grupos simultáneamente. Tampoco la separación fines / medios es nítida, puesto que lo que era un medio se puede trocar en un fin, y viceversa.

La negativa de Lukács a reconocer la existencia de una ciencia marxista "objetiva", cuando menos parcialmente diferente de la visión del mundo o de los valores marxistas, no tenía más remedio que desembocar en lo que Manuel Sacristán denominara "pan-ideologismo": la presunción de que todas las ideas y teorías no son más que manifestaciones ideológicas, pensamiento interesado cuyo fin es favorecer a determinados grupos.¹⁴ Del mismo modo, su concepción del marxismo como *conciencia*, y no como *ciencia*, implicaba un teleologismo extremo -de inequívocas raíces hegelianas- que sólo podía concebir a la libertad como conciencia de la necesidad. Finalmente, la crítica a la separación de medios y fines desembocó en la fusión indiferenciada de estos dos polos, con consecuencias prácticas que no se distinguían de las que era posible extraer de la separación extrema de medios y fines. Lukács, por ejemplo, culminó convalidando o tolerando al stalinismo: aquella política que aceptaba cualquier medio en pos de unos fines cada vez más dudosos.

La voluntad de no escindir fines y medios sólo puede realizarse reconociendo que fines y medios no son lo mismo, pero tampoco constituyen mundos sin comunicación. De hecho, el

¹⁴ Ver Sacristán, Manuel, "Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács", en *Sobre Marx y marxismo*, p. 107, donde escribe: "Y como el mundo filosófico culturalista le mueve a creer que todo contenido doctrinal es de la misma naturaleza, igual la epistemología que los ideales personales o culturales, Lukacs comete el paso a otro género, el sofisma característico del pan-ideologismo: deducir la concepción del mundo de un pensador a partir de su ciencia, o su ciencia a partir de su concepción del mundo, considerando las diversas proposiciones como pertenecientes todas a un medio intelectual homogéneo".

posicionamiento práctico respecto a qué medios o qué fines son aceptables depende más de las circunstancias particulares que de abstractos principios filosóficos. Aceptando que no todo medio resulta compatible con determinados fines, resulta sin embargo posible discutir interminablemente respecto a cuáles medios sí conducirían a la realización de tales fines.¹⁵

PRINCIPIOS ÉTICOS DE MARX Y ENGELS: ¿LIBERTAD, IGUALDAD, JUSTICIA?

Luego de esa primavera de los años veinte, en la que floreció la controversia en torno a la relación del marxismo con la ética, el debate se estancó. La ortodoxia staliniana dominó fatalmente el campo, e incluso las corrientes marxistas anti-stalinistas poco hicieron para mejorar la situación. La ética era claramente un tema espinoso y complicado para los marxistas. La mayoría lo eludió, y los pocos que escribieron algo al respecto lo hicieron a la defensiva. Las páginas de Trotsky en *Su moral y la nuestra* son filosóficamente toscas y están impregnadas de un consecuencialismo semejante al de Kautsky. Al igual que casi todos los marxistas clásicos, Trotsky -para decirlo con las certeras palabras de Callinicos- "muestra su adscripción a una meta-ética confusa y errónea, tanto porque niega a los principios morales cualquier validez universal, como porque busca inferir de la estructura del mundo los principios sobre los que se apoyan sus propios juicios éticos".¹⁶ Sartre, y siguiendo su estela el llamado humanismo socialista, insuflaron al marxismo -desde una perspectiva existencialista- un mayor respeto por el individuo y una mayor conciencia de la responsabilidad; pero a la postre abandonaron el intento

¹⁵ Una muestra clara de ello, entre mil posibles, es el agrio intercambio epistolar entre Víctor Serge y León Trotsky en relación a la revolución rusa y la represión del alzamiento de Kronstadt, magníficamente retratado por Richard Greeman en "La correspondencia entre Víctor Serge y León Trotsky (1936-1940)", *El Rodaballo*, Buenos Aires, año 1, Nº 2, mayo 1995.

¹⁶ Callinicos, Alex, "Leninismo en el siglo XXI. Lenin, Weber y la política de la responsabilidad", en S. Budgen, S. Kouvelakis y S. Zizek (eds.), *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Akal, 2010, p. 36.

de desarrollar sistemáticamente una ética marxista.¹⁷ Bertolt Brecht procuró, con escaso éxito, establecer una moral marxista con su teatro. Hasta los años ochenta la cuestión “ética y marxismo” no avanzó casi nada.¹⁸

En los últimos años el problema de la justicia y de la ética ha cautivado a un número considerable de pensadores marxistas. Los denominados marxistas analíticos han estado a la vanguardia de este proceso. Pero no han sido los únicos. Un dirigente trotskysta como Alex Callinicos ha reconocido sin tapujos -pero con plena justeza- que el marxismo posee un déficit ético y que Marx tenía una meta-ética equivocada (producto de su hegelianismo anti-kantiano), que le impidió reconocer la autonomía de la reflexión normativa en relación a la explicación causal.¹⁹ En líneas generales los intérpretes

¹⁷ Aunque de dudosas credenciales marxistas, cabe hacer mención aquí a la ética y la filosofía de la liberación que Enrique Dussel viene desarrollando desde los años setenta. Se trata de una obra dispersa en varios volúmenes, abstracta, oscura y de gran complejidad. En relación a Marx, Dussel sostiene que “*El Capital* es una ética”, lo cual, si bien tiene el mérito de procurar hacer una lectura ética de Marx, acarrea el fatal inconveniente de oscurecer las ambigüedades, tensiones y problemas del abordaje marxiano de la ética. Ver E. Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación de América Latina*, México, Siglo XXI, pp. 429-449. Sobre la filosofía y la ética de Dussel puede consultarse, entre otros libros, *La ética de la liberación*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998, *Introducción a la filosofía de la liberación* (1977), *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana* (1977), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tres volúmenes, México, Siglo XXI, 1973. Sobre los vínculos entre marxismo, ciencia y ética he mantenido una polémica con Dussel, que puede ser hallada en A.A.V.V., *Marxismo y epistemología*, Cuadernos de Herramienta, # 1, Buenos Aires, 2001.

¹⁸ Quizá los mejores trabajos sobre ética y marxismo fueran fruto de académicos poco conocidos entre los círculos militantes, como Eugen Kamenka, cuyo libro *Los fundamentos éticos del marxismo* es de una erudición que todavía hoy impresiona (recordemos lo poco conocida que era buena parte de la obra de Marx a comienzos de los años sesentas) y cuyo original y equilibrado análisis lo hace todavía un texto valioso. También son dignas de mención las páginas que dedica al marxismo y la ética Alfred Stern en *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, Eudeba, Buenos Aires, 1970 (1963); obra sagaz y equilibrada en años de pasiones poco dadas a la ecuanimidad.

¹⁹ Mis deudas intelectuales en esta sección y en la siguiente con los escritos de Fernando Lizárraga y con las conversaciones mantenidas con él son sencillamente invaluables, aún cuando tengamos ligeras diferencias en algunos aspectos puntuales. Véase Fernando Lizárraga, “Marxistas, igualitaristas y liberales: variaciones en torno a un diálogo necesario”, *Contra-tiempos*, # 0, Buenos Aires, 2013; “Por un diálogo entre el marxismo y el igualitarismo liberal”, *Revista electrónica Ruth*, Nº 1, 2008; *La justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2006, especialmente el cap. “Una teoría marxiana de la justicia”. Los trabajos de Callinicos a que se hace referencia en el texto son *Equality*, Cambridge, Polity Press, 2000, y “Having your cake and eating it”, *Historical Materialism*, vol. 9, 2001.

se han escindido entre quienes niegan la existencia de una teoría marxiana de la justicia, y aquellos que reivindican su presencia, así sea de modo implícito. Hay buenos argumentos a favor de ambas tesis. Marx negó reiteradamente que el socialismo debiera basarse en ideales de ninguna especie, y cuestionó como mitificaciones las ideas de igualdad y de justicia. Pero muchas de sus posiciones intelectuales y de sus opciones prácticas resultan ininteligibles si no se le imputa un conjunto de ideales implícitos. Distintos autores han reparado en esto, exponiéndolo bajo diferentes fórmulas, algunas muy elocuentes. Norman Geras, por ejemplo, ha escrito que “Marx pensaba que el capitalismo era injusto, pero no pensaba que pensaba así”,²⁰ en tanto que Jon Elster se ha referido al asunto sosteniendo que el autor de *El Capital* “argumenta en prosa contra la posibilidad de hablar en prosa”.²¹

Ahora bien, para hacer inteligible esta faceta de la vida y la obra marxiana es necesario distinguir a los *ideales* en general de los *principios de justicia* en particular. Porque si bien es verdad que ciertos principios de justicia pueden formar parte de los ideales o valores de una persona, no es menos cierto que tales valores o ideales en modo alguno se reducen a sus ideas sobre la justicia. Todos los autores que han escrito en los últimos años sobre la ética en Marx convienen en que él poseía ciertos ideales. Lo que los distancia es cuán implícitos o explícitos los consideran; pero sobre todo difieren en torno a si la *justicia* y la *igualdad* se cuentan entre esos *ideales*.²² Dando cuenta de estas controversias, John Rawls ha apuntado:

... ambos “bandos” dan por descontado que él [Marx] condenó al capitalismo. Esto es obvio y salta a la vista con solo hojear las páginas de *El capital*. Lo que está en cuestión son los valores particulares en los que se basó para tal condena: es decir, si esos valores incluyen una determinada concepción de lo correcto y lo justo, o si se

²⁰ Geras, Norman “The controversy about Marx and justice”, en A. Callinicos, *Marxist theory*, Oxford University Press, Oxford, 1990, p. 245.

²¹ Elster, Jon *Una introducción a Karl Marx*, p. 101.

expresan en términos de otros valores, como, por ejemplo, los de la libertad, la realización personal y la humanidad.²³

Si bien las discusiones de los últimos años han estado concentradas, en buena medida, en la existencia o inexistencia de una teoría de la justicia en Marx; no hay que olvidar que lo que Marx rechazó reiteradamente de forma expresa fue que él defendiera *ideales* de ninguna especie; ideales que, como tales, pueden (o no) incluir una determinada concepción de la justicia. A mi modo de ver, Marx se equivocaba al afirmar que él personalmente o el proletariado en tanto clase carecieran de ideales: muchas posiciones suyas son incomprensibles si no se le atribuyen ciertos ideales implícitos. Pero, como se dijo, la existencia de tales ideales no implica necesariamente que los mismos incluyeran una concepción de la justicia (implícita o explícita).²⁴

Como recordara Rawls en el pasaje arriba citado, numerosos pasajes de *El capital* contienen explícita o implícitamente una condena ética al capitalismo. Repetidamente Marx llama a la plusvalía “robo”, “trabajo ajeno no retribuido” o “no pagado”, y obviamente considera que se trata una forma de explotación (término que en sí mismo posee una fuerte carga moral). Sin embargo, el objetivo fundamental de *El capital* es entender el funcionamiento del modo capitalista de producción y las razones de su necesaria o muy posible (el parecer de Marx osciló en este punto) caída y reemplazo por un nuevo modo de producción. Es indudable que Marx sentía, a la vez, repugnancia ética por un sistema social basado en el egoísmo

²² Entre quienes se niegan a reconocer la presencia de ciertos criterios de justicia en Marx destaca Allen Wood, quien sostiene que si bien es indudable que Marx condenó al capitalismo, no lo hizo en nombre de la justicia, sino en nombre de otros ideales, como la libertad y la realización personal. Ver. A. Wood, *Karl Marx*, Routledge, Londres, 1981 y “Marx y la igualdad”, *Zona Abierta*, N° 51-52, 1989.

²³ Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Paidós, Barcelona, 2009 (2007), p. 413.

²⁴ John Rawls, para citar a un autor clásico, ha señalado que una concepción de la justicia es sólo una parte de un ideal social. Ver Rawls, J., *Teoría de la justicia*, F.C.E., México, 2004 (1971), pp. 22-23.

mo y la explotación, y una gran admiración por el desarrollo tecnológico que el capitalismo había hecho posible. Desde su óptica, el capitalismo era ciertamente explotador y, en su seno, los enormes logros científicos, técnicos e inclusive artísticos se lograban a expensas de una enorme mayoría de trabajadores explotados, que no gozaban de ninguno de esos logros o sólo lo hacían a cuentagotas. Abordando esta difícil cuestión con la claridad, el rigor y la honestidad intelectual que lo caracterizan, Gerald Cohen escribió:

El capitalismo fue un medio esencial para elevar el poder productivo humano desde un nivel bastante bajo a uno muy alto, y lo hizo precisamente en lo que los marxistas conceden que fue su fase progresiva. Pero si tuvo esa fase progresiva, luego, dirán algunos, seguramente no es injusto en sí mismo, sino como máximo injusto en su fase reaccionaria, cuando ya no se lo necesita como medio para incrementar el poder productivo y, además, ya no lo hace bien. ¿No hay acaso una inconsistencia entre la idea de que el capitalismo es una sociedad inherentemente injusta y algunas de las principales tesis de mi libro *Karl Marx's Theory of History*?

Esa es una pregunta difícil, y la dificultad no es sólo mía. Karl Marx dijo que “el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social es la tarea histórica y la justificación del capital(ismo)”; sin embargo está claro de qué lado habría estado él en la lucha de clases en cada una de las etapas del desarrollo capitalista. Porque si las condiciones de trabajo de la revolución industrial eran necesarias para el progreso productivo, sigue siendo verdad que los trabajadores que sufrían esas condiciones eran víctimas de injusticia, y que sus patrones eran explotadores. Hay una tensión entre el compromiso marxista con el avance del poder productivo y el compromiso

marxista con aquellos a expensas de quienes tal avance ocurre. No puedo despejar la tensión completamente aquí, pero voy a establecer cuatro proposiciones lógicamente independientes que, adecuadamente relacionadas entre sí, creo, lo lograrán: (i) toda explotación, incluso la que contribuye a la liberación, es injusta. (ii) la liberación requiere progreso productivo y el progreso productivo requiere explotación. (iii) fuese o no inevitable el progreso productivo, la explotación lo fue. Esto es, la explotación no fue solo inevitable para el progreso productivo, sino inevitable *tout court*. La justicia sin progreso productivo no era una opción históricamente factible, porque la justicia no era una opción históricamente factible. Y finalmente (iv) las clases dominantes siempre explotan a las clases subordinadas a un mayor grado que el requerido por el progreso productivo.²⁵

Por mi parte coincido punto por punto con este fragmento de Cohen. En él se expone con transparencia el simultáneo compromiso marxiano con el realismo (la explotación fue necesaria para el desarrollo productivo) y con la evaluación ética (la explotación siempre es injusta).

Curiosamente, el texto que habitualmente invocan quienes sostienen la inexistencia de una teoría de la justicia en Marx es, paradójicamente, el mismo que se puede emplear a favor de la tesis contraria. Se trata de un conocido pasaje de la *Crítica del programa de Gotha*. Allí establece Marx la célebre distinción de las dos etapas del comunismo, y los distintos principios que rigen en ellas: el principio de *contribución*, en la primera; y el de las *necesidades*, en la segunda. En la primera etapa, de transición, reina el *principio de contribución*,

²⁵ Cohen, Gerald, "Freedom, Justice and Capitalism", *New Left Review*, 1/126, 1981, p. 16. Debo agradecer a mi gran amigo Fernando Lizárraga por haberme llamado la atención sobre este texto coheniano, y por una traducción del pasaje citado infinitamente más bella y justa de la que yo hubiera sido capaz.

según el cual cada quien recibirá de acuerdo al trabajo que haya aportado. Pero Marx señala que es este principio el que “regula el intercambio de mercancías”, por lo cual “a pesar de este progreso, este *derecho igual* sigue llevando implícita una limitación burguesa”, debido a que “unos individuos son superiores, física e intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo», de modo que «este *derecho igual* es un derecho desigual para trabajo desigual ... *En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad*”. Y prosigue Marx: “un obrero está casado y otro no; uno tiene más hijos que otro, etc., etc. A igual trabajo y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, uno obtiene de hecho más que otro, uno es más rico que otro, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual”. Estos “defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento”. Pero “en una fase superior de la sociedad comunista ... podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades”.²⁶

Si bien es cierto que en este escrito Marx parece meramente *describir* lo que habrá de suceder, la referencia a los “defectos” e “inconvenientes” del principio de contribución parecen presuponer un criterio de justicia alternativo, esto es, un principio superior de justicia. El pasaje, lejos de ser meramente *descriptivo*, parece contener un irreductible componente *evaluativo*. Como escribiera Elster: “Para rechazar un principio, Marx debe apelar a otro. El principio de contribución es evaluado a la luz del principio de las necesidades”, principio que entraña la exigencia de que los bienes sean distribuidos “de modo que se iguale el bienestar. Ésta es una bien conocida teoría de la justicia, que ciertamente no puede

²⁶ Marx, Karl, *Crítica del programa de Gotha*, p. 17-19.

servir para refutar la posibilidad de una teoría de la justicia".²⁷ Si el argumento de Elster es correcto, quedaría bien establecido que Marx tenía una teoría de la justicia, aunque no creyera que la tuviera. Pero, ¿es correcto el argumento elsteriano? No del todo. La sociedad en la que regiría el principio de las necesidades es una sociedad de abundancia, una sociedad en la que, puesto que todo el mundo puede tener todo lo que necesita, no se plantea ningún dilema respecto a cómo distribuir los bienes.²⁸ En los términos de Rawls (o de Hume) no habría allí "circunstancias objetivas de justicia"; la justicia distributiva, sencillamente, se habría tornado superflua.²⁹ Por consiguiente, la sociedad comunista puede ser el ideal social de Marx; pero ni esa sociedad ni ese ideal incluyen un principio de justicia distributiva: simplemente, en tal contexto, la justicia (distributiva) es innecesaria. Nos queda, desde luego, el principio de contribución; pero el mismo no se aplica al ideal social de Marx: el comunismo plenamente desarrollado. Es, pues, un principio transicional, que debería ser reemplazado *no* por otro principio de justicia, sino por un sistema social que no requiera de ellos.

