Oscar Moreno
(coordinador)

Pensamiento contemporáneo

Principales debates políticos del Siglo XX
Pensamiento contemporáneo
Pensamiento contemporáneo

Principales debates políticos del Siglo XX
## Índice

**Agradecimientos**

**Prólogo. Marx y Weber, o la modernidad en su laberinto**  
*Eduardo Grüner*  

**Introducción. Los debates contemporáneos acerca de la relación entre el capitalismo, el estado y la democracia**  
*Oscar Moreno*

<table>
<thead>
<tr>
<th>tema</th>
<th>página</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>A manera de presentación</td>
<td>27</td>
</tr>
<tr>
<td>Estado y Democracia en la concepción de Marx</td>
<td>29</td>
</tr>
<tr>
<td>Capitalismo y racionalidad en el pensamiento de Weber</td>
<td>31</td>
</tr>
<tr>
<td>Transformaciones del Estado y la sociedad civil</td>
<td>33</td>
</tr>
<tr>
<td>La Revolución Rusa: reformistas y revolucionarios</td>
<td>34</td>
</tr>
<tr>
<td>El aporte de Antonio Gramsci</td>
<td>37</td>
</tr>
<tr>
<td>Keynes y el acuerdo social tripartito</td>
<td>39</td>
</tr>
<tr>
<td>Para una definición del liberalismo</td>
<td>40</td>
</tr>
<tr>
<td>Hayek, Friedman y las ideas neoliberales</td>
<td>42</td>
</tr>
<tr>
<td>Notas sobre el marxismo entre los '60 y los '70</td>
<td>45</td>
</tr>
<tr>
<td>La implantación del neoliberalismo</td>
<td>47</td>
</tr>
<tr>
<td>Las respuestas sociales al neoliberalismo en América Latina</td>
<td>49</td>
</tr>
</tbody>
</table>

**Karl Marx: el devenir de la “ideología” en el estado capitalista**  
*María Gabriela D’Odorico*  

<table>
<thead>
<tr>
<th>tema</th>
<th>página</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1. Idealismo, materialismo e ideología</td>
<td>55</td>
</tr>
<tr>
<td>2. Metáforas de la “ideología”</td>
<td>59</td>
</tr>
<tr>
<td>a) La imagen invertida o la negación de lo real</td>
<td>60</td>
</tr>
<tr>
<td>b) El reflejo o eco distorsionado de lo real</td>
<td>62</td>
</tr>
<tr>
<td>c) Lo imaginario como alternativa a lo real</td>
<td>64</td>
</tr>
</tbody>
</table>
3. De la ideología al “fetichismo de la mercancía”.................................66
4. La ideología en el Estado capitalista..................................................70
Bibliografía.................................................................................................74

PARA PENSAR EL CONCEPTO DE MATERIALISMO HISTÓRICO DIALÉCTICO
Jorge Manuel Casas..................................................................................77
a) El módulo lógico de la dialéctica.........................................................78
b) La dialéctica en perspectiva.................................................................81
Dialéctica del tiempo................................................................................83
Las dialécticas del idealismo y del materialismo
y el concepto de tiempo histórico.........................................................87
Hacia un concepto de Materialismo Histórico Dialéctico.......................90
Apostillas y escolios.................................................................................94
Bibliografía.................................................................................................98

ENCRUCIJADAS DE LA MODERNIDAD: EL PENSAMIENTO DE MAX WEBER
María Alicia Gutiérrez...............................................................................99
Contexto de época....................................................................................99
Acerca del autor.......................................................................................101
Cuestiones centrales de la obra de Weber..............................................103
La epistemología y metodología de raíz kantiana.................................104
El concepto de racionalidad o la relación entre ciencia y religión........105
El origen del capitalismo y los límites de la racionalidad......................107
Estado y democracia: las nociones de poder, dominación, obediencia y legitimidad........................................................................110
A modo de conclusión.............................................................................113
Bibliografía.................................................................................................116

KEYNES, CAPITALISMO Y DEMOCRACIA
Esteban Magnani......................................................................................119
1. El contexto histórico de entreguerras..................................................119
2. Quién era .............................................................................................122
3. El enemigo es el ahorrador.................................................................124
4. La receta ...............................................................................................128
5. El impacto del keynesianismo y el Estado de Bienestar....................129
6. La crisis del keynesianismo y la llegada del neoliberalismo...............130
7. Conclusión..........................................................................................132
Bibliografía...............................................................................................133

FRIEDRICH A. HAYEK Y EL LIBERALISMO
Oscar A. Moreno.......................................................................................135
A modo de presentación.........................................................................135
El liberalismo. Sus formas de aparición en la historia.........................136
<table>
<thead>
<tr>
<th>Título</th>
<th>Página</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Liberalismo y socialismo: la gran disputa del siglo XX</td>
<td>139</td>
</tr>
<tr>
<td>Keynes y el liberalismo</td>
<td>140</td>
</tr>
<tr>
<td>El Neoliberalismo</td>
<td>141</td>
</tr>
<tr>
<td>Friedrich A. Hayek: su pensamiento, sus disputas y algunas concreciones</td>
<td>143</td>
</tr>
<tr>
<td>Bibliografía</td>
<td>149</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Homenaje reflexivo a Antonio Gramsci</strong></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Paula Lenguita</td>
<td>151</td>
</tr>
<tr>
<td>Introducción</td>
<td>151</td>
</tr>
<tr>
<td>El Marxismo de Antonio Gramsci</td>
<td>153</td>
</tr>
<tr>
<td>La Política del Proletariado</td>
<td>156</td>
</tr>
<tr>
<td>De la Guerra al Consenso</td>
<td>159</td>
</tr>
<tr>
<td>La Cuestión de la Hegemonía</td>
<td>165</td>
</tr>
<tr>
<td>Apuntes finales sobre los intelectuales</td>
<td>169</td>
</tr>
<tr>
<td>Bibliografía</td>
<td>174</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>El legado de Friedman</strong></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Hernán López Winne</td>
<td>175</td>
</tr>
<tr>
<td>Sobre el mercado</td>
<td>176</td>
</tr>
<tr>
<td>La fábula de la cooperación voluntaria</td>
<td>177</td>
</tr>
<tr>
<td>El sistema de precios</td>
<td>178</td>
</tr>
<tr>
<td>Transmisión de información</td>
<td>179</td>
</tr>
<tr>
<td>Incentivos para la acción</td>
<td>180</td>
</tr>
<tr>
<td>Distribución del ingreso en el mercado</td>
<td>180</td>
</tr>
<tr>
<td>Igualdad y libertad neoliberales</td>
<td>181</td>
</tr>
<tr>
<td>Neoliberalismo y democracia</td>
<td>183</td>
</tr>
<tr>
<td>El Estado, la bestia negra</td>
<td>184</td>
</tr>
<tr>
<td>El mundo polarizado</td>
<td>185</td>
</tr>
<tr>
<td>La circulación del dinero y el fin de las fronteras</td>
<td>186</td>
</tr>
<tr>
<td>Algunas consideraciones finales</td>
<td>188</td>
</tr>
<tr>
<td>Bibliografía</td>
<td>189</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Escríritos políticos en tiempos de urgencia. Una revisión de estado, poder y socialismo de Nikos Poulantzas</strong></td>
<td>191</td>
</tr>
<tr>
<td>Paula Abal Medina</td>
<td>191</td>
</tr>
<tr>
<td>Introducción</td>
<td>191</td>
</tr>
<tr>
<td>Apuntes para pensar el socialismo democrático de Nikos Poulantzas</td>
<td>194</td>
</tr>
<tr>
<td>Consecuencias políticas de las proximidades y distancias entre Michel Foucault y Nikos Poulantzas</td>
<td>206</td>
</tr>
<tr>
<td>Palabras finales</td>
<td>215</td>
</tr>
<tr>
<td>Bibliografía</td>
<td>218</td>
</tr>
</tbody>
</table>
PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Presupuestos y divergencias en el debate Milliband-Poulantzias
Santiago Duhalde ............................................................... 221
Introducción .................................................................................. 221
Diferencias teóricas, metodológicas y de objeto .......................... 224
Presupuestos epistemológicos y ontológicos ......................... 228
Conclusión ..................................................................................... 237
Bibliografía ..................................................................................... 238

Actualidad y resonancia del obrerismo italiano y el marxismo abierto.
Acerca de Negri (& Hardt) y Holloway
Imperio y Cambiar el mundo sin tomar el poder
Rodrigo F. Pascual .......................................................................... 241
La odisea en el capitalismo de la globalización ....................... 241
Elementos conceptuales e históricos del Autonomismo italiano .. 243
Michael Hardt y Antonio Negri: Imperio, Democracia radical y Multitud............................................................. 246
Los orígenes del marxismo abierto. La centralidad de la forma .. 251
Holloway. La negatividad del grito: del poder al antipoder .... 254
Roma no significa Amor, aunque las dos se escriban con las mismas letras. Acerca de Negri (& Hardt) y Holloway .... 259
Ya basta ......................................................................................... 260
Bibliografía ..................................................................................... 261

Los movimientos sociales y el debate sobre el Estado
y la democracia en América Latina
José Seoane .................................................................................... 263
Los nuevos escenarios en América Latina ................................ 263
Neoliberalismo, Estado y democracia en los ‘90 ....................... 264
El cuestionamiento social al neoliberalismo .............................. 266
La nueva configuración de los movimientos sociales ............. 269
Debates y programáticas sobre el Estado ..................................... 271
Movimientos sociales, política y democracia ......................... 274
La crisis de legitimidad del modelo neoliberal ....................... 277
La respuesta del neoliberalismo armado ................................. 280
Neodesarrollismo y procesos constituyentes ......................... 283
Un futuro abierto ........................................................................... 286
Bibliografía ..................................................................................... 288

Biografías ....................................................................................... 291
Queremos agradecer muy especialmente a todos aquellos que, en estos últimos veinte años, integraron o integran la cátedra Principales Corrientes del Pensamiento Contemporáneo, de la carrera de Ciencias de la Comunicación Social, dictada en la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Ellos son:

- Boron, Atilio
- Arzeno, Federico
- Balbachan, Lissette
- Battistini, Osvaldo
- Benas, Laura
- Byk, Edith
- Cabral, Cintia
- Chavez, María
- Dinerstein, Ana
- Dukuen, Juan
- Focas, Brenda
- Kotas, Lidia
- Maciel, Ignacio
- Malumian, Víctor
- Mancuso, Mariano
- Miano, Amalia
- Miari, Luciana
- Piñaranda, Fabiana
- Redondo, José Antonio
- Rivas, Gabriela
- Rivas, Leticia
- Rodríguez, Giselle
- Serignese, Anabella
- Tedesco, Laura
- Thwaites Rey, Mabel.

Este libro es producto de la investigación que se realizó en el marco del proyecto UBACYT S 816: “El pensamiento contemporáneo. Sobre la relación Estado, capitalismo y democracia”.

Finalmente, agradecemos a las distintas autoridades de la carrera de Ciencias de la Comunicación Social el clima de libertad en que hemos desarrollado nuestro trabajo docente y de investigación en estos años.
Un conjunto de textos de miembros de una cátedra o de un equipo de investigación (y toda cátedra debería ser un equipo de investigación) es un artefacto extremadamente escurridizo, y por eso mismo, extraordinariamente interesante. Como en esos bricollages de los que habla Lévi-Strauss, la propia heterogeneidad de sus “retazos” de texto da la textura de una unidad secreta. Y ya que invocamos el nombre de ese gran antropólogo, podríamos también tomar en préstamo, metafóricamente, su idea de que a un mito se puede ingresar por cualquier de sus “versiones”. Al final, se habrá atisbado una estructura que (como decía Sartre de esas ciudades en las que la urbe entera está presente por ausencia en cada esquina) insiste en cada una de sus diferencias. La polifonía de voces y estilos (algunos más enfáticos, otros más contenidos, otros aún buscando con tiento un equilibrio) vuelve difícil, si no imposible, la tarea de hablar de todos y cada uno de ellos: sería siempre una injusticia para alguno, y lo que es quizá más importante, para el “espíritu” del conjunto. Elijo, pues, hablar de ese “espíritu”, facilitado en la empresa por un anuncio de Oscar Moreno en su Introducción: “El punto de partida para la construcción y el desarrollo de dos paradigmas de interpretación, cuya importancia fue decisiva para pensar el siglo XX, lo constituyen los pensamientos de Karl Marx y Max Weber”. Anuncio que, no me cabe duda, en su parquedad enunciativa constituye un programa y –qué otra cosa es un “programa”– una posición teórico-política. Esto último me gustaría enfatizarlo: cualquiera, en una facultad como la de Ciencias Sociales, puede imaginarse un “programa” desde Marx y Weber. Es casi obligatorio –como si dijéramos que un programa de la facultad de Psicología se piensa desde Freud,
por ejemplo—. Pero otra cosa muy distinta es aplicarle el rigor de una posición teórica y política. Es decir: sacarlo del simple tema para transformarlo en el motivo de una reflexión “polifónica” sobre la modernidad (el capitalismo, el Estado y la democracia son las paredes del laberinto de la modernidad, y de ese laberinto todavía no hemos encontrado la salida, por más post que se crean muchos). Pero no quisiera, como se dice, irme por las ramas —algo que, para el que escribe esto, es ya casi un rasgo de estilo—: como en cada uno de los ensayos de este bienvenido libro encuentro ese “espíritu” (es una palabra que le gustaba a Weber, como se recordará; Marx, en cambio, prefería “fantasma”: son los extremos de un campo semántico) aunque no siempre aparezcan los nombres, voy a hablar, como pueda, de esos dos nombres, aunque lo que me estará soplando al oído será, todo el tiempo, el “espíritu” de este libro.

Hay una novela de un gran escritor checo contemporáneo de Max Weber –murió apenas cuatro años después que el pensador alemán—, de enorme resonancia para la literatura del siglo XX, de enorme resonancia para la teoría (no solamente) weberiana, y de enorme y particular resonancia para un lector argentino, ya desde su propio título. Me refiero, por supuesto, a esa extraordinaria novela de Franz Kafka llamada El Proceso. Quisiera empezar este prólogo, pues, un tanto intempestivamente, parafraseando dos pasajes a mi juicio particularmente significativos de esa novela, y tratando, a partir de esa paráfrasis, de pensar “en voz alta” —aunque estemos escribiendo en silencio— las consecuencias de esta pequeña constelación para lo que se ha llamado la tragedia de la modernidad. Porque, anticipando lo que debería ser una conclusión de este prólogo (ya se sabe que, como recomendaba Horacio Quiroga a los jóvenes cuentistas, conviene siempre tener primero la última frase para luego hacer que todo converja hacia ella), se me ocurre que, más allá de los tópicos particulares que cada autor/a aborda, un tema central de este libro es precisamente ese: la tragedia de la modernidad, o, mejor aún: la modernidad como tragedia (¿imposible?).

En el primero de esos pasajes de El Proceso, el señor K (ese oscuro burócrata acusado por la justicia sin que jamás, ni siquiera después de cerrar el libro, nos enteremos por qué) acude por primera vez a la sala del tribunal donde se le sustanciará el proceso. Allí encuentra que el público que colma el recinto lo recibe con burlas soeces, los jueces encañonados en su solemne estrado miran fotos pornográficas que llevan escondidas entre las páginas del código, un ujier está violando a una empleada en un rincón del tribunal, y así sucesivamente. El segundo
pasaje es la escena final de la novela, en la cual el señor K, condenado a muerte siempre sin que él ni nosotros (ni Kafka, presumiblemente) sepamos cuál ha sido, si lo hubo, su delito, es arrastrado para su ejecución a las afueras de la ignota ciudad, a una suerte de terreno baldío o basural abandonado, donde es arrojado a un pozo y ejecutado a cuchilladas por dos esbirros del gobierno de un país que, por supuesto, no sabemos cuál es. Y vale la pena recordar aquí, antes de proseguir, que en la notable trasposición de esta novela al cine hecha en 1964 por el genial Orson Welles, el director hace un cambio significativo: en lugar de ser pasado a cuchillo, el señor K es ejecutado con un cartucho de dinamita, cuya explosión adopta la nítida forma, en el cielo negro, de un hongo atómico.

Esta novela, y en particular estos dos pasajes, han sido interpretados de las más diversas formas, sin que esa proliferación hermenéutica pueda, de ninguna manera, agotar la inacabable multiplicidad de sentidos sugeridas por ese texto inquietante y enigmático. No tenemos aquí ni el espacio ni la competencia para siquiera repasar superficialmente esa inmensa bibliografía. Nos limitaremos pues –con todos los riesgos de reduccionismo esquemático a que esa limitación obliga– a proponer una sucinta fórmula interpretativa: se trata, en estos pasajes, de la verdad obscena de la dominación legal-burocrática de Max Weber; se trata de una cierta verdad oculta, en efecto, en el corazón del triunfo moderno de la “racionalidad formal” en la cultura política (no sólo, pero sí principalmente) occidental y capitalista. Y la palabra obscena, desde ya, está aquí tomada en su sentido estrictamente etimológico: aquello que, debiendo permanecer fuera de la escena es, sin embargo, mostrado; o aquello que es dicho cuando no debería poder decirse.

“Obsceno” es, por ejemplo, que la abstracta majestad de la Ley –ámpito, según Weber, de la “racionalización” moderna de la justicia– se concreta en esas acciones repugnantes a las que se asiste en la sala del tribunal. “Obsceno” es, también, que la abstracta autoridad ética y burocrática del Estado ya teorizada por Hegel –una idea que sin duda tuvo una gran influencia sobre la sociología política de Weber– se concreta, a su vez, en una ejecución que podríamos llamar semi-clandestina, llevada a cabo al amparo de la oscuridad, en un basural hediondo, totalmente despojada de la simbología ritual que tradicionalmente se asocia a un acontecimiento de tal magnitud, y que una vez más no puede dejar de remitir a los momentos más igualmente hediondos de la historia (no sólo, pero también) argentina. Y “obsceno” es, claro está, ese hongo atómico de Orson Welles, en el cual ya no queda ni siquiera aquella fatal intimidad entre el cuchillo y la carne de la poesía de Borges, sino que toda la sofisticación de la racionalidad instrumental de occidente ha sido puesta al servicio del genocidio.
Muy a menudo, la obra de Kafka ha intentado ser reducida a una mera parodia de la burocratización administrativa del Estado y/o de la empresa capitalista modernos. En este sentido ha podido decirse, medio en broma medio en serio, que si Kafka hubiera sido un escritor argentino, no hubiera pasado de ser un mero cronista de costumbres. Pero aquí, en la simple descripción de estos pasajes de *El Proceso*, podemos sospechar que hay mucho más, algo mucho más terrible que eso, algo que hace que en cierto modo Kafka sea el escritor del siglo XX, así como hace que Weber sea el sociólogo de ese mismo siglo. No me consta (pero estoy muy lejos de ser un erudito en la cuestión) que Kafka y Weber se hayan leído mutuamente. Pero no cabe duda de que hay —si se nos permite robar el título célebre de Goethe— una afinidad electiva entre ciertos temas de ambos autores que nos permite, un poco irresponsablemente, hablar de Kafka como el Weber de la literatura, y de Weber como el Kafka de la sociología.

Para empezar, en el imaginario cruce entre ambos hay un extraño poder premonitorio, casi podríamos decir profético: se trata de llevar a su límite de familiaridad siniestra (y aquí estamos citando a otro gran contemporáneo de ambos, Sigmund Freud) las posibilidades implícitas de la “racionalización” aplicada a la maquinaria del poder, de esa banalidad del mal, para hacer otra cita canónica, que ha sido efectivamente el resultado trágico —y tendremos que volver enseguida sobre esta palabra— de las formas de dominación en el siglo que acaba de terminar, y que promete ser incluso peor en el que acaba de comenzar. Y también está en ambos, cómo no, aunque de muy distintas maneras, el tema dramáticamente metafórico de la muerte de Dios que los dos heredan de Nietzsche: en el judío Kafka, dramatizado más aún por la afirmación de Dostoievsky de que no es simplemente que Dios haya muerto, sino que *nosotros lo hemos matado* (que este mundo, transformado en la maquinaria “desencantada” de la racionalización, lo ha matado), lo cual genera una irremisible Culpa universal frente a la cual, otra vez, parece banal intentar siquiera saber cuáles son nuestras pequeñas y obscenas culpas particulares; en el calvinista Weber, tan conocedor de los fundamentos sociológico-políticos de los textos testamentarios, es una ausencia sustituida por ese “politeísmo de los valores” que está por detrás de lo que Nietzsche hubiera llamado el nihilismo trivial de la racionalidad formal; y no es improbable que la verdadera obsesión weberiana, expresada en su sociología de las religiones, por encontrar el origen y la lógica de la “racionalización” de lo religioso en las instituciones eclesiásticas sea como si diéramos la otra cara, la contrapartida “científica” de la obsesión kafkiana con la Culpa originaria y el asesinato del Padre simbólico. En todo caso: en ambos la modernidad en su conjunto, así como la propia razón moderna, se presenta como un campo de batalla en el que los valores humanos, por ahora, van perdiendo.
No se me escapa que, aún dentro de los límites de esta comparación, haya diferencias importantes, pero de estilo y de expresión antes que de sensibilidad profunda: por un lado, todas estas cuestiones están poéticamente explícitas en Kafka, forman parte de la nervadura misma de su literatura, mientras que en Weber son el sustrato filosófico más o menos tácito de una obra que se quiere científicamente rigurosa y axiológicamente neutral; por otro, no se puede ocultar que allí donde en la sarcástica alegoría kafkiana puede escucharse claramente un desgarrador y angustiante grito de rebeldía desesperada, en muchos momentos de la obra weberiana parece primar, si se me permite el oxímoron, una resignada celebración del triunfo de la racionalización, con lo que dicho triunfo pudiera implicar de una organización y una forma de dominación más “legal” y más “legítima”, menos arbitraria y despótica que las variantes tradicionales y carismáticas, si bien afectada por cierta pérdida de valores que las otras dos aún abrigaban. En los momentos más “optimistas”, incluso, puede entronizar una voto de confianza, y hasta una apuesta esperanzada, en la potencial conjunción entre la lógica de los fines del ethos burocrático-legal y la lógica de los valores del ethos carismático. No sin un dejo de amarga ironía, puede decirse que Weber tuvo la triste prudencia de dejar este mundo antes de poder ver los efectos concretos de esa conjunción, en su propio país, en el fatídico año de 1933.

Ahora bien: con ser importantes, estas diferencias son menos trascendentes –al menos para nuestros propósitos en esta ponencia– que las semejanzas subterráneas localizables en un registro que no nos quedará más remedio que llamar (parafraseando a ese gran discípulo heterodoxo de Weber y Marx que es Georg Lukács) el de la ontología del ser social en la modernidad. Es decir, un modo de ser de las formas moderno-burguesas de dominación cuya (onto)lógica esencial es la del sacrificio de la materialidad particular y concreta del sujeto humano en el altar de la abstracción universal y abstracta de la maquinaria “racional” del poder, sea el político, el económico o el “micro-físico”. Para regresar a nuestro apólogo kafkiano: es en cierto sentido perfectamente lógico que no importe de qué cosa, si es que de alguna, es culpable el señor K, porque lo que realmente importa es que el sistema formalizado de medios y fines impone, utilizando a los sujetos y a sus valores como meros pre-textos de ese funcionamiento, con ese mecanismo tan adecuadamente nombrado por Hegel como la “astucia de la razón”.

La universalidad abstracta de la Ley y del Estado racionalizado segregan, expulsan, sus momentos irreductiblemente particulares a una exterioridad marginal, a una tierra baldía de la Ciudad con la que nada quiere saber, pero que –precisamente por esa expulsión– se transforma en la verdad íntima, obscena, como decíamos, de esa abstracción. Y la operación –como no podría ser de otra manera, dado el “racionalismo”
omnipotente y tiránico que la motiva—es en última instancia fallida: como hubiera dicho el ya citado Freud, el “momento particular” retorna de lo reprimido de la peor manera posible, con toda esa violencia que parece asaltar a la Ciudad inesperadamente, desde “afuera”, cuando en verdad es el producto “perverso” de ese propio funcionamiento “sistémico”. Y Weber lo sabe muy bien, aunque nunca termine de decirlo todo lo apasionadamente que quisiéramos escucharlo: en sus momentos menos “optimistas”, insinúa sin lugar a equívocos que la hegemonía de esa racionalidad calculadora no puede conducir a otra parte que a una muy material pérdida de la libertad, de la autonomía, incluso de la dignidad humana.

Es aquí, en este núcleo duramente filosófico y existencial del cruce entre Kafka y Weber, donde se presenta la cuestión central de la tragedia de la cultura moderna, como la llamará célebremente Georg Simmel. Porque en efecto se trata, en esta cuestión central, del conflicto trágico —es decir, por definición irresoluble en las condiciones actuales— entre la racionalidad instrumental y la racionalidad material, entre la universalidad abstracta y la particularidad concreta, entre la pretendida unidad del pensamiento racionalizante y la fragmentación de las esferas de la experiencia vivida, en fin, para decirlo de la manera más sencilla y rápida, entre la calculabilidad del Concepto y la incommensurabilidad del Sujeto.

* * * * * *

Y aquí la convergencia ya no es solamente con Kafka, sino con esos otros dos “científicos sociales” (y sus respectivas categorías) que ya hemos nombrado, y que sin embargo a Weber no terminaban de gustarle del todo: el Marx del fetichismo de la mercancía y el Freud de la conciencia dividida. En ambos casos, la abstracción homogeneizadora de un “equivalente general” —llámese valor de cambio o cogito cartesiano—, con su lógica de expulsión, fuera de la escena, del “momento” de la particularidad concreta —llámese fuerza de trabajo o pulsión inconsciente—, hacen eco anticipado a la preocupación weberiana, que puede casi ser calificada de proto-existencialista, por la experiencia vivida de los sujetos, que reencontraremos en pensadores tan diferentes a Weber y entre sí como Heidegger, Jaspers o Sartre. Este substratum filosófico “cálido” (como diría Ernst Bloch) puede leerse sin excesivo forzamiento por detrás del armazón científico “frío”, a veces incluso seco, del concernimiento con el sentido vivido (y no sólo “mentado”) de la acción —y otra vez vale aquí recordar a Goethe, el que se atrevió a sustituir la primera frase de la Biblia por su “en el principio fue la acción”—, un concernimiento que luego daría tan ricos resultados no solamente en las sociologías más o menos funcionalistas de la acción, sino en la microsociología de Erving
Goffman o en la escuela “simbólico-ritualista” de antropólogos como Clifford Geertz, Victor Turner o Walter Burkert, con su metáfora de la dramaticurcia de lo social. Pero si de “drama” se trata, hay todavía otro “nombre de autor” –como diría Foucault– que debemos introducir aquí, por ser el que, partiendo de la articulación entre las categorías de Marx, Weber y Freud, lleva a un punto de radicalidad extrema el tema de la tragedia de esa razón moderna contaminada por la voluntad de poder de Nietzsche: nos referimos, por supuesto, a Theodor W. Adorno. Él es, sin duda, quien extrae las consecuencias más críticas de las antinomias –intuidas por Weber en sus pasajes más sombríos– de la falsa totalidad ideológicamente configurada por ese pensamiento identitario de la razón instrumental, empeñado en la disolución de la particularidad concreta bajo la abstracción del raciocinio calculador. Y la consecuencia más trágica, como sabemos, tiene un emblemático y espeluznante nombre propio: Auschwitz. No se trata aquí tan sólo de la burocratizada “banalidad” del mal, sino de que la propia estructura de la razón formal contiene entre sus potencialidades esa actualidad extrema de la racionalización masiva del crimen. Y si ello es así, si como decía Weber la racionalización es una lógica constitutiva del funcionamiento de la maquinaria capitalista moderna, entonces Auschwitz no es un horror llegado del espacio exterior en forma sorpresiva y anómala, sino el síntoma más terrible de aquel “retorno de lo reprimido” por la racionalidad formal del propio capitalismo. Es algo que siempre puede suceder –aunque se exprese de muy distintas maneras– cuando se renuncia a sostenerse en una dialéctica negativa que sepa reconocer la tensión, irreductible a ninguna Aufhebung, entre el Universal y el Particular, cuando el pensamiento calculador se empeña en un absolutismo de la Razón que tarde o temprano conduce al Terror.

Pero incluso sin llegar a este borde abismal, aunque respondiendo a la misma lógica intrínseca, también es Adorno, junto a Max Horkheimer, quien mejor supo aprovechar y elaborar críticamente la lección weberiana sobre el conflicto entre el mundo de los fines y el mundo de los valores, si bien “marxistizándola” con su basamento en la dominación de clase: en primer lugar, mostrando cómo la racionalizada Ilustración, en su afán omnipotente por liquidar al Mito, y por no reconocer ella misma la lógica de lo reprimido que retorna, había terminado por transformarse en el peor Mito: el de la dominación a ultranza de la Naturaleza –incluida en ella los propios hombres–, que pone en cuestión, como lo venimos observando cada vez más a menudo, la propia supervivencia física de lo humano; y en segundo lugar, mostrando asimismo cómo la racionalización de la cultura desemboca en el “engaño de masas” de una Industria Cultural que ya no sólo produce objetos, sino sujetos plenamente sometidos a lo que Adorno y
Horkheimer llaman la “sociedad de administración total”, como expresión efectivamente totalizante de la “jaula de hierro” weberiana.

Probablemente Weber, de haber vivido lo suficiente, no habría sacado estas consecuencias tan extremas de sus propias premisas acerca de las antinomias de la Razón, aunque quizá sí habría terminado por reconocer en ellas esa tensión entre Kant y Nietzsche –para darle sus nombres propios paradigmáticos– que se agitaba en su pensamiento. Pero probablemente, insistimos, no hubiera llegado al extremo de replicar la famosa pregunta de Adorno sobre si es posible seguir haciendo poesía después de Auschwitz, con la pregunta por si es posible seguir haciendo sociología después de Auschwitz. Su confianza racional en la ciencia era demasiada como para permitirle el pecado de desesperación antirracionalista (pecado en el que, justo es decirlo, tampoco cayó Adorno: precisamente, el núcleo de coraje verdaderamente crítico que hay en su pensamiento es el que apunta a la denuncia insoportable de esas antinomias sin por ello renunciar a la razón misma: eso también lo aprendió de Marx, de Freud... y de Weber).

Pero, ¿hay acaso algún otro lugar en el que pueda sospecharse una convergencia entre Weber y Adorno, y más aún, una convergencia que permita imaginar, no decimos tanto como una salida, pero al menos una esperanza de resistencia al pathos de la voluntad de dominio de la razón instrumental, de algún simbólico “reencantamiento” del mundo en sentido positivamente experiencial? Con cierta autoasumida ligereza –puesto que no vamos a tener el tiempo de desarrollarla– formularemos aquí la hipótesis de que ese lugar es el arte. Y estamos, pues, donde empezamos: porque, gracias a un feliz azar, resulta que uno de los ejemplos privilegiados de ese arte autónomo que levanta Adorno en tanto resistencia de la particularidad contra el despotismo del concepto instrumental, es la literatura de, entre otros, Franz Kafka, ese poeta “weberiano” por excelencia. Y todavía más, otro ejemplo privilegiado –y aquí sí hay una convergencia explícita entre Adorno y Weber, aunque se trate de uno de los territorios menos explorados del continente weberiano–, otro ejemplo privilegiado, digo, es el de la música. Justamente porque la música aparece como la más “etérea” y “abstracta” de las artes, la más alejada de la representación de lo real, es la que más eficazmente crea su propia particularidad, su propia materialidad concreta que en modo alguno admite ser subordinada a ningún Concepto generalizador de la industria cultural, como queda claro en la contraposición adorniana entre Schoenberg y Stravinsky, en ese texto fundacional de la teoría musical moderna que es la Filosofía de la nueva música. Y en cuanto a Weber, ese último capítulo de Economía y Sociedad titulado “Los fundamentos racionales y sociológicos de la música”, si bien siempre en su estilo contenido por la obsesión erudita
y el rigor metodológico, deja perfectamente en claro la tensión entre el indetenable proceso de racionalización de la música occidental, paralelo a sus relaciones cambiantes con el poder político y social, y el universo mucho menos calculable de los valores estéticos y emocionales singulares que hacen a la recepción, pero sobre todo a la así llamada interpretación (y no es una palabra cualquiera, tratándose de Weber) de la música. Y quizá sea involuntariamente propiciatorio que ese capítulo haya sido llamado “Apéndice”, como indicando una marginalidad, un “resto” suplementario que, justamente por su particularidad, contiene como si dijéramos el secreto de la totalidad. En Adorno y en Weber, pues, aunque sea mucho más explícitamente en uno que en otro, el arte tiene su propia política, a condición de que entendamos esto en el sentido no de las políticas al uso –que, en el mundo de la jaula de hierro, están necesariamente sometidas a la racionalización instrumental– sino de lo político como tal: es decir, de esa dramaticidad fundante de lazos sociales en permanente conflicto con el dominio de la pura técnica. Como decíamos hace un momento, no es que el arte sea postulado como la solución política a las antinomias de la razón dominante: ello significaría una suerte de estetización idealista de lo político y lo social de la que tanto Weber como Adorno abominarían. Pero sí puede ser, el arte, una matriz metafórica eficaz para ilustrar un espíritu de resistencia al instrumentalismo de la razón, en tanto su función “utópica”, en el mejor sentido del término, es la de esa paradoja de la memoria anticipada de la cual hablaba Ernest Bloch, del todavía-no que está ya mostrando lo que podría ser una sociedad emancipada del dominio instrumental, pero que, puesto que esa sociedad aún no existe, mientras tanto debe sostener la dialéctica negativa que conserve la autonomía de los valores.

*****

Después de Auschwitz, entonces, y como conclusión imaginaria que puede extraerse de este diálogo imaginario entre Weber y Adorno a través de Kafka, no sólo existe la posibilidad, sino incluso la obligación ética y política de seguir haciendo arte y ciencia social; pero a condición de que, además de saber que con eso no alcanza, sepamos que el arte y la ciencia social que realmente importa es ese capaz de llevar a sus últimas consecuencias un postulado del presente que sea un programa para el futuro: el programa que invocaba, entre otros, un Lukács, cuando convocaba a la “insobornable insubordinación de lo concreto contra la tiranía de lo abstracto”.

Esa insubordinación tanto teórica como práctica es a la que viene convocando el nombre de Marx desde hace más de un siglo y medio,
más allá de los avatares que ese nombre ha sufrido, y de la “moda”, persistente en las últimas décadas, que ha pretendido (“por derecha”, como es obvio, pero a veces también “por izquierda”) transformar ese nombre en el de un perro muerto –como hubiera dicho el propio Marx sobre Hegel–. ¿Y no es extraordinariamente paradójico –pero, por supuesto, “paradoja” es el eufemismo con el que a veces se habla de la ideología –que se pueda decir al mismo tiempo que el capitalismo ha terminado por triunfar totalmente, y que por lo tanto, Marx y el marxismo están “acabados”? Porque, veamos, ¿no es el marxismo, ante todo, la crítica radical –la que “toma por las raíces”, decía Marx– del capitalismo? ¿Cómo podría, entonces, estar acabada esa crítica en la precisa época del triunfo global de lo que critica, y no, al revés, estar más activa que nunca, ser más que nunca, para redundar una vez más en la célebre expresión de Sartre, “el horizonte insuperable de nuestro tiempo” (esa es la paradoja, el impasse lógico, la aposición de la derecha neoliberal: si honestamente creen que el capitalismo es insuperable… deberían también creerlo del marxismo)? Se trata, tal vez, de un malentendido –otra formación ideológica, cuando no se lo quiere reconocer como tal–: los contendientes de ese debate no están en el mismo registro (ni siquiera en el mismo registro “lógico”): la derecha neoliberal cree que el capitalismo es insuperable, Marx no; por eso su crítica es inmediatamente práctica, es al mismo tiempo “interpretación” y “transformación” (esos dos términos de la Tesis XI no están en relación de oposición, sino de complementariedad), es transformación porque es interpretación, y viceversa.

El problema es que, para poder hacer eso, hay que elegir: hay que, como se dice, “tomar partido”. En Marx, la “objetividad científica” es precisamente lo contrario de la “neutralidad valorativa” weberiana: es porque sé del lado de cuáles valores estoy, es porque sé que estoy “interpre- tando” desde la posición de esos valores que me impulsa a la transformación, que puedo decir que soy “objetivo”; es decir, que puedo hacer “consciente” –para hablar rápido, mi no “neutralidad valorativa”–, y no engañarme respecto de no se sabe qué olímpica exterioridad a ese politeísmo de los valores (que no obstante, ya lo hemos visto, obsesiona a Weber). Como en su momento lo dijo Althusser con una fórmula sólo en apariencia paradójica, nadie está más atrapado en la ideología que aquel que se imagina estar fuera de ella; al revés, el que sabe que está en ella ya ha tomado un paso de distancia.