John Rawls ha expuesto con vigor y claridad, aunque un tanto polémicamente, en qué sentido se puede decir que el comunismo de Marx es una sociedad más allá de la justicia:

²⁷ Elster, J., *Una introducción a Karl Marx*, Siglo XXI, México, 1998, p. 101.

²⁸ Esto no se ve alterado, como a veces se piensa, por el hecho de que Marx aceptaba que el reino de la necesidad se iría reduciendo gradualmente, pero nunca llegaría a extinguirse. Si bien los hombres deberán trabajar siempre para producir su sustento, en la sociedad comunista que imagina Marx no se plantearían dilemas distributivos porque habría de todo para todos (a cada quien según su necesidad) y, en tal contexto, nadie tendría razones para negar su colaboración laboral (de cada quien según su capacidad).

²⁹ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México, FCE, 2004 (1971), p. 126-29. El pasaje especialmente pertinente incluye entre las condiciones objetivas de justicia una situación de "escasez moderada", en la cual "los recursos, naturales y no naturales, no son tan abundantes que los planes de cooperación se vuelvan superfluos; por otra parte, las condiciones no son tan duras que toda empresa fructífera tenga que fracasar inevitablemente" (p. 127). Dicho de otro modo: tanto la plena abundancia como la escasez atroz no son circunstancias de justicia; esto es, circunstancias en que algún criterio de justicia sea a la vez necesario (en la abundancia sería superfluo) y posible (en condiciones extremadamente duras la justicia no es realizable; impera el todos contra todos).

... la sociedad comunista ... parece trascender los límites de la justicia. Y es que, aunque consiga ser justa en el sentido que acabamos de definir [es decir igualitaria], lo hace sin depender en absoluto del sentido de la ética o de la justicia de las personas. Los miembros de la sociedad comunista no son personas movidas por los principios y los preceptos de la justicia (es decir, por la disposición a actuar conforme a principios y preceptos de justicia). Puede que sepan lo que es la justicia y puede que recuerden que sus antepasados sí estuvieron movidos por aquélla, pero ni el interés o la preocupación por la justicia, ni los debates sobre lo que esa justicia requiere para que se materialice, forman parte de la vida normal de esas personas. Éstas nos son, pues, extrañas: nos resulta difícil describirlas.³⁰

La situación que así describe, por lo demás, le resulta a Rawls "tan indeseable por principio como por práctica". A su juicio:

La ausencia de un interés por la justicia es indeseable en sí porque tener un sentido de la justicia (y de todo lo que ésta implica) forma parte de la vida humana y de nuestra comprensión de las demás personas y de nuestro reconocimiento de lo que les corresponde por derecho. Actuar siempre como nos plazca sin preocuparnos por otras personas ni ser conscientes de sus demandas o necesidades sería una vida vivida sin tener conciencia de las condiciones esenciales de una sociedad humana digna.³¹

Hay mucho para decir sobre estas palabras de Rawls. Incluso en un escenario de plena abundancia como el que llegó a imaginar Marx, los bienes no caen del cielo: deben ser produ-

³⁰ Rawls, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, p. 453.

³¹ Rawls, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, p. 454.

cidos, y la sociedad tiene que destinar una cierta cantidad de horas al trabajo para producir lo necesario. Éste es el *reino de la necesidad*, que Marx pensaba iría disminuyendo en favor del *reino de la libertad* (la producción como un fin en sí mismo, y no como un medio para satisfacer otras necesidades), pero que nunca desaparecería por completo. Aún cuando la *justicia distributiva* de bienes dejara de ser un problema debido a la abundancia, ello no significa, como piensa Rawls, que vayan a desaparecer todos los criterios de justicia. Por lo pronto, el principio “de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad” implica que todos los individuos deben aportar una cuota de trabajo necesario acorde a sus capacidades; lo cual entraña la posibilidad de que algunos elijan retacear sus capacidades (si bien Marx tendió a minimizar esta posibilidad).³² Pero por sobre todas las cosas, cuando los seres humanos piensan en la justicia no tienen en cuenta solamente la distribución de bienes y los esfuerzos necesarios para producirlos. Hay injusticias simbólicas, afectivas y de reconocimiento que escapan a la dura materialidad de la producción/distribución de bienes. Ninguna de ellas desapa-

³² Desde luego, Rawls podría afirmar, como lo hiciera Gerald Cohen, que en la fase inferior del comunismo “ya que el trabajo es su único medio de vida, no hay peligro de que no contribuyan. En la fase superior, el trabajo, habiéndose ‘ennoblecido’, es ahora ‘la primera necesidad vital’: por lo tanto, de nuevo, no hay peligro de contribución deficiente. «De cada quien según su capacidad» no es un imperativo sino parte de la autodescripción del comunismo: dado que el trabajo es la primera necesidad vital, así es cómo ocurren las cosas aquí. Las personas se autorrealizan en el trabajo que emprenden por una cuestión de preferencia incondicional y no por obediencia a una regla obligatoria”. G. Cohen, “Self-ownership, communism and equality”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, vol. 64, pp. 36-37. Pero esta afirmación no parece convincente. Como escribiera Fernando Lizárraga: “La valoración de Cohen sobre la fase inferior del comunismo es, por lo menos, incompleta. Si bien es cierto que el trabajo es el único medio de vida, de esto no se sigue que no haya «peligro de contribución deficiente». Cabe la posibilidad de que algunos prefieran no producir al máximo de sus talentos y adopten estrategias extorsivas hacia del resto de la comunidad, o que decidan simplemente no trabajar, declarándose incapaces de hacerlo a la espera de recibir el sustento de los demás (Cohen conoce muy bien los casos de retaceo de las contribuciones óptimas). Dado que la primera fase del comunismo lleva las marcas de nacimiento de la vieja sociedad, no es absurdo anticipar todo tipo de estrategias individualistas. Por supuesto que también es posible que baste con el hecho de que el trabajo sea el único medio de vida, pero ésta es sólo una de las alternativas”. F. Lizárraga, “Marxismo, auto-propiedad y abundancia”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 45, # 134, 2013, p. 51.

recería en el comunismo, incluso cuando en él hubiera una abundancia ilimitada de bienes (cosa que, de todos modos, hoy parece impensable, a la luz de la catastrófica situación ecológica de nuestro planeta). Los seres humanos del comunismo imaginado por Marx, pues, no nos resultarían tan extraños e indeseables como Rawls piensa.³³

Como conclusión de lo hasta aquí expuesto, se puede decir que el comunismo imaginado por Marx sería una sociedad que estaría más allá de la justicia distributiva de bienes (y servicios); pero en modo alguno más allá de otros problemas o criterios de justicia: como la contribución en el esfuerzo social, el reconocimiento individual y colectivo, las justas relaciones inter-individuales, etc.³⁴ Los individuos del comunismo no carecerán de criterios de justicia, como tampoco careció Marx de ellos, a pesar de su profunda desconfianza ante los discursos éticos, y de sus reiteradas afirmaciones en el sentido de que el proletariado no tenía ni necesitaba ideales de ninguna especie (ideales, por lo demás, que tenía el proletariado real, y que necesitaba y necesitará). Hoy en día se torna difícil creer en la posibilidad de una sociedad de abundancia irrestricta. Pero incluso en una sociedad así, como la imaginó Marx, sus ciudadanos no carecerían por completo de criterios de justicia: simplemente, para ellos, los dilemas de la justicia no versarían sobre el reparto de bienes. Carecerían solamente de criterios de justicia distributiva de bienes materiales. Pero

³³ La presunción rawlsiana de que los individuos del comunismo actuarían como los plazca, sin preocuparse por las necesidades de los demás, se halla estrechamente relacionada con la tesis de la auto-propiedad defendida por los filósofos morales libertaristas (asociados a la derecha política). Esta tesis sostiene que cada individuo es plenamente dueño, sin límite alguno, de su propio cuerpo. Gerald Cohen, enemigo acérrimo de esta tesis postulada por la derecha, ha pensado que Marx la validaba, y que en ese campo se imponía una necesaria revisión. Para hacer debidamente frente al desafío libertarista, sostiene Cohen, el marxismo debe abandonar la tesis de la auto-propiedad. Sin embargo Fernando Lizárraga ha mostrado, a mi juicio convincentemente, que es incorrecto adjudicarle a Marx adhesión a la tesis de la auto-propiedad. Ver. F. Lizárraga, "Marxismo, autoproiedad y abundancia", *op. cit.*, pp. 43-68.

³⁴ A título meramente indicativo, quisiera mencionar la distinción que realiza Nancy Fraser entre injusticias de redistribución e injusticias de reconocimiento. Ver N. Fraser, "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era «postsocialista»", *New Left Review* (Edición en castellano), # 0, 2000.

indudablemente tendrían criterios de justicia sobre el reconocimiento social de las propias pautas culturales, el adecuado trato en las relaciones de amor y amistad o la valoración de las acciones de cada quien. Por consiguiente, no nos resultarían individuos tan “extraños”. Es ciertamente sintomático que Rawls restrinja su noción de justicia –a la hora de evaluar a los individuos del comunismo– a la justicia distributiva de bienes materiales. Puede ser un descuido. Pero no deja de ser llamativo. Por otra parte, la “extrañeza” que siente ante individuos que no se muestran preocupados por la distribución de los bienes revela cierta falta de imaginación, cosa inusual en él. Me veo en este punto tentado a reproducir las siguientes palabras de Michael Harrington:

En las sociedades del desierto –incluso el sudoeste de los Estados Unidos– el agua es tan preciosa que vale dinero. Las personas luchan y mueren por ella; los gobiernos la codician, se hacen y deshacen matrimonios por el agua. Si habláramos con una persona que no ha conocido más que el desierto y le dijéramos que en la ciudad hay fuentes públicas y que a veces hasta se les permite a los niños en el verano abrir los hidrantes y jugar en el agua, pensaría, indudablemente, que estábamos locos. Pues sabe, con una certidumbre existencial, que está en la naturaleza humana luchar por el agua.³⁵

Y tampoco quisiera privarme del placer de citar las siguientes palabras de Lizárraga:

¿De dónde saca Rawls que en el comunismo las personas no se preocuparán ni serán conscientes de los reclamos de los demás? En realidad, la suprema indiferencia hacia lo justo no es propia del comunismo sino del capitalismo, sistema en el cual el sentido de justicia está irremediable-

³⁵ Harrington, Michael, *Socialismo*, F. C. E., Buenos Aires, 1978, vol. 2, p. 559.

mente perdido y en el que, por definición, nadie debe ocuparse de la suerte de los demás. Es el capitalismo y no el comunismo el que predica que cada uno puede y debe hacer lo que se le da la gana. El capitalismo es el sistema que merece no sólo ser considerado como injusto, sino como aquél que no reúne las “condiciones esenciales de una sociedad humana decente.”³⁶

En cierto sentido, sin embargo, con la teoría de la justicia en Marx (en el acotado sentido de la justicia distributiva material de bienes y servicios, y no de la justicia simbólica o de reconocimiento) sucede algo semejante que con su concepción del Estado. En ambos casos dispone de teorías *descriptivas* que elucidan qué tipo (de normas o de Estado) se corresponde con determinadas circunstancias sociales; pero no defiende ninguna concepción *normativa*, porque en la sociedad comunista tanto el Estado como la justicia serían superfluos. No hay ni puede haber, para Marx, ni Estado libre ni principios de justicia compatibles con la realización de sus dos ideales fundamentales: la libertad y la autorrealización. Mientras haya Estado y “justicia” no podrá existir ni plena libertad ni completa autorrealización. En una sociedad auténticamente humana no habría sitio para la ley,³⁷ para el Estado, ni tampoco para el mercado. Éste es, desde luego, uno de los costados menos realistas de los escritos de Marx. Se trata del anhelo de una sociedad en la que no fuera necesario ningún tipo de institucionalidad, en la que los individuos libremente asociados se relacionen entre sí y tomen decisiones sin ningún

³⁶ Lizárraga, Fernando, “Marx según Rawls. El comunismo como sociedad más allá de la justicia”, trabajo presentado en el V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, Buenos Aires, 28-30 de julio de 2010.

³⁷ Tenía toda la razón Eugene Kamenka cuando escribió: “La afirmación aparente de códigos positivos de derecho natural queda confinada a las primeras obras de Marx. No volvemos a toparnos con ella. En cambio su punto de vista fundamental de que la «ley auténtica» es la libertad, la conciencia moral interna del hombre auténticamente humano y auténticamente autodeterminado, sigue siendo el núcleo de la creencia, en su madurez, de la desaparición del Estado y de la doctrina comunista oficial de que, bajo el comunismo, la ley ha de desaparecer, para ser reemplazada por la conciencia moral íntima del ciudadano comunista”. E. Kamenka, *Los fundamentos éticos del marxismo*, Paidós, Buenos Aires, 1972 (1962), p. 69.

marco estructural condicionante. En este sentido lleva toda la razón Gerald Cohen cuando escribe:

Marx deseaba que los individuos se enfrentaran entre sí y a sí mismos «en cuanto tales», sin la mediación de las instituciones ... No resulta exagerado decir que los individuos libremente asociados de Marx constituyen una alternativa a la sociedad, y no una forma de sociedad.³⁸

Esta perspectiva, aunque encomiable, parece sumamente irrealista. Al menos en cualquier futuro previsible. La perspectiva de una sociedad de plena abundancia llevó a Marx a subestimar los difíciles problemas de la justicia distributiva. Hoy no podemos darnos ese lujo.³⁹

Un problema relacionado es el que se presenta con la igualdad. El socialismo siempre se ha sentido atraído por la igualdad. Para los socialistas una sociedad justa suele ser concebida como una sociedad de iguales. La igualdad, tanto o más que la libertad, ha sido la bandera de los movimientos socialistas del siglo XX. Cuando Bobbio trazó una ya célebre distinción entre derecha e izquierda, postuló que las diferencias entre ambas tradiciones residen en su visión de la igualdad,⁴⁰

³⁸ Cohen, G., *La teoría...*, p. 147.

³⁹ No es este el lugar para desarrollar esta cuestión, pero asumo que los niveles de consumo de los actuales países centrales no pueden ser expandidos al conjunto del planeta. Unos cuantos datos bastan para probar esta tesis. Por ejemplo, según los expertos de Global Footprint Network de California, en la actualidad la humanidad ya utiliza el equivalente a los recursos de 1,5 planetas Tierra. Se trata, desde luego, de un consumo no-sustentable. Y no hay ninguna garantía de que futuras tecnologías puedan revertir la situación, sobre todo cuando la tendencia contemporánea es de un aumento vertiginoso del consumo: se estima que para 2050 se necesitarían los recursos de 3 planetas. (Datos disponibles en <www.footprintnetwork.org/7EN/INDEX.PHL/GFN/page/world_footprint/>). Las problemáticas concomitantes de la generación de basura, contaminación y desequilibrios ambientales no son menos graves. Desde luego, el abismalmente desigual reparto de los bienes del planeta inherente al capitalismo hace que el hambre y la miseria extrema todavía no hayan sido erradicados a nivel global.

⁴⁰ Bobbio, Norberto, *Derecha e izquierda*, Punto de lectura, Madrid, 2001 (1995).

y nadie lo impugnó por emplear ese criterio. Marx, sin embargo, nunca fue un igualitarista confeso, y en no pocas ocasiones disparó sus dardos o mostró gran desconfianza ante las vagas ideas y demandas igualitarias de su época, en las que veía, a veces con bastante razón, un estrecho horizonte capitalista, un taparrabos para ocultar y/o justificar la opresión de clase. Explorando los vínculos entre Marx y el igualitarismo, Allen Wood sostuvo que “igualdad” es “una noción bastante oscura”. Entre otras muchas acepciones posibles, puede ser entendida como un derecho o como un objetivo social. Y piensa que la actitud de Marx hacia la igualdad como objetivo es de indiferencia, en tanto que se muestra muy crítico hacia el ideal de los derechos iguales, como consta en las páginas de la *Crítica al programa de Gotha*.⁴¹ Engels también se mostró crítico de la “igualdad en general”. En *Anti-Dühring*, ante la parafernalia ambigua y confusa de la igualdad en general que había caracterizado al socialismo romántico y utópico, expuso que “el contenido real de la demanda proletaria de igualdad es la demanda de la *abolición de las clases*”.⁴² Aunque este pasaje a primera vista parece implicar una vindicación teórica del igualitarismo, Wood piensa que esta apariencia es falsa. En su opinión:

Engels piensa que la demanda de igualdad es confusa y está desfasada porque viene formulada mediante conceptos que han sido superados por los conceptos científicos y realistas de la teoría social marxista. Antes de que existiera esta teoría y, especialmente, durante el período en que la burguesía era la clase social más progresista, el concepto de igualdad puede haber sido el mejor concepto disponible para el objetivo de combatir las relaciones sociales opresivas (especialmente las feudales). Pero ahora ya no hay sitio en el movimiento del proletariado

⁴¹ Wood, Allen, “Marx y la igualdad”, op. cit., pp. 158-59.