Es evidente que esta perspectiva tenía que dar una imago de la modernidad muy diferente, y aún opuesta, a la de Weber. Ya no estamos en el mundo kafkiano de la pesadilla burocrático-estatal en el cual la “fragmentación de las esferas” genera pantallas, o espejos deformantes, que impiden comprender las conexiones de la pesadilla con la lógica de la
racionalidad instrumental capitalista; sino, si podemos decirlo así, en el mundo prometeico de una transformación permanente cuyo conocimiento es justamente el develamiento de que la “fragmentación de las esferas” es el efecto de superficie de una fractura fundante y fundamental (llámesele contradicción entre producción social y propiedad privada, lucha de clases, etcétera). Es un mundo histórico, porque está orientado hacia un futuro que permita sepultar el pasado (“que los muertos entierren a los muertos”, dice el XVIII Brumario) y no a un presente ominoso, desolado, ininteligible, “kafkiano”.

Proyectado al pasado desde este presente, desde la perspectiva de Marx ya no se trata en abstracto del crecimiento y dominación de la mera racionalidad formal: esto es un efecto y no una causa. Y sin embargo…

Y sin embargo, ya sabemos: ha sido casi siempre irresistible la tentación de imaginar una convergencia entre Marx y Weber, o, al menos, hacer de cada uno un suplemento del otro –en el sentido deleuziano–. La tentación –contra la cual sería petulante decir que estamos plenamente inmunizados– es comprensible. Finalmente, este mundo no es, todavía, el que previó, al que apostó Marx. “Kafka” (traduzcamos: lo que ese nombre, reducido para la ocasión, representa) está aquí, reinando a sus anchas, o a sus angostas: la opacidad de la fragmentación es la nebulosa des-conciencia de lo real en que existimos, al tiempo que la omnipotente y escrupulosa información escupe sangre, cuerpos muertos, hambre y catástrofe ecológica como espectáculo y telón de fondo. Se sabe, también, por dónde, por qué categoría venerable pero decretada en desuso, se juntan (nos lo enseñó magistralmente, entre otros, Karl Löwith) Marx y Weber: la alienación. En esa juntura, la modernidad capitalista no es un problema –aunque fuera dramático– económico y social y político y ético: es un estado de “civilización” que compromete, que pone en juego, el ser de lo humano en su totalidad. Justamente, la “fragmentación de las esferas” –que es absolutamente real, en tanto experiencia vivida, aunque no críticamente pensada– es el último truco para mantener la con- ciencia escindida de lo que la Escuela de Frankfurt (ese extraordinario lugar de cruce, ya lo dijimos, entre Marx y Weber, con Freud mirando de reojo) hubiera llamado la sociedad de administración total. Es necesario, al contrario, mostrar, denunciar, que no hay tal fragmentación: que aquella experiencia alienadamente vivida es el efecto “ideológico” de una unidad del “modo de producción” cuyo cemento (para retomar la famosa metáfora althusseriana) es la racionalidad del cálculo (si se lo quiere decir con Weber), o la metafísica de la técnica (si es con Heidegger) o la razón instrumental (si es con Adorno). Pero también, de manera más simple y “literaria”, se lo puede decir con Marx, cuando, pese a que su inevitable “evolucionismo” le hacía celebrar el progreso que a pesar de todo signifi- caba el capitalismo, no por ello dejaba de observar lúcidamente, en los
Gründrisse, que “en la sociedad precapitalista, la producción es el medio y el Hombre es el fin; en la capitalista, es lo contrario”. Y ya Kant, tan estimado por Weber, hacía un imperativo categórico irrenunciable para su ética de que el hombre no fuera jamás un mero medio; pero Hegel viene después de Kant, y desde su “historización” del pensamiento atisbamos que la astucia de la Razón moderno-burguesa se las arregla para rescatar del kantismo el sujeto trascendental, pero no el conflicto irresoluble que supone, en su nombre, la destrucción material y moral de la humanidad.

Weber alcanza, cómo no, a ver todo esto. Sabe muy bien que todas las “esferas de la experiencia” social están “racionalizadas” en este sentido “kafkiano”. Pero no alcanza a sacar todas las consecuencias, porque parte del mundo abstracto de la Razón. Sin embargo, registra el conflicto irresoluble, la tragedia de la modernidad, la “tragedia de la cultura” de la que hablaba Simmel. Marx, antes que él, ya había arriesgado la explicación de ella, aunque sin dejar de recurrir –como en una oscura intuición de las dificultades futuras– también a la metáfora de la tragedia y de la farsa (algunas veces alguien –yo no– tendrá que pensar hasta el fondo qué significa que los más decisivos pensadores de la modernidad –de Marx a Freud, de Nietzsche a Adorno, de Weber a Heidegger– hayan necesitado recurrir al concepto de tragedia para “disparar” sus respectivas hipótesis).

* * * * *

Es obvio, pues (pero esa “obviedad” no minimiza sus alcances, sino que, al contrario, da testimonio de cuán poco se interroga las “obviedades” en el seno de la Academia) que una materia como la de Oscar Moreno, y este libro que –en el sentido estricto– la re-presenta para un público más amplio, tenía que estar presidida por los nombres de Marx y Weber. Si alguna vez se pudo decir (mal, pero no vamos a entrar en esa discusión ahora) que toda la cultura occidental es un comentario a pie de página de Platón y Aristóteles, no estaría de más decir ahora (bien, y este libro es una demostración) que toda la crítica de la modernidad es un comentario a pie de página de Marx y Weber. Leyendo los puentes –subterráneos y conflictivos, pero puentes al fin– que se tienden entre ambos, pero leyéndolos bien (es decir: sometiendo a la interrogación crítica más implacable la propia lectura) se pueden trazar las coordenadas del mapa de una modernidad desgarrada que no es la de los “grandes relatos” que alguna vez se ha creído poder recusar (cayendo, irónicamente, en un sometimiento por la negativa a las versiones “oficiales” de la modernidad), sino la de un relato que está aún por construirse, y que es el de la praxis crítica de la modernidad. Explícita o implícitamente, las problemáticas de todos los autores que aquí se examinan provienen
de o reaccionan contra Marx y/o Weber. Eso puede parecer evidente para los casos de Gramsci o de Poulantzas, e incluso para el de Keynes (del cual habría que pensar si en términos políticos no representa una alternativa “weberiana” al marxismo) o para Negri / Hardt y Holloway (cuyas teorías son una posición ante Marx y también, en cierto modo, ante Weber: otra cosa que alguien –yo no– alguna vez deberá pensar es cuánto le deben esas visiones del contra-poder a una concepción del poder como la weberiana, “filtrada” a través de un Foucault al que siempre le costó reconocer su propia deuda). Pero debería ser igualmente evidente para los casos de Hayek o Friedman. Finalmente, el edificio entero del neoconservadurismo liberal puede entenderse como una lucha por mantener la “fragmentación de las esferas” –aunque lavándolas de la tragicidad sorda que puede entreverse en Weber–, tanto como por desplazar la idea de aquélla fractura básica que atraviesa a la modernidad, todo para ilusionarnos con la peor de las alienaciones: la de una fantasmagórica transparencia del mercado (traicionada en su propio discurso, en un curioso lapsus, por la metáfora de la “mano invisible”) que no nos pide, en última instancia, sino que nos identifiquemos con esa fragmentación alienada: que vivamos la pesadilla kafkiana como si fuera el mejor de los mundos posibles.

Este libro, por fortuna, juega otro juego. Sus autores y autoras se han complicado (quiero decir: se han hecho cómplices) en una empresa de desmontaje (y de rearticulación) de las grandes líneas de pensamiento crítico sobre la modernidad, sin someterse a las facilidades bienpensantes de un “progresismo” moralmente tranquilizador pero intelectualmente estéril. Habrá más de un lector que se los agradezca. Me alegra y me halaga ser el primero.
INTRODUCCIÓN

Los debates contemporáneos acerca de la relación entre el capitalismo, el Estado y la democracia

Oscar Moreno
Profesor Titular de Principales Corrientes del Pensamiento Contemporáneo

A manera de presentación

Los debates que se presentan en este libro son el resultado de un trabajo que, desde hace varios años, se viene desarrollando en la asignatura Principales Corrientes del Pensamiento Contemporáneo, de la carrera de Ciencias de la Comunicación Social, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Estos debates recuperan algunas de las preocupaciones que aparecen, de un modo recurrente, en gran parte del pensamiento social y político de la convulsionada época contemporánea.

El punto de partida para la construcción y el desarrollo de dos paradigmas de interpretación, cuya importancia fue decisiva para pensar el siglo XX, lo constituyen los pensamientos de Karl Marx y Max Weber. El último siglo estuvo atravesado por grandes crisis económicas, políticas y culturales que señalan la aparición de distintos tiempos históricos. El aporte de este libro, producto colectivo de la mayoría de los actuales componentes de la cátedra, es el de considerar la relación entre el capitalismo, el Estado y la democracia en diferentes autores que pensaron los problemas del siglo XX. Autores que, aun cuando no necesariamente hayan habitado el último siglo, dejaron herramientas teóricas cuya capacidad para interpelar la realidad no ha perdido su potencial.

En ese sentido, el programa de la asignatura desarrolla dos caracterizaciones diferentes del capitalismo. Una originada en Sombart y elaborada por Max Weber que pone el acento en el racionalismo económico, elemento constitutivo del “espíritu del capitalismo”. El mismo es un momento genético del propio capitalismo y anterior al desarrollo de cualquier empresa capitalista. La otra perspectiva, estructurada a través del pensamiento de Marx, vincula el origen del capitalismo con la aparición de la fuerza de trabajo como mercancía. De esta manera, la
condición histórica para el surgimiento del capitalismo está ligada a la concentración de la propiedad de los medios de producción en manos de una minoría de la sociedad y a la aparición, como contrapartida, de una clase de no propietarios que obtiene su sustento con la venta libre de su fuerza de trabajo a través del mercado.

La primera aproximación presenta la dificultad de no ofrecer elementos teóricos para identificar un momento histórico del surgimiento del capitalismo. En cambio la segunda, permite determinar el tiempo histórico para la aparición del modo de producción capitalista, diferenciado claramente de la producción artesanal independiente y de la presencia de una clase de mercaderes y banqueros cuyo capital no está destinado a la producción del plusvalor.

El pasaje del feudalismo al capitalismo se puede entender, en la segunda de las caracterizaciones, dentro de un arco de situaciones. Uno de sus extremos puede ser enunciado como “la revolución desde la base” donde la emancipación económica va acompañada por la revolución política de una nueva clase de productores, como en el modelo inglés de la revolución cromwelliana. El otro extremo quedaría expuesto en “la revolución desde lo alto” en que el capitalismo es impulsado desde el Estado, tal como la vía prusiana en la definición de Lenin, que cobró significado en el caso alemán, cuando el Estado fuera promovido por el ejército que respondía al canciller Bismark y por el peso de los terratenientes (junkers).

El capitalismo, cualquiera sea su vía de acceso, se ha de consolidar, en tanto modo de producción en la concentración del poder soberano y en cuanto expresión del dominio institucionalizado, propiamente público, sobre un conjunto territorial nacional.

La concentración del poder soberano en el Estado produjo históricamente la separación entre las esferas de lo público y lo privado y fue el resultado, a su vez, de la diferenciación entre un nivel económico y un nivel político, como áreas funcionales dentro del modo de producción capitalista. Dicho proceso implicó tanto la destrucción de los parlamentos “medievales” como la constitución de las formas de dominación política específica de la naciente burguesía.

Los momentos límite de la transición del feudalismo al capitalismo se expresan en dos procesos complejos y radicales en el desarrollo de la historia de Occidente. Uno de ellos es la “revolución industrial” con la aparición de la fábrica como eje de una producción de carácter colectivo. El otro es la “revolución política” representada por la Revolución Francesa de 1789.

La democracia representativa, en tanto “gobierno del pueblo”, fue un tema de discusión a lo largo de todo el siglo XIX. Su definición quedó cargada de significados diferentes al ritmo de los cambios
producidos en el desarrollo del capitalismo y en la conformación de los Estados nacionales. Por eso la democracia no fue un concepto uniforme y universal sino un movimiento político sostenido por diferentes fuerzas políticas y clases sociales en lucha por determinados fines.

La discusión dio como resultado, desde una perspectiva bastante esquemática, dos tipos de movimientos “democráticos” disímiles donde cada uno de ellos comprendió un concepto diferente de la democracia acorde con la relevancia que se fueron otorgando a distintos niveles de análisis. La democracia socialista se distinguía principalmente por fusionar el autogobierno de la colectividad con la posesión colectiva de los principales medios de producción, mientras que la democracia burguesa sostenía y sostiene el autogobierno de la colectividad pero conservando como principio irrenunciable la propiedad privada de los medios de producción.

**Estado y Democracia en la concepción de Marx**

Los señalamientos de Marx respecto de la emancipación política no suponen la emancipación humana. Sus análisis sobre el “bonapartismo”, a la luz de la constitución del Segundo Imperio Francés, así como sus reflexiones sobre las formas de autogobierno en el marco de la transición poscapitalista reseñadas en relación con la experiencia de la Comuna de París (1871), evidencian el papel que le cabe a la democracia como uno de los ejes del pensamiento marxista. En tanto los procesos de democratización están estrechamente unidos a las luchas sociales y los sujetos que las encarnan, el marxismo recoge y vincula estos procesos con la tradición política revolucionaria. Esa tradición estaba representada por las corrientes utópicas, anarquistas y socialistas que dieron lugar a diferentes tradiciones que han convivido y conviven al interior del pensamiento crítico experimentando momentos de encuentros y diferencias.

Para Marx, la compulsiva expropiación a los campesinos de los medios de producción implicó la aparición de dos formas diferenciadas de control de la vida humana, siendo ello una característica propia del capitalismo. Es decir, mientras que en el momento de la producción surge el despotismo del capital, en el momento de la circulación aparece el edén de los derechos del hombre. En efecto, el capitalismo posee la peculiaridad de que lo económico y lo político comprendan dos entidades discretas del control sobre la vida humana.

Esta constitución escindida entre el Estado (lo político) y la sociedad civil (lo económico) es el resultado histórico concreto de la forma particular que asumen las relaciones sociales de producción bajo
el capitalismo. Estas dos instancias diferenciadas de la dominación de clase dan lugar a percepciones ficticias-reales de la libertad capitalista donde la emancipación política es, al mismo tiempo, la emancipación de la sociedad civil de la política y donde la sociedad feudal es disuelta bajo los fundamentos del hombre egoísta. En efecto, la instancia de la dominación política de clase que toma la forma Estado supone la desigualdad económica, de modo que la igualdad en el terreno político es de carácter abstracto.

Asimismo, la libertad económica también es abstracta en tanto supone la continua separación de los productores de sus medios de producción y, por lo tanto, está mediada por la compra y venta de la fuerza de trabajo. Desde esta perspectiva, Marx –así como la teoría crítica posterior– comienzan su análisis a partir de la especificidad del Estado capitalista como matriz de la dominación de clase. Si el señalamiento de la naturaleza de clase del Estado resulta una de las cuestiones centrales del acervo marxista, el entendimiento de las formas histórico-concretas que ésta asume y, por otro lado, la elucidación de las características que adopta la autonomía relativa que guarda el Estado respecto de las clases dominantes habrá de constituirse en uno de los núcleos problemáticos en el debate y la producción de esta corriente de pensamiento.

Por otra parte, desde un punto de vista puramente descriptivo, el Estado liberal parece tener como característica su no intervención directa en la esfera de la economía, aunque toda su presencia sea la de ofrecer un orden legítimo de garantías de las oportunidades de intercambio. Si la perspectiva desarrollada por Marx somete a la crítica tanto los límites de la democracia circunscripta a lo político-estatal como su papel en la conformación ideológica de la dominación, frente a ello, como muestra E. P. Thompson, la democracia en el capitalismo no es un atributo que pueda ser simplemente adjudicado a la teoría liberal. La tradición democrática de la organización social así como los procesos de democratización en el terreno político –desde el sufragio universal al voto secreto– se encuentran íntimamente vinculados a las prácticas y luchas de los sectores populares.

El debate antes planteado permite distinguir, por un lado, la democracia socialista explicitada en los escritos de Marx y Engels y caracterizada principalmente por fusionar el autogobierno de la colectividad con la posesión colectiva de los medios de producción. Por otro lado, puede identificarse la democracia burguesa que sostiene el autogobierno de la colectividad pero conservando como principio irrenunciable la propiedad privada de los medios de producción.

En este sentido, Marx y Engels, en el período de 1845 a 1895, señalan que la política, y especialmente la política emancipatoria, es
una práctica de discusión incesante con la democracia. Los partidos socialistas de los siglos XIX y XX encarnaron esta propuesta pero su implementación práctica como política de Estado es un asunto sujeto a una dificultosa discusión teórica.

En este libro se presentan dos artículos cuya intención es destacar la actualidad filosófica del pensamiento de Marx para interpretar fenómenos políticos y sociales contemporáneos: “Karl Marx: el devenir de la ‘ideología’ en el Estado capitalista” de María Gabriela D’Odorico y “Para pensar el concepto materialismo histórico dialéctico” de Jorge Manuel Casas. En ellos se puso un especial énfasis en dos de los elementos más complejos pero, a la vez, centrales, para pensar una concepción materialista de la historia. La “ideología” y la “dialéctica”, por distintos motivos, fueron de tal interés durante el último siglo que su uso llegó a cobrar una especie de independencia respecto de sus autores de origen. Se puede decir que han desarrollado una historia propia de su significado y de sus efectos político-prácticos.

El devenir del concepto de ideología, por ejemplo, atraviesa todo el marxismo contemporáneo y permite nexos con otros desarrollos teóricos como el psicoanálisis. A partir de la “ideología” es posible hacer un análisis del modo en el que el capitalismo inscribe a los hombres en sus procesos, los cautiva a la vez que los explota y genera las condiciones que hacen posible tanto la dominación como la insurrección. Se reflexiona especialmente sobre las posibilidades de la novedad política dentro de un orden concebido por el Estado capitalista.

**Capitalismo y racionalidad en el pensamiento de Weber**

Weber señala que, si bien el capitalismo como relación social de comercialización e intercambio existió en muchas sociedades (el aventurero, por ejemplo), su análisis se centrará particularmente en el modo peculiar que éste asume en Occidente. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, el concepto queda vinculado con la noción de racionalidad, uno de los ejes centrales de su obra.

El proceso de racionalización, más allá de su expansión específica en la burocratización de la sociedad moderna y en la expansión de la tecnología, afecta todas las esferas de la experiencia, de la política, del arte y de la religión. De ahí su escepticismo respecto de la capacidad de la Razón para resolver las antinomias de la condición humana. Así se hacen evidentes en los análisis weberianos las dificultades del racionalismo para resolver los conflictos propios del mundo capitalista. El concepto de racionalidad en Weber, ambiguo, confuso, nunca claramente
definido por el autor, adopta una dimensión omniabarcativa en todas las dimensiones de la vida social, siendo la económica sólo una de ellas.

La multiplicidad de significados que puede ofrecer la noción de racionalidad plantea al menos tres definiciones posibles para su estudio. La primera de ellas refiere a la libertad individual más adecuada a la etapa capitalista. La segunda atañe específicamente a las ciencias sociales. Una última, la vincula al proceso de racionalización que caracteriza a la época moderna. De estos sentidos, se infiere que la razón queda definida como objetiva, a-valorativa y a-sexuada. Dicha razón implicada en la acción social con arreglo a fines, propia de la actividad económica-capitalista, estaría desvinculada de la acción racional con arreglo a valores que implican las acciones menos racionales o irracionales, propia de la actividad política.

La democracia se instala en un punto crítico donde se otorga más poder al demos o se persiguen más altos niveles de racionalización (burocratización de la función pública y racionalización del Estado), entendiéndola bajo su dimensión sustancial tanto como desde su dimensión funcional o adecuación de medios a fines y al progreso tecnológico. La dilemática de la desgarrada “razón occidental” aparece en toda su intensidad en la crisis capitalista y, sobre todo, en las contradicciones de las formas posibles de la dominación. Lograr rasgos de racionalidad en el ejercicio del poder y a su vez preservar la libertad individual será una de las vertientes fuertes de la teoría política del siglo XX. Dicho de otra manera, se trata de definir los límites de la democracia ante el ejercicio político racional entendido por otros autores como “planificación democrática” (Sartori), “planificación para la libertad” (Karl Mannheim) o “camino a la servidumbre” (Hayek).

En la concepción histórica de Weber, la democracia y el capitalismo son meras manifestaciones de su desarrollo conceptual que no es otro que el proceso de racionalización. Fue ese proceso el que permitió el tránsito de la sociedad feudal a la capitalista o a la modernidad –el paso de la “comunidad a la sociedad” en términos de Tonnies– y llevó a la constitución del Estado-Nación moderno y a su conformación democrática. Ese proceso de racionalización burocratizó las relaciones de poder por ello es necesario el rescate de la acción social con arreglo a valores, único límite de la condición humana a la pura racionalización. La racionalización de la actividad económica (contabilidad, racionalidad en el trabajo, separación gradual de la propiedad y el poder político) dio origen al capitalismo.

El incremento del poder de la burocracia y el necesario desarrollo democrático de la sociedad alcanzan grados de fricción importantes en el Estado Capitalista. El avance de la burocratización se fundamenta en su superioridad técnica respecto a cualquier otra forma de organización en
una sociedad de masas. La burocratización representa la forma más racional de ejercicio de la dominación y por lo tanto se constituye en la sombra inseparable de la creciente democracia de masas. Este progreso incontenible hacia la burocratización se transforma en una amenaza contundente a la libertad, a la democracia y a la política como vocación. La metáfora de la “jaula de hierro” expresa en este sentido el temor weberiano al único poder realmente inevitable: la burocracia en el Estado y en la economía.

La democracia entra en contradicción con el creciente centralismo burocrático, instrumento de los diferentes gobiernos. Weber compartía esta preocupación con Tocqueville y con Robert Michels quien lo desarrolló, en el máximo del paroxismo, en los partidos políticos, visualizados como foco de las “tendencias oligárquicas de la democracia moderna”. Para Weber, el socialismo quizás fuera inevitable debido al grado de desarrollo que el capitalismo había alcanzado. Sin embargo esto no significaba que fuera beneficioso, porque para él, no era más que una maligna agudización del propio capitalismo.

El artículo de María Alicia Gutiérrez “Encrucijadas de la modernidad: el pensamiento de Max Weber” da cuenta que, si bien su teoría responde al ideario liberal, la complejidad de su pensamiento, atravesado por un sinúmero de contradicciones y debates con las grandes arquitecturas teóricas de la época, supera las conceptualizaciones clásicas del liberalismo.

Transformaciones del Estado y la sociedad civil en la primera parte del siglo XX

Desde 1870 hasta la Primera Guerra Mundial, ocurre la fase de nacimiento y consolidación del capitalismo monopolista. Éste se va a caracterizar por la concentración en la organización y en la dirección de los medios de producción por una parte y la organización del mercado financiero por la otra. En este período de depresión económica, fundamentalmente en Alemania, van a aparecer las sociedades de acciones financiadas por los grandes bancos (capital financiero). Es el proceso a través del cual las fusiones empresarias, quiebras de las más chicas y medianas, organización de sociedades encadenadas, entre otras, se produce una clara dirección del mercado a través de las concentraciones monopolísticas y oligopólicas. Con ello se afecta directamente la libre competencia. Ésta es la etapa de la extensión del capitalismo al mundo (el imperialismo del que habla Lenin) o de la relación entre países desarrollados y subdesarrollados (sobre la que escribió Rostow).

La novedad de esta situación produce efectos en las formas político-estatales de la sociedad capitalista. En cuanto al Estado, es la época de
su expansión tanto a nivel de la administración como de las funciones y la organización militar que se produce en función de las estrategias militares de expansión. Pero también hay cambios profundos en la sociedad civil. Esas tensiones se reflejan en el desarrollo de las organizaciones sindicales de trabajadores industriales y de los partidos políticos de masas producidos por la ampliación del sufragio y por la necesidad de la agregación y la expresión de la demanda política.

En el siglo XX se dieron las dos guerras mundiales que trajeron aparejado el desarrollo de la industria que los mecanismos ordinarios del mercado eran incapaces de garantizar. Ello trajo como consecuencia una nueva modificación en el rol del Estado que, a partir de ese momento, se ve urgido a intervenir de un modo directo en la economía. En la medida en que el Estado se transforma en el principal comprador, el control de las finanzas y el reparto de las materias primas se vuelven prioritarios. Los acontecimientos se precipitaron cuando, entre las dos guerras, se produjo la famosa crisis económica de 1930 que desemboca en la formación de un Estado dirigista que va desde el New Deal en los EE.UU. hasta los fascismos europeos. Los fascismos son una alternativa diferente a las formas estatales que normalmente acompañaron los procesos de industrialización. Este análisis sería incompleto si no se destacara, durante el período de entreguerras, la emergencia de la Revolución Rusa, un proceso que va a tener un intenso y prolongado impacto en la conflictividad que se dio en las sociedades capitalistas.

La Revolución Rusa: reformistas y revolucionarios

La Revolución Rusa fue el inicio de la primera experiencia de ruptura del capitalismo y de la construcción de una sociedad socialista. Los debates en la primera parte del siglo XX ante los procesos revolucionarios en Rusia y Europa Central, cristalizaron en dos puntos de vista diferentes en el interior de las corrientes socialistas. Los mismos estaban inspirados en dos concepciones diversas del Estado y la democracia frente a los procesos de transformación social. Por una parte, los sectores reformistas concebían la transición al socialismo como una progresiva acumulación de conquistas y ampliación democrática en el marco de la continuidad institucional y del aparato del Estado. Por otra parte, las corrientes revolucionarias, en sintonía con Marx, defendían la necesidad de la destrucción de la maquinaria estatal y la trascendencia de las formas representativas de gobierno. Se orientaban así hacia formas de autogobierno verdaderamente democráticas de los sectores obreros y campesinos, que tenía como espejo la experiencia rusa de los soviets como la forma más conocida que adoptó su cristalización histórica.
Bajo el signo de la revolución victoriosa Vladimir Ilich Lenin se convirtió en una de las figuras más relevantes del marxismo del siglo XX, a tal punto que el estalinismo habría de cristalizar todos sus aportes bajo la denominación de marxismo-leninismo. Lenin fue el orientador ideológico y político de la Revolución Rusa tanto en su trabajo político como en su función de intelectual. Lenin había constatado que Rusia era un país fundamentalmente agrícola, con una economía pastoril y gobernado por el zarismo, prototipo de la autocracia.

En *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, que es quizás la obra más significativa que se haya escrito como aplicación de todas las categorías teóricas que configuran el primer tomo de *El Capital* en un país determinado, Lenin plantea la necesidad de una revolución democrático-burguesa que, cambiando las relaciones de dominación, le abriera las puertas al desarrollo industrial. No había condiciones objetivas para llevar adelante una revolución socialista. Sin embargo era posible materializar una revolución democrática burguesa que trastocara las relaciones de dominación de la sociedad, que generara un efectivo proceso industrial y, finalmente, diera lugar a la aparición del auténtico motor de los procesos revolucionarios: la clase obrera.

¡El desarrollo... provocó innumerables debates y serios cuestionamientos, como el de Rosa Luxemburgo, quien se negará a pensar una revolución que tuviera como resultado la creación de una clase obrera con conciencia sindicalista. Siguiendo los avatares de la historia revolucionaria y los peligros señalados por los socialistas europeos, se comprueba que los mismos poco tuvieron que ver en el desenlace de los procesos históricos que se estaban viviendo. Porque el fracaso de la Revolución de 1905 hizo que Lenin cambiara su posición y escribiera un libro que, hasta la década de los '70 del siglo XX, fue el manual al cual se recurría para buscar respuestas acerca de cómo hacer una revolución socialista. Ese fue el *Qué hacer* donde Lenin sostenía que los trabajadores no podían adquirir por sí solos la conciencia revolucionaria. En la medida en que están alienados de los medios de producción y trabajando dentro del proceso productivo, los trabajadores no tienen alternativas. Ese trabajo en el proceso productivo les lleva a que, a lo sumo, puedan lograr una conciencia sindicalista, que les permita encarar la lucha por las mejoras de las condiciones laborales o del salario.

¿Quién se encargaría de promover la perspectiva revolucionaria al interior de la clase obrera? La vanguardia organizada en el partido. Desde esta perspectiva, la revolución supone la construcción de un partido de cuadros, esto es de militantes profesionales, encargados de postular y transmitir, crear y transferir a los trabajadores la necesidad
de trascender y articular las reivindicaciones de carácter sindical o económicamente con el proyecto político de signo revolucionario. Estos cuadros son los que van a posibilitar en los trabajadores un salto de la conciencia sindicalista a la revolucionaria. Este es el eje del *Qué hacer*, esta es la base sobre la cual el Partido Comunista Ruso va a generar la organización que hizo la Revolución, cuyo símbolo lo representa el siempre mentado asalto al Palacio de Invierno.

Pero una vez tomado el poder, se le presentó a este modelo un problema que bien describiera León Trotsky, porque posteriormente a la toma del poder se produce el reemplazo de la clase obrera y el pueblo por el Partido, luego el Comité Central reemplaza al Partido y finalmente, el Secretario General reemplaza al Comité Central. El modelo del *Qué hacer* terminó en una dictadura unipersonal que, en el caso de la Revolución Rusa, fue el estalinismo.

Por otra parte, tanto en la revolución frustrada de 1905 como en la victoriosa de 1917 el proceso de luchas sociales desencadenó una especie de Asamblea de trabajadores, soldados, habitantes urbanos de las aldeas, que constituieron el caldo de cultivo donde se fue construyendo el poder popular y la ideología revolucionaria: los *soviets*.

Finalmente Lenin en *El Estado y la Revolución* reconoció y estimuló la función de los *soviets*. Mirado desde el presente *El Estado...* hizo reaparecer las tesis que estaban en *El desarrollo...* en el que se sostenía la necesidad de que Rusia fuera una potencia industrial que sólo podría lograrse con la destrucción de la maquinaria del Estado zarista y el impulso de los *soviets* como nuevos espacios de gestión de lo político-público, propios de las clases subordinadas.

Asimismo vale reseñar los debates formulados al interior del marxismo revolucionario acerca del papel de algunas de las instituciones de la democracia representativa en el marco de la transición abierta por la revolución y que tuvieron como actores principales a Rosa Luxemburgo, Antón Pannekoek, Karl Korsch, entre otros. La derrota de las experiencias de transformación social en Europa Central, la circunscripción de la revolución a los confines de la recién creada Unión Soviética y la afirmación de un modelo colectivista burocrático bajo la hegemonía del estalinismo habrán de ocluir el peso de las corrientes que reivindicaban la auto actividad social y la democracia socialista como elementos centrales de la construcción de la emancipación. La vida de Leon Trotsky y la de la corriente política que inspiró se constituyeron en un ejemplo de la lucha contra dicha invisibilización.

La Revolución del ’17 rompió con el mito fundamental vinculado a la viabilidad de una revolución socialista. Demostró que las ideas de Marx se podían concretar en un Estado y que, por lo tanto, no eran meramente utópicas. Esto trajo dos efectos diferenciados en el modo de interpretación
acerca del socialismo soviético en la clase obrera de los países del occidente europeo: empezó a crecer la convicción de que la democracia y el capitalismo eran dos fenómenos incompatibles, con la Revolución del ’17 y la instauración de un régimen derivado de las ideas de Marx; en las clases dominantes comienza a crecer rápidamente el temor respecto del posible e inmediato advenimiento de un régimen socialista.

La complejidad de estos procesos históricos y la amplitud de los debates que suscitaron, y que sólo brevemente se reseñan, señalan la importancia que asumió la consideración del papel del Estado y la democracia en relación con los procesos de transición post-capitalistas. Ésta se convertirá en una de las temáticas centrales del debate del pensamiento crítico, particularmente, cuando a mediados de la década de los ’50 la desaparición de Stalin, la posterior crisis del estalinismo y la aparición de un nuevo ciclo de luchas sociales que restituya la actualidad de los horizontes emancipatorios socialistas.

Esta muy esquemática síntesis trata de ser una de las claves para entender el pasaje del pensamiento de los fundadores a la primera de las revoluciones. En el siglo XX se pueden identificar, entre otras, tres importantes revoluciones socialistas, que marcan diferentes estilos revolucionarios, la Revolución Rusa del ’17, la Revolución China del ’49 encabezada por Mao Tsetung y la Revolución Cubana del ’59 liderada por Fidel Castro.

**El aporte de Antonio Gramsci**

En el vértice entre la experiencia revolucionaria en la Rusia Soviética y su deformación burocrática bajo el peso del estalinismo, Antonio Gramsci (1891-1937), durante sus años de encierro en la cárcel fascista (1926-1935), habrá de volcar en 34 cuadernos de notas –conocidos luego como los *Cuadernos de la Cárcel*– uno de los principales legados teóricos del marxismo.

La estructura de notas que orientan la escritura de los *Cuadernos*…, la enorme dificultad que el pensador italiano tenía para acceder a la documentación, así como la vigilancia carcelaria padecida, lo forzaron a utilizar un lenguaje metafórico. La ambición de trabajar conceptos y problemáticas nuevas con viejos vocabularios transforma a *Los Cuadernos*… en un texto de difícil lectura que ha despertado diferentes interpretaciones. Esas interpretaciones han permitido su uso tanto por las corrientes reformistas (de la socialdemocracia al eurocomunismo) cuanto revolucionarias.

La especificidad y virtud del aporte gramsciano reside en que resulta uno de los intentos más ricos de reflexión desde el marxismo –fuera
del disciplinamiento estalinista— de las formas particulares que adoptó la dominación burguesa en las sociedades del capitalismo desarrollado. En ellas, a diferencia de la Rusia zarista y de las experiencias que analizó Marx (Francia en la época de Luis Bonaparte o la Comuna de París), existía una extendida presencia de una forma de gobierno caracterizada por la democracia representativa y una sociedad civil consolidada con múltiples organizaciones e instituciones.

En este sentido, las reflexiones de Gramsci resultarán un aporte insustituible para comprender las características de la dominación burguesa en la fase capitalista keynesiana. Su concepto central es el de hegemonía, aunque el mismo se encuentre estrechamente asociado a un amplio conjunto de categorías que se enlanzan unas con otras, y entre las que se encuentran el análisis de la relación entre Estado y sociedad civil conceptualizando esta última a la manera del Marx maduro y, por ende, estableciendo una diferencia radical con la interpretación de Hegel. La hegemonía refiere al modo en que el poder gobernante se gana el consentimiento de aquellos a los que sojuzga, aunque en ocasiones utiliza este término para referirse a la vez a consentimiento y coacción. En esta última perspectiva es una síntesis de dirección y dominación, de consentimiento y de fuerza, de la capacidad de una determinada clase social para dirigir a sus aliados y someter a sus adversarios. Tres aspectos significativos pueden señalarse entre las riquezas que conlleva dicho concepto. En primer lugar abarca a un conjunto diverso de prácticas y producciones simbólicas en la medida que refiere a la dirección ético-moral, política, ideológica y cultural de determinadas clases que incluye desde la producción del “sentido común” y su naturaleza de clase hasta las concesiones económico-corporativas. En segundo lugar permite abordar la problemática de la construcción de la ideología dominante desde una mirada donde la producción de saberes no está desligada de su inscripción material en prácticas e instituciones sociales. Finalmente, frente a una idea estática de la dominación, la hegemonía es un devenir que constantemente se reformula y se redefine, un espacio de conflicto permanente entre lo subalterno y lo hegemónico por la apropiación del sentido donde es posible dar cuenta, reflexionar y hacer, en relación a las construcciones contrahegemónicas.

Dado que los Cuadernos… fueron publicados recién a mediados del siglo veinte, el pensamiento de Gramsci fue ocupando un lugar cada vez más destacado en los debates y la reflexión del pensamiento marxista hasta el presente.

En este libro se incorpora un artículo de Paula Lenguita, “Homenaje reflexivo a Antonio Gramsci”, que está motivado en tender lazos de continuidad entre Lenin y Gramsci, que recuperen aquella mirada hacia la
transformación del bloque histórico, un cambio capaz de suscitar la revolución de Occidente.