⁴² Marx, K. “Crítica del programa de Gotha”.

para la noción de igualdad o para demandas que se expresan haciendo uso de ellas.⁴³

Esta interpretación se ve refrendada por lo que Engels escribió en una carta dirigida a August Bebel en marzo de 1875:

La concepción de la sociedad socialista como el reino de la *igualdad*, es una idea unilateral francesa, apoyada en el viejo lema de “libertad, igualdad, fraternidad”; una idea que tuvo su razón de ser como *fase de desarrollo* en su tiempo y en su lugar, pero que hoy debe ser superada, al igual que todo lo que hay de unilateral en las escuelas socialistas anteriores, porque sólo origina confusiones y, porque además, se han descubierto fórmulas más precisas para exponer el problema.⁴⁴

Este pasaje contiene toda la fuerza y toda la debilidad de la pretensión de convertir al socialismo en una ciencia. Busca precisión y claridad, dos virtudes esenciales de la buena ciencia; pero se muestra poco sensible ante la potencia de los símbolos, cuya eficacia expresiva y movilizadora se basa en buena medida en los múltiples significados que puede generar una imagen o una idea. A la inversa de lo que previera Engels, la igualdad siguió y sigue siendo una idea que atraviesa de cabo a rabo la sensibilidad de las izquierdas, por razones muy entendibles: la fuerza de las ideologías suele residir, justamente, en la ambigüedad e “incoherencia” de sus motivos e imágenes, antes que en una estricta precisión científica. Porque aunque las ideologías contienen ciertamente ideas y conocimientos más o menos rigurosos -y apelan a ellos- también incluyen y apelan a emociones, imágenes y símbolos. Este es un tema arduo y que plantea enormes dificultades para quienes intentamos llevar a cabo una política racional.

⁴³ Wood, A., “Marx y la igualdad”, op. cit., p. 164.

⁴⁴ Engels, Friedrich, Carta a Bebel, marzo de 1875, en K. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, vol 2, Akal, Madrid, 1975, p. 36. Citada en A. Wood, “Marx y la igualdad”, pp. 164-65.

Pero no es razonable ignorar la presencia y la fertilidad política de las emociones, los símbolos y las pasiones.⁴⁵

Careciera o no Marx de una concepción sobre la *justicia* (todo depende, aquí, del concepto de justicia que se tenga en mente) y creyera o no en la *igualdad*, no sucede lo mismo con otros *ideales*. Hay indudablemente al menos dos ideales que atraviesan la vida y la obra de Marx de principio a fin. O mejor dicho, un ideal fundamental y una manera especial de concebirlo. El ideal fundamental es la *libertad*, y la específica manera marxiana de concebirlo es la *autorrealización*. Vale decir, el principio rector de Marx era la libertad, a la que concebía como *autodeterminación*, como autorrealización del individuo por medio del desarrollo de sus capacidades productivas en todos los terrenos (materiales e ideales). La libertad de Marx, y su moral, era una libertad y una moral de los productores, de los sujetos creativos que se realizan en y por medio de sus creaciones, concebidas como fines en sí. No era la suya, pues, ni una libertad ni una moral de los consumidores, de los individuos pasivos que aspiran a consumir antes que a crear. En los comienzos mismos de su carrera adoptó estos valores, y como escribiera Eugen Kamenka:

Durante los siguientes cuarenta años Marx iba a luchar por las condiciones sociales que darían origen al hombre libre. En la intensidad de la lucha ya no volvió a preguntarse por el significado del “reino de la libertad”. Creía haber resuelto ese problema antes del comienzo de la lucha. Desde 1844 en adelante el principal interés de Marx no fue la naturaleza de la libertad, sino los cambios que le darían origen.⁴⁶

⁴⁵ Para una elocuente defensa del valor de la igualdad radical para la izquierda véase E. Adamovsky, “Por una ética radical de la igualdad”, en *Más allá de la vieja izquierda*, Prometeo, Buenos Aires, 2007.

⁴⁶ Kamenka, E., *Los fundamentos éticos del marxismo*, p. 65.

Efectivamente, en sus obras más tempranas Marx realizó encendidos alegatos en favor de la libertad:

La libertad es a tal punto la esencia del hombre, que hasta sus adversarios la realizan cuando luchan contra su realidad; tratan de apropiarse como la joya más valiosa lo que rechazan como joya de la naturaleza humana.

Nadie combate la libertad; combate, a lo sumo, la libertad de los otros.⁴⁷

La prensa censurada seguirá siendo mala aunque cree buenos productos, pues estos productos sólo son buenos en cuanto representan la prensa libre dentro de la censurada y en cuanto que no forma parte de su carácter el producto de la prensa sujeta a censura. Y la prensa libre seguirá siendo buena aun cuando cree productos malos, ya que estos productos son una apostasía con respecto a la naturaleza de la prensa libre. Un castrado seguirá siendo malo en cuanto hombre aunque tenga buena voz. La naturaleza no deja de ser buena porque produzca abortos.⁴⁸

El último Marx también reafirmó su ideal de libertad. El pasaje más destacado es el siguiente:

... el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza

⁴⁷ Marx, K., "Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta", en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Fundamentales*, vol. I, F. C. E., México, 1982, p. 194.

⁴⁸ Ídem, p. 197.

para satisfacer sus necesidades, para conservar y producir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica.⁴⁹

Esta concepción, que atribuye al socialismo y al proletariado la tarea de realizar el “salto del reino de la necesidad al reino de la libertad”, es reiterada por Engels en *Anti-Dühring*:

Al posesionarse la sociedad de los medios de producción, cesa la producción de mercancías, y con ella el imperio del producto sobre los productores. La anarquía reinante en el seno de la producción social deja el puesto a una organización planificada y consciente. Con ello, en cierto sentido, el hombre se separa definitivamente del reino animal, sale de las condiciones

⁴⁹ Marx, K., *El capital*, 3/8, p. 1044.

animales de existencia y entra en unas condiciones de vida realmente humanas [...] Sólo a partir de este momento el hombre comienza a trazarse su historia con plena conciencia de lo que hace. Y sólo a partir de este momento las causas sociales, puestas en movimiento por él, comienzan a producir predominantemente, y cada vez en mayor medida, los efectos apetecidos. Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad. La realización de este hecho, que redimirá al mundo, es la misión histórica del proletariado moderno.⁵⁰

La presencia del ideal de la libertad es tan grande en la obra de Marx que incluso los marxistas “ortodoxos”, los más fervientes partidarios del “socialismo científico” y los menos interesados por las cuestiones éticas, deben reconocerlo. Tal es el caso de Plejanov:

Marx y Engels tenían un *ideal*, y un ideal muy definido, como es el de la sumisión de la *necesidad*, a la *libertad*, de las *fuerzas económicas* ciegas, a la *fuerza de la razón humana*. Es también partiendo desde este ideal, como orientaron su actividad práctica, la cual consistió, por supuesto, no en la prestación de servicios a la burguesía, sino en el desarrollo de la conciencia de los mismos productores, quienes, con el tiempo, habrían de llegar a ser dueños de sus productos.⁵¹

No hay duda pues: la ética de Marx es una ética de la libertad, de la autodeterminación, de la libre creatividad. El valor supremo que guió la vida y la obra de Marx es el de la libertad. Con perspicacia, Terry Eagleton escribió:

Si se nos pidiera caracterizar la ética de Marx,

⁵⁰ Engels, F., *Anti-Dühring*, p. 230.

⁵¹ Plejanov, George, “La concepción monista de la historia”, en *Obras Escogidas*, Quetzal, Buenos Aires, 1964, Tomo I, p. 177.

podríamos, entonces, considerarla como “estética” y no sería lo peor que podríamos hacer. Pues toda estética es tradicionalmente aquella forma de praxis humana que no requiere justificación utilitaria, sino que procura sus propias metas, fundamentos y razones. Es un ejercicio de energía de por sí autogratificante; y el socialismo para Marx es exclusivamente el movimiento práctico de hacer surgir un estado de cosas en el cual algo similar se encuentre a disposición del mayor número posible de individuos. Donde estaba el arte debería estar la humanidad.⁵²

Marx imaginó una sociedad verdaderamente libre, pero, con gran realismo, supuso que el reino de la libertad se expandiría a expensas del reino de la necesidad, el cual nunca habría de desaparecer por completo. Con menos realismo llegó a imaginar una abundancia sin límite. En atención a sus otros méritos, podemos perdonarlo por ello.

NORMATIVIDAD ÉTICA Y NORMATIVIDAD MORAL: RELATIVISMO Y UNIVERSALISMO ÉTICO

A partir de las obras de Ricoeur y Habermas se ha tornado cada vez más usual la distinción entre una normatividad ética y una normatividad moral.⁵³ La ética y la moral, para esta perspectiva, tienen en común el referirse a los valores. Sin embargo, mientras que los *valores éticos* son *relativos* (válidos sólo para ciertos estados o formas de vida) y *empíricos*, los *valores*

⁵² Eagleton, Terry, *Marx y la libertad*, Norma, Santa Fe de Bogotá, 1999 (1997), p. 31.

⁵³ Aunque usual, esta distinción no es unánime, ni tampoco su terminología. Enrique Dussel, por ejemplo, traza una diferencia semejante y emplea el mismo vocabulario, pero da un sentido inverso a los términos. Para Dussel, la moral incluye “las

*morales son universales y abstractos.*⁵⁴ En última instancia, lo que se juega aquí es la existencia de valores trans-históricos y trans-culturales. Un valor de este tipo puede ser definido (como lo hizo Yvon Quiniou) de la siguiente manera:

Sea, pues, la tesis: es moral y escapa a la pura y simple ideología de contenido ético todo valor que escapa a sus condiciones históricas de aparición y desde ese momento vale universal y definitivamente, incluso si, de hecho, su proceso de reconocimiento universal y definitivo no está realizado o es todavía frágil.⁵⁵

Ahora bien, cuando se discute sobre el carácter universal o relativo de los valores aparecen dos problemas fundamentales. El primero es el de perseguir valores que rigen en nuestra comunidad o medio social, pero que difícilmente podrían ser justificados rigurosamente. El segundo consiste en reclamar una universalidad irrealizable. Por otra parte, parece claro que una cosa es explicar o entender las causas y razones que entronizaron a ciertos principios éticos en determinadas circunstancias históricas; y otra muy distinta postular y defender el carácter universal de ciertos valores. Son ciertamente empresas muy distintas la del científico que procura explicar por qué en un contexto social determinado se adoptan tales o cuales criterios éticos, y las del filósofo que busca justificar

prácticas concretas ..., las relaciones entre los agentes en la producción, las normas, la ideología legitimante y hasta la ciencia y la filosofía que se encuentre dentro del «horizonte» de un mundo dado, histórico, bajo el dominio de un grupo, clase, etc.". Por el contrario, por ética entiende "la crítica trascendental de las «morales» (o de la «moral»), desde el punto de vista (o desde el criterio absoluto de un determinado juicio) de la dignidad absoluta, trascendental, «metafísica», de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu ...". E. Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1990, p. 431.

⁵⁴ Una distinción asociada a los mismos sostiene que los valores éticos carecen de carácter obligatorio, mientras que los valores morales son inherentemente obligatorios. Por mi parte, pienso que el reconocimiento de ningún valor (ético o moral, si hemos de usar esta distinción) entraña obligación (sigo en esto a Eugen Kamenka, *Los fundamentos éticos del marxismo*, op. cit., pp. 147-152). Pero si hubiéramos de aceptar un vínculo entre valor y obligación, no veo por qué se la deberíamos imputar sólo a los valores morales y negar a los éticos.

⁵⁵ Quiniou, Yvon, "Marxismo, ética y filosofía. ¿Qué normatividad para la crítica del capitalismo: ética o moral?", en *Actual Marx*, Congreso Marx Internacional II, vol 1, Buenos Aires, 2000, p. 29.

una ética o una moral determinada. Marx y Engels se ocuparon muchas veces de la primera de estas empresas, en tanto que se mostraron más bien hostiles a la segunda: siempre desconfiaron de los discursos moralistas. Antes que en elevados ideales, prefirieron sustentar su socialismo en tendencias reales del desarrollo histórico. Y aunque explícitamente rechazaron la necesidad de tener ideales, implícitamente los tuvieron, y muy fuertemente. Por lo demás, aunque sensibles a la relatividad de los criterios éticos o morales actuantes en diferentes sociedades, reconocieron, para decirlo con las palabras de Alfred Stern, la existencia de un "patrón transhistórico y absoluto de bondad moral, del que la ética social de la sociedad «sin clases» constituye la aproximación histórica más cercana".⁵⁶ Esto resulta patente en la siguiente cita de Engels:

Es indudable que se ha efectuado, en rasgos generales, un progreso en la moral, así como en las demás ramas del conocimiento humano. Pero, no hemos salido todavía de la moral de clase. Una moral realmente humana, sustraída a los antagonismos de clase o a reminiscencias de ellos, únicamente será factible cuando la sociedad alcance un grado de desarrollo en que no sólo se haya superado el antagonismo de las clases, sino que también el mismo se haya olvidado en las prácticas de la vida.⁵⁷

Se puede decir, con bastante corrección, que tanto Marx como Engels priorizaron -por buenas razones en su momento, pero también con graves falencias y riesgos a futuro- la indagación científica por sobre la reflexión moral. En cierta medida, creyeron poder prescindir de esto último porque pensaron en un desarrollo histórico de necesidad ineluctable. Sin embargo, cuando se hicieron más sensibles a las dificultades de la previsión del futuro y a las limitaciones de la ciencia, no creyeron que debieran desarrollar explícitamente

⁵⁶ Stern, Alfred, *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, Eudeba, Buenos Aires, 1970 (1963), p. 196.

⁵⁷ Engels, F., *Anti-Dühring*, p. 80.

una reflexión ética. Hoy esto se nos presenta como un error. Y sin embargo, en la obra de ambos autores hay abundantes elementos implícitos, insinuados o inacabados (muchos de los cuales ya hemos explorado) como para sustentar una ética socialista. El pasaje que cito a continuación -perteneciente a *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado-*, es una de las mejores muestras del doble compromiso que el marxismo debiera mantener con el conocimiento riguroso y la pasión ética:

¡Admirable institución esta de la gens, con toda su ingenua sencillez! Sin soldados, gendarmes ni policías, sin nobleza, sin reyes, virreyes, prefectos o jueces, sin cárceles ni procesos, todo marcha con regularidad. [...] No puede haber pobres ni necesitados: la familia comunista y la gens conocen sus obligaciones para con los ancianos, los enfermos y los inválidos de guerra. Todos son iguales y libres, incluidas las mujeres. No hay aún esclavos, y por regla general, tampoco se da el sojuzgamiento de tribus extrañas. [...] Qué hombres y qué mujeres ha producido semejante sociedad, nos lo prueba la admiración de todos los blancos que han tratado con los indios no degenerados ante la dignidad personal, la rectitud, la energía de carácter y la intrepidez de estos bárbaros.

Tal era el aspecto de los hombres y de la sociedad humana antes de que se produjese la escisión en clases sociales. Y si comparamos su situación con la de la inmensa mayoría de los hombres civilizados de hoy, veremos que la diferencia entre el proletario o el campesino pequeño de nuestros días y el antiguo libre *gentilis* es enorme.

Este es un aspecto de la cuestión. Pero no olvidemos que esa organización estaba llamada a perecer. No fue más allá de la tribu; la federación

de las tribus indica ya el comienzo de su decadencia [...] suponía una producción en extremo rudimentaria y, por consiguiente, una población muy diseminada en un vasto territorio, y, por lo tanto, una sujeción casi completa del hombre a la naturaleza exterior, incomprensible y ajena para el hombre, lo que se refleja en sus pueriles creencias religiosas. La tribu era la frontera del hombre, lo mismo contra los extraños que para sí mismo [...]. Por más imponentes que nos parezcan los hombres de esa época, apenas si se diferenciaban unos de otros; estaban aún sujetos, como dice Marx, al cordón umbilical de la comunidad primitiva. El poderío de esa comunidad primitiva tenía que quebrantarse, y se quebrantó. Pero se deshizo por influencias que desde el principio se nos aparecen como una degradación, como una caída desde la sencilla altura moral de la antigua sociedad de las gens. Los intereses más viles -la baja codicia, la brutal avidez por los goces, la sórdida avaricia, el robo egoísta de la propiedad común- inauguran la nueva sociedad civilizada, la sociedad de clases; los medios más vergonzosos -el robo, la violencia, la perfidia, la traición-, minan la antigua sociedad de las gens, sociedad sin clases, y la conducen a su perdición. Y la misma nueva sociedad, a través de los dos mil quinientos años de su existencia, no ha sido nunca más que el desarrollo de una ínfima minoría, a expensas de una inmensa mayoría de explotados y oprimidos; y eso es hoy más que nunca.⁵⁸

Ahora bien, aceptando que son dos tareas intelectuales diferentes la explicación causal y la evaluación moral, subsiste

⁵⁸ Engels, F., *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, pp. 90-92.

el interrogante de cuál es el origen de los criterios que permiten un determinado juicio moral. La desconfianza de Marx y Engels ante criterios éticos que tras una fachada universal esconden intereses particulares (en ocasiones sórdidos), se halla plenamente fundada. Pero entonces, ¿cómo se puede justificar un criterio ético determinado? Y sobre todo, ¿cómo se puede justificar un criterio *crítico* de la sociedad en que se vive? Rolando Astarita ha planteado claramente esta cuestión fundamental:

... si la moral individual se moldea de acuerdo a los valores culturales y éticos predominantes en la sociedad, ¿cómo es posible trascender esa moral y esa sociedad? ¿No caemos en el relativismo moral? Si toda moral es propia de su tiempo, pareciera que no hay crítica moral posible a determinada sociedad. Si aceptamos esta visión, caemos en el conservadurismo. ¿Cómo criticar la relación capital-trabajo desde algún principio moral, si esa relación es aceptada por la moral dominante? Además, si los criterios morales de Marx, o de cualquier otro individuo, están formados por su entorno social, y si esos criterios morales avalan ese contexto social, ¿cómo puede surgir una crítica moral de la sociedad? ¿Se ubicaría por fuera de la sociedad de su tiempo?

Antes de avanzar su propia solución a este problema, Astarita evalúa y descarta tres soluciones posibles. La primera consiste en criticar a la moral dominante en nombre de una moral futura. El inconveniente de esta perspectiva reside en que “habría que plantear la posibilidad de establecer una moral (y una ética) por encima y por fuera de los condicionamientos sociales en los que estamos inmersos”. Y esto le parece acarrear todos los inconvenientes que Marx y Engels reprochaban al socialismo utópico. En este caso, “el problema es que de nuevo caeríamos en lo contingente y arbitrario”, ya que “cualquier idea es posible en el terreno de la ensoñación; cualquier moral futura y superadora sería posible, *porque no*

estaría anclada en lo real". En fin, el problema de esta primera solución es que, al menos para Astarita, sería fatalmente irrealista.

Una segunda solución -en realidad una variante de la primera, aplicable a las sociedades de clase- consiste en criticar la moral dominante en nombre de la moral de la clase oprimida. Sin embargo, esta alternativa

deja planteada la pregunta de cómo se forma esa moral proletaria -aun si se trata de una vanguardia "esclarecida"- si las ideas dominantes en materia de moral son las ideas de la clase dominante. ¿Cómo puede hacer el proletariado (o sus ideólogos) para superar los límites de la moral burguesa en la que todos nos hemos educado? Parece que estamos condenados a no salir de la jaula ideológica y moral en que nos encerró la clase dominante, a no ser que formemos otra moral, completamente nueva, desde una posición externa a la sociedad.

La tercer solución consiste en la posibilidad de negarse a tener una moral, renunciar, pues, a fundar la crítica en criterios morales (como lo hicieran Marx y Engels en repetidas ocasiones). Sin embargo Astarita argumenta muy sensatamente que esto es imposible: "no es posible no tener ideas morales. Aunque sea de forma implícita, todos poseemos algún criterio de qué está bien, y qué está mal".

La solución que Astarita propone se funda en lo que llama "crítica inmanente", concebida en los siguientes términos:

La crítica de Marx [...] pone en evidencia que el trabajo asalariado es explotado por el capitalista. *Este hecho está en contradicción con la ley moral que el propio capitalismo ha proclamado.* La demostración científica de la generación de la plusvalía por el trabajo, y su apropiación por el capital, implica entonces en sí misma una crítica

también moral al modo de producción capitalista. Pero es una crítica inmanente, derivada de la propia lógica del sistema, y de los principios que ha proclamado; en particular, de que «lo moral» es que haya intercambio de equivalentes.⁵⁹

Y Astarita concluye que:

la respuesta a la cuestión de la ética en Marx está en consonancia con la idea que han destacado los autores de Frankfurt, acerca de que Marx critica al capitalismo porque éste no puede llevar a la práctica los principios de igualdad, fraternidad, libertad, abolición de la explotación, pleno desarrollo de las capacidades de los seres humanos; principios que la burguesía proclamó en su batalla contra el Antiguo Régimen, y que de alguna manera sigue formalmente estableciendo como objetivo a cumplir. La crítica marxista demuestra que el sistema capitalista nunca podrá acabar con la explotación; de manera que los principios morales del propio capitalismo son irrealizables dentro del capitalismo.⁶⁰

⁵⁹ Astarita, Rolando, "La cuestión de la ética en Marx", edición digital, 2009.

⁶⁰ Astarita, R., "La cuestión de la ética en Marx", edición digital, 2009. La deriva de Astarita hacia una perspectiva "inmanente" se explica por la voluntad de evitar la crítica desde el "exterior" de la sociedad, que es en su opinión un presupuesto del enfoque kantiano. A su juicio, por lo demás, "el formalismo kantiano no da respuesta a qué debemos hacer frente a las situaciones concretas que debemos afrontar los seres humanos. Pensemos, por ejemplo, en el imperativo moral "no matarás", que a primera vista parece generalizable. Pero... ¿es aplicable esta máxima a un judío que intenta escapar, o salvar a su familia, de la cámara de gas?". Sin embargo, aunque ciertamente no exento de problemas, el universalismo de raíz kantiana podría contemplar circunstancias concretas, que obligan, por ejemplo en nombre del principio de prudencia, a atenuar o modificar los principios básicos. Es lo que sucede, por caso, con la igualdad en la teoría de la justicia de Rawls. Por otra parte, es obvio que los principios morales, al igual que las leyes teóricas, sólo se aplican en ciertas condiciones ideales. La máxima de "no matar" puede contemplar excepciones razonables para circunstancias especiales, como la expuesta por Astarita. El vínculo entre principios éticos y decisiones prácticas es de naturaleza semejante a la relación entre modelos teóricos y realidades empíricas (o entre leyes generales y casos concretos).

Aunque sugestiva, esta solución al dilema suscitado entre el *escila* de la a-historicidad y el *caribdis* de la relatividad es problemática. Aún cuando sea una estrategia inteligente y viable reprochar a los adversarios su incapacidad para cumplir con los objetivos que se proponen o para vivir de acuerdo con sus propias normas, subsiste el interrogante sobre el origen histórico de los valores proclamados por el capitalismo (libertad, igualdad, fraternidad).⁶¹ Después de todo, ni la *Ilustración* ni el liberalismo se contentaron con reprochar al pensamiento feudal-absolutista la imposibilidad de realizar sus propios postulados. Por el contrario, invocaron nuevos y poderosos valores. ¿De dónde surgieron? Surgieron, en gran medida, de un proceso inmanente de reflexión moral de contenido altamente universalizante; pero sólo se *generalizaron* porque de alguna manera “encajaban” con las necesidades de ciertos grupos sociales: son dos cosas distintas el *cómo* se originan intelectualmente ciertas ideas, doctrinas o valores, y el *cómo* y *por qué* son aceptados socialmente.

Astarita también parece tomarse demasiado a pecho y hacer una lectura injustificadamente estricta de la tesis marxiana respecto a que las ideas dominantes son las ideas de la clase que domina: no hay por qué pensar que la misma implica que las clases y grupos oprimidos carezcan por completo de ideas propias. Es indudable que las tienen, aunque ellas no sean inmunes al contacto con las ideas de las clases explotadoras (y aunque habitualmente carezcan de aceptación generalizada). Por ello exagera cuando afirma que:

parece que estamos condenados a no salir de la jaula ideológica y moral en que nos encerró la clase dominante, a no ser que formemos otra moral, completamente nueva, desde una posición *externa* a la sociedad.

⁶¹ Estos tres son los grandes valores proclamados por la revolución francesa, y asumidos en general por el liberalismo. Pero el listado de Astarita es incompleto y relativamente arbitrario. La burguesía nunca planteó la abolición de la explotación, y adoptó también valores menos defendibles que las tres grandes consignas de la revolución francesa, como por ejemplo la aprobación de la ganancia, la legitimidad de la propiedad privada o el derecho de herencia.

Por otra parte, si bien es cierto que la opción de criticar al orden existente en nombre de la hipotética moral de una sociedad futura entraña el riesgo de carecer de realismo; no es menos cierto que se trata sólo de un riesgo, de ninguna manera es una fatalidad. El diseño de alternativas a un orden existente puede hacerse desentendiéndose de las condiciones de factibilidad y realización del mismo (que es lo que Marx y Engels reprochaban a los utopistas), pero también puede ser acometido con plena responsabilidad en este sentido. Por último, es cierto que el socialismo no debería desdeñar el asumir como propios al menos algunos valores imperantes bajo el capitalismo, mostrando cómo los mismos son violados en esta sociedad y argumentando que sólo pueden ser realizados en un orden socialista. Pero la alternativa de plantear valores distintos alternativos no puede ser desdeñada. Si se trata de la libertad, la igualdad y la fraternidad, la primera estrategia es seguramente preferible. ¿Pero qué pasa con la competencia, la libertad de empresa, la compulsión al crecimiento o la supervivencia del más apto? Ante estos valores capitalistas, todo parece sugerir que los socialistas haríamos mucho mejor en oponer valores alternativos.

En síntesis, tanto la evaluación de un orden social y ético existente como la defensa de un orden y una ética alternativos deben contemplar y conjugar: a) criterios normativo-evaluativos universales (o que puedan razonablemente ser universalizados); b) criterios empírico-realistas sobre la factibilidad de las alternativas posibles. Si se asume que no tenemos manera de alcanzar ninguna certeza respecto al futuro, entonces no hay más remedio (para los marxistas o para cualquier tradición política) que argumentar en estos dos planos a la vez: en favor de la *factibilidad* de nuestras opciones, y en defensa los *valores* que las orientan. El marxismo, pues, no puede rehuir la defensa del socialismo como algo en sí mismo valioso, como un objetivo deseable (y no sólo posible, ni mucho menos inevitable); justamente el tipo de defensa que los marxismos ortodoxos hicieron generalmente a un lado en nombre del "socialismo científico". Guste o no, Kant no es un perro muerto.

UNA INTRODUCCIÓN A ANTOINE ARTOUS EL ESTADO Y LA POLÍTICA EN LA RECONSTRUCCIÓN DEL PROYECTO EMANCIPATORIO

MARTÍN MOSQUERA

Antoine Artous es un autor central del pensamiento marxista contemporáneo, todavía sumamente desconocido en nuestro idioma. Intelectual proveniente de la Liga Comunista Revolucionaria -última sección francesa de la Cuarta Internacional, disuelta en el 2009 en el NPA (Nuevo Partido Anticapitalista)-, fue un destacado protagonista de la renovación teórica y política del marxismo que caracterizó a esta corriente.

Su obra principal, inédita en castellano, *Marx, l'Etat et la politique*,¹ es una referencia esencial para el pensamiento marxista contemporáneo sobre el Estado y lo político en tanto tal, es decir, el derecho, la representación, el poder, las instituciones.

Como escribe Jean-Marie Vincent en el prefacio a aquel libro: "Antoine Artous critica las ilusiones en la que creen algunos de que una democracia directa, una brusca epifanía o iluminación de lo social, sería capaz de arreglar los problemas

¹ Artous Antoine, *Marx, l'État et la politique*, Syllepse, Paris 1999. Actualmente se está trabajando en la edición en castellano de este libro, con traducción de Tomás Callegari, Jonathan Rocca Funes y Martín Mosquera.

del poder y la política. Demuestra con mucha pertinencia que no podemos minimizar el problema de la representación, a la vez como problema de la relación entre representados y representantes y como problema de lo que está puesto en escena y configurado en la representación”².

Artous se enfrenta a elaboraciones deficitarias muy asentadas al interior del marxismo. La ausencia de una teoría sistemática sobre el Estado en buena medida se funda, en el joven Marx, en arraigadas concepciones antropológicas como la del *ser genérico* o el carácter ontológico del trabajo libre para la especie humana. La presunción a la base es que la sociedad humana, superada la división de clases, podría reducir toda conflictividad, y por tanto toda mediación política, en tanto la esencia del género se expresaría de modo pleno y los vínculos sociales se universalizarían espontáneamente. El Marx maduro abandona el humanismo de raíz feuerbachiana pero llega a conclusiones equivalentes por medio de un fuerte optimismo sociológico por el cual se presume que la clase obrera irá madurando y homogeneizándose por el propio desarrollo capitalista. Esta presunción junto al catastrofismo de su teoría económica concluyen en una incapacidad de percibir el lugar específico de la mediación política en toda su amplitud. Esto conduce, según Artous, a una limitación crucial de la tradición marxista: “una subestimación del momento jurídico de la emancipación”. “Esta observación -comenta Daniel Bensaïd- tiene valor de programa de trabajo al momento donde los desastres del siglo obligan a repensar la democracia y donde las metamorfosis aceleradas del derecho (en particular internacional) ponen en evidencia su relación problemática con la esfera de la producción así como con las fuentes de la legitimidad política”.

A diferencia de otros autores críticos del pensamiento político marxista (Bobbio, Lefort, etc.), Artous logra evitar exagerar la homogeneidad de la obra en cuestión e incurrir, por tanto, en un achatamiento abusivo de sus matices y

² Ibídem. Traducción propia.

riquezas. Genera rigurosamente las condiciones para, como dice Jean-Marie Vincent, “hacer hablar los textos de Marx” y encontrar en ellos “más de lo que han dicho hasta el presente”, es decir, significativas intuiciones sobre lo político y el derecho, irreducibles a las profundidades ontológicas del ser genérico o al catastrofismo optimista de su teoría económica. Artous muestra el movimiento contradictorio del pensamiento de Marx. Por un lado, la afirmación de la política como “un momento estratégico clave” de las luchas por la emancipación, lo que pone en práctica un cuestionamiento a “la abstracción política moderna con el fin de encastrar (pero no de disolver) la política en lo social”. Pero, por otro lado, este enfoque convive con el célebre pronóstico, de raíz saintsimoniana, de la extinción de la política y el Estado en provecho de la “administración de las cosas y la dirección de los procesos de producción”.

Una perspectiva que no pretenda disolver lo político en lo social, pone en evidencia la necesidad de alumbrar una teoría crítica del derecho moderno que supere la concepción vulgar, popularizada entre los marxistas, de entenderlo como “un nivel puramente ilusorio de la realidad social” o un simple “reflejo” de la relación económica y reconocer su honda objetividad social en prácticas e instituciones. Como veremos, es Marx, precisamente, el punto de apoyo para una concepción que interpreta la constitución de los individuos en sujetos de derecho como “un proceso real de transformación jurídica de las relaciones humanas”, como lo denominaría el jurista soviético Pasukanis. No una mera superestructura, entonces, sino parte constitutiva de la estructura social. En esta línea, tampoco es procedente reducir el derecho a mero envoltorio político de la dominación burguesa, aun cuando es innegable la presencia de esa dimensión. Las luchas populares van a inscribirse en la configuración del derecho, en lo que constituye no solamente un recurso táctico para luchar contra la explotación, sino también “un medio para trazar los contornos de una sociedad, digamos de manera sencilla, socialista”. Podríamos sostener entonces que “las demandas democráticas” y las luchas por los derechos pueden alcanzar -en un lenguaje que ya

no es el de Artous sino el de los nuevos movimientos sociales y políticos- una dimensión *prefigurativa* de la sociedad por la que luchamos.

De esta forma, podríamos empezar a trazar el papel de la igualdad jurídica, la ciudadanía política y los derechos civiles, tanto en un posible proceso de transición al socialismo como en una sociedad liberada de la dominación de clase. El siguiente texto aborda este tema, en el contexto de un programa de investigación que consideramos fundamental para reconstruir el proyecto emancipatorio: desarrollar un concepto democrático de la política, que dé cuenta de su especificidad por fuera de la mitología de la extinción del Estado y la absorción de lo político en lo social.

El presente artículo fue publicado, junto a un texto de Didier Hanne denominado "Derecho y cambio social: individuo y sociedad", en la edición denominada *Derecho y emancipación* (*Droit et emancipation, Syllepse, Paris, 2005*) de la colección de *Los Cuadernos de Crítica Comunista* (*Les Cahiers de Critique Communiste*) que editaba la LCR francesa. Oficia también para el público local como introducción a esta investigación fundamental del pensamiento marxista contemporáneo.

MARX Y EL DERECHO IGUAL: RETORNO CRÍTICO¹

ANTOINE ARTOUS

La relación de Marx con el derecho -y más aún la propia de la tradición marxista- no es tal que no plantee problemas. De allí la importancia de un retorno crítico sobre la cuestión. Sin embargo es necesario distinguir bien diferentes aspectos de la discusión. Lo que le interesa a Marx es realizar una crítica del derecho moderno, como forma de socialización de los individuos, estructurada en la generalización de las relaciones mercantiles. Al hacerlo, da cuenta de la tradición liberal del derecho moderno, que reposa sobre “el individualismo posesivo”.² Es decir, un individualismo por el cual la sociedad se reduce a relaciones de intercambio entre propietarios, considerados como individuos libres e iguales. Y esta crítica del derecho tiene cuando menos una dimensión pertinente en este período de ofensiva neoliberal en la que el derecho tiende a ocupar un primer plano, en sintonía con la declinación de la política.