**Keynes y el acuerdo social tripartito**

En algunos de los países capitalistas desarrollados, después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, se inició una etapa que muchos hubieran creído imposible para el capitalismo: una suerte de acuerdo entre capitalistas y trabajadores con el Estado como árbitro. Amenazado, por un lado, por un capitalismo corporativo que se mostró económica y políticamente exitoso durante los años 30’ y, por el otro, por un socialismo que pasó la crisis del 30’ sin consecuencias, el capitalismo liberal tuvo que encontrar una salida que asegurara su supervivencia en el largo plazo. La solución, comúnmente llamada keynesiana, planteaba esencialmente no dejar todo en manos de un mercado que, supuestamente, equilibraría el sistema progresivamente hacia una situación de pleno empleo. Keynes demostró que el sistema puede equilibrarse y mantenerse con niveles de ocupación muy por debajo del pleno empleo, un indicador que aumentaba junto con los niveles de conflictividad social y radicalización de la clase obrera.

Para lograr que el punto de equilibrio se dé en una situación de pleno empleo y crecimiento, Keynes propone la intervención directa del Estado para estimular la demanda y comenzar a poner en funcionamiento lo que se denominó el “círculo virtuoso” en el campo de la economía.

La propuesta keynesiana estaba muy lejos de plantear una salida socialista pero, muchos sectores de la izquierda socialdemócrata, la vieron como una forma de acercarse a sus objetivos. Incluso algunos partidos socialdemócratas no sólo la adoptaron sino que también la ampliaron. Con las medidas keynesianas los capitalistas podían aprovechar una economía en crecimiento que dejaba enormes ganancias a pesar de las concesiones que tenían que otorgarle a la clase trabajadora. Pero no hay que confundirse: Keynes era un antimarxista explícito. Entre otras cosas se preguntaba cómo era posible aceptar una doctrina que erigiese, como su principal referencia, por encima y fuera de toda crítica, un anticuado libro de texto de economía científicamente inaplicable en el mundo moderno, en obvia referencia a *El Capital* de Marx.

Keynes propuso tomar algunas medidas económicas que resolvieran naturalmente un conflicto que estaba socavando las bases del sistema político y que devolviera fuerza y vigor a las democracias capitalistas que habían de lograrse durante los próximos veinticinco años. Sólo los liberales más recalcitrantes, entre ellos el virulento Friedrich von
Hayek, quien compara a la política económica de Keynes con la de los comunistas y los fascistas, no podían aceptarlo aún frente al innegable y verificable crecimiento económico de las décadas de los 50’ y 60’, que superará largamente la de cualquier otro período histórico.

El libro también incorpora un artículo de Esteban Magnani “Keynes: capitalismo y democracia” donde demuestra que muchas de las propuestas incluidas en el pensamiento keynesiano se aplicaron para lograr el resurgimiento del capitalismo en un contexto de crisis y fueron determinantes para la forma particular de la sociedad política en buena parte de la segunda mitad del siglo XX.

Para una definición del liberalismo

El liberalismo es una construcción histórica bastante alejada de la asociación que automáticamente se desarrolla con el concepto de neoliberalismo, en tanto forma de organización del Estado capitalista que se diera después de la crisis de mediados de los ’70 del siglo pasado.

La definición del liberalismo ha enfrentado diversas situaciones fácticas y conceptuales que impiden la precisión en sus características, por ello lo único que puede englobar a todo el liberalismo es la reconstrucción teórica de su manifestación histórica. El liberalismo es un proceso social, económico y filosófico propio de la modernidad, que tuvo su epicentro en Europa y se desarrolló en el área atlántica.

Decía Norberto Bobbio que el liberalismo es un movimiento de ideas que pasa a través de diversos autores como Locke, Montesquieu, Kant, Adam Smith, Humboldt, Constant, John Stuart Mill, Tocqueville, entre otros clásicos. A la vez, como teoría económica, el liberalismo toma partido por la economía de mercado y finalmente, como teoría política propugna que el Estado gobierne lo menos posible.

El Estado liberal es el Estado que se permitió, primero, la pérdida del monopolio del poder ideológico, mediante la concesión de los derechos civiles, entre los cuales se destacan el derecho a la libertad religiosa y la opinión pública, después, la pérdida del monopolio del poder económico, por medio de la concesión de la libertad económica. Sólo logró conservar el monopolio de la fuerza legítima.

Los principios del liberalismo que regían a la organización de la sociedad sufrieron un golpe importante en 1917 con la Revolución Rusa, la que constituyó al socialismo como organización del Estado y que se completó con un importante crecimiento de los partidos socialistas en los países occidentales. En este período histórico surgió el primer enfrentamiento con el liberalismo desde la posición opuesta, que considera que no es el mercado el que debe organizar la sociedad
sino que esa es la función que le compete al Estado. El socialismo se constituyó como una corriente de crítica permanente a los supuestos que originan el mercado con lo cual se va a convertir en un “cuestionador” histórico del liberalismo.

En esta época apareció un serio cuestionamiento al liberalismo desde las formaciones políticas de derecha. Las dictaduras propias de los ’30 en Europa, Franco en España, Salazar en Portugal, Hitler en Alemania, Mussolini en Italia, constituyen movimientos orgánicos que critican al liberalismo como fundamento del Estado Moderno.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, ante la derrota del eje y de los regímenes fascistas (Hitler y Mussolini), y a pesar del mantenimiento del rezago de los ’40, con Salazar y Franco, retornó el liberalismo a la Europa occidental, correlativamente con el desarrollo del pensamiento de Keynes que permite la articulación de la relación Estado y capitalismo, eje sobre el cual se estructura el liberalismo.

El conflicto entre el liberalismo y el socialismo, según Keynes consistía en que el liberalismo tenía la capacidad de combinar conjuntamente eficiencia económica, justicia social y libertad individual en tanto que el socialismo sólo podía lograr la justicia social.

Las ideas económicas y sociales de Keynes rigieron la organización de los Estados capitalistas desde 1945 hasta 1980. En los ’80 algunas manifestaciones propias de los intereses de la burguesía comenzaron a cuestionar la forma planificada de la organización del Estado. El socialismo no era ya el enemigo, en tanto la Guerra Fría estaba llegando a su fin. Terminado “el salvataje del capitalismo” a partir de las diferentes formas que asumió la aplicación de las ideas de Keynes, la burguesía comenzó el proceso de cuestionamiento del control del nivel de la inversión que era y es su libertad más preciada.

A mediados de la década de los ’70 llegó a su fin la forma de relación entre el Estado y el capitalismo conocida como el Estado del Bienestar. Las economías occidentales sufrieron un proceso de crisis caracterizado por la inflación, el estancamiento y el creciente déficit público. Esto le permitió a la burguesía avanzar acerca de que el Estado podía asumir la responsabilidad del bienestar económico de los ciudadanos en una sociedad capitalista. Surgieron en el seno mismo del pensamiento liberal discusiones acerca de la función del Estado, de los límites y alcances de los derechos formales y del sentido y el lugar que ocupa el difícil problema de la “justicia” frente a una crisis de tal magnitud. Crisis ideológica de confianza en el Estado de Bienestar de la posguerra, pero también crisis fiscal y económica. Los problemas fiscales se centraron en la existencia de un déficit creciente y una reacción contra la presión fiscal en situación de estancamiento con inflación y en la falta de capacidad del Estado hacer frente a los gastos sociales.
Los problemas económicos se centraron en la inflación creciente –y la amenaza de hiperinflación– y en la ausencia de crecimiento.

En el marco de esta crisis, agravada por la compleja situación externa y cuyo principal determinante era el sideral aumento de los precios de la energía, apareció el neoliberalismo con sus promesas de controlar la inflación, revitalizar la economía y equilibrar el presupuesto para sacar al capitalismo de la crisis.

**Hayek, Friedman y las ideas neoliberales**

*Camino de servidumbre* de Friedrich A. Hayek, escrito en 1944, fue uno de los textos originarios del pensamiento neoliberal. Según el principio rector de Hayek, cualquier tipo de limitación que se le imponga al mercado, ya sea a manos del Estado o de un tercero, se convertirá en una amenaza a la libertad tanto económica como política. Por ejemplo, y en relación al partido laborista inglés que había ganado las elecciones en 1945, decía que, a pesar de sus buenas intenciones, esa social democracia moderada conduciría a los mismos desastres que el nazismo alemán: la servidumbre moderna.

Los argumentos de Hayek giran básicamente en torno a un cerrado grupo de conceptos. En primer lugar, y como punto fundamental de su teoría, aparece revitalizada la idea del mercado como fuerza indiscutible y como eje alrededor del cual debe girar toda sociedad. En referencia al concepto de “la mano invisible” de Adam Smith, la propuesta de Hayek va un poco más allá: no sólo el Estado debe dejar actuar libremente a las empresas para garantizar la competencia libre y justa, sino que además debe formular una estructura legal que haga posible la competencia efectiva. Ese es el papel que el neoliberalismo le asigna al Estado: no un *laissez faire* “ingenuo” sino un Estado que legisla a favor de las empresas. Por supuesto, el andamiaje retórico de Hayek se construye astutamente de manera que, los aspectos centrales quedan ocultos. Los actores presentes en el mercado deben tener, para él, la libertad para producir, vender y comprar cualquier cosa que justamente se pueda producir, vender y comprar. Anclado entonces en la firme postura de una “justicia” donde todos los individuos son libres y pueden – si se garantiza efectivamente una competencia – escoger soberanamente en el mercado lo que se les antoja, cualquier intento por parte del Estado de intervenir sobre los precios o las cantidades de mercancías a producir priva al mercado de su facultad para realizar una efectiva coordinación de los esfuerzos individuales. En este punto, aparecen dos conceptos relacionados que terminan de cerrar el desarrollo neoliberal de Hayek. En primer lugar aparece como elemento
prioritario el individualismo sobre el colectivismo; la exaltación del individuo y todo lo que esté vinculado con sus libertades en el mercado es clave para entender el pensamiento neoliberal. En segundo lugar, el Estado propende a permitir a los individuos que actúen libremente, a que puedan hacer uso de su libertad para poder moverse en el mercado. En el esquema neoliberal todo pasa por el mercado, privilegiando las conductas de consumidor sobre las de ciudadano en los individuos. Por lo tanto, más allá de aquella estructura legal que debe proporcionar el Estado para garantizar la competencia efectiva, debe dejarse de lado toda planificación en relación con la economía. El planteo básico de Hayek se centra en la oposición entre lo que él llama un “Estado de derecho” y lo que denomina un “gobierno autoritario”. El Estado de derecho implica un conjunto normativo que establece las condiciones bajo las cuales pueden utilizarse los recursos disponibles, dejando a los individuos la decisión sobre los fines para los que serán usados. El Estado en ningún momento debe dirigir el empleo de los medios de producción para determinados fines, sean ellos económicos o políticos. En consecuencia la planificación económica de cualquier tipo atenta contra esa individualidad libre de la que está dotada cada persona y que le permite elegir.

Otro elemento del discurso neoliberal es la cuestión de la equidad distributiva de una sociedad. Puede cotejarse que el neoliberalismo realiza una discutible extrapolación del darwinismo biológico para plantear que, si se diera a los diferentes individuos las mismas oportunidades objetivas, eso no significaría que tuviesen las mismas chances subjetivas. No puede negarse que el Estado de Derecho produce desigualdades económicas; todo lo que puede alegarse en su favor es que esta desigualdad no pretende afectar de una manera determinada a un individuo o grupo de individuos en particular.

El Camino... refiere las opciones para enfrentar la crisis de un Estado que ha fracasado en sus intentos de dar bienestar a la población a través de políticas intervencionistas en la economía. Se trata de cultivar el individualismo en desmedro de lo colectivo. La democracia queda relegada al lugar de medio para obtener un fin y jamás ha sido un valor central del liberalismo, según las ideas de Hayek. Recoge la tradición del liberalismo donde la democracia en sí misma jamás ha sido un valor central. El mercado pasa a convertirse en una entidad que trasciende a los individuos y a la sociedad misma y el concepto de igualdad queda relegado ante la idea de libertad. Libertad para elegir, como dirá el célebre escrito de Milton Friedman, otro neoliberal importante que ganó el premio Nóbel de economía en 1974. En Free to choose, publicado en 1980, resume el pensamiento neoliberal en una pequeña fábula muy cercana a un cuento de hadas. Todos los días cada
individuo utiliza cantidades innumerables de bienes y servicios dando por sentado que siempre estarán disponibles para comprarlos en el mercado. Nunca pensó en cuánta gente ha jugado un rol importante en algún sentido u otro para la provisión de los bienes y servicios. Nunca se preguntó cómo puede ser que en el supermercado estén disponibles todas las mercancías que desea adquirir ni cómo las personas tienen la posibilidad de ganar dinero para comprar esos bienes. La respuesta está en el título del capítulo inicial de *Free...* que puede traducirse como el poder del mercado.

Individualismo, capitalismo, privatizaciones, mercado, son conceptos que envuelven todo pensamiento neoliberal. Retomando viejas nociones del liberalismo clásico de Adam Smith, los neoliberales se encargan de adecuar algunas propuestas a las necesidades del desarrollo propio del siglo XX. La búsqueda de maximizar beneficios y aumentar exponencialmente las ganancias de las empresas ha sido y es el eje constitutivo de todo el pensamiento neoliberal.

En 1947 Hayek convocó a quienes él consideraba sus pares ideológicos como Milton Friedman, Karl Popper, Lionel Robbins, Ludwing Von Mises, Walter Eukpen, Walter Lippman y Michael Polanyi para fundar, en el marco de una pequeña estación invernal, la Sociedad de *Mont Pèlerin*. Esta selecta logia se reunía cada dos años para trazar las líneas ideológicas del combate al keynesianismo. Las décadas del ‘50 y ‘60 del siglo pasado resultaron fatídicas para estos pensadores, dados el crecimiento y desarrollo sin precedentes en la mayoría de los países capitalistas. Un desarrollo debido en parte a la aplicación de las recetas económicas keynesianas, las que diseminaban la promesa de un futuro sólido y en continuo crecimiento.

El hecho de nadar contra la corriente política es remarcado como uno de los pilares del éxito del pensamiento neoliberal, así como la inmutabilidad de sus ideas. El neoliberalismo que se proponía fundar las bases para un capitalismo más salvaje y con menos restricciones apuntó a exacerbar la competencia y el individualismo. Hayek arguyó, frente al consenso social establecido, que la eliminación de la desigualdad afectaba la vitalidad de la competencia entre los individuos al impactar en el desarrollo de la economía. Su convicción lo llevó a afirmar que la libertad económica es la madre de todas las libertades y estaría aun por encima de las libertades políticas.

El libro incorpora un artículo de Oscar Moreno, “Friederich A. Hayek y el liberalismo”, que trata de dar cuenta del surgimiento del liberalismo y del recorrido histórico de esta conceptualización para diferenciarla del neoliberalismo propio de los ’80. En la segunda parte, analiza el pensamiento de Friederich A. Hayek, quien asegura que todas las formas del colectivismo y de cualquier movimiento que busque
la “justicia social” conducirán a socavar la legalidad de una sociedad y consecuentemente a la implantación de una tiranía.

**Notas sobre el marxismo entre los ‘60 y los ‘70**

La intervención estatal trajo como consecuencia la ampliación de la esfera pública, constituida por la economía más la seguridad social, los derechos sociales y los individuales; lo que normalmente se sintetiza como Estado de Bienestar. Este fenómeno va a invertir la relación entre el parlamento y el poder ejecutivo. Entre otras cuestiones, este último pasa a tomar las decisiones en casi todos los terrenos. En lo que se refiere al parlamento sólo parecen quedarle funciones de conservación del orden legítimo estatuido.

Las formas particulares que asume el Estado y la dominación político-social a lo largo de la fase capitalista, que se abre tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, incentivarán la revitalización de las elaboraciones y debates en relación con la caracterización de la naturaleza de clase del Estado y el papel de la democracia al interior del pensamiento marxista y la teoría crítica. Debates que resultarán particularmente relevantes a lo largo de las décadas de los ‘60 y ‘70 en el marco de la revitalización del pensamiento marxista crítico. Ante el desarrollo y crecimiento de la capacidad estatal de colonizar y gestionar ámbitos cada vez más amplios de la vida social y con el sentido de dar cuenta teóricamente de dichos procesos un conjunto de reflexiones y debates verán la luz. Las mismas abarcarán desde las formulaciones de Louis Althusser en relación con la naturaleza y papel de los llamados aparatos ideológicos y represivos del Estado hasta los análisis de Michel Foucault sobre los diagramas y dispositivos de poder-saber y la matriz disciplinaria del panóptico moderno. Por otra parte, la ratificación de la naturaleza de clase del Estado y las formas particulares que adopta la dominación política supondrán también la aparición de nuevos estudios tanto desde la perspectiva subjetivista cuanto desde las visiones estructuralistas. Sobre ello la polémica entre el marxista inglés Ralph Miliband y el griego-francés Nikos Poulantzas se convertirá en uno de los duelos teóricos de mayor repercusión. En el mismo sentido vale también señalar los debates y aportes formulados por diversas corrientes del pensamiento crítico, desde la llamada escuela de la derivación, los regulacionistas, la corriente de la “autonomía operaria” italiana o el marxismo analítico. Ciertamente, de todos los aportes y corrientes referidas, uno de los estudios más rico y sugerente habrá de ser el desarrollado por el marxista griego-francés Nikos Poulantzas en su último libro, *Estado, poder y socialismo*, publicado en 1978. Allí, en base a una revisión crítica del...
estructuralismo propio de Althusser, las formulaciones de Foucault y la perspectiva heredada de Gramsci, la constitución de la dominación política de las fracciones y clases apropiadoras-exploadoras se realiza en la propia materialidad estatal siendo que ésta es conceptualizada como el resultado de las relaciones de fuerza entre los diferentes sectores que participan de la dominación.

Por otra parte, la crisis del estalinismo y la nueva oleada de revoluciones preñadas de referencias socialistas en el Sur del mundo habrá de revitalizar los debates sobre la cuestión de la democracia y el Estado en los momentos de ruptura revolucionaria y transición poscapitalista. También dará renovada voz a las corrientes de pensamiento provenientes o inspiradas en dichas experiencias revolucionarias otorgando, en desmedro de cierta colonialidad del saber, mayor énfasis y reconocimiento a los aportes marxistas y del pensamiento crítico provenientes del llamado Tercer Mundo.

En este acápite el libro recoge tres aportes. Uno es el artículo de Paula Abal Medina “Escritos políticos en tiempos de urgencia” que, como lo dice su subtítulo, es una revisión del libro Estado, poder y socialismo de Nikos Poulantzas. Estalinismo y Socialdemocracia eran entonces los nombres que condensaban las amenazas de ese momento y los esfuerzos diversos de diferenciación. Pero en esa dilemática hay más interrogantes que certezas, relativos a los acontecimientos de finales de los ’60: ¿otros sujetos políticos?, ¿nuevos movimientos sociales?, ¿redefinición de articulaciones y bloques?

Otro de los artículos, escrito por Santiago Duhalde acerca de los “Presupuestos y divergencias en el debate Miliband-Poulantzas”, postula dos perspectivas marcadamente diferentes. Por un lado el althusserianismo, enfoque que se inicia a partir de la relectura efectuada por Althousser de los clásicos del marxismo, con materiales provenientes principalmente del estructuralismo y de la epistemología francesa –corrientes ambas exteriores al pensamiento marxista–. Por el otro lado, la posición de Miliband, que relee a Marx desde el interior del marxismo.

Finalmente, el tercero de los artículos pertenece a Rodrigo F. Pascual, sobre la “Actualidad y resonancia del obrerismo italiano y el marxismo abierto. Acerca de Negri (& Hardt) y Holloway”. El autor enuncia que un fantasma recorre el mundo y es el fantasma del ’68. El ’68 resuelto frágilmente, el ’68 inacabado, abierto y siempre presente en las clases dominantes. Este es el espíritu que recorre los textos que se analizan: Imperio de Toni Negri y Michael Hardt y Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución de hoy de John Holloway. El artículo es claramente una introducción para comprender el Marxismo Abierto de origen anglosajón y el Autonomismo de origen italiano.
La implantación del neoliberalismo

A mediados de la década del ’70 del siglo pasado Hayek tiene su revancha con la crisis del modelo económico de posguerra que combinó procesos inflacionarios con bajas tasas de crecimiento. Argumentó que el gran problema recaía sobre el excesivo poder de los sindicatos que, a su vez, se extendía sobre el movimiento obrero que presionaba por materializar excesivas concesiones sociales. De esta forma, las bases de la acumulación privada se veían socavadas por las presiones reivindicativas sobre salarios y gastos sociales del Estado. Esta presión causó la destrucción de los niveles mínimos de beneficio para las empresas al llevar a la economía a una inflación creciente y permanente.

La solución que propuso Hayek era simple: mantener un Estado fuerte para quebrantar el poder de los sindicatos pero débil y limitado a la hora de realizar gastos sociales o intervenciones económicas. La estabilidad monetaria era el fin y el medio de cualquier Estado con un estricto control del gasto presupuestario, la restauración del ejército de reserva para mantener un nivel alto de obreros desempleados disminuyendo el poder de los sindicatos y una reforma concreta sobre las leyes tributarias para reducir el impuesto a la ganancia. La desigualdad que se pretendía marcar garantizaba el normal desenvolvimiento de la economía mediante la competencia individualista.

Las potencias asimilaron la nueva tendencia económica, tanto Margaret Thatcher en Gran Bretaña elegida en 1979, como Ronald Reagan elegido un año más tarde en los EE.UU., fueron los mayores difusores de la revitalización de esta vieja corriente económica. En 1982, Helmut Kohl derrotó al régimen social-liberal de Helmunt Schmidt en Alemania y un año más tarde el Estado modelo del bienestar escandinavo cayó bajo una coalición de derecha.

El gobierno de Margaret Thatcher contrajo la emisión monetaria, elevó las tasas de interés, abolió los controles sobre los flujos financieros, creó niveles de desempleo masivos, aplastó huelgas y cortó los gastos sindicales. Un poco más tarde, avanzó su propuesta con una oleada privatizadora de las empresas estatales, desde los programas de vivienda hasta las industrias de acero.

A diferencia de Thatcher, Reagan no redujo los gastos del Estado pero sí lanzó la carrera armamentista contra la Unión Soviética, dado que EE.UU. podía darse el lujo de tener una balanza fiscal deficitaria. El caso de EE. UU es casi paradójico si tomamos en cuenta que Reagan asume la presidencia de un país que era una de las mayores economías mundiales y al terminar su mandato lo había convertido en el más importante deudor. Cabe aclarar que estos países no aplicaban
ciegamente las ideas que predicaban. EE.UU., por ejemplo, subvencionó a los sectores de su economía que juzgó más débiles como la agricultura y utilizó el gran déficit de su balanza de pagos provocado por la industria armamentista a modo de plan keynesiano. Otro de los factores que unía a esta oleada neoliberal era la divulgación de la democracia como método de selección de candidatos ante la desaparición del socialismo en los países del este europeo.

Al momento de analizar la aplicación del neoliberalismo en los Estados modernos no se debe caer en un reduccionismo economicista que disuelve la especificidad de la política en las leyes del movimiento del capital. A consecuencia de esto, la dictadura y la democracia burguesa se convierten en distinciones irrelevantes. Se debe tomar en cuenta que en el modelo capitalista del cual el neoliberalismo fue su superestructura no solo reavivió la contradicción económica donde la brecha entre ricos y pobres se ensanchó y las tasas de desempleo crecieron de forma precipitada sino que, además, se pudo divisar una diferencia en el cambio del paradigma de pensamiento en la sociedad en relación al rol del Estado. Se habla de democracia a secas pero las estadísticas muestran un capitalismo de corte democrático donde la democracia es el adjetivo opcional, muchas veces, convertido en un impedimento dentro de los planes económicos.

Es innegable que el neoliberalismo se propagó asimilando partidos políticos y gobiernos por toda Europa, EE.UU. e incluso Latinoamérica. La prioridad de esta corriente política y económica era detener la inflación que había empezado en los ‘70 y todavía se mantenía vigente. En el conjunto de los países de la OECD la tasa de inflación cayó del 8,8% al 5,2% entre la década del ‘70 y del ‘80, la tendencia continuó en la década del ‘90. A su vez, obtuvo sus logros en lo concerniente a la recuperación de la tasa de ganancias. Si en los años 70 la tasa de ganancia en la industria de los países de la OECD se desmoronó cerca del 4,2% en los años ‘80 aumentó un 4,7%. Desde su punto de vista también lograron otro éxito que fue el aumento de la tasa de desempleo al pasar de un 4% a un 8%. En cambio si se compara el crecimiento del 5,7% del PBI de la década de los ‘60 en las economías latinoamericanas, contra el 1,3% que se logró en esos mismos países en los 80’ con sus medidas pro mercado, el resultado parece bastante más magro.

La desindustrialización se propagó de forma vertiginosa provocando una nueva relación dentro de la economía entre los mercados y las empresas. A excepción de los servicios públicos y sociales, los servicios privados comenzaron a producirse en empresas más pequeñas y sobre todo en unidades productivas dependientes tanto del mercado como de la demanda del cliente. A modo de ejemplo, en sólo un día comercial en la ciudad de Londres se negocia un monto de divisas correspondiente
al PBI mejicano de todo un año. En un día y medio de transacciones se completa el PBI anual de Brasil.

A medida que los mercados crecen los Estados se achican, la posible inversión foránea depende de la confianza que en ellos se ha depositado. Cuanto más pequeño el Estado es más permeable a las presiones de las compañías multinacionales. Para que la inversión sea de menor riesgo necesita de un menor tamaño de Estado porque así se torna más confiable. Lo cual lo coloca en una situación inversa a la década del 40 y 50, ahora los mercados generan más capital que el propio Estado.

A pesar de la corriente pos-industrial, el Estado de Bienestar no fue destruido en su totalidad. En los países de la OECD, los gastos públicos en 1993 eran más altos que en 1979. En EE.UU., el ingreso primario del 40% de los habitantes depende del sector público. En algunos países europeos, este porcentaje llega al 65%, al considerar tanto a los jubilados y asalariados como a los receptores de otras transferencias públicas.

En este sentido, las profundas transformaciones estructurales que la mundialización neoliberal trajo aparejada tanto sobre la sociedad civil como en relación a los Estados-nación, tal como éstos habían cristalizado en la fase capitalista inmediatamente anterior, planteó una nueva problemática de debate y producción al interior del pensamiento crítico y marxista, referidos a las funciones del Estado-Nación y de las democracias como forma de gobierno.

El artículo de Hernán López Winne acerca de “El legado de Friedman” trabaja sobre los aportes de este autor, que son claves para entender las bases del neoliberalismo. En los postulados de su pensamiento se ha de encontrar una constante recurrencia a la ecuación Estado intervencionista es igual obstáculo para el desarrollo económico y político de la sociedad.

**Las respuestas sociales al neoliberalismo en América Latina**

El artículo de José Seoane acerca de “Los movimientos sociales y el debate sobre el Estado y la democracia en América Latina”, que cierra este libro, da pie para la elaboración de estos párrafos finales de la introducción.

América Latina en general, Chile y Argentina en especial, fue el lugar de experimentación del neoliberalismo en los ‘70 bajo el dominio de los gobiernos de facto y las dictaduras militares. Tres décadas después, en la actualidad, muchos de los países de la región se han constituido en vértices del debate y la práctica de alternativas al neoliberalismo a nivel internacional.
Los cambios son, en la opinión de Seoane, una de las consecuencias del prolongado ciclo de conflictos y resistencias sociales de los últimos veinte años que fuera protagonizado por movimientos sociales con características distintivas respecto de experiencias anteriores de las luchas sociales en la región. La confrontación con la forma neoliberal de reorganización del Estado erige a estos movimientos en constitutivos de horizontes conflictivos en el camino de las transformaciones de la economía y la sociedad. Transformaciones útiles y necesarias para la construcción de una transición post-neoliberal. En esta perspectiva, el horizonte conflictivo y la crisis económica de fines de los 90’ ocasionaron una crisis de legitimidad de los distintos gobiernos de signo neoliberal en América Latina.

La constitución de una superestructura neoliberal en la mayoría de los países latinoamericanos trajo aparejadas importantes reformas del Estado, particularmente en su relación con el mercado y las clases sociales. Esas transformaciones tuvieron consecuencias negativas en la construcción y desarrollo de las democracias, tanto en el terreno de lo exclusivamente político como en lo social y económico, en la distribución de la riqueza y la integración de la sociedad. Los movimientos alternativos, con la instalación de ese horizonte conflictivo, plantearon la necesidad de nuevas formas de enfrentar la relación entre el Estado, la democracia y el capitalismo en América Latina.

Procesos de otro signo también caracterizan hoy la coyuntura latinoamericana, donde la necesaria apertura de los procesos democráticos en algunos de los países de la región no ha tenido correlato en el “acercamiento” de las diferencias sociales. En estos procesos aparecen por primera vez entre las fuerzas gobernantes representaciones de las poblaciones originarias, pero son experiencias demasiados recientes como para formular una consideración extendida y conclusa de los procesos en curso. En este sentido, los señalamientos del final de este libro abren cuestiones que plantean el desafío de continuar la labor realizada en estas páginas en el sentido de profundizar el análisis de la nueva situación en América Latina a la luz de muchos de los desarrollos que se elaboraron para esta investigación. La cátedra es consciente de la deuda que le queda en esta materia.

Aunque ya se han mencionado al principio de este libro los merecidos agradecimientos a todos quienes integraron este colectivo de Cátedra en las distintas etapas de su historia, quiero expresar aquí –dejando expresa constancia que es el único párrafo de todo el texto que está redactado en primera persona del singular– mi agradecimiento a Gabriela D’Odorico, quien tanto ha hecho para que este libro fuera legible; a José Seoane por haber contribuido a elaborar esta Introducción; a María Alicia Gutiérrez, profesora adjunta, no solo por su apoyo para
este emprendimiento, sino porque somos los únicos integrantes que permanecemos en ella desde su creación en abril de 1988; y a los miles de alumnos que han pasado por la cátedra, en un proceso de aprendizaje mutuo, en estos veinte años.
KARL MARX: EL DEVENIR DE LA “IDEOLOGÍA” EN EL ESTADO CAPITALISTA

María Gabriela D’Odorico

Si la construcción del futuro y la invención de una forma perennemente actual no es obligación nuestra, tanto más evidente resulta que tenemos que actuar sobre el presente.

KARL MARX, “Carta a Ruge”, 1843

Cada vez que se acepta el reto de volver a leer los textos de Karl Marx, son muchos los fantasmas que se agitan. Y como si continuaran su recorrido por la actual geografía, de inmediato desplazan cualquier interés erudito o análisis filológico con los que se suelen abordar las lecturas históricas. Las dudas acerca de su actualidad se disipan con celeridad. Se trata de una escritura que interpela al pensamiento contemporáneo, que genera nuevos problemas en relación con prácticas y saberes considerados indiscutidos e indiscutibles. Son ideas que representan un acontecimiento irreversible que no se limitó a engendrar un nuevo punto de vista teórico, una metodología diferente para abordar la realidad o una economía y una política inéditas. Marx produjo una auténtica transformación en la práctica filosófica a partir de un irreverente y original modo de concebir lo real. Se atreve a afirmar sin tapujos, por ejemplo, que los mejores acercamientos a la realidad social provienen de la literatura antes que de la filosofía o la economía de la época. Porque los escritores de la Inglaterra victoriana “exhibían al mundo más verdades sociales y políticas que las que eran pronunciadas por políticos profesionales, publicistas y moralistas juntos” decía en una carta de 1843.

Entre quienes encarnaron la denuncia de la injusticia, los abusos y la miseria que se multiplicaba con la avanzada imparable de la industrialización inglesa se destacó Charles Dickens. En su novela Tiempos difíciles (1854) presenta una dura radiografía del capitalismo industrial y describe el “realismo práctico” o utilitarismo radical como una nueva máquina social que educa al hombre para el trabajo eficiente y para el beneficio económico de sus actos. La nueva sociedad reposa en el catecismo del interés propio desde el cual, eventualmente, se puede contribuir al interés general. La novela ofrece una ajustada caracterización de los obreros de las fábricas textiles inglesas del siglo XIX. Allí se los homologa a insectos que en grandes grupos salen y retornan a sus moradas, son sometidos
a un exigente programa de trabajo, reciben un pago miserable y van perdiendo poco a poco su vitalidad. Son sólo brazos o manos de los telares mecánicos que, con los movimientos acompasados a los que los habituó la máquina, se trasladan entre las volutas serpenteanes de humo fabril. Sus destinos están sometidos a las leyes de la oferta y la demanda. Sus cuerpos adelgazan con el encarecimiento de los cereales y sus vidas se multiplican regularmente con el porcentaje de delincuentes y de indigentes. Pero también pueden encrepase como el mar causando destrozos y pérdidas y refutar la racionalidad económica instituida por el capitalismo industrial. Estos seres, considerados por la economía capitalista simples “mercancías” abundantes con las que se amasan fortunas, ocultan algo del orden de lo imprevisible. La reducción de la complejidad social a unas cuantas relaciones numéricas es inútil para la comprensión de la realidad y ridícula para esta literatura testimonial. En cada brazo o mano se esconde algo no medible, ni cuantificable como la capacidad para el bien o el mal, para el amor o el odio o para convertir las virtudes en vicios y los vicios en virtudes. Esa indeterminación es una de las grietas que comienzan a abrirse dentro del orden de las sociedades industriales.

Dickens presenta un diagnóstico y una condena moral en sintonía con las ideas de los socialistas utópicos, para quienes el dinero o la propiedad privada tienen la democrática capacidad de convertir a cualquiera, sin distinción, en un ser execrable e indigno. Por eso la economía “racional” capitalista es la causa principal del hundimiento moral de los hombres. Así exhiben el absoluto divorcio entre las ideas de dicha economía y la materialidad cambiante de las relaciones económicas. Denuncian la desconexión entre el conocimiento que producen la ciencia y la filosofía de la época y las experiencias vitales que provoca el trabajo industrial.

El lugar y función de las ideas en un sistema de evidente irracionalidad preocupó a Marx desde su época de estudiante. La densidad y la potencia que cobra la dimensión emocional y volitiva de los hombres sobre sus propias prácticas nunca fue minimizada en sus análisis. Lo muestra el carácter vacilante con el que utiliza el concepto de “ideología”. Esto es resultado de las múltiples discusiones y luchas que el autor protagoniza dentro de los procesos histórico-políticos y frente a las interpretaciones teóricas que la época hace de los mismos. En el seno de esos procesos la noción de “ideología” irrumpe asociada a la filosofía, se desarrolla al punto de ser el título del grueso volumen de 1844, desaparece como concepto en sus escritos económicos a partir de 1850 o reaparece como déjà vu en el “fetichismo de la mercancía”.

1 _La ideología alemana_ (1844) es una compilación publicada completa en 1932. En 1850 Marx ya trabajaba en su teoría económica que aparecería en _El Capital_ (1867).
Con el periplo de la noción de “ideología” queda escrita la búsqueda de la fuente productora de esa magia perversa con la que el capitalismo cautiva a los hombres. El nacimiento, muerte y resurrección de la “ideología” sólo se comprende desde este acontecimiento radical posteriormente denominado “materialismo histórico”.

1. Idealismo, materialismo e ideología

Las denuncias sobre la irracionalidad manifiesta del capitalismo están testimoniadas en la prolífica literatura política decimonónica. Su valor consiste, según Marx, en haber desenmascarado la escisión entre las ideas de la época y la experiencia brutal del trabajo asalariado. Sin embargo no alcanzan para transformar las condiciones materiales que posibilitaron esa realidad. El desafío principal que se instala a partir de ese momento y de una vez para siempre es el de comprender las relaciones entre el proceso de industrialización y los ideales y valores de la naciente burguesía en expansión. La fábrica y el perfeccionamiento del automatismo mecánico forjaron una fe inquebrantable en la incipiente tecnociencia, en el progreso ilimitado y en el aumento del control y dominio de nuevos aspectos de lo “real”. Mientras la burguesía se afianza como clase dominante, los trabajadores de las fábricas se constituyen como otra clase, el proletariado industrial, que transforma su modo de trabajo y su percepción sobre lo “real”. Así queda al descubierto la paradoja según la cual el aumento de la aspiración tecnocientífica desarrolla, a su vez, múltiples manifestaciones de la alienación o enajenación humana. De esa paradoja surge el desajuste entre, por un lado, las ideas de la filosofía y de las teorías económicas y, por el otro, la irrefutable experiencia vital de los hombres. Se trata entonces de pensar el vínculo entre el cielo de las ideas y la praxis de la vida terrenal.

En el Prólogo a La ideología alemana Marx habla de un hombre que pensó que las personas se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se dejaban llevar por la idea de la gravedad. Creía que ni bien se quitasen esa idea o superstición de sus cabezas quedarían a salvo de morir ahogados. Esto lo llevó a dedicar su vida a luchar contra la ilusión de la gravedad de cuyas nocivas consecuencias las estadísticas le proporcionaban nuevas y abundantes pruebas. Este hombre es, para Marx, la caricatura del joven filósofo revolucionario que sigue pensando la transformación social como un cambio en el orden de las ideas.

La contraposición entre la libertad efectiva de los hombres y el orden social que impone nuevas y violentas determinaciones conmocionó

---

todo el pensamiento de fines del siglo XIX. Por eso la relación entre el hombre y la realidad es una de las discusiones más importantes a las que Marx debe lanzarse. En primer lugar se enfrenta a toda la filosofía alemana de su época intoxicada con el veneno del idealismo asfixiante de Hegel (1770-1831). Comparada con la política de Francia e Inglaterra que contaban con la experiencia de una revolución burguesa, Alemania presentaba una atmósfera anacrónica y estática. La misma forjaba la ilusión de que las personas no eran afectadas por los cambios ni necesitaban modificar la economía o la política reinantes. La filosofía era el lugar de retiro para la reflexión, limitada a una hermenéutica de escalpelo, sobre los textos de Hegel. Dentro del colosal sistema construido por el célebre filósofo, que incluye todos los aspectos de lo real, se privilegiaban las lecturas específicamente metafísicas. De ellas nace, según Marx, la anacrónica “historia de los sueños” de Alemania. Sin embargo algunos hegelianos jóvenes comienzan a conjugar la crítica al idealismo con una participación activa en la izquierda política. Sustentan su posición en una particular lectura de la filosofía práctica de Hegel que contempla especialmente la función del Estado. Esas ideas empiezan a cobrar un estado público que sacude la siesta teutona. Ellas van a dinamizar la inmovilidad imperante con la que la filosofía, ejercida por los conservadores y “viejos” hegelianos, continuaba soñando la realidad alemana.

Un incipiente materialismo alemán, encabezado por Feuerbach, hablaba de la necesidad de reducir toda la especulación idealista a la experiencia ordinaria. Marx comparte algunas premisas de este giro filosófico y por eso invoca a este autor en el título del capítulo inicial de *La ideología alemana*. Feuerbach presenta su filosofía como una negación de las ideas de Hegel al desplazar la centralidad del pensamiento filosófico y religioso y colocar en ese lugar al hombre material. La subjetividad humana está enteramente determinada por la realidad natural externa que afecta sus órganos sensoriales. Por eso el contexto natural produce las ideas filosóficas y religiosas de los hombres. Feuerbach reemplaza la conciencia, en tanto falsedad, por la verdad depositada en el individuo vivo y real que es sólo un conjunto de condiciones materiales que lo fabrican o producen. Feuerbach construye esta especie de antropología naturalista porque cree que es posible efectivizar en la tierra lo que la filosofía y la religión buscaban en el cielo. Basta con hacer un análisis genético de las ideas para desentrañar el origen de

---

3 Bruno Bauer (1809-1882), Max Stirner (1806-1856), Ludwig Feuerbach (1804-1872), David Strauss (1808-1874).
4 se leían especialmente la *Fenomenología del Espíritu* (1806) y la *Filosofía del Derecho* (1819).
todo pensamiento. Este procedimiento instaría sin dilaciones a actuar por la concreción de una existencia humana libre. La liberación del hombre de las determinaciones naturales de su existencia realizaría materialmente el concepto feuerbachiano de “ser o esencia genérica” (*Gattungswesen*) de la especie humana.

Pero Marx encuentra que Feuerbach sigue pensando la actividad humana como un producto más de la conciencia. Tanto la sujeción como la emancipación de los hombres ocurren en el campo de las ideas y de las representaciones.

Feuerbach no se da por satisfecho con el pensamiento abstracto y recurre a la contemplación (*Anschauung*); pero no concibe lo sensorial como actividad sensorial-humana práctica.6

Marx critica el olvido feuerbachiano del “trabajo humano”, elemento primordial en el desarrollo de la historia y en las manifestaciones de la conciencia dentro de la filosofía monumental de Hegel.7 Porque, para el hombre, el objeto aparece primero como objeto de deseo y debe ser configurado y apropiado para satisfacer una necesidad humana. En el proceso de apropiación el objeto se manifiesta como lo “otro” del hombre. El hombre no está “conscio mismo” cuando trata con los objetos de su deseo y de su trabajo sino que depende de un poder externo, sea la naturaleza, el azar o los intereses de otros propietarios. Por eso la relación entre la conciencia y el mundo objetivo constituye un proceso social de la conciencia.8 Dicha relación siempre conduce, inicialmente, al total “extrañamiento” en el que el hombre se ve abrumado por las cosas que él mismo hizo. Pero la realización de la razón implica la superación de ese extrañamiento, el establecimiento de una condición en la que el sujeto se conoce y se posee a sí mismo en todos sus objetos. Esta dimensión histórico-política no es incluida por Feuerbach en su filosofía. Porque si lo hiciera debería concluir con Marx que la realidad humana es también la materialidad de su trabajo, su *praxis* empírica.

De este modo, el surgimiento de un materialismo con carácter histórico provino, por un lado, de librarse la gran batalla contra el gigantesco idealismo hegeliano en el que todas las categorías culminaban en una desarrollada declaración de los principios burgueses existentes. Cuando Marx niega la filosofía de Hegel está negando ese orden burgués en vigencia. Su crítica radical del idealismo filosófico supone una importante apuesta materialista.

---

Por otro lado, la propuesta materialista de Marx es producto de un combate más difícil debido a las afinidades políticas con su contrincante. Marx se enfrenta con Feuerbach quien concibe una “filosofía del futuro” como culminación de la filosofía de Hegel, pero negada. Feuerbach reduce el hegelianismo a un antropológico naturalista, transformación hecha sólo dentro del ámbito del pensamiento. Este nuevo materialismo alemán con pretensiones revolucionarias intenta revivir, con su naturalismo, el pútrido cadáver del idealismo. Dice Marx, respecto del axioma feuerbachiano, que los sentidos permiten captar las evidencias de la naturaleza:

Hasta los objetos de la “certeza sensorial” más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles, fue transplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del comercio y, tan sólo por medio de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la “certeza sensorial” de Feuerbach.9

Por más natural que pueda considerarse un objeto siempre contiene alguna huella política o humana que lo ha producido, dispuesto, utilizado, sometido o rechazado. Hasta la naturaleza de un árbol de cerezas ya es política. En el mundo de los hombres y, especialmente, con el advenimiento del capitalismo ya no hay nada natural. La naturalización, como formación de la conciencia, es un producto social que se expresa en esa conciencia práctica que es el lenguaje. El proceso de naturalización de la realidad que lleva a cabo el lenguaje, además, tiene pretensiones universales. En esa pretensión, el lenguaje oculta y disfraza las relaciones históricas y humanas. Roland Barthes dice, en relación con este pasaje de Marx, que la operación de naturalización se produce a través de una verdadera narración mitológica producida en la dimensión lingüística.10 En definitiva el fragmento sólo refiere a un “cerezo narrado” en primer lugar por Feuerbach que lo capta en su certeza sensorial y, en segundo lugar, por Marx que lo encuentra como un producto de la industria. El gran problema de la narración naturalizada es que, además, es mitológica. Se constituye como mito en la medida en que es una de las formas de narración elegidas por la historia entre un sinnúmero de otras posibilidades. Su carácter mitológico, incluso, proviene de convertirse en la narración que se repite indefinidamente. De modo que el lenguaje en tanto narración no surge, como pretende el materialismo antropológico naturalista, de la “naturaleza” de las cosas. La narración de Feuerbach sobre la naturalidad del cerezo comparte la mitología del idealismo alemán que sustraé el contenido histórico a

---

lo real. Barthes habla de una operación de “robo” de las condiciones prácticas que hicieron posible esa modalidad mítica del lenguaje. Y por esta operación de naturalización en el lenguaje narrado, Feuerbach sigue manteniendo el viejo divorcio idealista entre teoría y praxis. Por eso para Marx este materialismo continúa dentro de la tradición de la “ideología alemana”.

De este modo Marx no sólo termina de explicar su “ontología de la praxis” anunciada en la Ideología alemana sino que expone una verdadera “ontología de la producción”. El materialismo se hace histórico cuando se aleja de las abstracciones especulativas de los ideólogos y trata con los individuos reales, con su praxis, con sus condiciones materiales de existencia. El materialismo histórico capta el proceso real de producción partiendo de la producción material de la vida y de la forma de intercambio que corresponde a cada modo de producción. Y sólo tomando este punto de partida se pueden explicar los productos teóricos y las formas de la conciencia como la religión, la moral o la filosofía. Esa es la base material que origina toda producción espiritual e ideológica.

Marx sentó las bases para desarrollar una teoría acerca de la conformación de la subjetividad humana dentro de la universalización de la barbarie que representa el capitalismo. Sobre estos cimientos concibió una teoría sobre la “ideología” más allá de las ambigüedades, las contradicciones y las omisiones con las que la presenta en su obra. Las fluctuaciones evidencian la dificultad de la temática pero interpelan de una manera radical nuestro actual pensamiento político.

2. Metáforas de la “ideología”

La “ideología” aparece de un modo vacilante a lo largo de los textos de Marx, casi como un síntoma de la honda preocupación por articular teoría y praxis. Una serie de metáforas cambiantes aluden a las producciones espirituales y teóricas de la conciencia humana y dan cuenta del esfuerzo por estar a la altura de la profundidad filosófica del problema. En términos generales, Marx presenta a la “ideología” como un conjunto de ideas, conceptos y creencias destinados a convencer universalmente acerca de una verdad que obedece a intereses particulares, es decir, a los intereses de una clase que se presenta como dominante. Estas ideas producen una conciencia deformada y oscurcida cuya falsedad reposa en un proceso de inversión u ocultamiento de lo real. La praxis humana genera en su seno y expulsa de su esfera todo un mundo de sombras cuyo efecto impide el acceso al orden de lo real. Es por esta razón que la crítica deberá provocar una nueva transformación metodológica (inversión o desocultamiento) sobre esa conciencia falsa.
Así se va a restablecer la fuente verdadera de la actividad humana que no es ya la conciencia sino la praxis.

“El hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo real; el hombre es el mundo del hombre: Estado, sociedad. Este Estado y esta sociedad producen la religión, que es una conciencia invertida del mundo, porque ellos mismos, Estado y sociedad son un mundo invertido.”

Esta primera formulación crítica centrada en el problema de la religión va a extenderse en 1844, con La ideología alemana, al derecho, la política, la ética y el arte. Estas otras esferas, en las que hay una inversión semejante a la religiosa, serán incluidas en la “ideología”. El recorrido por los textos presenta a la “ideología” en alguna relación, sea de diferenciación o de comparación, con la praxis humana como núcleo de interpretación de lo real. En la búsqueda de precisiones conceptuales, sin embargo, es posible tropezar con varias referencias de orden metafórico. Las mismas pueden dar lugar a controversias respecto de la supuesta racionalidad que exhibe la economía capitalista. Este trabajo se ocupa de tres de las metáforas que fueron objeto de análisis y de importantes discusiones dentro del pensamiento del último siglo.

a) La imagen invertida o la negación de lo real

Esta metáfora de carácter biológico-fisiológico presenta a la “ideología” como un proceso de inversión semejante a la producción de las imágenes visuales. Con ella se enfatiza la contradicción en la que las producciones de la ideología se hallan frente a lo real.

“Y si en toda la ideología y sus relaciones los hombres aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.”

Marx enumera una serie de actividades intelectuales y espirituales consideradas “imágenes invertidas” de la realidad con las que exhibe la generalización de la conciencia invertida del mundo. Parte, para ello, del factum de la economía política que descubre que la riqueza se crea por el trabajo humano y no, como sostienen los fisiócratas, por la fertilidad natural del suelo. Este hecho histórico identificado por Adam Smith tiene varias consecuencias. En primer lugar la agricultura es una parte de la industria porque la productividad y fertilidad natural del suelo es tal sólo si se le aplica trabajo humano. En segundo lugar, con el alza del lucro del capital, las utilidades de la tierra, que en tanto tierra

eran los réditos para la economía clásica, ahora desaparecen. En tercer lugar la tierra queda identificada como una forma particular del capital, puesto que tiene la misma relación que el capital móvil, mudable, con los beneficios de su poseedor.

“La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación.”

Quedan así expuestos como términos en oposición el extrañamiento o enajenación frente a la apropiación, entendiendoe por esta última el volver a hacer propio aquello que se había hecho ajeno. Con este análisis se disuelven las dudas respecto de la ambigüedad que encierra el concepto de propiedad tal como lo concibe la economía clásica. Los “hechos” de los que parte la economía política no son otra cosa que inversiones en las que se revela la pérdida del “ser o esencia genérica” (Gattungswesen) feuerbachiana. Lo que debería ser la objetivación del trabajo humano como algo esencial al hombre aparece, en cambio, como la pérdida o extrañamiento de su realización. Marx desarrolla una hermenéutica crítica de la economía capitalista en la que desoculta con audacia la alienación propia del proceso de trabajo. Por eso recurre a la idea de extrañamiento, la misma terminología con la que analizaba la religión en sus primeros textos. Desocultar la alienación que se da en el proceso de trabajo supone reconocer un proceso de extrañamiento en el capital.

El trabajo enajenado no sólo transforma a la naturaleza y al hombre en sí mismo en cosas ajenas sino que, principalmente, enajena al hombre en tanto especie. La vida de la especie se convierte en un medio para la vida individual. El trabajador alienado invierte la relación entre la conciencia y la animalidad. El ser humano conciente hace de su actividad vital, de su “ser genérico” (Gattungswesen), sólo un medio para su existencia. El hecho de que el objeto de la producción sea robado o expoliado con el trabajo enajenado priva al hombre de su vida de especie. De este modo aquello que supone una ventaja de la vida humana sobre el animal, se convierte precisamente en su opuesto. La vida como especie se convierte en un medio de subsistencia y, entonces la enajenación afecta a la especie en su conjunto, a toda la humanidad. Los seres humanos están enajenados entre sí del mismo modo en que cada uno de ellos está alienado de su ser humano. Cada uno ve al otro tal como él mismo se ve en el trabajo. Lo que el ser humano pierde, el producto de su trabajo, no pertenece a los dioses o a la naturaleza, sino a otros seres humanos.

La alienación en el trabajo esconde y desconoce el hecho primordial de que la humanidad se autoafirma y se produce objetivándose o exteriorizándose. El carácter de la especie humana está contenido en su propia actividad libre y viva que se objetiva, a partir de su trabajo, en la transformación del mundo natural. Así la naturaleza se manifiesta como obra del hombre. Se produce, entonces, la identidad entre la objetivación y la autocréación de la humanidad.\(^{14}\) Identidad que justamente queda oculta e invertida con la ideología en el capitalismo.

El origen de la inversión ideológica está en Adam Smith a quien Marx atribuye el descubrimiento de la esencia subjetiva del capital al interiorizar el poder de la propiedad y el trabajo asalariado. Así como Lutero había logrado internalizar la obediencia externa que exigía la Iglesia católica, Smith produjo un proceso de trascendencia internalizada. Ésta hace que aquello que debería interpretarse como el proceso para la autoafirmación aparezca vinculado únicamente a la mera supervivencia física. Estas ideas generalizadas de la economía política constituyen la inversión ideológica que impide interpretar al trabajo humano como alienado o enajenado. Lo que define esencialmente al hombre, su “ser genérico” (Gattungswesen), existe sólo para el hombre social para la humanidad como totalidad. De allí que toda actividad intelectual se vuelva abstracta si se la capta y se la interpreta falsamente separada de lo social, de la humanidad como totalidad vinculada por el trabajo humano. Por eso la actividad intelectual “a secas” coincide con la ideología. Nada podría manifestarse en la esfera intelectual que no tenga sus raíces en la praxis.

b) El reflejo o eco distorsionado de lo real

En esta descripción de la metáfora de la “inversión” hay presente otra, ya no fisiológica, sino física. La ideología es un reflejo como el de la luz o un eco como el que produce el sonido. En tanto brota como reflejo para la vista o repercute en la audición la ideología remite, de una manera falsa, al proceso real en el que se dirime la vida práctica. Así la noción parece perder el carácter negativo que le daba la metáfora de la inversión para manifestarse, en tanto es un reflejo, como una alternativa a lo real. La realidad y la vida práctica, lo real y la praxis son esos elementos alternativos. Ahora lo determinante va a ser un actuar que hace que la realidad se represente en el cielo de las ideas de una manera falsa y con una significación supuestamente autónoma. Lo que aparece reflejado mediante representaciones es un mundo distorsionado respecto del acontecer histórico en el que se cuentan la actividad,

las condiciones que posibilitan el actuar y la historia de las necesidades o de la producción humana. Las deformaciones de la ideología ocurren en la medida en que olvidamos que nuestros pensamientos son una producción.

“Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc, pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de las fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias.”

Por eso es la vida lo que determina la conciencia, es ella la que tiene la capacidad de proyectar objetos, de organizar un mundo objetivo en la representación y de atribuir esas representaciones al mundo fenoménico. De este modo Marx inaugura para la filosofía la difícil discusión acerca de la vinculación entre la Vorstellung (representación) y la praxis. Las Vorstellungen (representaciones, concepciones, ideas) son los modos de concebirnos a nosotros mismos y no las maneras en que hacemos, obramos o somos. Con la metáfora del reflejo Marx profundiza su crítica al idealismo que persiste en la idea de que para modificar la vida de los hombres basta con modificar sus pensamientos. Esas modificaciones no podrían escapar, en tanto son pensamientos acerca de lo real, de la trampa de la ideología.

Marx exhibe esa sutil reciprocidad que se da entre la actividad y la dependencia humanas. Los seres humanos obran para producir sus condiciones materiales de vida pero, a la vez, están determinados y dependen de esas condiciones. La conciencia, entonces, nunca cobra independencia como sostenía el idealismo. Tampoco se trata de pensar en la autonomía de las condiciones. Una condición lo es siempre de una cierta manera de obrar. Por eso no puede haber una historia de la ideología porque toda historia procede del desarrollo de las fuerzas productivas. Si bien la vida no tiene historia, como no hay una historia de las abejas o las hormigas sí hay, en cambio, una historia de la producción humana.

La metáfora del “reflejo” fue privilegiada por Lenin en su defensa del carácter científico del materialismo de Marx. Inauguró múltiples discusiones, tanto epistemológicas como políticas, que no pueden considerarse resueltas hasta el día de hoy. En ellas viejos problemas filosóficos, especialmente vinculados a la verdad y a la objetividad, cobran inusitada actualidad respecto de la capacidad transformadora de los hombres.

---

17 cf.: en particular el famoso texto de LENIN, V. (1974).
c) Lo imaginario como alternativa a lo real

Una nueva metáfora, ahora de extracción psicológica, se desprende de lo expuesto. En ella la ideología se asocia con uno de los posibles usos de la facultad de la imaginación. La ideología es lo imaginario, el modo en que una época imagina o piensa lo que es. El desarrollo de las fuerzas productivas es acompañado por la evolución de las ideas correspondientes. El “oscurecimiento” sobre el proceso de vida real se explica como la elaboración teórica de las ilusiones de una clase. Es por ello que la historia de las ideas tal como se presenta hasta el momento:

se ve obligada a compartir especialmente, en cada época histórica, las ilusiones de esta época. Por ejemplo, una época se imagina que se mueve por motivos puramente ‘políticos’ o ‘religiosos’, a pesar de que la ‘religión’ o la ‘política’ son simplemente las formas de sus motivos reales: pues bien, el historiador de la época de que se trata acepta sin más tales opiniones. Lo que estos determinados hombres se ‘figuraron’, se ‘imaginaron’ acerca de su práctica real se convierte en la única potencia determinante y activa que dominaba y determinaba la práctica de estos hombres.18

La dimensión histórica que atraviesa este análisis transforma los conceptos filosóficos del idealismo. Los mismos adquieren una singular fuerza histórica.19 El paso de las manufacturas a la gran industria capitalista originó una particular división del trabajo dentro de la que se contempla a la ideología como una nueva especialidad ejercitada por ideólogos profesionales. Éstos se abocan a contraponer, al proceso de las vidas reales, una distorsión construida con las quimeras de la producción y reproducción capitalista. Son ideólogos los que trabajan con el conocimiento, quienes sistematizan e interiorizan las ilusiones, las hacen activas y las potencian. Así reconstruyen la historia no por lo que cada época es sino a partir de lo que ellas dicen de sí mismas.

Pero mientras las elaboraciones teóricas de los ideólogos de profesión son interiorizaciones concientes no se identifican con “las ilusiones de la época”. Estas últimas son el resultado de la ignorancia o el ocultamiento de las distintas circunstancias de vida, producción y relación de los hombres. La ideología alemana, en particular, es el modo en que los alemanes se imaginan ilusoriamente lo que están haciendo en este mundo. Las ilusiones de los alemanes son “ilusiones del espíritu puro” principalmente religiosas y muy alejadas de la realidad. Por eso la relación existente entre la conciencia y la existencia social, para Marx, es falsa y debe ser superada por su negación para que la verdadera relación quede al descubierto.

Marx se comporta como una especie de ideólogo de la vida real. En primer lugar se apoya en un lenguaje de la vida real, luego en la realidad de la praxis y, por último, en algunas abstracciones que le permiten construir esa ciencia. Pero todos estos factores refieren a un origen que es el humano, el de los hombres en su vida práctica. Así la conciencia con sus representaciones no es más que un punto de llegada de todo el recorrido que recupera la dimensión de la historia.

Con esta metáfora Marx pudo escapar de la encrucijada en la que estaba atrapado el pensamiento moderno de la Ilustración. Uno de los argumentos ilustrados remite a la ignorancia de las masas o a la debilidad de la naturaleza humana que transforman a la verdad en algo de difícil acceso para todos los hombres. El otro argumento esgrime la necesidad de construir una especie de “vanguardia” que ilumine las injusticias y despierte a los hombres para actuar en función de la verdad universal. Estos argumentos le sirvieron al Iluminismo para combatir los resabios de la religiosidad heredada de la Edad Media. Marx pudo escapar de la encrucijada ilustrada combinando dos tipos de ideas de procedencia diferente. Por un lado recurrió a la “alienación” de Hegel, en su versión feuerbachiana, que mostraba la escisión de la existencia real seguida por la proyección y autonomización de un “reflejo fantástico” comparable al de las criaturas imaginarias de la teología o de la magia negra. Por otro lado apeló a la idea de individualidad como una relación social que está en una transformación histórica permanente. De la combinación surge su particular modo de definir la ideología como conjunto de ilusiones de una clase. Ésta es la existencia alienada de la relación entre los individuos. Así se infiere el carácter de clase que tiene la conciencia. El marco del horizonte intelectual refleja los límites de la comunicación impuestos por la división de la sociedad en clases. De ello dan cuenta las formas de conciencia correspondientes a las etapas de la propiedad y del Estado tal como se desarrollaron a lo largo de la historia.

La ideología pensada como “ilusión” o lo “imaginario” de una clase pierde su carácter negativo o despectivo respecto de lo real. A la inversa profundiza, aún más que la metáfora precedente, los interrogantes acerca de la verdad, la objetividad y la cientificidad del conocimiento. Esta metáfora fue la que adoptó especialmente Althusser y con ella se atrevió a una lectura inédita de los textos de Marx. La novedad que posibilitó su propuesta estructuralista avivó una serie de polémicas, nunca zanjadas, respecto de la función de la ideología en un Estado capitalista.

---

3. De la ideología al “fetichismo de la mercancía”

El uso de la ideología para explicar los fenómenos históricos gana oscuridad a medida que la obra de Marx florece. Hacia 1852 los trabajos sobre economía representaron la semilla para la frondosidad inconclusa que representaría *El Capital*. Las relaciones que caían bajo la denominación de “ideología” son redefinidas y puestas en otro lugar del pensamiento. Ahora se presentan como una alternativa a la ciencia y ya no tanto a la *praxis* o a la producción. La ciencia es el cuerpo de conocimientos expuestos, con una radicalidad paradigmática, en esta obra clave del pensamiento contemporáneo. Sin embargo, dentro de ella, la “ideología” como concepto queda reducida a la denominación de especificidades ideológicas particulares.

El análisis de la mercancía que inaugura *El Capital* no se limita a desenmascarar los elementos que intervienen en los procesos de intercambio que describía la economía política. Se trata de dar cuenta de las pasiones humanas extremas que se desatan cuando dichos procesos invaden todo el orden de lo real. Las mercancías pueden despertar tanto el deseo irrefrenable, la aversión ascética, el terror a su posible abandono o la conversión a su servilismo. Son ellas las que pueden avivar esa pasión inextinguible que los romanos conocían como la *auri sacra fames.*

21 Y, como si una religión primitiva hubiera retornado con el avance tecnológico, el raro hechizo que producen las mercancías aparece como el único motor que guía los comportamientos humanos en el capitalismo.

En su obsesión por desentrañar el modo en que opera la “ideología” Marx encuentra la idea de “fetichismo” utilizada, en textos antropológicos, para explicar las conductas animistas de ciertas culturas. Desde el siglo XVIII, el “fetichismo” denominaba la actitud o creencia específica frente a un determinado objeto artificial dotado de algún sortilegio. Los estudios de la teología y la etnología decimonónicas abandonaron la idea de que sólo los africanos usaban fetiches. 22 El “fetichismo” es un neologismo que cobra rasgo académico y significado generalizado cuando, en 1756, en Francia, se define como una religión cuyos objetos de culto son animales o seres inanimados dotados de virtudes divinas como oráculos, amuletos o talismanes. 23 Marx se vale de estas lectu-
ras para desmontar la naturaleza cautivante de las mercancías en el capitalismo.

La crítica a la economía capitalista que presenta el “fetichismo” posee un significado alejado de la “ideología” como “ilusión” que “invierte” o “refleja” la realidad. Ahora se trata de una extraña quimera que opera en el centro mismo del proceso real de producción social. El momento del pasaje del “valor de uso”, que responde a necesidades individuales y colectivas, al objeto-mercancía en el que aparece el valor de cambio inmaterial y cuantificable es el que explica ese “carácter fetiché”.

Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena como mercancía, se trasmuda en cosa sensorialmente suprasensible. No sólo se mantiene tesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar.24

El secreto de toda la producción capitalista tiene como motor a la mercancía. El carácter fetichista es diagnosticado por Marx como “místico” o “enigmático” porque la mercancía es una forma a la vez visible e inasible. El misterioso comportamiento se convierte en un síntoma del capitalismo moderno, un modo de producción que sigue presentándose oscuro.

Es en el mundo encantado e invertido, el mundo al revés donde el señor Capital y la señora Tierra, a la vez caracteres sociales pero al mismo tiempo simples cosas, bailan su ronda fantasmal.25

La novedad radical con la que se interpreta el pasaje del feudalismo al capitalismo le hace decir a Jacques Lacan que Marx inventó el “síntoma”. Porque una verdadera fascinación despertó la noción de “fetichismo” en el orden del conocimiento en general pero, en particular, de las ciencias sociales.26 Con el uso del “fetichismo” aplicado al conocimiento se propone una de las críticas más profundas al saber institucionalizado de la modernidad. Ya no se ataca a la religión y a la filosofía idealista alemana como en los primeros textos. El carácter fetichista incluye todo enfoque precientífico de la vida social, entre ellos, la sociología precientífica, la psicología objetivista, la sociología positivista y hasta los reclamos morales del socialismo “emocional”, romántico o de denuncia. Como una nueva fetichización, puede advertirse el entusiasmo por el uso extensivo del término “fetichismo”. La vastedad y diversidad de escritos que sigue produciendo la noción corrobora lo intacta que está su capacidad de seducción.

26 cfr. en especial “¿Cómo inventó Marx el síntoma?” en ZIZEK, S. (2008)
El “fetichismo de la mercancía” puede ser analizado de acuerdo con una doble modalidad. El primero es el de la reificación del mundo burgués en el que la “mercantilización” generalizada incluye también las actividades sociales. Así la relación entre hombres se presenta reemplazada por una relación entre cosas. Pero éste es un efecto derivado del tipo de relación que se produce con el fetichismo. Por eso, desde otra modalidad de análisis, se hace evidente que el proceso de intercambio implica un modo de sujeción iniciado con la fascinación que la mercancía despierta.

Lo que aquí adopta para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos.

El carácter místico de la mercancía no deriva de su valor de uso ni tampoco de las determinaciones de su valor. Esta cualidad inmaterial que es el valor, transformado en valor de cambio, es cuantificable, se expresa en un precio o suma de dinero cuando se lo ve en movimiento en el mercado. La variación en el tiempo y en el espacio en función de la competencia y otras fluctuaciones parecen agregar cierta objetividad a la mercancía. Porque la fluctuación de los valores de las mercancías no se produce por la decisión de los individuos que acuden e intervienden libremente en el mercado como lo describe la economía política. Para Marx el proceso es el inverso. Las fluctuaciones de los valores de las mercancías son las que determinan las condiciones en que los individuos tienen acceso a las mismas. Los hombres deben buscar en ciertas “leyes objetivas” de la circulación de las mercancías los medios para satisfacer sus necesidades, interactuar, trabajar o habitar juntos una comunidad. La objetividad elemental que aparece en esta primigenia relación con las mercancías en el mercado es el punto de partida y el modelo de la objetividad de los fenómenos y las leyes de la economía. La economía política emula la objetividad de las leyes de la naturaleza. Por eso busca leyes de la economía en la realidad del mismo modo que Galileo Galilei encontraba las leyes del movimiento ocultas en la naturaleza. La búsqueda de leyes económicas desconoce el trabajo humano productor de mercancías. Y el carácter fetichista es el que lo oculta.

En el análisis del fetichismo, el dinero como condición de la circulación de mercancías, merece una particular atención. El dinero se presenta como el “valor de cambio en sí mismo”, aquello cuya propiedad intrínseca es la de convertirse en un patrón mediante el cual las mercancías se vuelven comparables, aquello que otorga a cada mercancía su propia especificidad. El valor de una mercancía se mide en

cantidad de dinero. Pero el dinero es la encarnación y materialización de una red de relaciones sociales y el hecho de que funcione como un equivalente universal de todas las mercancías está condicionado por la posición que ocupa en el tejido social. Para los individuos es natural que el dinero se presente como una encarnación de la riqueza y, por eso, lo toman como algo que posee su propia realidad material. En el hacer, en la actividad social y en el acto de intercambio de mercancías la guía es la ilusión fetichista. El dinero es buscado para su atesoramiento como un objeto de necesidad universal. De allí que Marx describa la percepción del mundo de las mercancías en términos de realidades “sensibles suprasensibles” en las que coexisten aspectos de lo natural y lo sobrenatural. La mercancía es un objeto “místico lleno de sutilezas teológicas” cuyo encantamiento es el de los objetos de valor y de los valores objetivados.29 El ocultamiento de las relaciones sociales que posibilitan la mercancía, con la ilusión fetichista en el dinero, llega a su máximo grado.

El punto de apoyo de la relación entre el dinero y las mercancías es el acto individual de compra y venta entre individuos intercambiables en los que no intervienen aspectos particulares de la personalidad. Esa relación puede representarse como el efecto de un poderío “sobrenatural” del dinero que crea y anima el movimiento de las mercancías y encarna un valor perenne en el cuerpo perecedero de las mismas. Pero es también un efecto “natural” de la relación de las mercancías entre sí que instituye una expresión de sus valores y de las proporciones en que se intercambian por medio de instituciones sociales. Estas dos representaciones asimétricas e interdependientes están presentes en el carácter fetichista de la mercancía. Y aunque se desarrollen juntas corresponden a dos momentos diferentes en la experiencia que los individuos tienen de su vida económica.

Si pudieran hablar, las mercancías dirían: nuestro valor de uso puede interesarnos verdaderamente a hombre; en cuanto a nosotros, en tanto objetos, bien que nos burlamos del él. Lo que nos incumbe es nuestro valor.30

Es por ello que el “fetichismo” expresa una doble ruptura tanto con la utilidad y el “valor” como entre ambos tipos de valor. Así produce una artificialidad y naturalización de las relaciones sociales en las que las mercancías, del mismo modo que los fetiches, poseen una energía que les es propia. De aquí que los problemas vistos a la luz de la noción de “ideología” aparecen redefinidos en una teoría sobre el fetichismo con otra lógica explicativa.

4. La ideología en el Estado capitalista

Hasta aquí dos modalidades diferentes de pensamiento parecen coexistir en Marx. Por un lado, hay una teoría de la ideología que remite a las relaciones entre los individuos y el Estado. Por el otro, una teoría sobre el “feticismo” de la mercancía refiere a las relaciones de esos individuos en el mercado capitalista. Según Balibar, los desarrollos sobre la ideología constituyen una “teoría del Estado” mientras que su caracterización del fetichismo presenta una “teoría del mercado”. Una primera comparación entre ambas teorías hace surgir una diferencia sustancial respecto del criterio explicativo que en cada una de ellas opera. Mientras con la teoría sobre el fetichismo Marx enfatiza la dimensión subjetiva para explicar comportamientos individuales frente al mundo de mercancías con la teoría de la ideología, en cambio, pretende dar inteligibilidad al modo en el que se produce la dominación dentro del Estado capitalista.31 De modo que la teoría marxista del Estado es la otra cara de la moneda de una teoría de la ideología. De allí el carácter indivisible que Estado e ideología presentan en gran parte del pensamiento político posterior.

La íntima relación entre “ideología” y Estado, sin embargo, no implica una identidad. Es necesario recordar que, para Marx, no hay división histórica del trabajo sin instituciones y en particular sin un Estado. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida real, del actuar y del lugar en la producción que ocupan los individuos que constituyen la clase que ejerce la dominación. Frente a cierto elemento espontáneo de la sociedad que hace surgir las funciones dirigentes y la reflexión que transforma la espontaneidad en funciones administrativas o jurídicas, además, aparece el elemento considerado “ilusorio”. Éste va a ser de una importancia central ya que bajo el velo de la ideología el poder del Estado se ejerce aparentando imparcialidad e independencia. Las funciones administrativas y jurídicas se realizan de acuerdo con los intereses de la clase dominante. El Estado se convierte en un instrumento o herramienta mediante la que dichas clases se afianzan, velan por la propiedad privada y propagan sus ilusiones de clase. El Estado es una primera potencia ideológica que fabrica las abstracciones necesarias para fortalecer la ficción del consenso que plasmará una unidad armónica de clases. Pero como el supuesto consenso no es más que la imposición de los intereses de una clase la contradicción se hace flagrante. La universalización de una particularidad es la contrapartida de la constitución del Estado. El origen de un contrasentido como este se encuentra en que el Estado parte de

una comunidad ficticia y, valiéndose de su poder de abstracción, substituye a la comunidad real gestada en las relaciones prácticas entre los individuos.

Como el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política. De ahí la ilusión de que la ley se basa en la voluntad, y además en la voluntad desgajada de su base real, en la voluntad libre. Y, del mismo modo, se reduce el derecho, a su vez, a la ley.  

En el Estado los diferentes intereses particulares se hacen compatibles en el nivel superior del interés general que ofrece la materia y las condiciones de su actividad reflexiva. Ya no es la “cultura” la que puede explicar ciertas disposiciones psíquicas o subjetivas del comportamiento de los individuos en la sociedad. El Estado, que es el que resume tanto el arte de gobernar como la organización del poder y la violencia física, es el que puede ofrecer explicación.

La sofisticada relación entre Estado e ideología contempla, como un caso particular, la función de los intelectuales del capitalismo o ideólogos profesionales. Marx profundiza la visión hegeliana según la cual los intelectuales tienen determinada su función por el Estado. Ellos ejercen la mediación o representación para lograr que la universalidad abstracta llegue al plano de la conciencia de sí en el orden de la sociedad. Con este análisis se anticipaba el sentido que los estados contemporáneos le dieron a la producción administrativa y escolar, al desarrollo de las estructuras universitarias, de investigación científica y, por supuesto, a la opinión pública. Del desarrollo de estas producciones estatales depende el aumento de la capacidad de “regulación” social del Estado.