Sin embargo, el enfoque de Marx está marcado por una subestimación del momento jurídico de la emancipación. No es que él, en su época, subestimara el lugar de las luchas

¹ Traducido del francés por Tomás Callegari y Martín Mosquera.

² Macpherson C.B., *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Folio essais, Paris, 2004.

por los derechos de los proletarios, en particular los derechos cívicos, como harán tiempo después numerosas corrientes marxistas. Sino por una razón esencial. La lucha por el derecho moderno -“el derecho igual”- es percibida como un simple momento transitorio; para él, una sociedad comunista podrá prescindir de la sanción jurídica de la igualdad y la libertad de los individuos. De hecho, Marx subestima la ruptura introducida por la sanción del derecho igual en la historia de las sociedades humanas. Ahora bien, una sociedad emancipada debe construirse sobre la base de ese “bien ganancial de la era capitalista”, para retomar una de sus fórmulas. Y consecuentemente, a la tradición marxista le costará mucho comprender cómo la lucha por el derecho igual y más generalmente el derecho de los individuos es una dimensión constitutiva de las luchas de clases.

Para situar, en unas pocas palabras, este texto en relación al de Didier Hanne³ que lo precede,⁴ yo diría dos cosas. Comparto, verá el lector, su crítica a la subestimación del lugar del derecho en una problemática de emancipación, no solamente en las luchas actuales concretas, sino también en la organización de una sociedad liberada de la dominación del capital. En cambio, creo que él subestima el necesario momento crítico del derecho moderno como forma social imbricada en las relaciones sociales capitalistas. No en el sentido de que este derecho estaría al servicio directo de la burguesía; la cuestión esencial no está ahí, incluso cuando este aspecto existe. Sino en el sentido de que es congruente con las formas de socialización de los individuos generadas por esas relaciones sociales, incluso si es portador de elementos de contradicción. Por otra parte -aunque aquí el debate es más “teórico”-, no creo que sea útil hacer referencia a la función antropológica del derecho para argumentar a favor del lugar necesario que ocupa en una sociedad emancipada. Desde luego, existían reglas

³ Nota de los T.: El texto al que refiere el autor es “Droit et changement social: individu et société”, publicado junto al texto de Artous en *Droit et émancipation*, como parte de la colección “Cahiers de Critique communiste”.

⁴ Ver asimismo Hanne D., “Droit et transformation sociale”, *Critique communiste*, nº 174, Hiver, 2004.

de vida común en las sociedades precapitalistas, pero éstas poco tenían que ver con el derecho moderno. Ahora bien, es justamente éste último -el que declara la igualdad y la libertad de todos los individuos- lo que nos interpela.

Una última observación. En muchos aspectos, este texto se sitúa como una prolongación directa del titulado “Democracia y emancipación social”, en *Marxismo y democracia*, una de las obras de los “Cuadernos de crítica comunista”.⁵

EL DERECHO IGUAL COMO DERECHO BURGUÉS

Desde *La Cuestión Judía* (1843), Marx define con precisión lo que es para él el estatus del derecho: “La constitución del Estado político y la disgregación de la sociedad civil (burguesa) en individuos independientes -cuya relación se basa en el derecho, tal como la relación de los hombres, en los estamentos y los gremios, fue el privilegio- son llevadas a cabo en un único y mismo acto”.⁶ El derecho es por lo tanto la forma a través de la cual se organiza el lazo social de la sociedad burguesa, en la cual los individuos son considerados como “átomos” independientes los unos de los otros. Esta caracterización general no se modificará. Así, en *La Ideología alemana* (1845-1846), habla “del modo⁷ medieval de la producción cuya expresión política es el privilegio (y) el modo moderno de la producción, cuya expresión es el derecho a secas, el derecho igual”.⁸ En la *Crítica*

⁵ Nota de los T: El título del original del artículo es “Démocratie et émancipation sociale”, en *Marxisme et démocratie*. Hay traducción al castellano: “Democracia y emancipación social”, <http://www.anticapitalistas.org/IMG/pdf/Artous-DemocraciaYEmancipacionSocial.pdf>

⁶ PL. 3, pág. 372. Nota de los T.: Seguimos al autor en la notación de los textos de Marx o de Engels. Del primero serán indicados por su título: PL.1, PL.2, etc., refiriendo a los diversos tomos de La Pléjade en francés. Del segundo serán indicados como ES refiriendo a las ediciones de Editions Sociales. Las traducciones de los textos citados son realizadas a partir de las citas en francés, teniendo en cuenta cuando fuera posible las traducciones al castellano previamente publicadas.

⁷ Nota de los T: En el original figura una errata: “monde” (mundo) en lugar de “mode” (modo). De aquí en adelante, obviaremos el resto de las erratas de la edición francesa.

⁸ PL.3, p. 1231.

del programa de Gotha (1875), uno de sus últimos textos, trata también del derecho igual como derecho burgués.

Es necesario comprender bien esta oposición entre derecho y privilegio. Según el *Petit Robert*,⁹ el privilegio designa una “ventaja particular concedida a un solo individuo o a una categoría, al margen de la ley común”. Éste es efectivamente hoy en día el sentido corriente otorgado a la palabra. Solo que en la Edad Media y bajo el Antiguo Régimen -periodo que Marx, como todos sus contemporáneos, designa con el término de feudalismo- no existía una “ley común”, las relaciones jurídicas se organizaban en torno a derechos específicos de cada grupo social. Así era para la nobleza, como estamento particular, pero también para los gremios, o incluso para las comunidades campesinas. Esos grupos sociales estaban organizados como comunidades sociopolíticas particulares. Si un individuo tenía derechos, ello era en tanto que miembro de uno de esos grupos sociales. Por otra parte, esos derechos específicos funcionaban de forma desigualitaria. Los campesinos no sólo no tenían los mismos derechos que los nobles, sino que eran considerados como un grupo social inferior, desde el punto de vista político y jurídico.

Hablar de formas sociales comunitarias no equivale a valorizar esas formas precapitalistas, como lo ha hecho, por ejemplo, en el siglo XIX toda una tradición romántica con las antiguas comunidades campesinas. Se trata sencillamente de subrayar que los individuos se hallaban entonces directamente insertos en formas de organización colectiva de lo social. Y ello en relación con formas de propiedad que, de una forma u otra, daban cuenta de la existencia de un “bien común” en la organización de la producción y de los intercambios. El ejemplo clásico es el de los “bienes comunales” de las antiguas comunidades campesinas. Pero en las ciudades, la organización corporativa era asimismo un medio para la comunidad de artesanos de tener un cierto dominio sobre la producción. En términos más generales la propiedad privada, en el sentido

⁹ Nota de los T: El autor hace referencia a un reputado diccionario francés.

moderno del término, no existía. Las relaciones de propiedad estaban siempre insertas en relaciones sociales que las inscribían en un conjunto comunitario más vasto. Así, uno de los primeros textos políticos (1842) del joven Marx es un artículo titulado "Los debates sobre la ley relativa al robo de leña".¹⁰ Allí defiende el derecho consuetudinario de los pobres a la recolección de leña seca, mientras que la burguesía renana quiere cuestionarlo en nombre de la racionalización de la propiedad privada; es decir, de su organización burguesa.

Para Marx, el advenimiento de la producción capitalista está marcado por la generalización de las relaciones mercantiles que, contrariamente a las sociedades precapitalistas, se adueñan de la producción. Separado de los medios de producción, para asegurar su subsistencia, el productor no puede más que vender su fuerza de trabajo, convertida en mercancía, a la burguesía, convertida ésta en propietaria de esos medios. El proletario asalariado es entonces considerado como un propietario que vende en el mercado una mercancía (su fuerza de trabajo). A este título, es un propietario comerciante, libre e igual a otros propietarios.

No obstante, lo sabemos, la compra y venta de la fuerza de trabajo no son sino un aspecto de las relaciones capitalistas de producción. La fuerza de trabajo es una mercancía particular ya que su valor de uso, puesto allí en el trabajo del asalariado, permite al capitalista producir una plusvalía (proceso de valorización capitalista) dado que el salario no representa el equivalente del gasto de la fuerza de trabajo, sino solamente una parte. Si se olvida este análisis, es difícil comprender su caracterización del derecho igual como derecho burgués. En efecto, lo que caracteriza a la explotación capitalista, en relación a los sistemas de explotación anteriores, es que ella no pasa por relaciones de dependencia personales de los productores explotados. El proletario no es un siervo ni un esclavo sino, jurídicamente, un individuo libre e igual a otros individuos. (Ver, por ejemplo, mi contribución en el "Cuaderno

¹⁰ PL.3., p. 247.

de crítica comunista” anterior titulado *Clase obrera, salario, lucha de clases*, Syllepse, 2005).¹¹

DERECHO Y RELACIONES MERCANTILES

Marx distingue entonces dos aspectos en las relaciones de producción capitalista: la esfera de la circulación de mercancías y la esfera del proceso de trabajo propiamente dicho. Y es en la primera que va a buscar las raíces del derecho moderno. Así en *El Capital*: “La esfera de la circulación de las mercancías, donde se lleva a cabo la compra y la venta de la fuerza de trabajo, es en realidad, un verdadero Edén de los derechos del hombre. Ni el comprador ni el vendedor de una mercancía actúan por coacción; al contrario, ambos están determinados por su libre arbitrio. Contraen un común acuerdo en calidad de personas libres y poseedoras de los mismos derechos”.¹²

Deberíamos adentrarnos más en detalle en la teoría del fetichismo jurídico, iniciada en los años 1920 por el jurista soviético Pasukanis¹³ a partir de estas indicaciones de Marx, y que es el correlato de su teoría del fetichismo de la mercancía. En esta última, Marx analiza cómo la generalización del reino de la mercancía es por sí misma portadora de una “cosificación” de las relaciones sociales: el valor, que es expresión de ciertas relaciones sociales, aparece como la cualidad natural de una “cosa social”, la mercancía. Pero el reverso de esta cosificación es una “subjetivación” de las relaciones sociales, que parecen reducirse al encuentro entre sujetos-monadas, independientes los unos de los otros; especialmente a través de la estructuración del sujeto de derecho moderno. En el mundo del derecho, todo parece ocurrir entre personas, ocultando el hecho de que los individuos están presos de redes de relaciones sociales.

¹¹ Nota de los T: El título original del Cahier al que refiere el autor es. Artous A., “Retour sur l’analyse marxiste”, *Classe ouvrière, salariat, lutte des classes*, “Les Cahiers de Critique communiste”, Syllepse, Paris, 2005.

¹² PL.1, p. 275.

¹³ Pasukanis, E-B., *La théorie générale du droit et le marxisme*, EDI, Paris, 1970.

Aquí me contentaré con destacar que la esfera de la circulación, donde reina el derecho igual, disimula la relación de explotación capitalista. En la tradición marxista, la fórmula a menudo ha dado lugar a una interpretación teñida, digamos, de un materialismo un poco “elemental”. El derecho es entonces presentado como un nivel puramente ilusorio de la realidad social, no tiene por tanto consistencia social alguna; en el mejor de los casos, se admite que se trata de una realidad puramente ideal, es decir, de una simple representación en la cabeza de los individuos. Ahora bien, el derecho no pertenece solamente al dominio de las ideas, reenvía a las prácticas sociales, a las instituciones. En pocas palabras, es una relación social que tiene su propio espesor, su propia materialidad. Como señala Pasukanis, la constitución de los individuos en sujetos de derecho, en el sentido moderno del término, no consiste solamente en un proceso ideológico, “es decir, un proceso perteneciente a la historia de las ideas, de las representaciones, etc., sino más bien un proceso real de transformación jurídica de las relaciones humanas”. (pag. 70).

En efecto, el derecho no es un simple “reflejo” de la relación económica, como muy a menudo ha explicado la tradición marxista; participa en la estructuración de esa relación.¹⁴ Ante todo, el asalariado debe poder disponer a su antojo de su fuerza de trabajo, “es decir, ser propietario de su potencia de trabajo, de su propia persona”, según las fórmulas de Marx. Esto implica una puesta en cuestión de todas las relaciones jurídicas pasadas a través de las cuales se estructuraban las relaciones de dependencia personal (de propiedad) entre individuos. El proletario debe ser definido como una persona jurídicamente libre. Pero, en tanto comerciante que vende su fuerza de trabajo, debe asimismo ser definido como una persona jurídicamente igual a los otros comerciantes. Es imposible definir al asalariado capitalista -y, por lo mismo, la relación de producción capitalista- sin hacer intervenir elementos jurídicos. Es por esto que, llevando la contra a la mayoría de la tradición marxista (aunque también a ciertas fórmulas de

¹⁴ Artous A. Marx, *l'État et la politique*, Syllepse, Paris, 1999, p. 112.

Marx), Pasukanis ubica el derecho en “la infraestructura” de la sociedad y no en su “superestructura”.

DERECHO Y ESTADO MODERNO

Si el derecho moderno está enraizado en la generalización de las relaciones mercantiles, asimismo se estructura a través de una reorganización más vasta de las relaciones sociales producidas por el capitalismo. Especialmente en lo que concierne al Estado, es decir, la organización del poder político. Retomemos la cita de *La cuestión judía* que dimos más arriba:

La constitución del Estado político y la disgregación de la sociedad civil (burguesa) en individuos independientes -cuya relación se basa en el derecho, tal como la relación de los hombres, en los estamentos y los gremios, fue el privilegio- son llevadas a cabo en un único y mismo acto.

En el Antiguo Régimen, los individuos no existían como sujetos de derechos abstractos, los derechos -desiguales- de los que eran portadores estaban siempre determinados por su inserción en una comunidad sociopolítica. Lo mismo ocurría en sus relaciones con el poder político. Sus relaciones con el Estado, explica Marx en el mismo texto, estaban siempre mediadas por su pertenencia a una comunidad sociopolítica: estamento, señorío, gremio, comunidad campesina, etc. Los campesinos no solo tenían derechos políticos desiguales en relación a la nobleza. Sus derechos -porque tenían algunos- eran atribuidos en tanto que miembros de una comunidad campesina particular. Lo mismo ocurría con los derechos políticos de los “burgueses” en las ciudades. Y eran los estamentos (nobleza, clero, tercer estado) quiénes estaban representados ante el rey (estados generales) y no los individuos.

Ahora bien, continúa Marx, el Estado moderno se construye sobre la base de la destrucción de esas comunidades sociopolíticas. Los derechos políticos de los individuos no

son definidos a partir de su inserción en una comunidad particular, sino que son derechos abstractos, atribuidos a los individuos cualquiera sea su inserción social. En este sentido, la ciudadanía moderna es abstracta, como el sujeto de derecho. Y, como el derecho moderno, ella declara la igualdad de los individuos; es una ciudadanía igualitaria. En la *Crítica del programa de Gotha*, Marx explica que el derecho consiste “en el empleo de una misma unidad de medida” que, justamente, declara la igualdad de los individuos. En *La cuestión judía*, ya tenía una fórmula equivalente acerca de la ciudadanía: el Estado “proclama que cada miembro del pueblo participa según una medida igual en la soberanía del pueblo”.

LA “CIUDADANÍA ACTIVA” Y LOS DERECHOS DEL “HOMBRE EGOÍSTA”

La comunidad política creada por la ciudadanía moderna no es solamente abstracta, ella es también “imaginaria”. Aquí una vez más no debemos hacer de la palabra un contrasentido. La ciudadanía igualitaria no es una simple ilusión de conciencia. Al igual que el derecho, reviste una objetividad social (reposa en las prácticas, las instituciones, etc.) y tiene efectos reales. De otra manera no se comprendería por qué, como veremos, Marx considera que representa un “gran progreso” y batalla por una “ciudadanía activa”. Si ella es imaginaria, es porque proclama la existencia de una comunidad política igualitaria, sobre la base de una sociedad civil dominada por el individualismo mercantil y dividida en clases sociales.

Podemos tener el mismo enfoque para el derecho capitalista. Como escribe Michel Miaille:¹⁵

El sistema jurídico capitalista se caracteriza por una generalización de la forma abstracta y de la persona jurídica [que] permite representar la unidad social de manera real e imaginaria.

¹⁵ Miaille M., *Introduction a la critique du droit*, Francois Maspero, Paris, 1982, p. 107.

Real: los individuos son en efecto contruidos socialmente como sujetos jurídicos. Imaginaria: esta construcción de un sujeto jurídico abstracto, no solamente borra las contradicciones sociales, sino que hace creer que el lazo social se constituye por medio de relaciones entre individuos “determinados por su libre arbitrio (y que contraen) común acuerdo recíproco en calidad de personas libres y poseedoras de los mismos derechos”, para usar nuevamente las fórmulas de Marx.