Las relaciones de producción, representadas fundamentalmente por el marco jurídico, el sistema de propiedad o el sistema de salarios son las que instituyen las reglas sociales dentro de las que desarrollan todos los procesos teóricos y tecnológicos. Las fuerzas productivas siempre están atrapadas en el marco jurídico que construye un Estado. Y dentro del Estado capitalista los intelectuales sólo producen el sometimiento, mantienen la división del trabajo, profundizan las diferencias de clase y generalizan la injusticia. Son quienes propagan los intereses de una clase bajo la forma del interés universal.

Frente a la universalización del Estado burgués queda abierta la pregunta acerca de si es posible alguna organización institucional alternativa que lo contrarreste o lo reemplace. Marx se ocupa de este...
problema a partir de 1870. Así introduce la noción de transición para explicar que entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista hay un período de transformación revolucionaria que explica el pasaje. En ese período de transición política el Estado no podrá ser más que la dictadura revolucionaria del proletariado. Porque hay dos fases en la sociedad comunista. Una de ellas es aquella en la que impera el intercambio de mercancías y la forma salarial como principio de organización del trabajo social. Pero en la otra habrá desaparecido la subordinación de los individuos a la división del trabajo y el trabajo perderá su carácter alienado o enajenado. Se producirá, entonces, la superación definitiva de las limitaciones impuestas por el Estado y el derecho burgués. Las relaciones sociales serán reguladas por un principio de distribución en el que se tendrá en cuenta de cada uno según sus capacidades y a cada uno según sus necesidades33.

De este modo Marx está abriendo una tercera vía frente a la disyuntiva tradicional respecto de la democracia. Para ella las alternativas eran, por un lado el ejercicio temperado de la democracia como la reducción de ésta a la condición de marco político insuperable. Por el otro, se solía hablar de la “ilusión” democrática que entiende la democracia como una forma de dominación tanto más perniciosa cuanto se esconde bajo la apariencia de libertad. Para Marx el sentido de la democracia es la desaparición de la dominación. Un Estado efectivamente democrático sería contradictorio y dialéctico porque, antes que reconciliar las diferencias, expresaría la lucha de clases. En este sentido, la verdadera democracia pondría todas sus energías en la destrucción del Estado, esa formación que representa a la dominación en la modernidad. De modo que en la transición al comunismo se produce la extinción del Estado. Ese es el momento histórico en el que se desplegará una política de masas cuyo contenido es dicha extinción. En una sociedad sin clases se confirma el carácter prescindible, superfluo y obsoleto de una institución que media en los conflictos de clase. La contradicción entre una sociedad igualitaria y la existencia de un Estado revela y acentúa el carácter circunstancial y provisorio de tal proceso de “transición”. Sólo en esos términos la formación estatal puede ser admitida.

El modo en que se institucionalizó dicha “transición” en los procesos revolucionarios posteriores despertó, durante el último siglo, un especial interés sobre la relación entre Estado e ideología. Althusser trabajó sobre esa relación en el marco de su propuesta “estructuralista”, esa particular interpretación del materialismo histórico, según el cual la realidad funciona sobre la base de fuerzas anónimas e impersonales. Por eso es ideológico, en un sentido pre-científico, sostener que hay

injerencia de los agentes humanos sobre la historia. La ciencia marxista, para Althusser, afirma que existe una efectividad similar a la causal entre la base o infraestructura (fuerzas anónimas) y la superestructura (cultura, arte, religión, derecho). Esta superestructura es ideológica, pero a la vez, tiene la capacidad de reaccionar contra la infraestructura. En definitiva un acontecimiento político no es producto solamente de la base, sino que está afectado también por elementos superestructurales y por lo tanto está también “sobredeterminado”. Althusser, siguiendo a Marx, afirma que no hay división del trabajo sin instituciones, en particular sin aparatos de Estado. Porque el Estado, además de sus aparatos represivos y de coacción, cuenta con aparatos ideológicos como la religión, la educación, la familia, el sistema político, las comunicaciones o la cultura. Con ellos el Estado acompaña y complementa su función coactiva para mantener la dominación.

Sobre estas cuestiones, la filosofía política actual multiplica sus discusiones. En ellas se mantiene viva la preocupación por la relación entre la función del Estado y el orden de la conciencia tal como se presenta en la ideología. Althusser dijo radicalizar la crítica marxista al antropologismo feuerbachiano. Por eso combatió cualquier resabio humanista en el pensamiento de Marx. Tomar como punto de partida para la política una definición de esencia humana no es más que ideología humanista con la que se obstaculiza todo proceso de emancipación. “Sólo se puede conocer algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre.” Y más allá de que esta frase interprete o traicione el pensamiento de Marx, lo que pone en evidencia es la vitalidad con la que la ideología continúa su devenir en el Estado capitalista.

---

BIBLIOGRAFÍA


ANSCROMBIE, HILL, TURNER (1998) *La tesis de la ideología dominante*, Madrid, Siglo XXI.


MANDEL, E. (1972) *Introducción a la teoría económica marxista*, Buenos Aires, CEPE.


A lo largo de la vida se lleva el mismo nombre, y sin embargo no se es la misma persona. Baruch de Espinoza afirmaba incluso que la naturaleza de los niños es tan distinta de la de los mayores, que un adulto no se convencería de haber sido niño alguna vez si no fuera por lo que conjeta sobre sí a partir de lo que le sucede a otros.36 Apartando cualquier idea de desarrollo o progreso que el énfasis de Espinoza pudiera sugerir, algo homólogo ocurre con el concepto de Materialismo Histórico Dialéctico: la identidad de su nombre oculta incongruencias, querellas, discordias y contradicciones que vuelven inestable su integridad. Estas líneas renuncian explícitamente a exponer una supuesta esencia conceptual del Materialismo Histórico Dialéctico. A cambio, proponen una serie de experimentos mentales y de afirmaciones problemáticas que invitan a pensar, apuntando a construir un dispositivo pedagógico que desarraigue el triple equívoco que puede inducir la articulación de su nombre. Este triple equívoco vuelve improbable cualquier comprensión relevante de ese concepto. Se trata, en primer lugar, de la certidumbre de que el carácter dialéctico del materialismo se puede aprehender adecuadamente a través del esquema tesis-antítesis-síntesis. En segundo lugar, de la idea difusa de que la historia que funda su historicidad es una “cosa” que consiste en un conjunto de “hechos” que ya ocurrieron en el pasado. Y en tercer lugar, de la suposición de que el materialismo consiste en una tesis ontológica, y que esa tesis afirma la existencia “exterior” de entidades físicas independientes.

36 ESPINOZA (1980), proposición XXXIX, escolio.
a) El módulo lógico de la dialéctica

Se puede comenzar a explorar el módulo lógico en el que consiste la dialéctica a través de un primer experimento mental. Supongamos que la mañana nos sorprende en un lugar extraño, vestidos con una ropa de cama que no nos pertenece, rodeado de gente desconocida que sigue durmiendo a nuestro lado. A pesar del fuerte dolor de cabeza, tenemos la casi seguridad de que ésa no es nuestra vida, pero estamos confundidos y obnubilados y no nos sentimos en posición de realizar un ejercicio autobiográfico en ese momento, porque la eventualidad de esa mañana incomprensible parece desintegrar nuestro ayer y volver insustanciales todas las autodefiniciones. ¿Mi vida me traía hasta aquí?, ¿es esto parte de mi vida? En circunstancias semejantes sollemos experimentar la urgencia refleja de tratar de verificar la apariencia de nuestro propio rostro, tal vez porque los que nos conocen se sirven de él como guía principal para identificarnos: sospechamos que también nosotros podríamos re-conocernos por esta vía, recuperando de ese modo algo del saber perdido sobre nuestra identidad.

Pero no podemos vernos de modo inmediato: nuestro rostro es invisible para nosotros mismos. Solo podemos ver lo que tenemos enfrente, y no estamos frente a nosotros mismos. Que nuestra cara es la que imaginamos, la misma que vimos antes, es algo que, mientras leemos estas líneas, podemos suponer, pero no afirmar apodícticamente, ¿o acaso usted sabe como se ve su cara en este momento? Para vernos necesitamos un espejo y tendríamos que encontrar uno antes de poder afirmar cómo luce nuestro semblante.

Llegados al espejo, esa imagen de nuestros rostros, siempre disponible para todos los demás pero siempre velada a nuestra mirada inmediata, se detiene en un reflejo estable y nos enfrenta. Sus ojos pueden verse como se ven los ojos de los otros –pueden verse como los ven los otros— porque ahora están enfrentados a sí mismos, fuera de sí, frente a sí como si fueran (de) otro(s). Además, son literalmente de “otro”: los que se enfrentan a ambos lados del espejo no sólo ocupan lugares distintos en el espacio, incluso son muy diferentes (el que mira desde afuera del espejo tiene tres dimensiones y el reflejo sólo dos; el rostro de la imagen especular mide aproximadamente las dos terceras partes que el de su alter ego del otro lado del vidrio; ambos hacen las cosas “al revés”, porque cada uno es la imagen invertida del otro, etcétera).

Y sin embargo, aunque cada uno está puesto frente a sí como lo otro de sí, curiosamente ninguno ve directamente al otro, al que está enfrentado, sino que cada cual se contempla a sí mismo. Esto es algo que se deduce fácilmente a partir del tipo de operaciones que realizan. El de afuera del espejo no le lava la cara al otro, al del espejo, ni le arregla el cabello al que
está del otro lado: realiza todas esas operaciones sobre su propio cuerpo, y con relativo éxito, como si se viera. Lo mismo sucede con el que está en el espejo: él no corrige la apariencia del otro, sino la de sí mismo. Por eso no salen brazos desde dentro del espejo ni tampoco se introducen en él.

Lo que sucede en ese instante abismal tiene más complicaciones de las que pueden vislumbrarse a primera vista. Si el de afuera del espejo necesitaba estar enfrente suyo para verse, y efectivamente se ve a sí mismo, tiene que ser porque se ve desde el espejo, con los ojos de su reflejo. Sólo desde allí resulta visible para sí mismo. Pero además de hacer la experiencia de ser el otro —para verse— también ha tenido que volver a situarse de su propio lado, incorporando la experiencia que hizo como el otro, para corregir ahora con sus propias manos la experiencia que sólo pudo hacer con esos ojos que no son suyos. Otro tanto sucede con su partenaire del reino de los espejos: él también reforma su apariencia, peinándose un poco, valiéndose de un saber que sólo pudo haber cosechado su otro.37

Ya todo esto resulta bastante sorprendente, y sin embargo la sorpresa no acaba allí. Si observamos con detenimiento la escena veremos cómo ambos de nuestros protagonistas (el que está confinado a vivir fuera del espejo y el que está dentro de él) siguen ejecutando una acción idéntica orientada a modificar sus apariencias respectivamente iguales. Lo extraño no es sólo que lo hagan de forma idéntica y en el mismo sentido, sino que ambos quieran parecerse no al que tienen enfrente, sino a Otro, que no está ni dentro ni fuera del espejo. Este Otro es un tercero hacia el cual ambos apuntan sus esfuerzos.

Si se examina esta cotidiana pero excepcional ceremonia, en la que se padecen los dos que se espejan y el Otro, se pueden observar algunas circunstancias sorprendentes:

- Ninguno de los dos reflejos es como se ve, o de lo contrario, ¿por qué ambos corregirían sus apariencias? Si lo hacen es debido a que ninguno de los dos se parece del todo a sí mismo y, entonces, lo que cada uno es en sí mismo, lo que reflejan, es algo Otro en relación con ellos.
- Si ambos se buscan a sí mismos y ese sí mismo es Otro, pero a la vez el campo de lo visible se agota en ellos dos, el “espacio” del Otro debe ser invisible, debe ser un “no ha lugar”.

37 En El libro de los seres imaginarios (el viejo Manual de zoología fantástica) Jorge Luis Borges y Margarita Guerrero evocan un tiempo legendario en que el mundo de los espejos y el mundo de los seres humanos estaba comunicado y se podía pasar libremente de uno a otro. Más tarde, la gente del espejo invadió la tierra, y cuando el Emperador Amarillo finalmente prevaleció sobre ellos los confinó en su mundo, reduciéndolos a meros reflejos serviles, condenándolos a repetir, como en una pesadilla, todos los actos humanos. Pero el hechizo no durará por siempre. BORGES-GUERRERO (1968), “Animales de los espejos”.
Aunque el sí mismo del Otro no sea directamente visible, los que se reflejan parecen el Otro (el Otro comparece en ellos), o de lo contrario, ¿por qué, cuando se ven, ven al Otro hasta el punto de albergar la esperanza de que la corrección de sus respectivas apariencias podría volverlos más parecidos a Él?

Lo que cada uno de ellos es en sí mismo, es lo mismo; de otro modo ¿por qué corregirían sus respectivas apariencias en el mismo sentido y con homólogos resultados?

Ninguno de los dos corrige la apariencia de sí mismo, porque lo que cada uno de ellos es en sí mismo es Otro: la apariencia de los dos es corregida, entonces, aparentemente, por Otro (inaparente), o lo que es igual, por lo que ellos son en sí mismos y que es lo mismo.

Aunque el Otro es inaparente, aparentemente puede mostrar varias apariencias, y esas apariencias son aparentemente apariencias suyas: efectos aparentes de su inapariencia.

Evidentemente, en el caso de una visita al espejo, resulta probable que ese Otro que ambas apariencias son en sí mismas sea Yo; pero claro, Yo (sea quien sea ese desconocido que todavía no era Yo antes de que lo viera y ya no será el mismo después de verlo) no soy Yo sólo “aparentemente”: Yo soy Yo aunque no parezca, e incluso, aunque no aparezca. El relato, al comenzar fuera de los espejos, invitaba subrepticiamente a suponer que el del lado de acá del espejo era (antes incluso de que Yo mismo me diera cuenta) Yo. Pero eso sólo es así aparentemente. Ése no soy Yo, y por eso Yo me veo obligado a cambiarlo: para que se me parezca. Como Yo no soy ni el uno (el de afuera del espejo) ni el otro (el del reflejo) entonces ambos dos son sólo apariencias mías, y Yo debo ser Otro, un tercero que no es aparentemente Yo, sino que soy Yo sin más, el fundamento —el sujeto— de ambas apariencias y de toda apariencia mía. Yo soy el que “transparece” en ellas y el que seguirá cambiando y cambiándose de apariencias sin dejar de ser él mismo, sin dejar de ser el Otro, el que no es visible directamente, el que está aparente a esa búsqueda.

Este primer experimento mental permite postular una definición de manual respecto de la “dialéctica”: la dialéctica es el movimiento en el que lo uno sale de sí, se pone frente a sí como lo otro de sí, y retorna a sí, integrando en él la experiencia de su alteridad. Esa experiencia de la alteridad, sin embargo, no se refiere a alteridad de los dos primeros entre sí. La experiencia de la alteridad es la que despliega el Otro, el mismo, en sus dos apariencias y, más precisamente, en su relación de alteridad con ambas. Pero esos dos deben ser negados por igual para mostrar su inherencia en el tercero (Yo) que tal vez sea su fundamento.
un tercero que ambos son en común, alternativamente (y casi estaríamos tentados a decir more hegeliano: un tercero que es “esencialmente” ambos, o bien la esencia de los dos; un tercero que sólo ek-siste en ellos). ¿Será sólo un espejismo?

El conjunto de todos estos movimientos reflejos constituye lo que en la tradición dialéctica de la filosofía se entiende por “reflexionar”. Reflexionar no equivale simplemente a “pensar”, ni se deja describir con la indigencia conceptual de la intention obliqua fenomenológica (es decir, como un conjunto de oraciones de actitud proposicional de Port-Royal): si digo, por ejemplo, “estoy reflexionando sobre las estrellas”, lo que hago no consiste simplemente en pensar en mí pensando en las estrellas o en mi pensamiento de las estrellas o en las estrellas mismas tal como yo las pienso; lo que hago es también pensarme desde las estrellas, a la vez que pienso en las estrellas, para descubrir que tanto ellas como yo debemos incluirnos en un pensamiento sin el cual tanto el yo como las estrellas resultarían impensables (sin suponer ninguna tesis deísta stricto sensu).

b) La dialéctica en perspectiva

El módulo lógico del que se acaban de esbozar sólo algunas elementalidades recuerda vagamente a aquel que organiza la exposición hegeliana de Todo. En la obra de Hegel se puede llamar coloquialmente a eso Uno que sale de sí para ponerse frente a sí “Espíritu”, y a lo otro de él, al polo opuesto hacia el que se desplaza, “Materia”. La organización progresiva de esa materia (átomos, moléculas, cuerpos, seres vivos) niega la pura materialidad de lo material y por allí su alteridad con el Espíritu; éste, a su vez, comienza a existir materialmente, negando su pura espiritualidad; al cabo de esa reflexión recíproca, esa materia espiritualizada y ese espíritu materializado alumbran cierta materia que contiene lo otro de sí en sí misma, cierto espíritu material: lo humano. Valiéndose de su razón, la humanidad organiza conscientemente la sociedad y su naturaleza en el Estado y realiza la Idea Absoluta: todo lo real resulta racional y todo lo racional, real. Ahora (siempre) ambos son el Otro.

38 El guión que divide “existe” dando lugar a “ek-siste” destaca su formación etimológica. La partícula “ex” o “ek” indica “salir fuera de sí”; “sistere” significa “colocar”, y se relaciona con una raíz más primitiva, “sta”, que sugiere la idea de estar de pie o erguido. Lo que ek-siste está “colocado fuera de sí”; Heidegger le da también el sentido de “emergir”. De esta misma raíz se han formado en español “a-sistir”, “de-sistir”, “in-sistir”, “per-sistir”, etc.

39 HEGEL (1956); Sección Tercera, II, 1 (The Abstract Characteristics of the Nature of Spirit), §21
Pensamiento contemporáneo

Pero este proceso evoca dialécticamente un recuerdo significativo. Hegel era un teólogo que, según las malas lenguas, fue empujado a la teoría por su inhabilidad para expresarse en el púlpito; su filosofía puede ser interpretada como un desarrollo laico del módulo lógico inscripto en el interior del supremo misterio de la religión cristiana: la Santísima Trinidad.40 Dios Padre se pone frente a sí como lo otro de sí en su Hijo, y Éste muere, elevándose a lo divino. Lo divino se humaniza y lo humano se diviniza. El tercero es la Comunicación entre ambos: el Espíritu Santo, la Esencia de Dios. Esa Esencia preña a la Virgen de Verbo Divino (para decirlo con la expresión de San Juan de la Cruz). Dios es el Uno, el Otro, el Tercero y los Tres: misteriosamente (o dialécticamente).

El eco cristiano no resulta sorprendente porque el cristianismo es una Religión para la cual en el principio era el Verbo41 y el módulo dialéctico que acabamos de esquematizar es también el módulo lógico de la producción simbólica de sentido.42 Así puede verse en la obra abigarrada y confusa de Ch. S. Peirce. Según Peirce, “un signo o representamen es algo que se nos presenta en lugar de algo en cierto aspecto o calidad”.43 Del mismo modo en que Cristo no funge como sustituto de Dios, pero tampoco es una parte de Él, sino que Dios es una relación ternaria que involucra a Cristo, a Dios Padre y al Espíritu Santo, el signo peirceano consiste también en una relación entre tres (representamen, objeto, interpretante) que no subsisten por sí mismos.44 Solo entre tres el sentido tiene sentido, porque el sentido es el tercero entre dos, y tres es la cantidad mínima de lados con la que se puede recortar una superficie (de sentidos).

Pero más allá de las neblinosas comarcas de la religión judeocristiana o del pragmatismo, un revolucionario alemán del siglo XIX también ejerció la dialéctica y la llevó dialécticamente más allá del punto en que la había dejado Hegel. Incluso hacia el final de su vida, en el Primer Tomo de su gran obra, *El Capital*, construyó una

40 MATEO, 28, 19. cf. AGUSTÍN (1946); esp. cap. XV.
41 JUAN 1,1.
42 Después de todo, la de Hegel ya era una filosofía del lenguaje cuando todavía ese enfoque no estaba hecho girones (gir lingüístico, gir pragmático, etc.): “Las formas de pensamiento están ante todo expuestas y consignadas en el lenguaje del hombre [...] y lo que el hombre convierte en lenguaje y expresa con él, contiene escondida, mezclada o elaborada una categoría; tan natural es al hombre el elemento lógico [...] que penetra en toda relación o actividad natural del hombre...” HEGEL (1982), Prefacio a la segunda edición, p. 42. La filosofía dialéctica de Heráclito también es una filosofía del lenguaje, o aún mejor, del discurso (logos), al menos si hablamos de “discurso” en un sentido muy lejano al que le darán más tarde a una expresión homóloga las filosofías de Apel y Habermas.
exposición sobre “La Mercancía” en honor a un Hegel (a cuyo des-credito había contribuido durante los años de su juventud), valiéndose del módulo dialéctico.

Dialéctica del tiempo

Hay cierto aspecto temporal del enredo dialéctico que se acaba de exponer cuyo nudo central se halla condensado en múltiples momentos de la obra de Hegel, con afirmaciones que siguen este diseño: “Lo que comienza existe, pero simultáneamente todavía no existe”\(^{45}\). La paradoja toca puntos sensibles, cuyas ramificaciones llevan por un intrincado laberinto de desconciertos hasta cierto pedacito de tintebla griega, que orada, desde dentro, la lógica del mismísimo Aristóteles. Es el tiempo. ¿Cómo puede ser que ya exista lo que todavía no existe, o que aún no exista lo que ya existió? ¿Es demasiado tarde o demasiado temprano para decidirlo?\(^{46}\)

Un segundo experimento mental puede ayudar a pensar esta cuestión. Supongamos que se organiza una carrera entre dos puntos cualquiera, “A” y “B”, una carrera que dará comienzo exactamente dentro de quince segundos y premiará al que llegue primero con una comprensión completa de lo dialéctico. Mientras esperamos que pasen esos segundos, me preparo para competir e imagino qué haré con el premio. Llega la hora, se oye la indicación de la largada y comienza el evento. Abreviando pormenores, después de diferentes alternativas, llego a la meta, pero descubro que soy el único que participa del certamen (eso pasa a menudo cuando uno hace ejercicios mentales). Una vez que he llegado al término de mi solitaria carrera ¿Podré afirmar que llegué “primero”? Ciertamente llegué, porque estoy en el punto “B”, pero ¿“primero”? ¿“primero” en relación con quién? ¿Puede alguien llegar “primero” por sí mismo sin el concurso de otro?

Por poco que se piense la respuesta resulta negativa. Si cometo, por ejemplo, el feliz error de pedirle a una chica que se case conmigo, sólo la distraería de mi propósito si le propusiera ser mi primera esposa. De hacerlo, la señorita dejaría de pensar en nuestro matrimonio y se desviaría a considerar mis segundas nupcias. De hecho la expresión “casad@ en primeras nupcias” sólo tiene sentido en el contexto de la posibilidad

\(^{45}\) HEGEL (1982), Libro I “Doctrina del ser”, p. 95.

\(^{46}\) Por ejemplo, digamos que hoy es verdadero que mañana habrá una batalla naval... si mañana hay una batalla naval, entonces ¿yoy estaba en lo correcto en virtud de algo que todavía no existía? Y si mañana no hay una batalla naval, entonces ¿yoy estaré equivocado por algo que sólo existirá mañana? ¿Es verdad o no que habrá una batalla naval? ¿Cuándo? cfr. ARISTÓTELES: De Interpretatione, 17a, 2.
abierta de contraer una serie de matrimonios (para algun@s por viudez, para otr@s por divorcios) y significa también algo así como “no hizo uso de esa posibilidad (aún)”.

Lo mismo ocurre si digo que estoy viviendo mi primera vida o que esta es mi primera vez: ambas expresiones exigen pensar una serie que al menos cuente con otro término, una segunda oportunidad. Volviendo a nuestra carrera, cuando llego al punto “B” sin duda he llegado, pero no primero. Para poder afirmar con propiedad que llegué primero, primero tiene que llegar un segundo. Después de ese preciso instante en que el segundo alcanza el punto “B”, yo, que ya había llegado, llego primero (y nunca antes). Para acercarnos a la frase de Hegel, podríamos decir que yo había “empezado” a llegar primero, pero no había llegado primero todavía: lo que comienza existe, pero simultáneamente todavía no existe.47

![Figura 1](image)

El experimento mental de la Carrera

El enredo temporal también se desata en este momento, porque si resulta cierto que para llegar primero, primero tiene que llegar un segundo, entonces ese segundo llega segundo antes de que el primero llegue primero. O dicho de un modo más simplificado: el segundo llega antes que el primero que sólo deviene primero después de que llega el segundo.

Ahora bien, si el segundo llega segundo antes que el primero llegue primero, entonces el segundo llega segundo primero y el primero llega primero después, es decir, segundo. El segundo se radica en el pasado del primero, y el primero, a su vez, se desplaza hacia el futuro del segundo. Sin embargo el primero sólo es primero porque llega antes, es decir, porque

---

47 Por supuesto mi carrera puede ser contra reloj o puede suspenderse la carrera cuando yo llego, porque mis competidores están muy distantes y los organizadores, para que lleguen dentro de un tiempo que consideran razonable, corren la meta hasta donde ellos se encuentren. Pero ninguna de estas circunstancias altera el concepto.
con respecto al segundo es su pasado y, además, porque el segundo constituye su futuro. Y el segundo sólo es segundo si llega después que el primero.

![Figura 2](image-url)

La reflexión recíproca del primero y el segundo

Digamos que aparentemente ambos son simultáneamente primero y segundo (figura 2) y pasado y futuro a la vez: ambos son lo mismo y los dos están involucrados en ese juego de espejos dialéctico, en esta figura quiasmática que analizamos en nuestro primer paso (“primer paso” porque este es el segundo...).

Esta simultánea anterioridad y posterioridad caracteriza muchos de los análisis dialécticos de Marx en *El Capital*. Por ejemplo, un pasaje de la dialéctica “valor de uso / valor de cambio”:

“Su propia mercancía [para su poseedor] no tiene para él ningún valor de uso directo: caso contrario no la llevaría al mercado. Posee valor de uso para otros. [...] Todas las mercancías son no-valores-de-uso para sus poseedores, valores de uso para sus no-poseedores. Por eso tienen todas que cambiar de dueño. Pero este cambio de dueños constituye su intercambio, y su intercambio las relaciona recíprocamente como valores y las realiza en cuanto tales. Las mercancías, pues, tienen primero que realizarse como valores antes que puedan realizarse como valores de uso. Por otra parte, tienen que acreditarse como valores de uso antes de poder realizarse como valores. Ya que el trabajo humano empleado en ellas sólo cuenta si se lo emplea en una forma útil para otros. Pero que sea útil para otros, que su producto satisfaga necesidades ajenas, es algo que sólo su intercambio puede demostrar.”

La determinación temporal (que habla respectivamente del primero y del segundo como de un pasado-futuro y de un futuro-pasado, pero también viceversa) permite ampliar el concepto que se está investigando. Indudablemente el pasado no es pasado: sólo puede haber

pasado en un futuro. Pero a la vez el futuro sólo tiene porvenir en un pasado. Así el pasado y el futuro se remiten uno a otro como las dos imágenes reflejas del espejo de nuestro primer experimento mental, y parecen tan inasibles como la lenta contendiente de Aquiles en la paradoja eleática. En este movimiento, pasado y futuro se confunden y se funden, se unen en su separación y se separan en su unión. En ese preciso momento el pasado está siempre por haber pasado y el futuro siempre está por venir. Es el instante en el que el pasado y el futuro se presentan, y se hacen presente(s) como tales.

Pero cuando el pasado y el futuro se presentan (figura 3) lo que se hace presente es su diferencia (lo que antes llamamos “la experiencia de su alteridad”): ambos se presentan o bien se muestran allende el presente, es decir, se funden en la distensión de tiempo que los une y los separa (y que son). En el presente, el pasado y el futuro se tocan y se sienten: se confunden y se difunden, pestañando de pasado a futuro y de futuro a pasado, alternativamente primeros y segundos, y a la vez. Propiamente hablando el futuro no es el futuro del pasado (el futuro del pasado es el presente), ni el pasado es el pasado del futuro (este también se determina como tal en relación con el presente): el presente es la línea cuyos bordes exteriores son pasados y futuros (y que sólo tiene bordes exteriores).

Pero más que eso. Cuando el pasado y el futuro se hacen presentes en el presente como pasado y como futuro, no sólo se presenta su diferencia (el presente), también se hacen presentes en otro sentido: en el sentido en que se revelan como presentes, es decir, como las diferencias de otros pasados siempre por pasar y otros futuros siempre por venir en ellos. Es un presente lo que despediremos como pasado cuando ya nos haya alcanzado su futuro; y será otro presente lo que fue futuro para que el presente pase.

La clave de este enredo es otro laberinto de espejos.Todo pasado sólo pasa, sólo se presenta como pasado, en su futuro (es decir, cuando su futuro ya ha pasado) y el futuro sólo se presenta como futuro en un momento que será pasado. El presente es un futuro anterior (un futuro que ya fue) y un pasado porvenir (un pasado que aún no llegó). El presente es un futuro pretérito y un pasado póstumo, simultáneamente.
No hay ningún pasado que carezca de futuro y todo futuro requiere de su pasado. Pero eso sólo lo obtienen en su diferencia recíproca: en el hiato del presente. Allí ambos son presentados (pero como pretérito y porvenir respectivamente, es decir, en su diferencia y en su ausencia).

Esta estructura de tiempos-espejos permite pensar tangencial y alusivamente (¿hay otra forma de pensar?) la diferencia entre dialéctica idealista y dialéctica materialista. De un modo muy abstracto y muy leve, por supuesto.

**Las dialécticas del idealismo y del materialismo y el concepto de tiempo histórico**

En el presente el tiempo queda momentáneamente en suspenso: "se presenta como una diferencia, como la falta de si, como algo que ocurre a destiempo (en el futuro o en el pasado); la temporalidad parece exterior o extática en la pura distensión en la que se presenta. Pero hay al menos dos modos polares de entender este éxtasis.

Para el idealismo, en el éxtasis del presente, es decir, en esa instantaneidad en la que el paso del tiempo está suspenso entre el pasado y el futuro, lo que se presenta es la verdad del tiempo, su naturaleza no temporal. El presente es una hipóstasis de la eternidad. La Eternidad es ese presente absolutamente presente del cual el tiempo fugaz es, como dijera Platón, la imagen móvil.49 La Eternidad no tiene pasado, ni futu-

49 “Ahora bien: lo que en realidad era eterno, como hemos visto, era la sustancia del viviente modelo, y era imposible adaptar esta eternidad a un mundo generado. Por esta razón, su autor [el Demiurgo] se preocupó de hacer una especie de imitación móvil de la eternidad y, mientras
ro, sino que todos los pasados y todos los futuros están presentes por igual en ella.\textsuperscript{50} Todos los pasados y todos los futuros están absolutamente presentes como presentes en la Eternidad. La Eternidad como presencia omnipresente, se convierte así en el fundamento del tiempo; por eso en Platón el Demiurgo la copia, y por eso en Hegel, con un énfasis y una filosofía distinta que la de Platón, “lo que comienza existe, pero simultáneamente todavía no existe”. Existe porque en la Eternidad siempre existe: ella es el fundamento sempiterno de todo tiempo; pero simultáneamente no existe, porque en la eternidad nada “comienza” y su existencia como comienzo depende del paso del tiempo. Es más, en Platón “La” Eternidad misma no ek-siste: reposa en sí misma, ensimismada como el primum movens aristotélico. La existencia temporal es su salir de sí (ek-sistere): su exposición. Pero su exposición queda completamente fuera de ella. La eternidad no tiene lugar, sólo se realiza con el paso del tiempo.

El demiurgo platónico es un artista que nos invita a la exposición de La Eternidad. La expresión “comienzo” carece de sentido en la Eternidad, porque es una relación interna al tiempo, una relación entre tiempos que pasan. Esta relación, sin embargo, está incluida en la Eternidad: ese todo al que se refiere el tiempo. Más allá de Platón, Hegel se liberará cuidadosamente de todas las miserias que acarrean la duplicación de los mundos (eterno uno, temporal el otro) y las desprolijidades de la métexis (la participación del segundo en el primero y viceversa). Su idealismo, a diferencia del griego, es dinámico, y la rígida Eternidad platónica y el motor narcisista de Aristóteles son forzados a padecerse en el tiempo para existir desde sí y hasta sí. En Hegel hay epifanía. La Eternidad se presenta en el tiempo, porque sólo en el tiempo hay presente y existencia, una existencia que consiste en ese movimiento circular con el cual se posee a sí misma, aboliendo perpetuamente su temporalidad. Ese flujo en que se consuma, nunca deja de ser una mera apariencia, una procesión farsante del eterno reposo transfigurado. El presente del tiempo es imaginario. ¿Qué importa el tiempo sucesivo, si en él hubo una plenitud, un éxtasis, una tarde?\textsuperscript{51}

De aquí que se sigan algunas paradójicas consecuencias. Como lo Eterno (la Idea) es el intérprete o actor (el sujeto) que cuando hace de sí mismo actúa el tiempo que lo re-presenta, ese tiempo termina

\textsuperscript{50} En este sentido (y en último análisis) el concepto de Eternidad acaso sea un arcaísmo, del mismo modo que su forma verbal: el aoristo. cf. BALLESTER (2003).

siendo una pérdida de tiempo, una apariencia o un caso de la Idea. Cada momento cobra un significado trascendente, porque es una exposición de lo Eterno y, a la vez, se transforma en algo intranscendente, porque no es lo Eterno. Este es el módulo de pensamiento que el joven Marx critica al mostrar la mistificación de la acción que produce Hegel cuando imputa los “hechos” no a los sujetos reales (los seres humanos, la mera “existencia” necesariamente parcial de la idea) sino a su Idea hiper-real.

“La idea es subjetivada. La relación real [...] es concebida como su actividad interior imaginaria [...] pero mientras que la idea es subjetivada, los sujetos reales [...] se transforman aquí en momentos objetivos de la idea, no reales, teniendo un sentido diferente [...] son dados como una mediación aparente [...] son dejados tales como son, pero adquieren al mismo tiempo el significado de una determinación de la idea, de un resultado, de un producto de la idea.”

“Es evidente que se toma en sentido contrario el auténtico camino. Lo más simple es lo más complicado y lo más complicado es lo más simple. Lo que debería ser el comienzo viene a ser el resultado místico y lo que debería ser el resultado racional llegar a ser el punto de partida místico.”

“Hegel separa el contenido de la forma [...] El contenido está terminado y existe en muchas formas que son formas de ese contenido; por el contrario, es evidente que la forma, que ahora debe pasar por la forma real del contenido, no tiene como contenido al verdadero contenido.”

Pero aunque para Marx la dialéctica hegeliana está cabeza arriba, esa situación no constituye en su obra un motivo para abolirla, sino una ocasión para trascenderla dialécticamente. Después de todo está invertida como lo está lo Uno en lo Otro, su espejo dialéctico.

En ello consiste la otra manera de interpretar el éxtasis del presente. En la imagen especular, materialista, el éxtasis del presente no revela la esencia del Tiempo (la Eternidad) sino que consiste en la “eximición” del tiempo. El instante suspende el tiempo o, mejor aún, el tiempo queda en suspenso en el instante. Suspenso fuera del tiempo. El presente, entonces, ya no es una positividad que no tiene lugar (la Eternidad), sino una ausencia localizada en el instante. El instante redime al tiempo, el instante es la materia. “Sólo perdurarán en el tiempo las cosas que no fueron del tiempo”.

53 IBID, p. 53.
A cada instante pasa el tiempo, pero no en el instante ni a través de él. El instante es impenetrable, porque es la materia, y en su materialidad no hay tiempo para que el tiempo pase. En Zenón de Elea la flecha (que es la flecha del tiempo) puede reposar en cada instante de su viaje porque viaja en el Uno parmenídeo, y cada instante es una instancia (una instantánea) de la Eternidad. Aquí, en cambio, la flecha temporal puede pasar por el instante, pero al irrumpir en él no lo habita: lo hace estallar instantáneamente en una miriáda de instantes pasados y futuros, es decir, lo disloca y lo desquicia y lo ex-pone en el tiempo. La materia ek-siste temporalmente. La diferencia en que lo pretérito y el porvenir se presentan como pasado y como futuro no los integra; por el contrario, es el agente de su desintegración. La materia es el sujeto. El presente sigue siendo la escena que se abre ante la vista, pero por ella no transita la sombra de ninguna esencia: el instante no re-presenta lo Eterno ni encarna Fundamento alguno. El presente desgarra y hace lugar a lo otro del tiempo en el tiempo (cuidado: su Otro dialéctico...).