Concretamente -y siempre en *La Cuestión judía* -, Marx no critica los derechos del hombre en general, sino los derechos del hombre distinguidos de los derechos del ciudadano. Para él, los primeros “no son otros que los derechos del miembro de la sociedad civil, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad”. Por su parte, la ciudadanía remite a “los derechos políticos” cuyo contenido es la participación en “la comunidad política”: “éstos están comprendidos en la categoría de la libertad política, en la categoría de los derechos cívicos”.¹⁶ Y Marx no se desentiende de estos últimos, puesto que la emancipación política es un “gran progreso”. Esto es una constante en él. Así, en *La Ideología Alemana*, señala que los proletarios adjudican tanta importancia a la cualidad de ciudadano, “es decir a la ciudadanía activa, que allí donde la tienen, como en América, la hacen valer, y allí donde no la tienen, la quieren adquirir”.¹⁷

Cuando hace de los derechos del hombre que no entran en la categoría de los “derechos cívicos” el simple reflejo del “hombre egoísta” de la sociedad civil-burguesa determinado por sus simples intereses privados, Marx dirige una crítica pertinente al enfoque liberal de los derechos del hombre. Éste está bien ilustrado, en la época, por el francés Benjamin Constant y su distinción entre la libertad de los antiguos y la de los modernos. Para los antiguos, explica este teórico liberal de la Restauración, es decir, en la Ciudad antigua (aunque la cuestión también toca a Rousseau), la libertad es la participación activa en la vida de la Ciudad, la puesta en obra de la

¹⁶ PL. 3, pp. 365-366.

¹⁷ PL. 3, p. 1186.

ciudadanía. Para los segundos, entre quienes él se reivindica, el objetivo es la seguridad en los goces privados; la libertad es entonces la garantía de estos goces asegurada por las instituciones. Con todo, la tradición abierta por la Revolución Francesa a través de la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” es sensiblemente diferente: los derechos del hombre actúan como funciones de la ciudadanía y no como simple defensa del “hombre egoísta”. Ahora bien, ésta es la declaración que comenta Marx en *La cuestión judía*. Vamos a volver sobre ello.

EL ESTADO COMO GARANTE DE UN INTERCAMBIO DESIGUAL

En el Antiguo Régimen, las relaciones de los individuos con el Estado están mediadas por su pertenencia a una comunidad sociopolítica particular (estamento, señorío, gremio, etc.) El individuo moderno tomado por el derecho igual se desdobra, en cierto modo: por un lado, es considerado como individuo privado, miembro de la sociedad civil-burguesa; por otro lado, es considerado como ciudadano. La distinción, operada por Marx, entre los derechos del hombre en tanto que ciudadano (los derechos cívicos) y los otros, que representan al individuo “egoísta” de la sociedad civil-burguesa, coincide en realidad con la distinción establecida por el derecho moderno entre derecho privado y derecho público. Ésta no existía bajo el Antiguo Régimen -aun cuando había comenzado a desarrollarse- puesto que el señor era a la vez el propietario de una tierra (sujeto de derecho privado) y la autoridad en el seno de la comunidad que habitaba allí (atinente al derecho público).

El derecho y el Estado moderno se construyen entonces en un mismo movimiento. De hecho, incluso en la tradición liberal, no es posible pensar el funcionamiento de una supuesta sociedad auto-regulada por el intercambio mercantil sin un Estado que, definido como poder público frente a los intereses privados, aparezca como el garante de esos intercambios.

Especialmente, sancionando el derecho que garantiza la igualdad y la libertad de los comerciantes, y convirtiendo a los individuos en sujetos de derecho.

Esta presencia del Estado es tanto más necesaria cuanto ese intercambio es desigual, como el que preside las relaciones entre el proletario y el capitalista: al intercambio de equivalentes en la esfera de la circulación se opone el intercambio desigual en la esfera de la producción. Ello es porque el Estado capitalista no es solamente un garante exterior, él debe intervenir en la sociedad civil para estructurarla; a la vez contra los asalariados que no aceptan los términos de acuerdo y que necesita poner en su lugar, pero también contra las prácticas de ciertos capitalistas o los trastornos ligados a su propio desarrollo que amenazan el equilibrio general del sistema. Así, explica Marx en *El Capital* a propósito de la evolución del contrato de trabajo, “el maquinismo conmocionó de tal modo la relación jurídica que la transacción perdió la apariencia de un contrato entre personas libres. Lo que sobró de pretexto jurídico al Parlamento inglés para la intervención del Estado en el régimen de las fábricas”.¹⁸

En este sentido, el Estado funciona como “capitalista colectivo”, según la fórmula de Engels. Permanentemente (y no solamente en el momento del Estado-providencia), ha jugado un rol clave en la estructuración de la relación salarial. Aquí una vez más, no podemos limitarnos a clasificar el Estado en la “superestructura”, él es parte esencial de la determinación de la “infraestructura”. Éste es, señalemos al pasar, uno de los límites de Pasukanis, al no haberlo comprendido y por tanto captar mal el rol del Estado en la estructuración de la forma jurídica.¹⁹

¹⁸ PL. 1, p. 1273.

¹⁹ Michel J., *Marx et la société juridique*, Publisud, 1983. Artous A., Marx, *l'État et la politique*, Syllepse, Paris, 1999.

UNA TEORÍA CRÍTICA DEL DERECHO

A menudo se ha dicho, incluso dentro de la tradición marxista, que en *La cuestión Judía*, Marx critica los derechos del hombre, oponiendo los derechos “formales” y los derechos “reales”. Así, la referencia jurídica a la igualdad sería “formal”, en el sentido de pura forma, dado que no corresponde a la situación vivida por los individuos concretos en la sociedad capitalista. La crítica del derecho consistiría entonces en señalar el hiato entre la igualdad que éste declara y la realidad social. Sin embargo, Marx va mucho más lejos. No señala solamente este hiato. Critica, como se ha visto, el derecho en tanto forma por medio de la cual se organiza el lazo social de la sociedad burguesa, en la que los individuos son considerados como “átomos egoístas”, independientes los unos de los otros.

Como escribe Jean-Marie Vincent,²⁰ “el derecho en tanto que forma social es propio de la sociedad capitalista, es una mediación indispensable en el intercambio universal de productores privados, formalmente iguales”. Él sanciona el encuentro de “voluntades libres”, conducidas por individuos “independientes”, aparentemente aislados antes de su encuentro en el mercado, pero en realidad sometidos a la producción capitalista y a los intercambios mercantiles generalizados. El fetichismo jurídico es, justamente, creer que las relaciones sociales se organizan a través del encuentro de sujetos jurídicos que traban “común acuerdo en calidad de personas libres y poseedoras de los mismos derechos” (Marx).

En suma, el derecho igual y la construcción del individuo en tanto que sujeto jurídico son inseparables del surgimiento del Estado moderno/capitalista, que no se contenta con servir de garante exterior, haciendo respetar una libertad y una igualdad jurídicas “espontáneamente” generadas por los intercambios mercantiles. Él debe intervenir activamente en la estructuración de las relaciones de producción capitalista, más precisamente en la de la relación salarial, que funciona

²⁰ Vincent J-M, *Fétichisme et société*, Anthropos, Paris, 1973, p. 35.

como un intercambio desigual. En un sentido más general, la ciudadanía moderna, como comunidad imaginaria (aunque no irreal) replica el fetichismo jurídico.

Hay por lo tanto en Marx elementos para construir una teoría crítica del derecho moderno, bien alejada de una cierta vulgata marxista que ha hecho del derecho burgués un simple reflejo de la relación económica capitalista o una simple construcción manipulada por la clase dominante. El derecho es analizado como una forma social objetiva a través de la cual los individuos son socializados por la sociedad capitalista. Y no está mal recordar que, durante los años 1970-1980, toda una serie de juristas marxistas han trabajado y publicado en ese sentido.²¹

He intentado presentar los elementos esenciales. Ahora bien, si el derecho igual es concomitante a la aparición del capitalismo, del cual es una de sus dimensiones, asimismo introduce una ruptura radical en la historia de la humanidad al sancionar por primera vez la igualdad jurídica y política de los individuos que viven en sociedad. De allí dos problemas de importancia.

En primer lugar, ¿es posible proyectar, como lo hacía Marx, una sociedad que, emancipada de la dominación del capital, pudiera prescindir de la sanción jurídica y política de la igualdad de los individuos?

El segundo problema es más inmediato. Si pensamos que el derecho igual no es una simple cortina de humo, sino que reposa en “un proceso real de transformación jurídica de las relaciones humanas”, ello quiere decir que su sanción tiene efectos sociales reales, genera toda una serie de contradicciones. Esto es justamente lo que ha sucedido: el derecho igual ha funcionado como un punto de apoyo esencial para las luchas de emancipación.

²¹ Dujardin P., *Le droit mis en scène*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1979. Miaille M., *Introduction à la critique du droit*, François Maspero, Paris, 1982. Michel J., *Marx et la société juridique*, Publisud, 1983. Edelman B., *Le Droit saisi par la photographie*, Christian Bourgeois, Paris, 1980.

Desde este doble punto de vista, tiene lugar en Marx -y subsecuentemente en el marxismo- una subestimación del momento jurídico de la emancipación.²²

UNA SUBESTIMACIÓN DEL MOMENTO JURÍDICO DE LA EMANCIPACIÓN

Volvamos a los “derechos políticos”, ligados a la ciudadanía, los “derechos cívicos” de los que habla *La cuestión judía*. Decíamos que Marx los toma en serio. Sin embargo, todo ocurre para él como si el conjunto de esos derechos estuvieran llamados a desaparecer una vez que se pase de la emancipación política a la emancipación social. Nos encontramos aquí con problemas que he abordado en mi ya mencionada contribución en el “Cuaderno de crítica comunista” *Marxismo y democracia*. Su perspectiva general, constantemente repetida, es la de una doble desintegración: la del derecho y la de todo poder político.

Como explica *El manifiesto del partido comunista*, existirá en la sociedad comunista un “poder público”, pero estará restringido a meras funciones de administración de la producción. Es conocida la fórmula de Engels en el *Anti-Dühring*: “El gobierno de las personas deja lugar a la administración de las cosas y a la dirección de las operaciones de producción”. Como si, con solo liberarse de la explotación capitalista, la gestión de la economía pudiera consistir en elecciones meramente “técnicas”, “administrativas”, y no precisar de debates democráticos y decisiones políticas. No voy a entrar aquí en detalles sobre las indicaciones -en forma de bosquejos, a veces contradictorios- que dan Marx y Engels a propósito de la sociedad comunista.²³

Sólo voy a recuperar la perspectiva de conjunto que traza Marx en su *Crítica del programa de Gotha*, uno de sus últimos

²² Artous A. *Marx, l'État et la politique*, Syllepse, Paris, 1999.

²³ *Ibidem*.

textos y convertido en una referencia clásica para la tradición comunista que se cristalizará en torno a la Revolución Rusa. Para Marx, la toma del poder político por la clase obrera es seguida por un periodo de transformación revolucionaria de la sociedad que es el de la dictadura del proletariado. Ésta desemboca en el comunismo, sobre el cual Marx distingue dos fases. La primera, a menudo llamada posteriormente socialismo, se caracteriza por la apropiación colectiva de los medios de producción y la desaparición de las clases, y por ende del Estado. Sin embargo, conserva todavía los estigmas de la sociedad capitalista.

Marx afirma la necesidad de mantener el derecho igual en la primera fase de la sociedad comunista (éste desaparecerá en la segunda), pero de forma solamente “negativa”, por decirlo así; es la expresión de los estigmas capitalistas. Ante todo, el derecho igual no concierne sino al mero nivel económico. Sin entrar en detalles, digamos que el derecho igual sirve como referencia para repartir la parte de excedente que corresponde a cada individuo en función de su tiempo de trabajo. Por el contrario, no es incumbencia del derecho igual lo que concierne al ejercicio del poder público o, en un sentido más general, la codificación de las relaciones entre individuos por fuera de la producción.

El segundo problema no se agota simplemente en lo que, clásicamente en la tradición marxista, se llama las batallas por “las libertades democráticas”. La categoría de las “libertades democráticas” funciona, por su parte, un poco como un amplio “cajón de sastre” donde encontramos revueltos toda una serie de derechos ligados al advenimiento de la “democracia burguesa”. Desde el derecho al voto, hasta los derechos de reunión y asociación, pasando por una serie de derechos fundamentales de los individuos frente al Estado burgués, etc. La tradición marxista ha conocido, de forma recurrente, corrientes políticas que subestimaron estas batallas, e incluso las ignoraron, por atenerse a un combate “clase contra clase”.

Ello no es sin duda una casualidad, pero no ha sido nunca una política impulsada por personas como Lenin o Trotski.

Y mucho menos por Marx. De todas formas, los tres habrían sin duda alguna firmado las fórmulas de Engels en el *Anti-Dühring*.²⁴ Allí habla de una “reivindicación proletaria de igualdad” consistente en tomarle “la palabra a la burguesía” y cuyo contenido real “es la reivindicación de la abolición de las clases (ya que) toda reivindicación de igualdad que va más allá cae necesariamente en el absurdo”.

El enfoque se vale, de alguna manera, de una actitud pedagógica. Los marxistas “incluyen” la “reivindicación proletaria de igualdad”, pero en tanto que representantes del “socialismo científico”, ellos conocen su “contenido real”: luchas de clases y abolición de las clases. Ahora bien, esta constatación pedagógica no da cuenta de la manera en que la referencia al derecho (a los derechos) va a estructurar el horizonte de la política moderna, inclusive en su versión “proletaria”.

A PROPÓSITO DE LA DESINTEGRACIÓN DEL ESTADO, EL DERECHO Y LA POLÍTICA.²⁵

Marx no ha dado más que algunas indicaciones generales sobre la organización de una sociedad comunista, pero no ha cesado de repetir que para él el advenimiento de una sociedad sin clases sería sinónimo de la desintegración del Estado. Y no solamente de un Estado burocrático, sino de toda forma de poder político, inclusive uno democrático. Por su parte, en *El Estado y la revolución*, Lenin señala que la democracia, en tanto una forma de Estado, también desaparecerá. Lógicamente, esto significa que desaparecerá por tanto toda referencia al derecho igual y a la igualdad ciudadana, que son dos elementos claves de una democracia, en el sentido moderno del término. Claro que Marx piensa que existirán formas de poder político durante un periodo transitorio, pero la pers-

²⁴ ES, p. 139.

²⁵ Nota de los T.: El apartado que sigue a continuación figura como un recuadro aislado en la edición original, al igual que otros apartados que decidimos no incluir en la presente edición por cuestiones de espacio y pertinencia temática.

pectiva histórica es efectivamente la que acabo de resumir.

Posteriormente, las corrientes marxistas radicales, tanto en los años 1920, como especialmente después, sobre la base de la experiencia estalinista, han tenido numerosas discusiones sobre la organización de un poder político en el llamado período de transición al socialismo. En especial los que se reclamaban trotskistas (al menos una parte de ellos). Y un verdadero trabajo de elaboración ha tenido lugar sobre lo que debería ser el contenido político y jurídico de una “democracia socialista”. Pero esas corrientes han mantenido siempre la perspectiva general de una desintegración del Estado, entendido como toda forma de poder político, y por tanto del derecho igual y la ciudadanía igualitaria. Lo que tenía desde luego consecuencias en la forma de abordar la cuestión del derecho y de la ciudadanía durante el llamado período de transición; especialmente, al encastrar los derechos de los individuos en la figura del productor y poniendo en tela de juicio la sanción de una igualdad ciudadana abstracta (no definida socialmente). De esta manera, la política y el derecho comenzaban a desintegrarse.

Ahora bien, me parece indispensable afirmar claramente que una sociedad “comunista” -es decir, liberada de la explotación y la división en clases- no podrá prescindir de la organización de un poder político democrático; ni por ende de la sanción del derecho igual y la igualdad ciudadana. Sin dicha sanción no puede haber democracia, por más que la organización de un poder democrático -esto va de suyo- esté lejos de resolverse en aquella.

LA DIALÉCTICA DE LA “ÉGALIBERTÉ”²⁶

Volvamos al hombre “egoísta” de la sociedad civil-burguesa. Éste corresponde plenamente a la tradición liberal, uno de cuyos primeros teóricos es Locke, contemporáneo a la revolución inglesa del siglo XVII, con su figura del individuo-propietario, que introduce una ruptura profunda con la tradición medieval. Esta figura es la afirmación de un derecho de propiedad como eje de reorganización de las relaciones sociales. Derecho de propiedad privada, en el sentido moderno del término: las relaciones de propiedad no están más insertas en (y por lo tanto limitadas por) grupos comunitarios más amplios, pero también derecho de propiedad sobre la propia persona. El individuo se vuelve propietario de su propia persona, de donde surge un cuestionamiento de las relaciones político-jurídicas de dependencia personal entre individuos.

En un libro convertido en un “clásico” sobre el pensamiento político de la época (de Hobbes a Locke), Macpherson²⁷ muestra cómo se cristaliza un “individualismo posesivo” que va a marcar a todo el pensamiento liberal moderno. “El hombre no es hombre sino en la medida en que es su propio propietario; su humanidad depende de su libertad para no establecer con sus semejantes sino relaciones contractuales fundadas en su interés personal” (p.448). Y este “individualismo posesivo” supone la existencia de una sociedad que funciona sobre la base de relaciones de intercambio mercantil generalizadas; la fuerza de trabajo se convierte ella misma en una mercancía. La sociedad se reduce a las relaciones de intercambio entre propietarios, considerados como individuos libres e iguales. “En cuanto a la sociedad política, ella no es más que un artificio destinado a proteger esta propiedad y a mantener el orden en las relaciones de intercambio” (p. 19).