El instante es la existencia y la exposición de la materia (su salir de sí hacia una posición que excede su posición), pero una existencia y una exposición material. Es el acto de ser de la materia, que ocurre exponiéndola al tiempo, que a su vez se conforma, se deforma y se transforma, proyectando más tiempo, tiempos terceros, a propósito de otros instantes. Si el presente es la diferencia entre el pasado y el futuro, pero el pasado y el futuro son presentes, es decir, diferencias, es porque en definitiva el Tiempo es lo que hace la diferencia en la materia, y materialmente eso constituye los instantes.

### Hacia un concepto de Materialismo Histórico Dialéctico

Esta dialéctica es algo que Marx parece poner en marcha en el tercero de sus Manuscritos. Allí identifica el fallo de la dialéctica hegeliana en el paso dialéctico al tercero como absoluto. Por ejemplo: el ser humano se pone ante sí como lo otro de sí en lo que produce, se hace ajeno a sí, se enajena en ello. Sólo superando esa enajenación, mirándose a sí desde lo que él ha producido (y, entonces, lo ha producido a él como productor) vuelve a sí. Pero, en Hegel, “la superación de la enajenación se convierte en una confirmación de la enajenación”, porque esa “autoenajenación y autoextrañamiento, es la manifestación absoluta de la vida humana y por eso la definitiva, la que constituye su propia meta y se satisface en sí, la que toca a su esencia”\(^{56}\).

---

\(^{56}\) MARX (1993), Tercer manuscrito, hoja XXX, p. 206.
Es decir, en lo enajenado está puesto el que se enajena y en el que se enajena está pre-dis-puesto lo enajenado, así que lo enajenado y el que se enajena son el tercero y lo mismo, y lo enajenado queda confirmado como tal, bajo su forma enajenada (el futuro y el pasado en la eternidad siempre presente):

“... lo confirma, sin embargo, nuevamente en esta forma enajenada y la presenta como su verdadera existencia, la restaura, pretende estar junto a sí en su ser-otro en cuanto tal. Es decir, tras la superación, por ejemplo, de la Religión, tras haber reconocido la Religión como un producto de la autoenajenación, se encuentra, no obstante, confirmado en la Religión en cuanto Religión. Aquí está la raíz del falso positivismo de Hegel o de su solo aparente criticismo [...] Si yo sé que la Religión es la autoconciencia enajenada del hombre, sé confirmada en ella no mi autoconciencia, sino mi autoconciencia enajenada. Sé, por consiguiente, que mi yo mismo, la autoconciencia correspondiente a mi esencia, no se confirma en la Religión, sino más bien en la Religión superada, aniquilada.”

Es decir, mi yo mismo se presenta al convertirme en otro, en otro que aniquila esa autoconciencia enajenada. No para “poseerme” sino para volver a diferir de mí: cuando me conozco necesariamente me desconozco, porque al que reconozco es al que era antes de conocerme, aunque lo reconozco después de conocerme.

Esta aniquilación productiva es la caducidad del instante, la eternidad de su caducidad, su pasaje (y no, como en Hegel, su sempiterna presencia).

La fusión del pasado y del futuro, su confusión, no se consuma más que en su diferencia, pero la diferencia no es una diferencia entre ellos, sino lo diferente. La materia. Su diferencia, entonces se les sustraen y se extraña de ellos. Los deja suspendidos en una constelación que articula el presente. Aunque el pasado y el futuro tienden a confundirse en el presente, lo único que se presenta en esa confusión es su diferencia, que precisamente los difiere: el presente sólo se presenta pasando en ellos, desviándose en el sentido del tiempo, y entonces llega otro, en tercer lugar, y pasa el tiempo. Pero si el tiempo pasa, ¿qué pasa?, el instante. De un instante a otro. El instante, finalmente es “lo que pasa” con el paso del tiempo: la materia. Pero la materia particular que, como pasa habitualmente con todas las partículas, puede volver a astillarse en más partículas con otro paso del tiempo. Si alguien preguntara aquí, “pero, ¿de dónde sacó usted la materia?”, no podríamos contestar sino que la suponemos ausente (del tiempo) en primer lugar.

El presente, entonces, no está siempre presente ni se presenta en la Eternidad: es *pasajero* (de su pasado porvenir y de su futuro póstumo), y su pasaje y viático *constituye* el tiempo. El pasado y el futuro se funden conjuntamente en el presente, pero el presente es sólo la diferencia que *por* ellos pasa, es decir, lo que *da lugar* al instante. El tiempo está siempre presente, pero el presente no está: por eso lo que pasa *ahora* es que pasa el tiempo. Los instantes no son pedazos suyos. Son la materia que *pasa* y *da lugar* al tiempo. O mejor dicho: es la materia, que es. A cada instante se detiene el tiempo; cada instante, por igual, nos da más tiempo.

El nuevo tiempo que se nos ofrece a cada instante resulta *imprevisible*, porque no tiene fundamento ¿a dónde va?, ¿de dónde viene? Sin embargo, no puede consistir más que en aquello que materialmente es (está *determinado* por la articulación temporal de la materia presente), aunque eso cambie con el tiempo. En el relampagueo de *cada* instante se proyecta todo el tiempo.

Acaso este tiempo pasajero a cada instante en la diferencia del presente, es el *tempo* que anima la idea de Historia en Walter Benjamin (él llama a todas las cosas por su apellido: el horizonte de futuro es la “chance revolucionaria”, el presente la “situación revolucionaria”, el pasado, el “pasado oprimido”):

“Cuando el pensar se detiene súbitamente en una constelación saturada de tensiones, entonces le propina a esta misma un shock, por el cual se cristaliza él como mónada [...] En esta estructura [el materialista histórico] reconoce el signo de una interrupción mesiánica del acontecer o, dicho de otra suerte, de una chance revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido”.58

En realidad no hay un instante que no traiga consigo su chance revolucionaria —sólo que ésta tiene que ser definida como una [chance] específica, a saber, como chance de una solución enteramente nueva, prescrita por una tarea enteramente nueva [...] La chance revolucionaria peculiar de cada instante histórico resulta [...] [de una situación política dada,] del poder que este instante tiene como clave para abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces.59

Más aún: todo estado de cosas histórico expuesto se polariza y se convierte en un campo de fuerzas en que se juega la confrontación entre su pre-historia y su post-historia. Se convierte en tal al actuar en él la actualidad. Y así el estado de hechos histórico se polariza de acuerdo

---

con pre- y post-historia siempre de nuevo, nunca de igual modo. Y lo hace fuera de sí mismo, en la actualidad.\footnote{BENJAMIN (1995) “La obra de los pasajes (Convoluto N). Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso”; [N7a, 1], p. 139.}

La dialéctica materialista no puede renunciar a este concepto de un presente que no es tránsito, sino en el cual el tiempo está firme y ha llegado a su detenimiento [el instante]. Pues este concepto define precisamente ese presente en el cual se escribe historia en cada caso. Este presente es, por extraño que pueda sonar, el objeto de una profecía.\footnote{BENJAMIN (1995) “Apuntes sobre el concepto de Historia”; [11], p. 106.}

La imagen dialéctica es una [imagen] relampagueante. Así, como una imagen que relampaguea en el ahora de la cognoscibilidad, ha de aferrarse firmemente lo sido.\footnote{BENJAMIN (1995) “La obra de los pasajes (Convoluto N). Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso”; [N9, 7], p. 145.}

Articular históricamente lo pretérito significa reconocer en el pretérito aquello que comparece en la constelación de un único y mismo instante. El conocimiento histórico es sola y únicamente posible en el instante histórico. Pero el conocimiento en el instante histórico es siempre el conocimiento de un instante.\footnote{BENJAMIN (1995) “Apuntes sobre el concepto de Historia”; [Nueva T esis B], p. 77.}

Establecer la eternidad de los acaecimientos históricos quiere decir propiamente: atenerse a la eternidad de su caducidad.\footnote{BENJAMIN (1995) “Apuntes sobre el concepto de Historia”; [Ms 485], p. 97.}

A diferencia de la dialéctica idealista, en el materialismo dialéctico no hay un todo que se cierre circularmente sobre sí mismo, que se unifique por gracia de la inquietud de su personalidad Trinitaria. La Eternidad no es la roca dura que fundamenta el tiempo.\footnote{“Es nuestra vida una esperanza que se está convirtiendo sin cesar en recuerdo, que engendra a su vez a la esperanza. ¡Déjadnos vivir! La eternidad, como un eterno presente, sin recuerdo y sin esperanza, es la muerte. Así son las ideas, pero así no viven los hombres. Así son las ideas en el Dios Idea; pero no pueden vivir así los hombres en el Dios vivo, en el Dios-Hombre.” UNAMUNO (1976) “Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis”, cap. X.}

El tercero es instantáneamente la “eximición” material del tiempo, su redención: el todo no se identifica con él, pero cada instante encarna el tiempo, lo actúa o actualiza. El todo no es un elemento ni un nivel sino el sistema entero de las relaciones. Si el tercero hace las veces de su significante es porque con él “comienza” la serie (el tiempo). Antes no había serie alguna. Pero la serie tampoco es él. Ahora los tres por igual son un efecto de esa serie, y la serie solo consiste en los efectos que efectúa. Pero no está dada ni puede darse (no todavía o ya no): “Huyó lo que era firme y solamente/ lo fugitivo, permanece y dura.”\footnote{QUEVEDO (1989) “A Roma sepultada en sus Ruinas”, p. 89.}
El todo está abierto, es la duración que aquí llamamos tiempo, la que (se) sucede a cada instante.\textsuperscript{67}

Esto implica, entonces, que los efectos no sean exteriores a la estructura, que no sean un objeto, un elemento, o un espacio preexistentes sobre los cuales vendría a imprimir su marca; por el contrario, esto implica que la estructura sea inmanente a sus efectos [...] que toda la existencia de la estructura consista en sus efectos.\textsuperscript{68}

Aunque claro está: en cada instante la historia se detiene (o se encuentra en su detenimiento) condensando y concentrando monádicamente su pasado y su futuro. O mejor dicho: la historia está completamente detenida en cada instante. La materia es histórica. Y así tiene lugar para siempre. Por un instante. Y luego pasa. Como en esos instantes en que un punto, dentro de un texto, cierra durante un instante su sentido para siempre, y luego pasa (ese instante) hasta el siguiente punto. Y ya nunca más vuelve. Toda la historia se detiene en la Eternidad material del instante, se coagula en ella. La materia es instantánea y eterna a la vez, o dicho con otra metáfora, es atómica, y su atomicidad resulta opaca y resistente, indeterminadamente determinante, semipitera y ubicua. Allí culmina y recomienza la dialéctica cuando el materialismo histórico se deshace de su fin (no de su finalidad) y renuncia a apoyarse en los hombros fantasmas de un Sujeto perenne.

Apostilllas y escolios

Con el fin de simplificar la argumentación, el texto no se refiere a la consistencia plural del tiempo. Que no la ignora es algo que puede advertirse en la afirmación de que el paso del tiempo “da lugar” a otros presentes, pasados y futuros, en plural. Si esta pluralidad ha quedado desdibujada en el texto, ello se debe a que se recortó analíticamente el instante. Sin embargo, si han de ser temporales, los horizontes de pasado y futuro siempre presentan caleidoscópicamente una pluralidad de

\textsuperscript{67} Semejante modo de expresarse, sin embargo, puede inducir una identificación falsa con la tercera tesis sobre el movimiento de Bergson [cfr. BERGSON (1959)] o con su exposición deleuziana [DELEUZE (1994); esp. p. 22-26]. No es mi intención.

\textsuperscript{68} ALTHUSSER–BALIBAR (1969) “El objeto de El Capital”, p. 204, cfr. ESPINOZA (1964) “Breve tratado de la reforma del entendimiento” (Primer diálogo, acaso apócrifo), p. 60: “Pretendes que la causa, por lo mismo que es productora de sus efectos, debe estar fuera de ellos, y dices eso porque conoces solo la causa transitiva y no sabes nada de la inmanente, la cual no produce absolutamente nada fuera de sí misma. Así es como, por ejemplo, el entendimiento es la causa de sus ideas; por eso lo llamo una causa en tanto que sus ideas dependen de él, y, por otra parte, lo llamo un todo en vista de que está compuesto de sus ideas; del mismo modo, Dios, respecto de sus efectos o criaturas no es otra cosa que una causa inmanente, y, conforme al segundo aspecto, es también un todo.”
pasados y futuros; caleidoscópicamente porque no se presentan como una serie sucesiva de instantes pasados y futuros, sino como una nube, una constelación de instantes. La densidad cuantitativa de los intercambios quiasmáticos entre ellos hace la diferencia. Lo más significativo, sin embargo, estriba en que el instante no se hace presente de manera unívoca, ni se queda siquiera un instante en la presencia: el presente después de todo, no solo es una diferencia sino que es él mismo diferente (“diferente”, si se prefiere).

La relación dialéctica entre las dialécticas idealista y materialista marca una diferencia en la consistencia del tiempo histórico que cada una concibe. En el idealismo, a través de su referencia al presente omnipresente de la eternidad, todos los presentes en que esa eternidad se presenta (o ek-siste) resultan homogéneos. La historia resulta continua y su concepto, unitario. Pero en la dialéctica materialista la irreductibilidad real de la materia vuelve muy improbable la homogeneidad del tiempo histórico, la historia se fragmenta en modos de producción discontinuos cuya unidad conceptual sólo puede ser el resultado de una intervención en la actualidad de un instante. Incluso cada modo de producción es internamente heterogéneo en su unidad, más allá del hecho de que ninguna formación social puede analizarse como caso de un modo de producción puro. En los términos en que aquí se discute la cuestión, el instante está diferido por sus horizontes temporales, que al diferirlo dan paso al tiempo instantáneamente. Pero entonces la identidad de los instantes es la identidad de su identidad y de su no-identidad. Esta circunstancia induce un “desenfoque articulado” (donde la palabra articulación remite tanto la separación mutua como a la conexión flexible).

“Lo que se ha tomado así como ausencias en una presencia localizada es justamente la no-localización de la estructura del todo o, más exactamente, el tipo de eficacia propio de la estructura del todo en sus “niveles” (a su vez estructurados) y en los “elementos” de estos niveles. Lo que revela este imposible corte de esencia es, en las propias ausencias que muestra en negativo, la forma de existencia propia de una formación social dependiente de un modo de producción determinado”.

Esto no significa que haya diferentes corrientes o corredores temporales, diferentes duraciones históricas, como en la historia de Braudel, “donde el adelanto y el retraso [de los presentes diferenciales] son solo variantes de la continuidad de referencia y no efectos de la estructura del todo [...] Hablar de temporalidad histórica diferencial es, pues,
obligarse absolutamente a situar el lugar y a pensar en su propia articulación la función de tal elemento o de tal nivel en la configuración actual del todo.”71

El tiempo del idealismo es sagrado: lo que sea que se haga ya está eternamente hecho, y aunque su hechura está dada por esa incongruencia, a fin de cuentas el tiempo es inaccesible y fatal. El tiempo del materialismo histórico dialéctico, en cambio, no solo es profano: requiere su profanación. En él se conjugan la Necesidad y la Libertad de la historia humana. Cada instante histórico tiene su chance histórica específica, pero esta sólo ocurre a través de la interrupción mesiánica del acontecer. La intervención en la actualidad del instante hace “correr” el tiempo, aunque esa intervención sólo puede ocurrir en la diferencia específica de un determinado instante.

El “instante” no es una magnitud temporal: un instante puede durar un segundo, tres décadas o muchos siglos. Todo instante se abisma “hacia adentro”, en una miríada de instante y a la vez resulta interior a otros instantes. No hay nada para asir en el hiato del presente. Pero la plurivocidad del instante, su horizonte interno de “indeterminidad”, su eternidad interior o su inagotabilidad fenomenológica, no significan en modo alguno su infinidad, porque el instante es material (no ideal como en el idealismo). Su medida, entonces, es también material y está dada por las operaciones materiales que tienen lugar en él. Se puede imaginar esta situación con un ejemplo imperfecto, porque en él se identifica la operación material con la operatividad humana, cuando el alcance del concepto se refiere a las operaciones de la materia.

Aunque su utilización se remonta a la tercera década del siglo XX, la medición electrónica sólo comenzó a implementarse de manera oficial para registrar tiempos en el atletismo a partir de 1968. Hasta ese momento, la medición manual ofrecía registros con una precisión de décimas de segundos. En las pruebas selectivas para las Olimpíadas mexicanas que se realizaron en la ciudad de Sacramento, el 20 de Junio de 1968, tres atletas norteamericanos (Jim Hines, Ronnie Ray Smith y Charles Greene) corrieron por primera vez los cien metros en menos de 10 segundos. Oficialmente los tres corrieron el mismo tiempo: 9,9 segundos, y realmente eso es lo que pasó. En los juegos olímpicos se adoptó la medición electrónica y Hines marcó 9,95 segundos. Su marca mundial no sería batida sino hasta el 3 de Julio de 1983 en la ciudad de Colorado Spring, por Calvin Smith, que recorrió cien metros en 9,93 segundos. Paradójicamente, si los atletas hubieran corrido antes

de 1968 habrían llegado al mismo tiempo. No lo hicieron porque ahora había más tiempo en un segundo y, de correr juntos, Hines hubiera llegado en el pasado de Smith. No tiene sentido afirmar que más allá de las mediciones humanas el tiempo de la carrera es el mismo. Eso supondría que en realidad siempre que corrieron lo hicieron en un tiempo de nueve seguido de una infinita cantidad de números decimales, es decir en un tiempo indefinido. Coroebos de Élide, triunfador en las primeras Olimpíadas, no corrió en un determinado tiempo. Lo cual no significa de ninguna manera que no haya corrido objetivamente un tiempo. En nuestro ejemplo, el tiempo en que corren los atletas depende de las operaciones que nosotros podemos realizar en un segundo, y por eso este ejemplo sólo propone una imagen, porque lo que cuenta es lo que pasa objetivamente en un segundo. Como corolario, en un segundo puede haber menos tiempo que en otro, aunque ambos duren un segundo: el Tiempo no es nuestra medida del tiempo. El tiempo tampoco es el instante. El tiempo no está dado ni puede darse. El tiempo sólo pasa.
BIBLIOGRAFÍA

ADORN0, Th. (1975) Dialéctica Negativa; Madrid, Taurus.
AGUSTÍN (1946) Obras Completas de San Agustín, “De Trinitate”, Madrid, BAC.
ALTHUSSER−BALIBAR (1969) Para leer El Capital; Bs. As., Siglo XXI.
ARISTÓTELES: De Interpretatione.
BORGES-GUERRERO (1968) El libro de los seres imaginarios, Barcelona, EMECÉ.
PEIRCE, Ch. S. (1977) Semiotics and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby, Bloomington, Indiana University Press.
PLATÓN: Timeo.
UNAMUNO, M. de (1976) Del sentimiento trágico de la vida, Madrid, Espasa-Calpe S.A.
El músico dodecafónico conocía muy bien de qué estaba hablando en la Viena de los primeros veinte años del siglo pasado. Del mismo modo, las preocupaciones de Max Weber no siguieron la “línea recta” de los pensamientos hegemónicos sino que sus reflexiones pusieron en jaque las cuestiones cruciales de la modernidad.

Para comenzar, se podría afirmar con Bendix que “la obra de Weber pertenece a la herencia intelectual del liberalismo europeo”\(^\text{72}\) o, como Max Weber refiere sobre sí mismo, “soy un miembro de la clase burguesa, me siento tal y estoy habituado a su visión del mundo y a sus ideales”\(^\text{73}\).

El intento del presente trabajo será poner en evidencia que, si bien su teoría responde al ideario liberal, la complejidad de su pensamiento, atravesado por un sinmúnero de contradicciones y debates con las grandes arquitecturas teóricas de la época, supera las conceptualizaciones clásicas del liberalismo.

Todo esto se da en el marco de un renacimiento de la teoría weberiana que ha llevado actualmente en el mundo entero, y en Alemania en particular, a revivir los estudios sobre el autor, quien goza en el presente de un prestigio que le fue negado en tiempos pretéritos. Quizás esto ocurre porque varias líneas del pensamiento lo van a emparentar con los argumentos fuertes de la posmodernidad.

**Contexto de época**

Stefan Zweig va a expresar en su texto, El mundo de ayer, la convulsión de los finales del siglo XIX y los albores del XX: “¡Qué

---


apacibles aquellos tiempos! Tuvo más suerte la generación de mis padres y abuelos, que llevó una vida tranquila, llana y clara de principio a fin. Sin embargo, no sé si los envidio por ello. Porque ¿cómo vegetaban lejos de todas las amarguras verdaderas, de las perfidias y las fuerzas del destino!, ¿cómo vivían al margen de todas las crisis y los problemas que oprimen el corazón, pero a la vez lo ensanchan! Ovillados en la seguridad, las posesiones y las comodidades […] icuán poco se imaginaban, desde su liberalismo y optimismo conmovedores, que cada nuevo día que amanece ante la ventana puede hacer trizas nuestra vida!  

Certeramente queda descripto el desconcierto y el proceso de cambio que se producía en el terruño de Weber desde los inicios del siglo XX y que signaría la producción científica, política, cultural y artística de esos tiempos. Pareciera ser, como lo desarrollan Janik y Toulmin que, si bien aparece la noción de derrumbe y desconcierto, ello también va a posibilitar en distintos campos un giro copernicano en las creencias, el desarrollo del arte y el pensamiento filosófico/teórico.

A esa generación en extinción pertenecían los padres de Weber. Él, abogado y parlamentario liberal nacional en tiempos de Bismarck, gozaba de una importante fortuna familiar lograda en la industria textil. Ella, una mujer culta, estaba dedicada a cuestiones humanitarias y religiosas. Los dos, pertenecientes a la burguesía, estaban atravesados por rigídos preceptos morales.

Sin embargo, Weber compartía con un conjunto de intelectuales de la época el profundo desencanto del mundo, la lúcida comprensión de que el progreso había llegado a su fin y de que la racionalidad que albergaban la economía, la política y la cultura hasta entonces habían sucumbido ante lo que denomina “la racionalidad de la irracionalidad capitalista” o “la bancarrota de la realidad”, al decir de Bruno Schulz.

Participaban de las tensiones morales e intelectuales del fin de siglo impulsando un pensamiento creativo desde Thomas Mann en el campo de la literatura, Freud y el psicoanálisis, Nietzsche y su visión escéptica, Wittgenstein y las dimensiones éticas del lenguaje, Karl Krauss y su destino denunciante a través del texto y la porosidad de los medios de comunicación, Arnold Shönberg y su visión de una armonía que producía la ruptura de la escala melódica hasta Weber y la irremediable tortura por la racionalidad/irracionalidad, entre otros.

El desarrollo capitalista alemán presenta una serie de particularidades dado que la revolución burguesa o moderna se encontraba en un estadio inferior en relación con otros países de Europa, sin lograr constituir un Estado moderno. De esa manera, el siglo XVIII encontraba a Alemania con cierto retraso visualizando su camino a fines del siglo

XIX. Efectivamente, en 1871, Alemania unifica el mosaico de Estados en uno solo con hegemonía prusiana. Pero lo característico de esta revolución fue que se realizó desde arriba, por obra de un líder, Otto Bismarck, de modo que se trata de una revolución burguesa sin el liderazgo de la clase correspondiente. Éste será un tema que Max Weber enfrentará en muchas de sus cavilaciones científicas.

Ese proceso, que él denominó «racionalización del mundo», no puede pensarse sin tensiones y contradicciones y constituye el hilo conductor de toda su obra.

Dirá Troeltsch respecto de la situación alemana: “el pensamiento político de Alemania está marcado por un curioso dilema; si se mira a una de esas caras se verán abundantes restos de romanticismo y de un idealismo sublime; si se mira a la otra se verá un realismo que raya en lo cínico y en una absoluta indiferencia hacia todos los ideales y hacia toda moral. Pero lo que se verá por encima de todo es la inclinación a hacer una horripilante mescolanza de ambos elementos, o sea, a brutalizar el romance y a romancear el cinismo”.

La posición de Weber lo va a llevar a romper con la “comodidad” que convocaba el positivismo en el intento de formular una ciencia que “resolviera problemas”. En este autor se va a albergar lo que claramente expresa Schönberg en el prólogo del Tratado sobre la armonía, “el pensador que, pese a todo, busca, hace justamente lo contrario. Muestra que existen problemas sin resolver”. En ese espíritu Weber encara, desde su más temprana juventud, el abordaje de los fenómenos sociales que son científicos y políticos, aunque haya desarrollado una esforzada metodología que permitiera separar las esferas. En su más profunda subjetividad esas esferas no eran posibles de ser escindidas.

Acerca del autor

Nació en Erfurt el 21 de abril de 1864 y murió en Munich el 14 de junio de 1920. Fue un activo participante de las grandes problemáticas de la época. Su afán por desarrollar una sociología que apuntara a los principios básicos de la organización de una sociedad racional no es ajena a los debates epocales sobre las potencialidades y los límites del pensamiento moderno, cuyo quiebre significativo lo representa el escenario de la Primera Guerra Mundial. Por otro lado, así como las cuestiones estructurales moldean los debates y las preocupaciones de la época, los elementos constitutivos de la subjetividad proponen los grandes lineamientos del pensamiento de una persona. Weber, biografiado...
no sin contradicciones por su mujer, Marianne Weber (1995), padecía
de un profundo desgarro personal en relación a su historia familiar y
da su lugar en el mundo. La idea del “desencantamiento del mundo” o
la “jaula de hierro”, como bien lo describe el texto de Mitzman (1985),
caracteriza su pensamiento acerca de la racionalidad pero también
respecto de los contenidos irracionales de la ciencia por un lado y de la
política por el otro.

Situado en su contexto histórico, su vida desde niño hasta adulto
estuvo signada por importantes acontecimientos históricos y sociales.
Por un lado, el golpe mortal al Imperio que le produce el resultado
final de la Primera Guerra Mundial (1918). Por otro lado, para alterar
su supuesta “tranquilidad burguesa”, se producen desde principios del
siglo XX tres importantes revoluciones político-sociales que cuestiona-
rian radicalmente el sistema capitalista: la fallida Revolución Rusa de
1905, la exitosa de 1917 y el levantamiento alemán de 1918. Ese clima
convulsionado que recorre toda su vida es el que acompañó el proceso
de la creación de la República de Weimar (1919) contribuyendo a la
redacción de su constitución. Su pasión por la historia lo llevó no sólo
a debatir con las posiciones dominantes de su época sino que le dio
invalorable herramientas para el análisis y comprensión de la sociedad
burguesa y la percepción de los importantes cambios en el mundo cul-
tural, que fueron desde las transformaciones capitalistas de los Junkers
(propietarios latifundistas) hasta la organización y demandas del movi-
miento obrero y el ascenso de la socialdemocracia. O sea, contempló
las grandes transformaciones en todos los planos de su país76.

Estudió derecho en la Universidad de Berlín dedicándose, en los ini-
cios de su controvertida carrera académica, a temas como la Contribución
da la historia de las organizaciones de comercio en la Edad Media (1889) e Historia
agraria de Roma y su significación en el derecho público y privado (1981).

Al decir de Löwit (2007), Weber comparte con Marx preocupacio-
nes similares; sin embargo los diferencia fuertemente cuál será el destino
que le asignan a dichas formaciones sociales. Porque para Marx se trata-
ba de la trasformación, mientras que para Weber lo fundamental era
comprenderlas para abordar criterios de racionalidad que no dejaran de
incluir la dimensión irracional de lo inesperado, el azar, lo contingente.
En ese sentido, parece desmedida la posición de Bendix (2000) cuando
plantea que toda la teoría de Weber es un debate con el fantasma de Marx.
En tanto Sayer (1995), sugiere que no tenía otra alternativa que
estar acosado por el fantasma de Marx. Más bien pareciera que las
cuestiones ligadas a la modernidad y al capitalismo son los temas eje
de ambos desde epistemologías diferentes: “ni la sociología marxista

76 BENDIX (2000).
ni la burguesa vieron que la sociología de Weber es el contrapunto de El Capital de Marx”77. O como claramente lo reﬁere Hobsbawm (1985) cuando plantea que, la obra de Weber, debe ser vista como un “complemento” de las obras de Marx.

Según parece, Max Weber habría confesado a Oswald Spengler, en febrero de 1920, que “la honestidad de un intelectual puede medirse por su actitud frente a Marx y Nietzsche […] quien no esté dispuesto a conceder que las partes más importantes de su propio trabajo no hubieran podido ser realizadas sin el trabajo de estos autores, se engaña a sí mismo y a los demás. El mundo en el que existimos es, en gran medida, un mundo signado por Marx y Nietzsche.”78

La oposición de Weber a Marx no se centra sólo en la monocularidad económica para explicar el capitalismo y donde el resto de los fenómenos devienen como consecuencia del mundo de la economía sino, también, en cómo se expresaba dicha racionalidad en la constitución colectiva de los actores sociales y la distribución del poder79. Weber, además, no deja de señalar la incompatibilidad de la investigación empírica con la construcción de leyes generales de la historia.

Del mismo modo, va a debatir con el positivismo planteando que no se trataba de suscribir sin reﬂexión a las ciencias de la naturaleza sino de repensar las ciencias del espíritu con entidad propia. De allí, el desarrollo de su epistemología y las referencias a la sociología comprensiva, como la metodología para abordar la acción social, objeto de sus estudios.

Ello lo desarrollará en el estudio sobre las religiones, entre ellas La ética protestante y el espíritu capitalista, como en las conceptualizaciones sobre el poder, la dominación y la legitimidad, temas que desarrollará en Economía y Sociedad, su obra más relevante.

A pesar de su crítica a las distinciones en esferas de la acción y el conocimiento, desarrollará sus Escritos Políticos, donde debatirá sobre las nociones de poder, democracia y Estado.

**Cuestiones centrales de la obra de Weber**

Existen preocupaciones constantes en la obra de Max Weber que van marcando un lineamiento en el recorrido de toda su obra. La recurrencia insistente en la cuestión de la racionalidad y la consecuente

---

irracionalidad va a estar presente tanto en sus obras científicas (desde la juventud hasta la madurez) como en sus escritos políticos.

La escisión entre “el científico y el político” va a marcar su insistencia en la necesidad de la neutralidad valorativa para el mundo de las ciencias. La política es el espacio de despliegue de la subjetividad y no está sujeta a las reglas del conocimiento científico. Sin embargo, como fue dicho anteriormente, esa escisión muestra sus fisuras en el mismo momento en que Weber analiza cada uno de los temas de su preocupación.

**La epistemología y metodología de raíz kantiana**

El pensamiento filosófico alemán está atravesado fundamentalmente, en los tiempos de Weber, por dos concepciones epistemológicas: la kantiana y la hegeliana. Podríamos reconocer en Weber la influencia de varios elementos de la filosofía kantiana. Tomando esa referencia, por un lado, está la existencia del fenómeno o del objeto del conocimiento, regido por la ley de la causalidad, que es el del ámbito de la ciencia y donde todo debe ser sometido a demostración. Aquí aparece el criterio de “racionalidad” que va a atravesar el pensamiento científico. Estas consideraciones son lo medular de la ciencia positivista. Por otro lado, está el mundo de la libertad en tanto se trata de sujetos morales, o sea el noumeno, que gobierna el mundo del espíritu, de la historia, propio de las ciencias del espíritu. No caben aquí las demostraciones sino que rigen los postulados, por lo tanto este ámbito es considerado irracional. Por ello, Wilhem Dilthey va a dividir a las ciencias en “ciencias de la naturaleza” y “ciencias del espíritu”. Las primeras estudian la realidad externa al sujeto y sus instrumentos fundamentales son la demostración y la explicación. Las “ciencias del espíritu”, estudian el mundo y los componentes subjetivos de las acciones sociales. Para su abordaje será necesario analizar las vivencias a través de la comprensión y la explicación. En esa línea Weber va a definir, en su texto Economía y Sociedad80, a la sociología como “una ciencia que pretende entender interpretándola, la acción social, para, de esa manera, explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por ‘acción’ debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo”.

Para ese abordaje va a distinguir entre “ciencias de la vida cultural” y “ciencias naturales”. Las primeras se basan en “juicios de valor” mientras que las segundas lo hacen en “juicios de hechos”. De esta

---

clasificación, Weber, intentará desarrollar la noción de objetividad tan controvertida para el mundo de las ciencias sociales, dado que las mismas responden a valores.

Weber dirá, en oposición al positivismo, que los valores responden a las construcciones culturales. Por ello son únicos, irrepetibles y no se demuestran. El sujeto recorta subjetivamente y construye el hecho histórico desde los valores donde, si bien como tal, importa sustantivamente el significado que le imprime el investigador.

Entonces, en el proceso de contrastación entre el “hecho” y los “tipos ideales”, se logra la neutralidad axiológica que permite instalar a las ciencias del espíritu y a la sociología, entre ellas, en el estatuto de la ciencia. La construcción de los tipos ideales se define por ciertas recurrencias empíricas, por su condición de abstracción y por su capacidad de contraponerse a las hipótesis planteadas. Son construcciones ideales, no en términos morales, tampoco de promedio, sino como lineamientos conceptuales que permiten lograr la neutralidad axiológica, evitando así que la contrastación y/o refutación se aloje en el campo de la subjetividad.

Con este bagaje epistemológico y metodológico va a analizar algunas “acciones sociales” fundamentales para el pensamiento moderno: el capitalismo, el Estado, la noción de dominación/legitimidad, la democracia, todos ellos atravesados por el principio de racionalidad que será el rasgo distintivo de su desarrollo teórico. Pero la ciencia social no se dirige a la acción social de manera imprecisa sino “a la acción social dotada de sentido, racionalmente comprensible en su tipicidad y causalmente explicable”.

El concepto de racionalidad o la relación entre ciencia y religión

Weber vislumbra o “descubre” (como refiere Marianne Weber en su biografía) que el capitalismo podría ser visto como “la dimensión económica de un fenómeno más vasto: la vocación de occidente por la racionalización, es decir, su tendencia a privilegiar sistemáticamente, en todos los aspectos de la sociedad y la cultura, modalidades de pensamiento y de acciones de carácter racional, prefiriéndolas y superponiéndolas a modalidades inspiradas, en cambio, por el respeto a la tradición o que dejen amplio espacio a impulsos emotivos”.

Entonces, para Weber, la religión es un hecho crucial dado que ha moldeado las prácticas sociales y la cosmovisión de los sujetos. De un orden sellado y estructurado de manera totalizante por la religión, cons-

tituyendo un núcleo fuerte de significación social, se pasa a una esfera escindida por el proceso de racionalización, donde la religión ocupa un lugar más entre otros en el ordenamiento y el sentido de lo social. Por otro lado, la conformación de la sociología como ciencia de la modernidad permite retomar conceptualmente la noción de “profesión y carisma como ejemplos más claros de esa traslación conceptual”.

Es con el auxilio del concepto de racionalización que Weber logrará analizar la estructura y el desarrollo de las sociedades modernas. Ese concepto permitirá transitar desde la pérdida de la magia al interior de las propias religiones (proceso de racionalización de las religiones) hasta el momento del desencantamiento (momento de separación en esferas y pérdida del sentido último de la vida y la muerte) punto culminante de la racionalidad formal, propia de la ciencia, que intenta formular verdades universales. Allí surgirá el enfrentamiento entre dos lógicas competitivas de la interpretación del mundo: la religión y la ciencia. En ese sentido el concepto de racionalidad está atravesado por una noción dinámica como proceso de racionalización. El concepto de desencantamiento del mundo, traducible también por pérdida de la magia o desembrujo, constata el fin del poder de las religiones para dotar de sentido al mundo y significar las prácticas sociales. El desencantamiento del mundo no es responsabilidad única del proceso de “racionalización” sino del modo en que el mismo es procesado e inspirado. Por lo que Weber denomina “intelectualización” a la aparición de una ética individual que suplanta la religión como portadora de salvación y sentido.

Sin embargo, el concepto de racionalidad que atraviesa medularmente todos sus trabajos no es definido explícitamente sino que es puesto en acción en el desarrollo de los diversos temas de su prolífica obra. Podríamos identificar, según Cañaveral, cuatro tipos de racionalidades en la obra de Weber: teórica, práctica, sustantiva y formal.