Con todo, por razones históricas que escapan a mi tema,

²⁶ Nota de los T.: La noción de “*égaliberté*”, tomada de Étienne Balibar, refiere a la articulación orgánica de las nociones de igualdad (“*égalité*”) y libertad (“*liberté*”), como presupuestas necesariamente la una en la otra. Las traducciones al castellano de Balibar suelen dejar el término francés.

²⁷ Macpherson C.B., *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Folio Essais, 2004.

la Revolución Francesa y la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” se inscriben en una lógica que hace estallar parcialmente el marco de la tradición liberal. Desde luego, la referencia a la propiedad privada está y la figura del individuo-propietario no ha desaparecido. Sin embargo, contrariamente a la tradición liberal, no remiten a derechos naturales estructurados por el simple libre juego de una sociedad civil, auto-regulada por el mercado. Aquí los derechos del hombre actúan como función de la institución de una ciudadanía política; se trata de los derechos del hombre como ciudadano. Étienne Balibar²⁸ ha señalado excepcionalmente esta dimensión:

No solo la Declaración no instala ninguna “naturaleza humana” por delante de la sociedad, del orden político, como un fundamento subyacente o una garantía exterior, sino que identifica integralmente los derechos del hombre con los derechos políticos, y, de este modo, cortocircuita las teorías de la naturaleza humana tanto como las de una supra-naturaleza teológica; identifica al hombre individual o colectivo con el miembro de la sociedad política.

Es por ello, por su parte, que toda una tradición liberal ha criticado -y continúa haciéndolo- los peligros despóticos (incluso totalitarios) e “igualitaristas” acarreados por la Revolución Francesa, que no dejarían lugar alguno para la libertad de los individuos, enteramente absorbidos por la comunidad política; es decir, el Estado. Étienne Balibar señala que, al contrario, para esta Declaración, la igualdad y la libertad no son términos opuestos sino que son considerados idénticos. Es lo que propone llamar dialéctica de la “*égalité*”, definiendo una problemática de “soberanía igualitaria” que inscribe “el orden político y social en el elemento de [...] la auto-constitución del pueblo”. Es decir, para citar otro texto de Étienne Balibar,²⁹ en una problemática que “no opone jamás la realización

²⁸ Balibar E., *Les Frontières de la démocratie*, La Découverte, Paris, 1992, p. 132.

²⁹ Balibar E., *La Philosophie de Marx*, La Découverte, Paris, 1993, p. 32.

del individuo a los intereses de la comunidad, que ni siquiera los separa sino que aspira a realizar el uno por medio del otro". En absoluto se trata de los derechos del hombre como simple reflejo del hombre "egoísta" de la sociedad civil burguesa de los que habla Marx en *La cuestión judía*...

Más allá de la discusión siempre posible en torno a la interpretación de la Declaración (y del lugar de la referencia al derecho natural en la Revolución Francesa), me parece que Étienne Balibar define con pertinencia lo que va a ser, digamos, una problemática de democracia ciudadana radical después de 1789, que tendrá una gran influencia en los movimientos de emancipación por venir. Esta problemática de la "*égaliberté*", de una soberanía igualitaria que articule la categoría de los derechos del hombre con la ciudadanía, va a trazar también una línea divisoria respecto de la tradición liberal en la articulación de la democracia y del derecho.

Para ésta última, el derecho aparece como el marco regulatorio de relaciones sociales esencialmente fundadas en los intercambios entre individuos propietarios que, por otro lado, se ocupan de sus asuntos privados. Naturalmente, el derecho no pretende solamente regular la circulación de las mercancías, sino también la de los individuos y, en un sentido más general, las relaciones sociales que estos individuos traban entre sí. Pero lo hace sobre la base del "individualismo posesivo" para el cual el momento político no es más que un momento segundo, derivado de la constitución del lazo social, de la "vida en común" en sociedad.

Para la primera (soberanía igualitaria), el acento está puesto sobre la ciudadanía en la constitución del lazo social. El derecho, naturalmente, no desaparece, pero está puesto en relación con la ley, como expresión de una soberanía igualitaria, y no con un orden jurídico que sería supra-político y garantía última del lazo social. Retomaremos esta temática de la soberanía igualitaria, dado que ella no debe ocultar un problema de importancia: ¿cómo garantizar los derechos del individuo ante el poder político, es decir, el Estado?. En efecto, es evidente que los derechos del hombre en tanto que

individuo “privado” no pueden ser reducidos a los del hombre “egoísta”, del individuo propietario; ellos atañen también a los derechos que garantizan, digamos, la “autonomía” del individuo moderno de cara al Estado, así como de cara a la sociedad. Esta cuestión convertida en decisiva no concierne en primer plano al Marx de *La cuestión judía*, sino ante todo a la inscripción histórica del marxismo, por medio del socialismo burocrático, o peor aún, del totalitarismo estalinista.

Pero aquí me gustaría proseguir con otro aspecto de la dialéctica del derecho moderno, un derecho que hace de los derechos del hombre derechos atribuidos al individuo; es decir, que hace del hombre aquél “cuya esencia es enunciar sus derechos”, según la expresión de Claude Lefort.³⁰ En efecto, esta dinámica del “derecho a” va a cobrar rápidamente una dimensión social y va a inscribir los derechos de los individuos como miembros de la sociedad civil que no son en absoluto la expresión del hombre “egoísta”. Desde el siglo XIX, las luchas del proletariado y, en un sentido más general, las luchas populares van a inscribirse en reivindicaciones de derecho (de derechos). Sobre un terreno jurídico clásico (derecho de asociación, etc.), pero también en torno a exigencias más amplias: derecho a la educación, derecho al trabajo, derecho a la salud, etc.

LUCHAS POR LOS DERECHOS Y LUCHAS DE CLASES

Se dirá -y se ha dicho a menudo en la tradición marxista - que ciertas luchas populares han hecho referencia al derecho -y todavía lo hacen- pero que, en realidad, se ha cambiado de terreno: ya no se trata del derecho, sino de la lucha de clases. Y nos reencontramos con la temática de la apariencia: se debe ir más allá de las apariencias (la lucha por los derechos), para dar cuenta de la verdadera realidad (la lucha de clases). Desde

³⁰ Lefort C., *L'Invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981.

luego, los individuos que se movilizan luchan por sus derechos, pero los marxistas saben que, en realidad, su combate pertenece a la lucha de clases...

¿Y si las cosas no ocurrieran así? ¿Y si la lucha por esos derechos fuera, justamente, una de las formas de expresión (de existencia) de la lucha de clases? Es interesante aquí tomar como punto de partida una cita de Marx extraída del capítulo de *El Capital* sobre "La jornada de trabajo":

La naturaleza misma del intercambio de mercancías no impone limitación alguna a la jornada de trabajo y al trabajo extra. El capitalista afirma su derecho como comprador cuando busca prolongar esta jornada tanto tiempo como sea posible y hacer de un día dos. Por otra parte, la naturaleza especial de la mercancía vendida exige que su consumo por parte del comprador no sea ilimitado, y el trabajador afirma su derecho como vendedor cuando quiere restringir la jornada de trabajo a una duración normalmente determinada. Hay por tanto aquí una antinomia, derecho contra derecho, ambos llevan en sí el sello de la ley que regula el intercambio de mercancías. Entre dos derechos iguales, ¿quién decide? La fuerza. He aquí por qué la reglamentación de la jornada de trabajo se presenta en la historia como una lucha secular por los límites de la jornada de trabajo, lucha entre el capitalista, es decir la clase capitalista, y el trabajador, es decir, la clase obrera.³¹

Primera observación: basta leer estas líneas para darse cuenta de que la lucha del proletariado por los derechos no enmascara algo más profundo como vendrían a ser las luchas de clases. Al contrario, es uno de los terrenos sobre el cual las luchas de clases se estructuran, cobrando la forma de un conflicto entre dos derechos iguales. La lucha de clases no es

³¹ PL. 1. p. 790

una entidad misteriosa que existiría “detrás” de este conflicto: ella existe a través de este conflicto. Desde luego, no es el derecho el que, en última instancia, regula este conflicto, sino las relaciones de fuerza sociales (“la fuerza”). Sin embargo, la dimensión jurídica del conflicto no desaparece ya que ella desemboca en una nueva reformulación de esos derechos (reglamentación del tiempo de trabajo). La lucha por el derecho (los derechos) es una dimensión constitutiva de las luchas de clases.

Segunda observación: a través del conflicto de la reglamentación de la jornada de trabajo aparecen dos nuevos actores que no son exactamente los mismos que entran en contacto en la esfera de la circulación. Se pasa del contrato jurídico clásico que rige las relaciones entre dos propietarios privados de mercancías, a la lucha por la formulación del derecho (de los derechos) de dos grupos sociales que son las clases. Al abrirse a lo social, el derecho evoluciona fuertemente ya que no se sostiene en la mera figura del contrato entre dos individuos supuestamente libres e iguales, sino que formula los derechos (en este caso, sobre el tiempo de trabajo) específicos no de individuos “independientes” los unos de los otros, sino de individuos en tanto que pertenecen a un grupo social, la clase obrera. Es decir, un derecho cuya lógica tuerce la forma jurídica clásica, dado que hace intervenir elementos de estatus en la construcción del sujeto jurídico, dado que éste último es también comprendido en función de un estatus social: en este caso, el de asalariado. La forma que adopte el derecho laboral va a variar según cada país, pero globalmente se sitúa “entre contrato y estatus”.³² Y globalmente, podemos hacer la misma constatación para la categoría más amplia (y más confusa) del derecho social.

Aquí, el Estado va a jugar un rol central en la sanción de estos derechos. Su lugar concreto es variable según cada país, pero en cualquier caso, no podemos hablar de una simple regulación jurídica generada por el mero juego de la sociedad

³² Supiot A., *Critique du droit du travail*, PUF, “Quadrige”, Paris, 2002.

civil y el mercado. El recurso a la ley (por ejemplo, fijando el tiempo de trabajo legal) es necesario. Por otra parte, el dispositivo en vigor no es simplemente la expresión de una relación de fuerza, sino que tiene efectos sociales bien reales sobre la estructuración de la relación salarial. Se dirá que el Estado funciona aquí como “capitalista” colectivo y que este derecho no pone en cuestión fundamentalmente la relación de explotación capitalista y participa por lo tanto en la regulación del conjunto del sistema. Sin lugar a dudas. Pero proporcionando a veces transformaciones considerables de la relación salarial -que ni Marx, ni los revolucionarios de los años 1920 estaban en condiciones de imaginar- al punto de obstaculizar en parte la mercantilización de la fuerza de trabajo.

La lucha por el derecho (los derechos) aparece entonces aquí, no solamente como una expresión, sino como un objeto de disputa que está en juego en la lucha de clases. Un objeto de disputa práctica, antes que nada. Basta para convencerse ver cómo la ofensiva neoliberal actual pone en tela de juicio todos los elementos de estatus colectivo inscriptos en la relación salarial para reducirla a la simple figura del contrato entre dos comerciantes (vendedor y comprador de la fuerza de trabajo). Pero ello también quiere decir que la batalla por la formulación del derecho es objeto de disputa para las luchas de clases, así como para la reformulación de una perspectiva de emancipación. Ésta no es solamente una batalla “táctica”, sino que ilumina problemas político-programáticos más generales. Tomemos dos ejemplos.

En Francia, la construcción del derecho laboral ha estado dominada por el lugar central del “poder público” en la reglamentación del trabajo y ha dado nacimiento a la categoría de “orden público social”. No se trata de mitificar la historia de la “Republica” francesa (y todavía menos de exportar un modelo). Dicho eso, puesta en relación con las nociones de “soberanía igualitaria” y de ciudadanía en tanto funciones de los derechos del hombre, esta noción de “orden público social” es un marco conceptual no solamente para luchar contra el neoliberalismo, sino también para tratar la dimensión jurídica

de la organización de lo social en una sociedad democrática, liberada de la dominación del capital.

Segundo ejemplo: el derecho a la salud y la seguridad social. En la *Crítica del programa de Gotha*, Marx señala que el derecho igual es “un derecho fundado sobre la desigualdad”, puesto que borra las diferencias entre los individuos. De hecho, añade que para dar cuenta esas diferencias -y las necesidades específicas que de ellas derivan- “el derecho no debería ser igual, sino desigual”. Sin embargo, la primera fase de la sociedad comunista no puede ser regida, en las relaciones de los individuos en el consumo, más que por el derecho igual: “a cada cual según su trabajo”. No es sino en la segunda fase, con la desaparición del derecho igual, que se podrá pasar al principio de “a cada cual según sus necesidades”. Ahora bien, si no prestamos atención, la seguridad social pone ya en práctica -al menos en su principio, su lógica general- la problemática de “a cada cual según sus necesidades”. En efecto, cada cual puede tener acceso a la atención que necesita, a través de un financiamiento compartido (parte del llamado salario indirecto, de hecho socializado), y no en función de su trabajo (ingreso salarial). Se trata de un derecho “desigual”, en el sentido en el que habla Marx, porque toma en cuenta las necesidades específicas de un individuo (o un grupo de individuos), mientras se basa en el principio de la igualdad (derecho igual a la salud). Y es justamente así cómo hay que considerar la evolución de una parte del derecho.

“CONQUISTAS DE LA ERA CAPITALISTA”

No basta con acumular derechos para liberarse de la explotación capitalista. Podemos incluso decir que si queremos salir del capitalismo -lo que me parece una de las condiciones para un proyecto de emancipación-, tenemos que salir del derecho. Primero, a nivel teórico, en el análisis del sistema capitalista; la relación jurídica no es desde luego una simple cortina de humo, no obstante debemos ir más allá de esta relación para dar cuenta de la explotación. A continuación,

debemos cambiar de terreno de lucha: no se puede romper con el capitalismo sin una transformación radical del poder político. Finalmente, debemos sencillamente poner en tela de juicio toda una parte del derecho actual; especialmente la que concierne a las relaciones de propiedad.

Sin embargo, acabo de señalarlo, la lucha por los derechos al interior del sistema capitalista no es solamente un medio para luchar contra la explotación, sino también un medio para trazar los contornos de una sociedad, digamos de manera sencilla, socialista. De lo contrario, se reproduce lo que ha sido el enfoque ampliamente dominante en la tradición comunista (incluida su versión anti-estalinista) en lo que concierne a las llamadas “libertades democráticas”. Se las defiende contra el Estado burgués, pero no se las toma en serio como principios de organización de un “Estado obrero”. Hablar de las relaciones entre derecho y socialismo es un tema vasto. Deberíamos no solamente volver sobre el balance de las experiencias del “socialismo real”, que ha conocido discusiones a este respecto, sino también sobre la elaboración de las corrientes marxistas radicales posteriores a 1968, que también ha existido; en particular, en el caso de la Liga Comunista Revolucionaria. Me atenderé a algunas cuestiones.

Observaré, en primer lugar, que si esas corrientes marxistas radicales han a menudo hecho avances sobre el derecho -y su necesidad- durante el llamado periodo de “transición”, ellas han mantenido en general la perspectiva marxiana de desintegración de la política, el Estado y el derecho igual, con el advenimiento de una sociedad sin clases. Especialmente, al hacer referencia al *Estado y la revolución* de Lenin, que reafirmaba estas perspectivas. Sin embargo, este libro, a menudo presentado como uno de los textos fundadores de la tradición comunista, es desconcertante por, digamos, la especie de ingenuidad teórica, en la forma en que presenta la perspectiva de desintegración del Estado y del derecho igual. Juzguémoslo: “en tanto existe el Estado, no hay libertad. Cuando haya libertad, no habrá más Estado” (p. 506). La democracia, que es aún una forma de Estado, desaparecerá. Entonces, “los hombres se habituarán a observar las condiciones elementa-

les de la vida en sociedad, sin violencia y sin sumisión (...) la necesidad de observar esas reglas, simples pero esenciales, de toda la sociedad humana se convertirá muy pronto en una costumbre”.³³

El radicalismo anti-estatal se duplica en un idealismo político concerniente a las condiciones de vida en la sociedad comunista; o si se prefiere, en una visión naturalista de la vida en sociedad (reglas simples de toda sociedad humana). En cuanto a la oposición así proclamada entre la libertad y el Estado en general, ella corresponde más bien a una problemática teórica liberal (como por su parte es frecuente en los libertarios) de las relaciones entre poder político e individuo. Añadamos que si la libertad no puede existir en un Estado, sea cual sea éste, entonces interesarse por lo que podría significar la libertad en un “Estado obrero” no tiene mayor sentido... Yo creo, al contrario, que no es posible pensar la libertad de los individuos por fuera de la organización de una comunidad política organizada de una forma democrática. La “vida en común” de los individuos no puede pues concebirse sin, entre otras cosas, mediaciones políticas y jurídicas.

Resta saber por medio de cuáles categorías políticas y jurídicas hay que pensar esta democracia. Para decirlo de manera lapidaria, el advenimiento del capitalismo ha sido concomitante con ciertos principios de organización del poder político y de las relaciones jurídicas que han introducido una ruptura radical en la historia de las sociedades humanas y que deben servir de punto de partida. Hemos dado con ellas: poder político como poder público, soberanía igualitaria, derecho igual, etc. Se trata, en cierto modo, de “conquistas de la era capitalista”, para retomar una fórmula de Marx.

³³ Lénine, *L'État et la révolution*, Oeuvres, Éditions sociales, Paris, 1961, t. 10. pp. 493, 513.