La posibilidad de pensar la racionalidad como un estado dable en las situaciones más diversas opone a Weber, una vez más, a la propuesta de la Ilustración, según la cual, por ejemplo, el hombre primitivo carecía de acciones racionales. Establecer una tipología de modos de racionalidad cualitativamente distintos permite, en cambio, analizar el modo en que la ratio se desarrolló por caminos disímiles a lo largo de la historia (2007, p.4).

Cada tipo de racionalidad comporta una potencialidad diferente. La teórica: refiere a la formulación de conceptos que permitan ordenar el caos del mundo teniendo impacto sobre los modos de la acción social. La formal: supone la selección de medios y fines a través del cálculo, guiado por leyes universales, y es la que predomina en el

83 CAÑAVERAL (2007), p. 3.
84 ARONSON (2004).
El origen del capitalismo y los límites de la racionalidad

El capitalismo es, según Weber, un hecho histórico. A ello tratará de remitirse intentando comprender su origen y las acciones sociales que establecen, en interacción, los individuos. En sus innumerables estudios culturales e históricos, va a concluir que lo característico de occidente es el proceso de racionalización que sólo se produjo en esa cultura. Este concepto fue abordado por el autor en estudios tempranos sobre la música occidental donde encuentra un proceso inédito de racionalización del lenguaje musical. Pero también es propio de occidente el proceso de desencantamiento que lleva a acciones de una inexplicable irracionalidad, casi como a la eutanasia de la propia lógica moderna.

La ética protestante y el espíritu del capitalismo, obra central para entender su comprensión del capitalismo, se inicia con una introducción comparativa de distintos procesos en culturas diversas. Dirá que música, arte, contabilidad, gestión política, Estado, poder, entre otros, existieron en diferentes culturas, pero en ninguna adoptaron el criterio de

racionalidad y organización propio de occidente, criterio que se caracteriza por la organización de las artes pero también del mundo del trabajo y del Estado burocrático moderno. Allí se produce un entramado entre formaciones económicas, estructuras sociales e instituciones políticas.

Weber dirá que el *locus* fundamental del capitalismo es la existencia del cálculo racional. Ello acontece, en una estructura que se define por, a grandes rasgos, la formación de los centros urbanos, el quiebre del orden feudal, la acumulación de capital, la separación del capital familiar y el capital social, la existencia de trabajador libre, la universalización de las normas de contabilidad, la racionalización del Estado, el mercado libre, la incorporación de tecnología que pueda ser absorbida por el mercado, un orden legítimo, entre otras cosas.

Esas condiciones estructurales permitirían el advenimiento de un “espíritu capitalista” que está condicionado por la existencia de una “ética protestante”. El sujeto de dicha acción social será la burguesía. Dicha conceptualización del capitalismo es transformada por Weber en un tipo ideal con el cual desarrolla su estudio, dado que en la realidad nunca aparece en estado puro.

Weber coincide con Marx en el análisis estructural del capitalismo cuando se refiere a él como un modo de producción que consiste básicamente en la separación del productor de los medios de producción, o sea, basado en la mano de obra libre. Sin embargo, y en relación a la acción de las subjetividades, Weber dirá que el análisis marxiano carece de la dimensión de los valores y ese será su aporte a la comprensión del hecho capitalista.

La introducción de una ética religiosa en el pensamiento de Weber proviene de su interés por el estudio de las religiones que conforman sus escritos sobre sociología de la religión. Siguiendo a Poggi, se podrá establecer algunos interrogantes cruciales que le otorgarán sentido a la Ética: “¿qué relaciones recíprocas han existido, en la historia de las grandes civilizaciones, entre religión y economía?”, ¿de qué modo intereses expresamente ideales como los dominantes en la esfera religiosa han interactuado con intereses evidentemente materiales, como los dominantes en la esfera económica? O, más particularmente, hasta qué punto, en varios lugares del mundo, complejos de ideas y prácticas de naturaleza religiosa han favorecido u obstaculizado la transformación de las estructuras y de los procesos económicos propia de la Edad Moderna”.

Estos interrogantes de la producción weberiana le van a permitir introducir, en el análisis del capitalismo, la dimensión religiosa como uno más de los diversos elementos que conforman un orden y una moral en los sujetos, con profundas implicancias en la conformación del orden social y en el ordenamiento caótico del mundo. En ese sentido
queda claro que la ética religiosa no es el único elemento, ni mucho menos, que entra en juego en la conformación de un espíritu capitalista.

Sus análisis demuestran que en otras partes, en la India y en China, por ejemplo, se dieron las mismas o parecidas condiciones que en occidente para el surgimiento del capitalismo, pero éste no logró desarrollarse porque para esas religiones no se transformó en un hecho significativo o valorado.

Entonces, si bien la religión no era la única causa, permitía formular una hipótesis a ser corroborada. En principio desarrolla la multiplicidad de condiciones que se detallan previamente para abordar así su noción sobre el surgimiento del capitalismo. Para poder pensar cómo se produjo ese hecho histórico construye tipos ideales que permitan proceder a su comprensión.

En la comparación con oriente, Weber va a plantear que ciertas condiciones, similares a occidente, no permitieron el desarrollo capitalista porque no fue posible que se encarnara en un sujeto social para el cual era valorativamente significativo. Ello lo encarnó, en occidente, la burguesía, que será el sujeto histórico que condujo la revolución que permitió el desarrollo del capitalismo.

Ahora bien, ¿cuáles fueron las condiciones de posibilidad que le dieron a la burguesía esa potencialidad? Allí Weber, retomando sus estudios sobre las religiones va a plantear que, de la supremacía de lo mágico, las religiones van a introducir progresivamente una dimensión contractual de derechos y obligaciones, lo que es analizado como un incipiente proceso de racionalización. El derecho romano es la expresión más acabada de dicho proceso.

Por otro lado, la concentración poblacional, constituyendo las incipientes ciudades (otra de las condiciones necesarias para el surgimiento del capitalismo), va a requerir de una organización a los fines de administrar el devenir y la convivencia de los grupos humanos. Surgirá, entonces, algún grupo (corporaciones) o un sujeto que cumplirá burócráticamente la función de liderazgo. La noción de vocación-profesión va a ser crucial para el desarrollo capitalista.

Los condicionantes históricos van a producir una fisura muy importante en el interior de la Iglesia Católica que detentaba una posición hegemónica. La ruptura que produce la Reforma Protestante va a permitir el surgimiento de grupos diversos que diferirían respecto del rol institucional del catolicismo y de las interpretaciones sobre las Sagradas Escrituras. La crítica está centrada justamente en los aspectos económicos (ventas de indulgencias) y en la organización burocrática-jerárquica que comandaba, a través de la confesión, la salvación.

Martín Lutero va a implementar el concepto de vocación-profesión. A dicha noción, encarnada en la burguesía, se sumará el concepto de
predestinación acuñado por Calvino, que implica la ausencia de garantías en relación a la salvación. Ese punto de angustia existencial puede ser resuelto mostrando indicios de haber sido elegido por Dios para la salvación. Se produce entonces una traslación de la confesión, como instancia salvadora, a la vocación-profesión como forma de organizar racionalmente la producción. Entonces, ascetismo y control del tiempo permitirán el despliegue máximo de la vocación-profesión y, con ello, la plena racionalización del trabajo asalariado que supone la posibilidad de la salvación eterna.

La conclusión weberiana dirá que, con la existencia de determinadas condiciones estructurales (y aquí se acercaría a Marx), el surgimiento del capitalismo fue posible por la importancia y eficacia de los valores encarnados en la ética protestante, que permitió que la noción de trabajo trascendiera el ámbito de explotación de la fábrica y se transformara en un estilo de vida. Esto es lo que Weber vislumbra como el proceso de racionalización que va desde la pérdida de la magia, como aglutinador del sentido de vida, a la idea de “desencantamiento” que coloca al sujeto en posición de vulnerabilidad y, paradójicamente, en un rescate de la irracionalidad. O sea, finalmente *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* intenta poner en evidencia cómo el proceso máximo de racionalización occidental, que es el desarrollo del sistema capitalista, comporta elementos profundamente irracionales. Por eso, en la actualidad, el capitalismo impone su férrea ley de racionalización y pervive autonomizado de la ética que “engendró su “espíritu” construido por el individuo o grupos sociales poseedores de una misma visión de la realidad.86

**Estado y democracia: las nociones de poder, dominación, obediencia y legitimidad**

Si bien Weber no desarrolla explícitamente una teoría sobre el poder, el concatenamiento lógico de los conceptos de dominación, obediencia y legitimidad, presentado en *Economía y Sociedad*, le va a dar el sustento de su particular teoría política y los mecanismos de funcionamiento de la autoridad política, otorgando las herramientas básicas para la fundamentación del poder político.

Para ello, siguiendo la rigurosidad de su metodología, instrumenta tres tipos ideales de legitimidad y dominación que van a suponer distintos tipos de racionalidad. La dominación tradicional que responde a la “racionalidad” de la tradición y de quienes ejercen el poder en su nombre. A este tipo de dominación se corresponden las acciones

sociales tradicionales. La dominación carismática que reside en la fuerza y el poder de concitar legitimidad que posee el liderazgo carismático. Weber detecta algunas complicaciones con este tipo de liderazgo relacionado con la rutinización y la herencia o transferencia del poder. A esta forma de dominación le corresponde la acción social de tipo afectiva. Por último la dominación legal-racional que corresponde a la formación de las burocracias. Esto es propio de los Estados modernos cuya legitimidad descansa en el imperio del derecho y de la ley, basada en el cálculo y la previsibilidad de los procedimientos. A este tipo de dominación corresponden las acciones sociales con arreglo a fines. La acción social con arreglo a valores, otro de sus tipos ideales, no tiene correlato directo con un tipo de dominación.

Weber define al poder como la capacidad de concitar obediencia, lo que es logrado a través de formas de dominación y acciones sociales que le otorgan legitimidad en la medida que son compartidas por el conjunto de los seres humanos. Sin embargo, en su propia formulación de la dominación y el correlato de la legitimidad anida la problemática no abordada por Weber de la construcción del consenso.87

Ahora bien, una de las preocupaciones centrales de Weber, si bien demuestra claramente que no hay dominación ni correlato de legitimidad en estado puro, es la dominación racional legal-burocrática, máxima expresión de la racionalidad formal. Esta forma de dominación, centrada en el imperio de la ley, es la que hegemoniza y lidera el proceso de desarrollo capitalista. Así dirá: “en el Estado moderno, el verdadero dominio, que no consiste ni en los discursos parlamentarios ni en las proclamas de monarcas sino en el manejo diario de la administración, se encuentra necesariamente en manos de la burocracia, tanto militar como civil […] así también el progreso hacia el funcionario burocrático es la escala igualmente unívoca de la modernización del Estado, tanto del monárquico como del democrático.”88

Es en la contradicción que alberga este tipo de dominación, que por imperio de la profesionalización se aleja de los “súbditos”, donde Weber visualiza la irracionalidad propia de la inestabilidad del sistema. Del mismo modo, se manifiesta en la debilidad de la burguesía alemana para liderar con convicción el proceso capitalista. Dirá, por otro lado, que esto es propio de cualquier sociedad organizada moderna, con lo cual enfatiza el mayor riesgo de esta forma de dominación en el socialismo, refiriendo un paso a la “servidumbre de la ley”. Así se emparenta con von Hayek, cuando plantea que la añorada libertad será canjeada por el “camino a la servidumbre”.

87 TWHATIES REY (2008).
El punto que presenta complejidad es el de cómo rescatar una legitimidad de una forma de dominación hegemónica que lentamente la está perdiendo en el decurso de los hechos históricos. Aquí apelará a la importancia de la racionalidad de la dominación legal en combinación con la dominación carismática, que es la que podría reforzar la legitimidad puesta en jaque en la medida en que, las acciones sociales del líder, implican una relación constante con la masa.

Por otro lado, y al final de su vida, hará una apelación directa a la valorización del Parlamento como espacio de legitimidad de construcción de la ley para la preservación del orden. En palabras de Twhaite,89 “como solución planteó la conveniencia de reforzar el papel dirigente del Parlamento frente a la pesada maquinaria de la burocracia prusiana y una versión específica de democracia representativa como instrumento frente al despotismo burocrático y la demagogia. Defendió un régimen de democracia acotada, con rasgos plebiscitarios, donde los elementos irracionales del carisma pudieran ser refuncionalizados con el objetivo de facilitar que las masas se identificaran con el Estado y lo defendieran frente a la subversión extremista, revolucionaria y reaccionaria”.

Ahora bien, cualquier sistema de dominación se aloja en una conceptualización del poder. En el caso de la sociedad moderna capitalista es en un Estado que, para Weber, tenía la función legítima de la coacción física, ejerciendo así un rol acotado pero consistente de defensa del orden.

No aparece en Weber una teoría explícita sobre la democracia, si bien algunas líneas se esbozan en los escritos políticos. Hacia 1918, cree que aún es posible una monarquía constitucional en Alemania. Sin embargo, en la virulencia de su crítica a Bismarck, va a afirmar que “no se trata de crear una democracia social, de masas, sino una ‘democracia política’ con el reconocimiento de la paridad de derechos de todos los Estados alemanes, hasta entonces sacrificados a los privilegios dinásticos de Prusia y un Parlamento donde todavía puedan prevalecer los individuos a quienes competen, de manera exclusiva, las grandes decisiones y el control racional de la burocracia”.90

Es, quizás, en su visión de la política donde el desgarro personal y del contexto se expresa con mayor evidencia. La democracia, finalmente, sería la expresión más acabada y racional de las diferencias y las contingencias. La acción política debatida entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad marcarían el rumbo posible para la Alemania desquiciada. Quizás, esa pasión weberiana por escindir esferas de la racionalidad (la científica y la política) confluyen cuando

dice que “la política consiste en una lenta y tenaz superación de duras dificultades, que se ha de llevar a cabo con pasión y discernimiento a la vez. Es perfectamente cierto, y lo confirma toda la experiencia histórica, que no se conseguirá lo posible si en el mundo no se volviera a intentar en todo momento lo imposible. Pero quien acomete esa empresa debe ser un jefe, y no sólo eso, sino también, en un sentido sobrio de la palabra, un héroe. Y aun quien no sea ni lo uno ni lo otro ha de armarse, desde ahora, de esa fortaleza de ánimo que permite soportar incluso la destrucción de todas las esperanzas; de otro modo no estará siquiera en condiciones de realizar lo poco que hoy es posible. Sólo quien esté seguro de no claudicar, aunque el mundo, desde su punto de vista, se muestre demasiado estúpido o vulgar para lo que él quiere ofrecerle, y pueda decir frente a todo ello: “No importa, ¡sigamos adelante!”, sólo un hombre tal tiene “vocación (Beruf) para la política”.91

A modo de conclusión

Como se dijo al principio del trabajo, existe en la actualidad una revalorización del pensamiento de Max Weber. Este artículo hizo referencia a la crisis de las ciencias sociales y a dos cuestiones: por un lado, el corrimiento de Weber como teórico exclusivo del campo sociológico y, por el otro, el emparentamiento que algunas teorías de la posmodernidad establecen con sus desarrollos científicos.92

Lo primero queda claramente delimitado cuando el propio Weber dedica gran parte de su vida intelectual al análisis de los fenómenos sociales desde una multiplicidad de perspectivas: históricas, artísticas, filosóficas, metodológicas, sociológicas entre otras. Es la traducción parsoniana de la tradición norteamericana la que lo va a ubicar en el lugar de un teórico de la “acción social” y, por ende, de los mecanismos de funcionamiento de las distintas esferas sociales, algo similar a lo que ocurrió con Wittgenstein y su paso por Cambridge, Inglaterra. En la interpretación aquí propuesta el rescate de un aspecto de la teoría lo vacía del sentido integral filosófico y político de su pensamiento.

Por otro lado, su relación crítica de la racionalidad y el destino trágico de la misma, su análisis del proceso de racionalización en el interior de las religiones, lo emparenta con el “Dios ha muerto” de Nietzsche proponiendo allí un límite a la razón. Del mismo modo, su crítica mordaz a la construcción de una historia universal lo ubica, para los teóricos posmodernos, en los límites del relativismo cultural e histórico.

---

92 PIEDRAS MONROY (2004).
Asimismo, Weber “rompe con la tonalidad de la prosa científico-social (especialmente de la alemana) y su construcción sintáctica viene a ser algo equiparable al dodecafonismo de Arnold Shönberg en música”\textsuperscript{93} lo que inspiró el epígrafe de este artículo. Si bien es cierto que Weber problematiza la noción de razón universal, se ubicaría, como otros autores mencionados en el transcurso de este trabajo, en los límites o las propias fisuras de la modernidad.

La relación conflictiva e inevitable con Marx marca sus encuentros pero también sus diferencias. No aloja el pensamiento weberiano una preocupación por la transformación como sí lo refiere Marx en las Tesis 11 sobre Feuerbach: “al mundo no sólo se trata de comprenderlo sino de transformarlo”. Sin embargo, y como bien lo refiere Val Burris (1992), es lícito rescatar en Weber sus conceptualizaciones sobre la dominación (opuesto y/o complementaria a la noción de explotación en Marx) que abren un cauce a nuevas reflexiones. Éstas permiten pensar otras formas que no excluyen la noción de clase pero que, al menos, la complementan: género, raza, etnia, generaciones, entre otras.

El desarrollo de la problemática de la racionalización, eje de su obra, y su contracara, la irracionalidad, lo emparenta con todo un pensamiento trágico de la época. El fin de la magia como proceso de secularización va a mostrar sus límites con el propio despliegue del capitalismo, sistema que, por oposición al socialismo, defendió no sólo en sus escritos científicos sino también en la dimensión de la política.

Su vida es un ejemplo del desgarro subjetivo entre su relación problemática y crítica con el mundo académico y su pasión por el conocimiento, que lo lleva a desarrollar estudios que, actualmente, podríamos visualizar como un claro ejemplo de la transdisciplina, entendiendo al conocimiento como una multiplicidad de saberes y ámbitos que se entrecruzan.

Por otro lado, el desgarro también acompaña su confusa y errática relación con la política. Su enfoque evanescente lo lleva a tomar posiciones bastante encontradas en el decurso de su vida. Sin embargo, la desesperación en los últimos años de su vida por superar el avance del desencantamiento del mundo, que es lo mismo que decir en la viabilidad y la buena vida que podría proveer el capitalismo, lo llevan a plantear la importancia del parlamentarismo. Éste debía rescatar la democracia política y a los políticos como a esos jefes con verdadera vocación que deberían jugarse entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad y, además, destacar la importancia de la acción política.

\textsuperscript{93} PIEDRAS MONROY (2004), p. 36.
Por último, se trata de valorar a Weber como a un intelectual destacado del pensamiento liberal y de la burguesía que rebasa con creces las problemáticas del propio liberalismo, intentando comprender y producir una disección sin velo de las virtudes y complejidades del capitalismo. No fue del terreno de sus preocupaciones, ni la exclusión, ni la injusticia que el propio capitalismo produce; en ese sentido está en las antípodas de Marx. Tampoco se orientó a la importancia de su transformación. Realidad que, frente a la crueldad del mundo capitalista globalizado actual, aún espera mejores respuestas y su hora para concretarse.
BIBLIOGRAFÍA


La primera pregunta que cualquier lector, probablemente, se haga al leer el título de este capítulo sea la de por qué se incluye a un economista en un libro dedicado a la teoría política, aun cuando una mayoría de pensadores reconocen la importancia de la economía en el desarrollo y el mantenimiento de cualquier sistema político. Si bien, como se explica a lo largo del artículo, el pensamiento keynesiano se adoptó parcialmente, muchas de sus propuestas para lograr el resurgimiento del capitalismo en un contexto de crisis fueron determinantes para la forma particular que tomó el sistema político en buena parte de la segunda mitad del siglo XX. De ese reacomodamiento económico también surgió un nuevo equilibrio político y una nueva legitimidad dentro de sectores que anteriormente habían cuestionado las premisas básicas del capitalismo como los socialdemócratas.

Lo mejor para comprender sus ideas e impacto es comenzar por entender el contexto de amenaza en el que se encontraba el capitalismo en el período de entreguerras (entre la I y II Guerra Mundial), en el que John Maynard Keynes desarrolló buena parte de su pensamiento, finalmente plasmado en su principal obra: *Teoría General de la ocupación, el interés y el dinero*, publicada por primera vez en 1936.

1. El contexto histórico de entreguerras

A fines del siglo XIX y comienzos del XX había una confianza muy profunda y generalizada en un progreso casi inevitable. La civilización, al menos la occidental y capitalista, vivía un período inusitado de bienestar económico y estabilidad ininterrumpido. El optimismo acerca del futuro, conocido como la *Belle Époque* (la “época bella”, en francés) terminó abruptamente con la guerra más sangrienta que se hubiera conocido y que tuvo lugar en el corazón de la civilización occidental:
Pensamiento contemporáneo

Europa. Ciudades que hasta hacía poco habían sido íconos de los avances intelectuales, las artes y el desarrollo científico, fueron arrasadas en un lapso de cuatro años por los bombardeos y las invasiones de los países vecinos. La I Guerra Mundial (1914-18) fue el resultado de, entre otros factores, el enfrentamiento entre países con vocación imperialista que debían enfrentarse para poder continuar su expansión y que estaban atravesados por intereses económicos en constante competencia. El resultado fue un desgaste en los países más desarrollados del mundo que los retrotrajo a los niveles de pobreza de décadas anteriores, sin contar las cerca de 20 millones de muertes directas que causó.

Este fue uno de los primeros golpes al imaginario capitalista de comienzos del siglo XX que creía en una suerte de fin de la historia en el que las reglas de juego ya estaban planteadas de una vez y para siempre. Pero la Guerra no sería lo único: varias cosas más cambiarían en rápida sucesión en los años siguientes.

En primer lugar, y antes de que terminara la I Guerra Mundial, en 1917, la revolución Bolchevique derrocó al Zar y luego de una guerra civil relativamente breve comenzó a conducir a uno de los países más rezagados económicamente, pero también uno de los más grandes del planeta hacia un régimen distinto del capitalismo. El nuevo sistema socialista implantado estaba organizado en forma centralizada, a contramano del pensamiento liberal que parecía instalado para quedarse. Una vez estabilizada la situación política interna, hacia mediados de la década del 20’, el Partido Comunista de la flamante URSS comenzó a establecer fuertes vínculos con los partidos comunistas de los países centrales europeos que lograban, en muchos casos, atraer a las masas de trabajadores. Para hacer el desafío aun más grande, la economía planificada de la flamante URSS pondría al país en una senda de crecimiento a marcha forzada que lo llevaría de la pobreza precapitalista a ser uno de los Estados más poderosos del planeta aunque, cabe aclarar, que se llevó adelante con un costo social cuya magnitud sólo se conocería en el mundo décadas más tarde.

En segundo lugar, la I Guerra Mundial, entre otros factores, favoreció un desarrollo y estandarización de la producción en serie basada en la tecnología, la reducción de los tiempos muertos, la inclusión de la fuerza de trabajo femenina y la línea de producción. Estos factores aumentaron la capacidad productiva de los países desarrollados hasta puntos que resultaban desconocidos con anterioridad. Las fábricas que antes producían en serie cascos y armas, podían dedicarse luego a la producción de alimentos, productos de consumo masivo y hasta autos. El crecimiento de la producción, sumado a una especulación cada vez mayor que daba mucha volatilidad a los mercados, llevó a los países desarrollados, sobre todo a EE.UU., a lo que se conoce como una crisis
de oferta: los bienes eran producidos, pero no había quién los consu-
miera, ya que la pobreza generada en la I Guerra Mundial, sobre todo en Europa, aún no había sido superada y en cualquier caso el sistema no era capaz de generar suficientes consumidores para esa masa de productos. La crisis, cuyo inicio suele ubicarse en el crack de la bolsa de New York en 1929, hizo que las contradicciones del capitalismo se ex-
pusieran como blanco sobre negro: por un lado se tiraban los alimentos que nadie podía comprar y por el otro miles de desocupados no tenían qué llevarse a la boca. Era la última crisis de sobreproducción. Si bien en el Reino Unido esta crisis fue más suave, se puede decir que había comenzado ya a finales de la I Guerra Mundial, por lo que cuando golpeó con toda su fuerza a los EE.UU. el británico Keynes ya estaba alerta respecto de muchos de los síntomas típicos de la misma.

En tercer lugar, se dio un fenómeno nuevo alimentado, en parte, por las consecuencias de la I Guerra. En particular uno de los países perdedores, Alemania, que había sido el corazón industrial de Europa, no podía salir del caos económico y social, en buena medida, a causa de las indemnizaciones comprometidas junto a su rendición de 1918 en el marco de lo que comúnmente se llama el Tratado de Versalles. Keynes mismo, en su libro Las consecuencias económicas de la paz, de 1919, augu-
raba los problemas que sufriría Europa por haber dejado a Alemania sumida en una deuda de la que no podría salir nunca. Según postulaba Keynes entonces, y como se pudo comprobar después, una Alemania en crisis permanente arrastraría consigo a Europa occidental en su total-
lidad. Así las cosas, la sociedad alemana, que no veía una salida posible para su situación, se permitió entregarse a los sueños de grandeza que prometía un populismo dictatorial y chauvinista que apelaban a lo peor del racismo. Adolf Hitler llegó al poder en Alemania en 1933, instau-
rando el régimen nazi que conduciría a ese país a la II Guerra Mundial. Ya existía el antecedente de un ex-socialista, Benito Mussolini, líder del fascismo personalista y totalitario que gobernaba Italia desde 1922. También surgieron otras formas de dictaduras, especialmente basadas en la coerción directa y generada como reacción frente al avance en la concientización de la clase obrera. Eso ocurrió, por ejemplo, en España con Franco o en Portugal con Salazar. En cualquier caso estas salidas totalitarias que salvaban al capitalismo a costa de abandonar principios democráticos básicos también cosechaban, al menos en algunos países, resultados económicos positivos.

Este conjunto de situaciones puso en jaque al capitalismo liberal. No sólo existían alternativas como el totalitarismo fascista o nazi o incluso el socialismo soviético, sino que estos sistemas se mostraban como más exitosos mientras que el capitalismo occidental parecía de-
rrombase. Alemania, en cesación de pagos de la deuda desde 1923, y
en los ‘30 con una economía manejada férreamente por los nazis y un pueblo dispuesto a cualquier sacrificio, crecía en poderío rápidamente. La industria nacionalizada por los bolcheviques y manejada por un Estado todopoderoso bajo la pesada mano de Stalin, sobre todo luego de iniciado el primer plan quinquenal en 1928, también crecía a marcha forzada con un costo social altísimo pero sin verse afectada por el derrumbe del comercio internacional a partir de la crisis del 29’.

En este contexto, el capitalismo occidental estaba en una encrucijada. El laissez-faire de la receta única liberal, que supuestamente debía permitir que el mercado encontrara un nuevo equilibrio para poder crecer, no parecía dar resultados. La crisis se profundizaba cada vez más en un círculo vicioso de aumento de desempleo que generaba caída de la demanda, lo que a su vez generaba más desempleo. El nuevo punto de equilibrio, si es que existía, parecía ubicarse más allá de lo que la sociedad estaba dispuesta a aceptar sin colapsar. Frente a esta situación de lo que parecía una evidente incompatibilidad entre capitalismo y democracia, algunos capitalistas parecían volcarse por abandonar la democracia, mientras que los sectores de izquierda consideraban que el capitalismo había encontrado sus límites y era el momento de abandonarlo para llegar a una sociedad dirigida por los trabajadores. La situación política era, evidentemente, muy inestable.

Mientras tanto algunos gobiernos intentaron tomar medidas para paliar la crisis y generar algo de trabajo. Fueron intentos aislados y poco sistemáticos, como el I New Deal de Franklin Roosevelt en los EE.UU., que no dieron demasiados frutos. Es en este contexto de crisis económica, pero también política, es que el pensamiento de Keynes, una teoría económica, permitió conciliar al menos por algunas décadas el conflictivo matrimonio entre capitalismo y democracia.

2. Quién era

John Maynard Keynes (1883-1946) era un economista que tenía un pie en la sociedad británica del siglo XIX, confiada en el progreso eterno, aunque muy conservadora, y otro, en la rebeldía de un librepensador. La Inglaterra Victoriana que recordaba a la Reina Victoria (1819-1901) como símbolo de su siglo era un lugar ideal para que las mentes libres de los intelectuales como Keynes y muchos de sus amigos ejercieran su rebeldía. Pero con la llegada del siglo XX las cosas comienzan a cambiar drásticamente; el fin de la era victoriana también marca el comienzo del fin del Reino Unido como primera potencia global, decadencia que se profundiza aún más con la I Guerra Mundial primero y luego con la crisis del 29’ y la II Guerra Mundial. La primera mitad del siglo XX marcó
fuertemente a la sociedad británica y su optimismo respecto del futuro, y Keynes no fue la excepción. La modernización y la ruptura con las tradiciones de la era victoriana, sumados a las profundas y persistentes crisis económicas, lo hicieron preocuparse por la falta de cohesión social. En una carta de 1934 le decía a su amiga Virginia Wolf:

Comienzo a percibir que nuestra generación, la tuya y la mía [...] debió mucho a la religión de nuestros padres. Los jóvenes [...] que son educados sin ella, nunca le sacarán provecho a la vida. Son triviales como perros en lujuria. Nosotros gozamos de lo mejor de ambos mundos. Destruiamos el cristianismo pero disfrutamos de sus ventajas.94

Paradójicamente, alguien insospechado de fe religiosa, un verdadero ateo militante, que se dedicó sobre todo en su juventud a romper los moldes de los comportamientos sociales, valorizaba la estructura sólida del pensamiento religioso como cohesionador social y fuente de un sistema de jerarquías.

La preocupación sobre la falta de autoridad en la sociedad en general lo hizo desear una clase política de elite que pudiera actuar de acuerdo con principios racionales independientes de los estados de ánimo sociales, una suerte de “mandarinato”, un gobierno de las clases ilustradas para beneficio del conjunto. Por otro lado, cabe aclarar, Keynes descreía del socialismo como vía revolucionaria hacia la superación del capitalismo; más bien pensaba que el socialismo surgiría como la culminación del control de las crisis económicas del mismo capitalismo, una extraña coincidencia con el pensamiento marxista.

Keynes tuvo varias conexiones laterales con el régimen bolchevique: en 1925 se casó con una bailarina rusa y visitó ese país para luego publicar Una breve mirada sobre Rusia. Sus conclusiones principales eran que no había ninguna mejora económica que se pudiera aprender de ese régimen y que, en cambio, la revolución violenta ponía en peligro muchas de los avances logrados con tanto sacrificio. Descartada la alternativa socialista y, obviamente, la fascista, la cuestión para Keynes era salvar al capitalismo de sus crisis cíclicas.

Keynes consideraba que los tiempos habían cambiado. En los comienzos del capitalismo la desigualdad por engaño o coerción había sido necesaria para acumular suficiente capital fijo para beneficio de todos, pero en los tiempos de Keynes esa desigualdad ya no era sostenible ni necesaria: “Las inmensas acumulaciones de capital fijo que con gran beneficio de la Humanidad se constituyeron durante el medio siglo anterior a la guerra, no hubieran podido nunca llegar a formarse en una sociedad en la que la riqueza se hubiera dividido equitativamente.”95

Vista de esta manera, la acumulación originaria por la explotación había sido un mal necesario, un sacrificio de la clase trabajadora para beneficio del conjunto de la humanidad futura. Paradójicamente, la gran capacidad productiva lograda por la inversión en tecnología había generado grandes masas de desempleados, “paro tecnológico”, como lo llamaba Keynes, problema que debía solucionarse para el beneficio de todos y la estabilidad del sistema.

Evidentemente el pensamiento de Keynes excedía el campo estrictamente económico y, de hecho, no pensaba que su especialidad pudiera ser considerada aisladamente. En su ensayo sobre Marshall decía que un buen economista “debe ser en cierto grado un matemático, un historiador, un estadista, un filósofo. Ha de entender símbolos y hablar con palabras”.\(^{96}\) Es decir que la economía, lejos de poder aislarse de los factores políticos e históricos, estaba cruzada por éstos. La diferencia con sus colegas fue y seguiría siendo enorme.

3. El enemigo es el ahorrador

Keynes publicó su obra fundamental, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, más conocida como *Teoría General*, en 1936, cuando ya comenzaba a hacerse evidente que la crisis había llegado para quedarse y el capitalismo temblaba bajo su falta de soluciones. Si bien Keynes había escrito otras obras, ésta es, sin duda, la que intenta cerrar todos los lazos abiertos con anterioridad. Que lo haya logrado efectivamente, es en general rebatido por el pensamiento económico *mainstream*, y no son pocos los autores que sugieren una lectura recortada de su obra, evitando ciertos capítulos que no tendrían relevancia o serían demasiado confusos. Por el contrario, otras lecturas\(^{97}\), consideran que estos recortes tienen la finalidad ideológica de permitir sumar a la teoría clásica algunas de las herramientas del keynesianismo, sin necesidad de socavar las bases del viejo edificio teórico, las que el economista de la *Teoría General* cuestionó por inconsistentes o incapaces de adaptarse a los cambios en la economía del siglo XX.

Es que la teoría económica de Keynes nace en buena medida del rechazo de la teoría clásica, denominación que utiliza para aglutinar pensadores bastante variados pero con, según nuestro autor, una matriz común que hacía hincapié en la importancia del libre mercado para encontrar un equilibrio en la máxima capacidad productiva y el pleno empleo. Según esta línea de pensamientos, alcanzaba con dejar actuar

\(^{97}\) cfr. KICILLOF, A. (2007).
al mercado para que toda la maquinaria productiva se pusiera en funcionamiento sin dejar a nadie afuera.

Keynes atacó esta idea con la furia de un converso: “Yo mismo defendí durante años con convicción las teorías que ahora ataco y creo no ignorar su lado fuerte”\textsuperscript{98}. Era consciente de que lo que estaba en juego era mucho más que una teoría económica: era la supervivencia del capitalismo. Los constantes conflictos sindicales de la década del 20’ eran para él una señal de que el abandono de los pobres a su propio destino, mientras los ricos se dedicaban a disfrutar de su posición, no harían sino acelerar la caída del sistema en su conjunto. Era necesario reformar el capitalismo para asegurar su supervivencia.

Uno de los principios básicos de la corriente del pensamiento económico clásico y blanco preferido de Keynes en sus críticas, es la Ley de Say que dice que “toda oferta genera su propia demanda”. Esto quiere decir que cuando se oferta algo en el mercado es porque previamente se compró algo, lo que puso a circular dinero que se transformará eventualmente en nueva demanda. En definitiva, la demanda es resultado de la producción previa: la oferta de bienes actuales será demandada por el dinero que circuló gracias a la producción de esa oferta. Sostenía Say: “El dinero no es más que un vehículo del valor de los productos”\textsuperscript{99}, o lo que es lo mismo, los productos en última instancia se pagan con productos. Los eventuales excesos de oferta se aplacarán al bajar los precios y orientar la inversión hacia otros nichos en los que los precios hagan la producción más rentable, llevando todo naturalmente a un nuevo equilibrio al máximo potencial.

Por otro lado, según la teoría clásica, si un individuo decide no comprar y quedarse con el dinero, igualmente está consumiendo una mercancía ya que el dinero lo es. Este supuesto está basado en una deficiente teoría del dinero que no sirve ya para reflejar la realidad en la que el dinero es tanto un instrumento de cambio como un depositario de valor. Siempre, según Keynes, los clásicos concebían al dinero como una mercancía más, cuyo valor estaba relacionado con aquello que representaba, generalmente oro y plata. En la visión de los clásicos citados por Keynes, como Alfred Marshall, el dinero terminaría siendo consumido directamente o a través del banco en el que se colocaba y que lo prestaría para que alguien le diera uso.

El problema era, entre otros, que el tipo de cambio fijo (en el que el dinero representa una cantidad de oro efectivamente depositado en el Banco Central de cada país emisor de papel moneda) resulta cada vez menos frecuente y los países emiten dinero sin importar la

\textsuperscript{98} KEYNES, J. (1970), p. 17 (prefacio).
cantidad real de metal en las arcas. Es decir que la Ley de Say podría no cumplirse ya que alguien que vendía algo no necesariamente estaba comprando otra cosa al mismo tiempo, como sí ocurriría en una sociedad cuya economía estuviera basada en el trueque o, aunque más no fuera, en una economía en la que el papel representara una cantidad fija de oro, un bien concreto, una mercancía en última instancia. De esta manera, quien vendiera podría muy bien quedarse con el dinero sin más, ahorrarlo, retirarlo del mercado, lo que achicaba la economía y quitaba medios para que llegara su máximo potencial y se restableciera el pleno empleo que los clásicos auguraban como tendencia inevitable.