POR “UNA SOBERANÍA IGUALITARIA”

Tómese por ejemplo la noción de poder político como poder público, en su vínculo con la ciudadanía abstracta. En *La cuestión judía*, Marx analiza muy bien -lo hemos visto- cómo ambas categorías, que producen una comunidad imaginaria, no son sino la otra cara de la constitución de la sociedad civil-burguesa donde vive el hombre “egoísta”. Bien. Pero la destrucción de la sociedad civil burguesa, ¿implica sin embargo renunciar a la categoría de “poder público”, inédita en la historia de la humanidad? Ello en el sentido en que designa un poder político que no pertenece a una persona (ni a un grupo social ni a un individuo) y que se presenta como la emanación del pueblo soberano, y no un poder de origen divino y/o sobrenatural (ver a este respecto mi contribución ya indicada en el “Cuaderno de crítica comunista” *Marxismo y democracia*). Por su parte, como he señalado, Marx, que conoce muy bien el sentido, explica que existirá siempre un “poder público” en la sociedad sin clases, pero que su única competencia será la administración de la producción. Hace falta, por el contrario, afirmar con claridad que se tratará de un poder político, aunque democrático, fundado sobre una “soberanía igualitaria”.

Ésta pasa, sin dudas, por una conmoción de las relaciones de producción y una apropiación social de la producción dado que, sin control colectivo de ésta, no hay control colectivo del devenir social. Citemos a Henri Maler en su contribución al “Cuaderno de crítica comunista” *Marxismo y democracia*:

En dicha sociedad, los seres humanos son iguales en tanto que ciudadanos, porque son iguales en tanto que productores.

La igualdad ciudadana entonces ya no es más imaginaria, en el sentido en que habla Marx; por su parte, la sanción de una ciudadanía igualitaria no ha resultado superflua ya que “la expansión democrática no se confunde con algún tipo de absorción de lo ‘público’ por lo ‘social’” (p. 109).

Este poder público debe entonces estar organizado como un poder político democrático. Lo que desemboca en una

serie de discusiones que se encontrará en el "Cuaderno de crítica comunista" *Marxismo y Democracia*. Aquí querría simplemente señalar algunos principios que, después de todo, derivan de un presupuesto fácil de enunciar pero decisivo. Una sociedad liberada de la explotación - por ende, de la división de la sociedad en clases- no puede ser entendida como el advenimiento de una sociedad transparente a sí misma, sin contradicción, que funcione "naturalmente" como creía Lenin.

Cuestionar el desdoblamiento de los individuos entre la ciudadanía imaginaria y el hombre "egoísta" de la sociedad civil-burguesa, del que habla Marx en *La Cuestión Judía*, no implica reunificar el conjunto de la vida social en torno a la figura del productor que, sin mediación, se convertiría en portador de un universalismo concreto, dejando atrás el universalismo abstracto de la ciudadanía igualitaria. Hay que cuestionar una concepción del poder político basada en cierto modo sobre una soberanía popular convertida en transparente a sí misma. Ya sea encarnada, según una cierta tradición nacida de la Revolución Francesa, en un mítico pueblo-ciudadano; ya sea encarnada, como ha hecho una cierta tradición del movimiento obrero, en la figura del productor y del proletariado.

En estos dos casos, la organización del poder político tiende a borrar las contradicciones existentes en la sociedad al pretender encarnar "la voluntad general" del pueblo-ciudadano o los intereses de clase del proletariado. El poder político democrático socialista debe, al contrario, tomar en cuenta y poner en escena la diversidad de la sociedad y las mediaciones a través de las cuales ella puede construir su "voluntad general". Por ejemplo, por medio de una organización sobre la base de un doble sistema de representación, y por tanto de dos cámaras. Una que represente a los individuos en tanto que ciudadanos (sufragio universal), la otra a los individuos en tanto que "productores" (en sentido amplio, elecciones en los lugares de trabajo). Este segundo tipo de representación, que hunde sus raíces en la tradición de los "consejos obreros", debe especialmente jugar un rol importante como herramienta de gestión de la producción por los trabajadores. He ahí un ejem-

plo, entre otros, que permite señalar cómo una problemática de soberanía igualitaria no puede prescindir de la sanción político-jurídica de la igualdad del ciudadano abstracto, aún si no puede reducirse a ella.

DERECHO Y SOCIALISMO

El enfoque es similar para el derecho igual. Podemos distinguir tres niveles de discusión.

El primero concierne a la organización del poder político a la que acabo de referirme. Concierne ante todo a los derechos ligados a la ciudadanía que, en *La cuestión judía*, Marx llamaba “derechos cívicos”. Aquí no hay innovación particular del derecho “socialista”, que debe retomar y sistematizar todo lo que respecta a las libertades democráticas, entendidas como el pluripartidismo, el derecho de expresión, etc. En cambio, se añade toda una serie de derechos, digamos político-económicos, de los individuos en tanto que “productores”, que traducen el enraizamiento (aunque no la disolución) del poder político en la producción.

En principio, este derecho atañe al derecho igual: igualdad de los individuos frente a la ciudadanía, igualdad de los “productores” desde el punto de vista de la gestión de la producción. Falta -y éste es el segundo nivel- articular el derecho igual con el desarrollo de un “derecho desigual”, en el sentido en que me he referido más arriba. Puede concernir al ejercicio de la ciudadanía si, por ejemplo, se decide imponer cupos de mujeres en las asambleas electas. Se abre aquí una serie de discusiones sobre lo que se suele llamar una política de “discriminación positiva”.³⁴ Por mi parte, creo que este “derecho desigual” concernirá esencialmente a los aspectos de un derecho que se puede denominar “social” (aunque la categoría es muy vasta...). Concierne al acceso de los individuos, o de grupos de individuos, a ciertos bienes sociales, según la problemáti-

³⁴ Le Tréodat P ey Silberstein P, *Vive la discrimination positive. Plaidoyer pour une République des égaux*, Syllepse, Paris, 2004.

ca de “a cada cual según sus necesidades”, pero teniendo en cuenta el principio de la igualdad. He señalado cómo, bajo al efecto de las luchas de clases, el derecho moderno había fuertemente evolucionado, integrando lo social y perdiendo así parte de su abstracción. Esta dimensión va a desarrollarse fuertemente porque la problemática del socialismo es la de socializar fuertemente la respuesta a las necesidades. Pero, naturalmente, sería ilusorio dar a entender, como ha hecho demasiado a menudo la tradición comunista, que el comodín de la abundancia permitirá responder a todas las necesidades. De allí la necesidad de elecciones políticas y de un derecho que las codifique.

El tercer nivel concierne a un problema mayor, en general poco tratado hasta el momento: ¿en qué se convertirán los derechos del hombre en tanto que “individuo privado”? La noción de individuo “privado” es difícil de manejar ya que, desde un comienzo, estuvo completamente estructurada por la oposición privado/público generada por la sociedad burguesa. Pero después de la experiencia del siglo pasado, ha tomado un sentido más amplio. El de la defensa de los derechos individuales -y en un sentido más general, de una cierta autonomía del individuo- de cara al Estado y la sociedad. Y me parece difícil desembarazarnos del problema diciendo que, al tratarlo, estamos retomando una temática liberal.

Encontramos aquí un problema más vasto sobre la apreciación de la emergencia del individualismo moderno. Éste no es solamente sinónimo de la aparición del hombre “egoísta” de la sociedad civil burguesa, sino que expresa una ruptura más general con las sociedades pre-capitalistas en las cuales el individuo estaba totalmente inmerso en las formas de existencia social comunitarias. Hablar de individualismo moderno, no significa decir que el individuo es un átomo aislado, sino que éste ha adquirido una cierta autonomía en relación a la sociedad.³⁵

El derecho moderno expresa también esta adquisición

³⁵ Artous A., Corcuff P., *Nouveaux défis pour une gauche radicale. Émancipation et individualité*, Le Bord de l'eau, Bordeaux, 2004.

de autonomía. La emancipación debe ser pensada como una dialéctica entre emancipación individual y colectiva, que se traduce en la categoría de derechos individuales como un elemento clave de la forma de regulación de las relaciones sociales. Es decir, derecho del individuo de cara al Estado y a la sociedad, incluso si los dos están organizados de forma democrática. Se trata de una forma de regulación de las relaciones sociales que toma como punto de partida a los individuos considerados como “independientes”. En la dialéctica entre individuo y colectivo, funciona de manera muy diferente de formas de regulación que podemos encontrar en las sociedades pre-capitalistas (costumbres de las comunidades campesinas, reglamentación de los gremios), en las cuales el individuo es considerado como un miembro ligado orgánicamente a la comunidad.

Naturalmente, este derecho será profundamente transformado. En efecto, en la sociedad civil burguesa, el derecho es un marco de regulación de las relaciones sociales que “privatiza” sin cesar el lazo social, puesto que considera a la sociedad como un simple agregado de individuos privados, en el sentido del “hombre egoísta” de Marx. Sólo que la vida en sociedad no es posible sin “civilidad, definida como el arte de vivir entre diferentes”.³⁶ Podemos considerar que, en una sociedad socialista, esta “civilidad” estará menos regulada por el derecho que en la sociedad burguesa. No obstante, al lado de los derechos cívicos (del ciudadano), la sanción de derechos civiles que garanticen de manera igualitaria los derechos individuales de cara al Estado y a la sociedad deberá ser un elemento clave.

Queda un problema que exigiría discusiones específicas sobre los fundamentos del derecho “socialista” al que acabo de referirme. Para hacerlo de manera seria, deberíamos volver sobre la historia de las diferentes teorías del derecho que han sido construidas en la época moderna.³⁷ Yo diría simplemente

³⁶ Peyrat D., *En manque de civilité*, Textuel, Paris, 2005.

³⁷ Ver por ejemplo Miaille M., *Introduction a la critique du droit*, Francois Maspero, Paris, 1982.

que, incluso si existen diferentes versiones, para el liberalismo, el derecho reposa fundamentalmente sobre la categoría del contrato trabado entre dos personas privadas; y hay que entender el término *privado* en sentido fuerte: el individuo es ante todo considerado, según la figura del “individualismo posesivo”, como un individuo aislado que entra en contacto con sus semejantes por intermedio de un contrato. Es, por cierto, precisamente esta problemática la que está en el centro de las contra-reformas liberales.

En una sociedad socialista, el fundamento del derecho es otro. Se trata de un “derecho público”. Hay que entender la fórmula en el sentido estricto del término. Es público porque es un derecho sancionado por la sociedad (y no enraizado en una ley divina o “natural” suprasocial) según una problemática de “soberanía igualitaria”.

Un derecho público no es sinónimo de un derecho instrumentalizado por el poder político. Las normas jurídicas, producidas por una “soberanía igualitaria”, no deben ser solamente proclamadas, sino que deben ser institucionalizadas y efectivizadas por una instancia separada encargada de defenderlas.³⁸ Aquí, por cierto, se abren otras discusiones. Por ejemplo sobre la elección de jueces que, como sabemos, es una tradición iniciada por las revoluciones burguesas; como también la elección de funcionarios. Yo no soy favorable a la elección de éstos últimos, en cambio la de los jueces merecería ser discutida.

DERECHO Y CIUDADANÍA

Estos comentarios nos traen de vuelta a una cuestión, ya señalada, sobre dos tradiciones en el enfoque de los derechos del hombre. La una, liberal; la otra enraiza los derechos del hombre en la ciudadanía; de ahí el lugar otorgado a la igualdad,

³⁸ Hanne D., “Droit et transformation sociale”, *Critique communiste*, n.º 174, Hiver 2004.

más precisamente a la "égalité", y no a la simple libertad de la persona considerada antes que nada como un individuo privado, ocupado en sus asuntos, en una sociedad civil que habría encontrado una forma de auto-regulación casi natural.

Estas líneas divisorias son todavía actuales. Así, la noción de Estado de derecho se ha vuelto completamente banalizada, al punto que oponerse a ella sería oponerse al derecho. Ahora bien, basta con leer al profesor de derecho Jacques Chevalier,³⁹ que no tiene nada de fustigador del capitalismo, para comprender que se trata de una categoría bien política. Así, en el siglo XIX, el florecimiento de la teoría del Estado de derecho coincide "con el advenimiento de un Estado liberal que intenta contener las intervenciones en la vida social, en nombre de la primacía asignada al individuo y los presuntos beneficios del orden 'natural'" (p. 54). Y la reactivación de esta teoría a partir de los años 1970 está ligada a la valorización del mercado, a la referencia a una sociedad civil auto-regulada, y al crecimiento del individualismo. Ante la crisis del Estado providencia, ésta se apoya sobre "el redescubrimiento del derecho como medio de refundación del lazo social" (p. 117).

Dado que la teoría del Estado de derecho "implica una cierta concepción de la democracia en la cual los representantes electos están obligado a respetar reglas jurídicas superiores" (p. 58), el derecho prima por tanto sobre la soberanía popular. Aquí, hay que distinguir bien dos problemas: la organización del poder político, a través de un sistema necesario de contra-poderes. Así, yo no creo posible recuperar como tal la temática de la fusión de los poderes ejecutivos y legislativos presente en una tradición radical de la Revolución Francesa, defendida por Marx y los revolucionarios rusos. Podemos incluso imaginar la existencia de una instancia electiva que controle el respeto a ciertas reglas constitucionales por parte de las asambleas electas. Pero, por ejemplo, el Consejo constitucional de la V República es muy otra cosa. Éste interpreta la Constitución para definir el derecho político; además, está

³⁹ Chevallier J., *L'État de droit*, Montchrestien, Paris, 1999.

compuesto por individuos no electos.

El Estado de derecho tiende en verdad a disolver la política. Por un lado, el Estado se envuelve en los ejecutivos y la tecno-estructura, en detrimento de las asambleas electas; por el otro, el juez, como garante del derecho, ocupa un lugar cada vez más importante. La política deviene una técnica de gestión de una sociedad que, a través de su funcionamiento “natural” (entiéndase, el mercado), produce sus propias formas de sociabilidad, que para el derecho no se trata más que de ayudar a regular. Este derecho no reposa solamente sobre el contrato entre dos personas privadas; permite desde luego al individuo apelar al juez para defender sus derechos contra el Estado, la sociedad, etc., pero ello individualizando el conflicto y privatizándolo. Y ocultando la otra cara del problema: el ejercicio colectivo de la ciudadanía, que es también una manera, no solamente de hacer valer sus derechos, sino de transformarlos por la ley. Más aún, se opone el derecho a la ley. Es justamente así cómo procede el Medef,⁴⁰ valorizando el contrato (el derecho) en la regulación de la relación salarial en detrimento de la ley.

Aquí tocamos un problema de fondo: ¿cuál es la legitimidad del derecho que se emancipa cada vez más de la política, es decir de la ley, de la soberanía popular y del ejercicio de la ciudadanía? Con Europa, hemos pasado a una etapa superior dado que el proyecto de “Constitución europea” no hace referencia a “soberano” alguno. Esto refleja bien la realidad concreta de una Europa que no se construye sobre la base de la ciudadanía, sino alrededor, por una parte, de una tecno-estructura y, por otra, de instituciones jurídicas, como el Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas,⁴¹ que produce reglas al margen de toda legitimidad política.⁴² El poder del juez se ha vuelto exorbitante. Habría que profundizar el análisis del lugar que ocupa el derecho internacional sancionado

⁴⁰ Nota de los T: El autor se refiere al Movimiento de Empresas de Francia, organización patronal francesa que agrupa principalmente PyMES.

⁴¹ Nota de los T: Tal era el nombre, hasta el tratado de Lisboa, vigente desde diciembre del 2009, del actual Tribunal de Justicia de la Unión Europea.

⁴² Allières P., *Une constitution contre la démocratie*, Climats, Paris, 2005.

por tribunales que lo establecen sin relación alguna con la ley, puesto que no existe articulación con ninguna forma de poder político.

El proceso jurídico invade la vida pública, como si esta escalada judicial tuviera la capacidad de paliar el oscurecimiento de la política y la debilitación del civismo.⁴³ Se habrá comprendido al leer este texto que mi propósito no es subestimar la importancia de las luchas por los derechos -y por ende por la inscripción de estos derechos en la ley- o, en un sentido más general, el lugar que debe ocupar el derecho en la regulación del lazo social. Dicho esto, esa lucha es indisoluble de la batalla por lo que podríamos llamar una "democracia ciudadana" que se opone a la democracia liberal de los defensores del Estado de derecho.

⁴³ Bensaïd D., *Qui est juge?* Fayard, Paris, 1999.

EN CONTRA-TIEMPOS Nº 0

Editorial: cartas de navegación

Dilemas y desafíos del socialismo en nuestro tiempo. Ariel Petrucelli

Crisis sobre crisis. Aldo Casas

Marxistas, igualitaristas y liberales. Variaciones en torno a un diálogo necesario. Fernando Lizarraga

Nuevas apuestas, viejos problemas. Apuntes para una caracterización de la nueva izquierda argentina. Jorgelina Matusevicius

Una crítica de las "dos almas" de la teoría marxista del partido. Hipótesis sobre la organización política. Martín Mosquera - Tomás Callegari

La somnolencia y la historia. Una crítica a Badiou. Laura Sotelo

Entrevista a Daniel Bensaïd (2006)