Justamente el desempleo, al menos el involuntario como consecuencia de la fe en la Ley de Say, era imposible para los clásicos. En síntesis, según ellos, simplificando un poco, siempre que alguien aceptara recibir un salario menor a lo que era capaz de producir, podría encontrar trabajo ya que el empleador podría obtener un beneficio de contratarlo. Si alguien no aceptaba ese tipo de salario era porque no deseaba trabajar, es decir, que elegía no hacerlo. Keynes sostenía que esta conclusión estaba basada en la creencia de que la economía tendía naturalmente a ocupar todos los recursos disponibles y que alcanzar ese punto era sólo una cuestión de tiempo, algo que la realidad de crisis y desempleo hacía evidentemente falsa. “Mucha gente está intentando solucionar el problema del desempleo con una teoría que se basa en el supuesto de que no hay desempleo”.100 Por eso intentaría demostrar que el desempleo involuntario puede darse (como era evidente en los años 30”) cuando la oferta y la demanda se equilibran en un punto lejano al pleno empleo porque, por ejemplo, la tendencia a conservar los ahorros líquidos, en dinero, son muy fuertes y la inversión se mantiene estable o decrece sin generar más puestos de trabajo. De hecho, la pregunta fundamental que busca responder Keynes en su Tratado General es “descubrir lo que determina el volumen de la ocupación”.101

Otra de las diferencias de la economía del siglo XX con los modelos de los clásicos era que el capitalista ideal que se dedicaba a maximizar sus propios recursos invirtiendo de la mejor manera posible se había transformado en una rareza. Más bien los roles se habían desdoblado y lo que había era empresarios por un lado e inversores por el otro, estos últimos con una capacidad de movilizar su capital con una rapidez que nada tenía que ver con los supuestos de los clásicos: “Con la separación entre la propiedad y la dirección que prima hoy, y

100 KEYNES; J. (1997b), p. 351.
con el desarrollo de mercados de inversión organizados, ha entrado en juego un nuevo factor de gran importancia, que algunas veces facilita la inversión pero que también contribuye a veces a aumentar mucho la inestabilidad del sistema.\(^{102}\)

Mientras el viejo capitalista inversor asumía un compromiso estable con su inversión, el nuevo inversionista, separado del empresario gestor de los bienes, tenía la capacidad de retirarse rápidamente y volver a disponer de su dinero en forma líquida, lo que daba una gran volatilidad a los mercados. Eran los inversionistas, eternos perseguidores de la ganancia más rápida y sin compromiso con un tipo de producción u otro en particular, los que decidían el volumen total de la inversión, no más los empresarios. Poco quedaba ya en la gran empresa o incluso en la empresa monopólica, de aquellos individuos clásicos compitiendo con otros para beneficio de la sociedad. El resultado era más bien una especulación que podía beneficiar a los individuos pero perjudicaba al conjunto de la sociedad. La mirada “macro” de la economía (por eso es que se lo considera el padre de la macroeconomía), indicaba que el ahorro de un individuo implicaba la falta de demanda de otro, algo que los clásicos, con su mirada micro no podían analizar siquiera. El ahorro y la inversión dejaban de ser la causa de la demanda, como en la Ley de Say, para pasar a ser las resultantes de la misma. Es decir que proponía de alguna manera invertirla: es la demanda la que genera la oferta; se debe estimular la primera para generar la producción.

Este y otros problemas hacían que desde la teoría clásica no se pudiera ver que el equilibrio no se restauraría solo, con la simple espera. Por el contrario, en los tiempos de la publicación de la Teoría General resultaba bastante evidente que había que hacer algo además de esperar; de lo contrario el comunismo y el nazismo con su crecimiento económico no demorarían en dejar atrás a las democracias capitalistas de occidente, además de invadirlas militarmente. De hecho, antes de que Keynes publicara su sistema, en algunos países como los EE.UU., el Estado comenzaba a hacer algunos intentos de inyectar un poco de ímpetu a sus economías por medio de alguna obra pública incluso con el apoyo, en algunos casos, de importantes pensadores que adscribían a la ortodoxia económica. Es decir que más allá del valor intrínseco de la obra de Keynes, estaban dadas las condiciones para que el Estado dejara de ser un espectador frente a los ciclos económicos. Faltaba la receta teórica desde la que intervenir y el economista británico la daría.

4. La receta

¿Qué era lo que tenía para ofrecer Keynes como alternativa para salir de la crisis del capitalismo? En primer lugar, un diagnóstico distinto. Básicamente Keynes, lejos de pensar que toda oferta genera su propia demanda, creía que había que estimular la demanda para generar una mayor oferta, y así iniciar el círculo virtuoso de la economía.

La primera gran ruptura que proponía, como se dijo, era la intervención sistemática del Estado en la economía para generar las condiciones de su crecimiento hasta lograr el pleno empleo. Keynes distaba mucho de ser un socialista o una amante de una economía centralizada al estilo soviético, sin embargo, era conciente de que el poder de los inversionistas para decidir qué hacer con su dinero era determinante para el conjunto de la sociedad y por eso corrió, en primer lugar, el foco de atención hacia ellos. Hasta entonces los capitalistas se quejaban de que los trabajadores querían ganar demasiado y los últimos se quejaban de lo mismo respecto de los primeros. Para Keynes, en cambio, el enemigo de todos ellos era el ahorrador: es que al quitar el dinero del circuito económico y guardarlo por miedo al futuro privaba a toda la sociedad de la inversión necesaria para salir adelante. Peor aún, al ahorrar producía un achicamiento de la economía que hacía que otros también retiraran su dinero del mercado, lo que generaba un círculo vicioso. Es que el dinero en estado líquido, es decir en moneda, es un resguardo frente a la incertidumbre y queda en manos del que lo posee guardarlo o invertirlo.

En esto también la teoría era revolucionaria. Los clásicos pensaban en actores económicos aislados que contaban con toda la información como para tomar decisiones racionales. Keynes, en cambio, consideraba que los comportamientos en la sociedad se afectaban mutuamente y generaban fenómenos considerados a priori como extraeconómicos. Tal era el caso del pesimismo que eran capaces de generar las profecías que se autocumplían con sólo un número suficiente de personas que creyera en ella.

Ahora bien, si el enemigo era el ahorrador ¿cómo se lo podía obligar a dejar de ahorrar? En primer lugar, se debía lograr que fueran más optimistas respecto del futuro, es decir que confiaran en que si invertían su dinero obtendrían más con poco riesgo. Con el fin de lograrlo, creía que el Estado era un actor fundamental que debía inyectar demanda en el mercado. Para hacerlo tenía varias herramientas.

En primer lugar se debía utilizar la obra pública para generar trabajo. El Estado, al iniciar la construcción de una ruta, una central eléctrica o un puerto no sólo estaba mejorando la infraestructura, sino que también contrataba desocupados que recibían salarios que utilizaban
para comprar cosas que antes no podían adquirir. Es decir que se estimulaba la demanda por encima de los valores anteriores y se estimulaba al empresario a producir más para satisfacerla, para lo que tenía que adquirir más materia prima, más trabajo y, a su vez, sus proveedores debían hacer lo mismo. Cada peso invertido de esta manera generaba un efecto dominó sobre el mercado. Este fenómeno había sido estudiado por otro economista británico, Richard Kahn, quien demostró que cada peso se multiplicaba al infinito excepto por una pequeña porción que se iba perdiendo en el camino como ahorro.

Lo bueno de distribuir más equitativamente la riqueza, por ejemplo, generando empleo, era que el nivel de necesidades insatisfechas de los desocupados aseguraba que el dinero volviera rápidamente al circuito económico. Para financiar esas obras el Estado podía cobrar un impuesto a la ganancia extraordinaria o endeudarse en el exterior. En cualquier caso, el crecimiento mismo de la economía haría cada vez más innecesaria la intervención sistemática del Estado y aumentaría la recaudación de impuestos lo suficiente como para pagar las deudas.

La otra gran herramienta era bajar la tasa de interés lo suficiente como para estimular la inversión aún en aquellos sectores de la economía que no fueran tan rentables. Es que si las tasas de interés son demasiado altas, el riesgo de no ganar lo suficiente como para cubrirlos desincentiva la inversión, en tanto que si el dinero es “barato” es más probable que se pueda recuperar la inversión y pagar su costo. Por eso Keynes abogaba por el fin del dinero convertible a oro, para que las autoridades financieras pudieran tener más margen de maniobra para estimular la economía.

5. El impacto del keynesianismo y el Estado de Bienestar

Algunas de las herramientas señaladas que se desprenden de la Teoría General se transformaron en la base de las economías occidentales de posguerra y dieron lugar a lo que normalmente se conoce como la época dorada del capitalismo que va aproximadamente desde los 50’ hasta comienzos de los 70’. El sistema económico permitía un matrimonio de conveniencia entre sindicatos (representantes de los trabajadores) y los empresarios, con el Estado como árbitro. Los primeros resignaban sus consignas más radicales sobre el cambio social para comenzar a pedir otras compatibles con el capitalismo, como salarios más altos, vacaciones pagas o aguinaldos, entre otras. Los empresarios debían a cambio, por su parte, aceptar mejorar las condiciones de trabajo

103 A este efecto teórico se lo conoce como el Multiplicador de Kahn.
cediendo parte de sus tasas de ganancia. El Estado pasaba a ser una especie de garante de que ambas partes cumplieran sus compromisos. De esta manera, el capitalismo recuperaba legitimidad para los trabajadores que mejoraban su situación material concreta, mientras que los empresarios, si bien resignaban parte de su tasa de ganancia, podían aumentarla en términos absolutos ya que el volumen de la producción había aumentado enormemente gracias a una demanda con crecimien-
tho sostenido. El modelo keynesiano parecía dejar a todos satisfechos.

Este acuerdo, que generalmente fue tácito, permitió a algunos go-
biernos de signo socialista tener un plan de gobierno alternativo a la improbable estatización de los medios de producción que figuraba en sus plataformas. En el mejor de los casos, creían que este acuerdo era un camino más largo pero también más pacífico hacía un socialismo real al que se llegaría armoniosamente en una sociedad sin conflictos y donde la riqueza se redistribuyera equitativamente. Así fue que la propuesta keynesiana se revistió de una “segunda capa” de derechos universales como la salud o la educación, de los que no había hablado el británico pero que resultaban funcionales a su teoría. Si los trabajadores no necesitaban ahorrar para los tiempos de enfermedad o para el estudio de sus hijos, podrían volver más rápidamente ese dinero al consumo. Por otro lado, trabajadores mejor educados y con mejor salud eran más productivos, algo que beneficiaba a ambas partes de la ecuación económica. Esta política más universalista, de mejora de las condiciones sociales, fue la que se llamó Estado de Bienestar y excedió los principios económicos propuestos por Keynes.

Gracias a esta teoría económica el matrimonio democracia-capita-
lismo resurgió de su crisis más profunda con una fuerza que era desconocida hasta entonces. Keynes no pudo verlo ya que había muerto en el 1946 luego de una humillante negociación con los EE.UU. para que facilitara la salida británica y europea de la crisis generada por la II Guerra Mundial. A su muerte era ya uno de los economistas más respetados de su tiempo.

6. La crisis del keynesianismo y la llegada del neoliberalismo

Pero nada es para siempre. En la década del 70’ varias cosas cambiaron desequilibrando lo que tanto había costado establecer. En primer, lugar la amenaza comunista no era un factor de peso. La URSS se había volcado hacia sus propios problemas y no parecía interesada ni capaz de generar conflictos en los países capitalistas, cuyos partidos comunistas encontraban serias dificultades para crecer o estaban directamente en vías de extinción. El movimiento obrero
mismo había cambiado mucho en las tres décadas anteriores y había perdido casi toda radicalidad, además de haberse fragmentado. Los nuevos trabajadores se identificaban más por su consumo que por su condición de obreros.\textsuperscript{104}

Por otro lado, en 1973, los países de la OPEP (Organización de Países Exportadores de Petróleo) decidieron dejar de someterse a los precios que le imponían los países más poderosos y establecerlos ellos mismos. El aumento en el precio del petróleo, un insumo que está en la base productiva del capitalismo, impactó en casi todos los productos afectando a los bolsillos de los trabajadores y la tasa de ganancia de los empresarios, que ya venía golpeada por décadas de aceptar aumentos cada vez mayores de salarios y costos laborales.

Para hacer las cosas aun más complicadas, la gran cantidad de innovaciones técnicas que permitían compensar la caída de la tasa de ganancia con aumentos en la productividad, estaban mostrando por la misma época signos de agotamiento. Ya no era tan fácil producir más para satisfacer la creciente demanda de los trabajadores/consumidores.

La inflación fue el síntoma principal del fin del pacto keynesiano y no hizo sino echar más leña al fuego a la relación cada vez más conflictiva entre sindicatos y empresarios, y estos últimos, dejaron de invertir. Así fue que comenzó a generarse nuevamente un fenómeno que parecía desterrado del capitalismo: la desocupación. Es que los capitalistas en lugar de invertir para poder satisfacer una demanda siempre en aumento, comenzaron a aumentar los precios para producir lo mismo pero aumentar su ganancia, lo que a su vez estimulaba a los sindicatos a exigir aumentos acordes para que no se resintiera el salario real, lo que estimulaba aún más la inflación en un círculo vicioso. La respuesta a la crisis de los gobiernos occidentales, muchos de ellos de signo social demócrata, fue en muchos casos estimular la economía aumentando la demanda con una típica receta keynesiana, pero al no haber un incentivo suficiente para aumentar la oferta en forma similar por la caída de la tasa de ganancia, lo que se producía era aún más inflación.

Pero para comprender este cambio de actitud de los empresarios que luego impactaría en los gobiernos, hay que entender que la situación política también era muy distinta: el capitalismo había salido airosos y no tenía grandes competidores a la vista, sobre todo a partir de 1989 con la caída explícita de los socialismos reales. De alguna manera y como proponen algunos autores\textsuperscript{105}, la burguesía podía finalmente terminar su revolución y sacarse de encima el pacto que había firmado en forma tácita o explícita con los trabajadores.

\textsuperscript{104} Cf. SKIDELSKY, R. (1988).
\textsuperscript{105} Cf. SKIDELSKY, R. (1988).
que ya no eran una amenaza real para el capitalismo. El objetivo, a partir de entonces, sería volver a disciplinar a la clase trabajadora para que aceptara condiciones de trabajo peores que permitieran mejorar la tasa de ganancia. La primera herramienta de esta nueva oleada neoliberal, cuyos precursores serían Margaret Thatcher en el Reino Unido a partir del 79’ y Reagan en los EE.UU. del 80’, sería la desocupación.

7. Conclusión

El equilibrio económico que brindó Keynes a partir de su teoría permitió reconciliar al capitalismo y la democracia en una de sus cíclicas crisis. Hasta tal punto ese objetivo se logró que no fueron pocos los que pensaron que finalmente se había llegado a una solución estructural para este dificultoso matrimonio. Se producía tanto, que los trabajadores tenían acceso a niveles de consumo que no hubieran sido soñados por las enormes masas migratorias de un par de generaciones atrás, que habían recorrido miles de kilómetros en el intento de asegurarse un plato de comida. También es cierto que una vez terminado el pacto, los principales beneficiarios, los trabajadores de las economías desarrolladas, difícilmente pudieran volver a aceptar las mismas condiciones de vida que sus antepasados. Para lograrlo, se hizo necesario implementar sistemas políticos e ideológicos que redujeran las expectativas de las masas que antes se habían visto beneficiadas. Sin embargo, luego de varias derrotas de la clase trabajadora, en los últimos años del siglo XX y los primeros del XXI, surgieron nuevas formas de lucha para reclamar lo que la población consideraba como condiciones básicas de vida. Incluso se intentó extenderlas a países del tercer mundo que no habían conocido las ventajas del keynesianismo o sólo lo habían hecho parcialmente.

Desde los inicios del capitalismo la puja se da una y otra vez por apropiarse del excedente y esta lucha está determinada por las cambiantes condiciones en la correlación de fuerzas. En pocos momentos las contradicciones se exponen tan claramente como en los momentos de crisis, una de las cuáles logró resolver la propuesta keynesiana durante el nada despreciable período de casi tres décadas.
BIBLIOGRAFÍA


A modo de presentación

El término “liberalismo” es una palabra que fue adoptada en el uso corriente de un modo ambiguo y con múltiples significaciones. Sin embargo, el “liberalismo” remite a una construcción histórica delimitada. Lo suficiente como para estar, incluso, bastante alejada de la concepción de neoliberalismo como forma de organización del Estado capitalista que surgió después de la crisis de mediados de la década del 70’.

¿Qué es el liberalismo? Para definirlo se puede intentar un ejercicio, que se integra poniendo a la expresión liberal como un adjetivo calificativo. Ello lleva a encontrar distintas expresiones, por ejemplo, se puede decir monárquico liberal, católico liberal y hasta hacer mención a una internacional liberal. ¿Quiénes son los monárquicos liberales? Quienes ejercen una firme defensa del principio monárquico, pero aceptan formas restringidas de representación política. Pero, ¿quiénes son los católicos liberales? Aquellos que, contra los acérrimos cléricales, sostienen la necesaria separación de la Iglesia respecto del Estado. Liberal como adjetivo calificativo quiere decir muchas cosas diversas.

Se completa el ejercicio poniendo a la palabra liberal como sustantivo, con lo que se obtiene que para los liberales la libertad es el fin último de los derechos del hombre. Ese fin último es entendido de manera distinta por el liberalismo ético y el liberalismo utilitarista. El liberalismo ético tiene su fuente –a través de Kant y Constant– en Rousseau, y el liberalismo utilitarista –a través de Bentham y Mill– en Hobbes.106

Este ejercicio permite afirmar que existe un plexo de ideas liberales que rigen la historia política desde los clásicos donde la fuerza dominante es la del mercado, lo que se ha denominado “la mano invisible”,

que puede funcionar siempre que exista un Estado que garantice las libertades individuales.

La definición del liberalismo, como se ha intentado mostrar en el ejercicio anterior, ha enfrentado diversas situaciones fácticas y constructivas que impiden tener una precisión conceptual en su caracterización. Por ello, lo único que puede englobar a todo el liberalismo es la reconstrucción teórica de su manifestación histórica. El liberalismo es un proceso social, económico y filosófico propio de la modernidad, que tuvo su epicentro en Europa y se desarrolló en el área atlántica.

Dice Norberto Bobbio que el liberalismo es un movimiento de ideas que pasa a través de diversos autores como Locke, Montesquieu, Kant, Adam Smith, Humboldt, Constant, John Stuart Mill, Tocqueville, por dar sólo los nombres de los autores que subieron al cielo de los clásicos. A la vez, “como teoría económica el liberalismo es partidario de la economía de mercado y como teoría política del Estado que gobierne lo menos posible”.107

El liberalismo fue también, la ideología política de la burguesía en su fase ascendente, cuando el mercado permitía márgenes de ganancia, en tanto que en la era de los monopolios la burguesía optó por abandonar los principios liberales para apoyar a las formas autoritarias del manejo del Estado.

En términos del Estado y en función de lo aquí expuesto, se podría coincidir con Norberto Bobbio cuando afirma que “el Estado liberal es el Estado que permitió la pérdida del monopolio del poder ideológico, mediante la concesión de los derechos civiles, entre los cuales destacan el derecho de la libertad religiosa y la opinión pública, y la pérdida del monopolio del poder económico, por medio de la concesión de la libertad económica, y terminó por conservar el monopolio de la fuerza legítima”.108

**El liberalismo. Sus formas de aparición en la historia**

La “Gloriosa Revolución” en Gran Bretaña puso fin a más de un siglo y medio de guerras civiles, básicamente de origen religioso, y dio nacimiento a una forma del Estado Moderno que vincula al Rey con las clases dominantes, y que se conoció como Estado Parlamentario. El rey reina pero no gobierna, porque el que lo hace es el Parlamento constituido por dos Cámaras, una es la de los Lores, donde se corpori-

za la Nobleza y la otra, la Cámara de los Comunes, electa de manera universal, en donde se representa el pueblo.

El Estado Parlamentario en Gran Bretaña se fundamentó en dos de los principios constitutivos del liberalismo. El primero: la tolerancia religiosa, que permite, tanto que el individuo tenga absoluta libertad de creencia como que el Estado no pueda tener injerencia sobre las creencias individuales. Muchas de las guerras civiles británicas habían tenido como centro de la conflictividad las formas de secularización de las creencias religiosas. El liberalismo, por el contrario, concibe al Estado y a la Iglesia como pertenecientes a dos órdenes distintos, el Estado es del orden secular mientras que la Iglesia es del orden religioso. El segundo: es aquel por el cual nadie está obligado a hacer lo que la ley no manda. Las únicas restricciones que pueden tener los individuos para su desarrollo son las que establece el orden jurídico. Cada uno tiene habilitadas todas las conductas que la ley no le prohíbe. Por ejemplo, el moderno Derecho Penal establece que para que una conducta pueda ser punible como delito, previamente debe estar tipificada como tal. Porque si el hecho no está tipificado, por más contrario a la moral que parezca ante la opinión generalizada, nadie puede ser condenado por su conducta.

Para el liberalismo de origen británico la libertad individual, que es parte del derecho natural, no puede ser intrusada por el Estado, en tanto los derechos del orden natural son anteriores al Estado. La constitución de un orden legítimo, positivo, está destinado a que el Estado no pueda perturbar el ejercicio de los derechos de los individuos.

¿De qué manera se puede garantizar que el Estado no ocupe ese lugar de los individuos? Por la existencia de un Estado, donde los poderes estén contrabalanceados. La práctica de la división de los poderes, que luego retomaría la llamada teoría del Estado Moderno, crea un Poder Legislativo, con las Cámaras de los Lores y de los Comunes que sancionan las leyes. Un Ejecutivo, con la figura del Primer Ministro, surgido del Parlamento y que ejecuta esas leyes, y un Poder Judicial independiente que controla la legalidad.

La división de los poderes que ha de recuperar el liberalismo del siglo siguiente con Montesquieu, es una clave para entender cómo el Estado no puede, en el marco del ordenamiento legal positivo, intrusar los derechos individuales. La organización del contrabalanceo de los poderes Legislativo, Ejecutivo y Judicial garantiza un Estado equilibrado. El gran temor de los liberales británicos era volver a un Estado autoritario y unipersonal como fue el de Cromwell. En síntesis, esta concepción anglosajona del liberalismo tiene como principio básico el control sobre el Estado para que no avasalle la libertad individual.

La tradición británica, que arranca en los planteos sucintamente desarrollados, “tiene una orientación empírica, antisistemática y
antiutopista, confiando la promoción de los procesos de la libertad a los
procesos autónomos de la sociedad civil". Esto es lo que dio pie a la
aplicación de las políticas liberales, a programas de acentuado reformis-
mo social. En esta línea se puede destacar la aparición de una revisión
doctrinaria del liberalismo en la última parte del siglo XIX. Fue espe-
cialmente Thomas Hill Green quien al acentuar el deber cívico de la
participación y el necesario consenso moral de la comunidad colocara
a la ética de la individualidad en oposición a la ética del egoísmo, dan-
do así fundamento al liberalismo social de Hobhouse. El liberalismo
de este autor desarrolla, en particular, los requisitos democráticos de
la organización del poder desde abajo y tiene en cuenta la interrela-
ción entre libertad e igualdad. Finalmente, William Henry Beveridge planteaba que el Estado debía estar al servicio de los ciudadanos y por tanto protegerlos de los “males sociales” (pobreza y desocupación) sin escapatorias tales como el “largo plazo” o la “mano invisible”. Un siglo después, con la Revolución Francesa de 1789, apareció en el continente europeo, particularmente en Francia, otra concepción del liberalismo.

La idea del contrato social, que se analiza a continuación, compren-
de a un conjunto extendido de teorías que ven el origen de la sociedad
y el fundamento del poder político en un contrato que significa el fin
del estado de naturaleza y el inicio del estado social y político.

El contrato social es el origen del orden legítimo y, dentro de él, el
Estado que garantiza la libertad. Aquí la libertad deja de ser entendiđa
desde una perspectiva de orden individual para pasar a ser interpretada
desde su dimensión social. El Estado es el que da la libertad y no hay
otra forma de libertad por fuera del Estado. Con el liberalismo francés
aparece la articulación entre derechos individuales y sociales, porque
el Estado que surge del contrato social, estará regido por el orden de-
mocrático propio de una democracia representativa. Nadie gobierna ni
delibera sino a través de sus representantes. Esos representantes que el
pueblo elige son los que garantizan y amplían cada día más los dere-
chos de los ciudadanos.

“La tradición continental y sobre todo francesa derivada del racio-

nalismo y del iluminismo pone el acento en la ‘organización’ y asigna
una función proyectual dominante al poder público.” Sin embargo
esta tradición social y política resulta bastante problemática desde sus
orígenes históricos: “Rousseau, advertía Constant, está en lo cierto so-
bre la fuente de la autoridad, que es el contrato social como símbolo de la soberanía popular. Pero olvidó limitar el alcance de esa misma autoridad [...] porque la soberanía absoluta, e incluso el propio imperio de la ley podían ser igualmente apropiados por minoría tiránicas para gobernar en nombre de todos.”

Ambas concepciones del liberalismo, la francesa y la británica, tienen que ver con el momento histórico del país en que se originaron. Gran Bretaña (Inglaterra, Escocia, Gales e Irlanda) venía de una guerra civil que terminó con el acuerdo entre la nobleza y la burguesía, base de la organización del Estado Parlamentario. Mientras que la Revolución Francesa fue una revolución violenta que terminó con el rey y con la nobleza en la guillotina, por la acción de Robespierre que representaba en sí mismo a las posiciones más radicalizadas de la Revolución. Ella generó una República basada en la Soberanía Popular. Éstas formas de constitución del Estado, articuladas luego, fueron la base de lo que dio en llamarse el Estado Liberal.

La constitución histórica del liberalismo termina de entenderse con una tercera versión de los liberales que surgió en los EE.UU. El liberalismo norteamericano fue importante después de la Segunda Guerra Mundial, porque defendió los derechos de las minorías llevando, de ese modo, la concepción liberal hasta los extremos. Ésta concepción es la que incorpora a su práctica el principio de la igualdad.

El liberalismo norteamericano, dejando de lado en este artículo a Dewey y Steffen, comenzó a ser relevante con Franklin D. Roosevelt y el New Deal. En ese liberalismo norteamericano de post guerra se contraponen y polemizan posiciones conservadoras y tendencias libertarias. Entre las primeras, está la de Goldwater que reconocía el derecho del hombre a la posesión y el uso de su propiedad como un precepto fundamental de la ley natural. En la posición opuesta, aparecieron los liberals con su prédica contra las industrias culturales y el deterioro de los valores individuales en la sociedad de masas.

Liberalismo y socialismo: la gran disputa del siglo XX

Los principios del liberalismo que regían la organización de la sociedad sufrieron un golpe importante con la Revolución Rusa de 1917, que instituyó al socialismo como organización del Estado Soviético y que se completó con un importante crecimiento de los partidos socialistas en los países europeos occidentales. En este período histórico surgió

el primer enfrentamiento al liberalismo desde posiciones socialistas, las que sostenían que no es el mercado el que debe organizar la sociedad sino que esa es una tarea que le compete al Estado. El socialismo se constituyó como una corriente de crítica permanente a los supuestos que originan el mercado con lo cual se va a convertir en un “cuestionador” histórico del liberalismo. En esta época apareció también un cuestionamiento del liberalismo por derecha. Las dictaduras propias de los 30’ en Europa, Franco en España, Salazar en Portugal, Hitler en Alemania, Mussolini en Italia, son movimientos orgánicos que cuestionan al liberalismo como fundamento del Estado Moderno. El desarrollo de esa problemática se aleja, por el momento, del objetivo de esta breve síntesis.

La derrota del Eje, de Hitler y de Mussolini puso fin de la segunda Guerra Mundial y aunque se mantuvieron algunos rezagos de los 40’, con los mencionados regímenes de Franco y Salazar, en Occidente retornó el liberalismo. Porque con el pensamiento de Keynes se retoma una nueva forma de relación entre el Estado y el Capitalismo fundada en el liberalismo.

**Keynes y el liberalismo**

El primado del liberalismo consiste, según Keynes, en la capacidad de combinar conjuntamente eficiencia económica, justicia social y libertad individual: el socialismo puede conseguir la segunda de tales finalidades, pero sólo el liberalismo garantiza las otras dos.117 Las ideas económicas y sociales de Keynes118 rigieron la organización de los Estados capitalistas desde 1945 hasta 1980.

El Estado del Bienestar fue el progenitor de la democratización, la libertad y la tranquilidad social. Al combinar el suministro de seguridad material y los mecanismos de supervisión social, obtuvo el clímax de un largo proceso, en el curso del cual el capitalismo se ha civilizado y, en muy buena medida, se ha reconciliado con los principios de la democracia.119

A mediado de los 70’, algunas manifestaciones propias de los intereses de la burguesía comenzaron a cuestionar la forma planificada de la organización del Estado. El socialismo no era ya el enemigo en tanto la Guerra Fría estaba declinando. Finalizado “el salvataje del capitalismo”, a partir de las diferentes formas que asumió la aplicación de las

---

ideas de Keynes, la burguesía comenzó el proceso de cuestionamiento de la planificación estatal, básicamente el control del nivel de la inversión que era y es su libertad más preciada.

Ese proceso terminó con aquella forma de relación entre el Estado y el Capitalismo conocida como el Estado del Bienestar. Las economías occidentales sufrieron un proceso de crisis caracterizado por la inflación, el estancamiento y el creciente déficit público, que permitieron a la burguesía avanzar en su cuestionamiento de que el Estado asumiera la responsabilidad del bienestar económico de los ciudadanos en una sociedad capitalista.

“En este sentido podemos hablar de crisis ideológica de confianza en el Estado de Bienestar de la posguerra. Por supuesto, también hubo otras dimensiones de la crisis, especialmente fiscal y económica. Los problemas fiscales se centraron en la existencia de un déficit creciente y una reacción contra la presión fiscal en situación de estancamiento con inflación y en la falta de capacidad para hacer frente a los gastos sociales. Los problemas económicos se centraron en la inflación creciente –y la amenaza de hiperinflación– y en la ausencia de crecimiento.”

Es esta situación, que estaba agravada por la compleja situación externa cuyo principal determinante era el sideral aumento de los precios de la energía, apareció el Neoliberalismo con sus promesas de controlar la inflación, revitalizar la economía y equilibrar el presupuesto para sacar al Capitalismo de la crisis.

**El Neoliberalismo**

El neoliberalismo sostiene que “se puede lograr tanto la libertad económica como la política volviendo a determinar firmemente las fronteras de una sociedad civil mercantilizada en contra de las invasiones del Estado. La libre empresa, el cuidado de la salud por entidades privadas, la educación, la “remercantilización” selectiva de los servicios colectivos son las condiciones cruciales de la auténtica igualdad de oportunidades.”

Esta posición de los neoliberales servía para señalar que el Estado de Bienestar había distorsionado los mecanismos de precios y utilidades como medio de asignación de la demanda y de la oferta en el mercado de bienes y servicios.

---

121 La Organización de Países Exportadores de Petróleo estableció el precio del barril y los niveles de producción de cada uno de los países miembros, con lo que generó una nueva situación que terminaría con el cambio del patrón de acumulación a escala internacional.
En síntesis, el neoliberalismo se planteaba que el Estado debía servir, sobre todo, como medio fuerte (y no necesariamente mínimo) de establecimiento de adjudicación y puesta en vigor de reglas a favor de un mercado libre de contratantes que entraran en una “colaboración espontánea”, como quería Friedman.

“Al predecir el renacimiento de la libertad a través de un Estado fuerte, disciplinario y un mercado libre, está designando a sus enemigos: la burocracia, el abuso del bienestar, las cargas por gravámenes confiscatorios, la empresa pública y todos aquellos –inmigrantes, trabajadores sindicalizados, estudiantes, feministas– que se considera que constituyen una amenaza al ‘orden público’.”

El neoliberalismo se transformó en la forma que adquirió la relación entre el Estado y el capitalismo, siendo sus expresiones más típicas los gobiernos de Margaret Thatcher en Gran Bretaña y Ronald Reagan en los EE.UU. y luego se extendió, fundamentalmente después de la desaparición de los “socialismos reales”, en el discurso dominante (único), en el manejo de la enorme mayoría de los Estados Occidentales y algunos de los Orientales.

El neoliberalismo también fue dominante en América Latina. El primer régimen neoliberal fue el de la dictadura de Pinochet en Chile, el cual generó un fuerte Estado mínimo y defendió a ultranza la libertad de mercado. El régimen dictatorial suspendió el ejercicio de las libertades individuales, con lo que entró en contradicciones con el ideario liberal. A esta observación Hayek respondería que si hay dos libertades que están compitiendo, la que debe prevalecer es la libertad económica. Por lo cual, Pinochet podría suspender las libertades individuales ya que los socialistas seguidores de Allende le complicaban las posibilidades de ejercicio de la libertad de mercado.

El segundo fue en Bolivia, donde se había desatado la hiperinflación, para lo cual, Jeffrey Sachs ideó una política de shock basada en borrar la historia a través de la creación de una nueva moneda que debía regir un recreado sistema productivo, que excluyó a los campesinos y a los indígenas. Treinta años después aquellos excluidos vuelven a reclamar su espacio en la política y en la sociedad a través del movimiento campesino e indigenista en el gobierno de Evo Morales.

El neoliberalismo también se impuso a través de regímenes democráticos, el México gobernado por Salinas de Gortari, último presidente surgido del PRI, Carlos Andrés Pérez de Acción Democrática en Venezuela, Alberto Fujimori en Perú, y el peronista Carlos Saúl Menem en Argentina.

\[123\] KEANE, J. (1992), p. 44.
Ahora, ¿cómo se estableció el neoliberalismo en los gobiernos de América Latina a partir del triunfo de movimientos de fuerte raigambre popular como el PRI en México, AD en Venezuela o el Peronismo en Argentina? Sólo se puede explicar si se entiende que estos regímenes vinieron después de los procesos hiperinflacionarios. La hiperinflación “borra” la historia de la lucha de clases. Para terminar con la inflación había que integrarse al sistema financiero internacional con todo lo que ello implica en términos de proceso de transformación de la acumulación. En los ’90 ello incluía las privatizaciones, la caída de los salarios y la pobreza.

**Friedrich A. Hayek: su pensamiento, sus disputas y algunas concreciones**

Friedrich A. Hayek (1899-1992) filósofo y economista de la Escuela Austríaca, discípulo de Friederich von Wieser y de Ludwig von Mises, fue uno de los grandes economistas del siglo XX y es considerado por muchos el más importante de los ideólogos del neoliberalismo. Ha sido también el mayor crítico de la propuesta keynesiana. Obtuvo el Premio Nóbel de Economía en 1974. Hayek no sólo pensaba que el socialismo implementado desde el Estado era inviable por la falta de precios de mercado, si no que además, filosófica y políticamente era incompatible con la libertad individual, y que, necesariamente, llevaba al establecimiento de regímenes totalitarios con los que llegarían al poder siempre los peores elementos de la sociedad. Estas críticas no iban dirigidas tan sólo hacia el socialismo en la URSS, si no en general hacia cualquier intervención del Estado en la economía que, para él, significaban avances hacia el socialismo.

Su obra básica fue *Camino de Servidumbre* publicada por primera vez en marzo de 1944 en Gran Bretaña, y en el mismo año por la Universidad de Chicago en EEUU. El libro ha sido traducido a más de veinte idiomas, la introducción a la edición de su 50º aniversario fue escrita por Milton Friedman. Se constituyó en una de las manifestaciones más populares e influyentes del neoliberalismo.

La tesis central de von Hayek es que todas las formas de colectivismo y cualquier movimiento que busque “justicia social”, conducirá, lógica e inevitablemente, primero a socavar la legalidad de una sociedad

---

124 *HAYEK, F. A. (2002).*

125 En abril de 1945 Reader’s Digest publicó una versión ligeramente abreviada del libro que llegó a alcanzar una difusión de 600.000 lectores. Alrededor de 1950 se publicó en Look Magazine una versión ilustrada, posteriormente convertida en folleto por General Motors.
y, consecuentemente, a una tiranía. En el libro cita tanto a la Unión Soviética como a la Alemania Nazi como ejemplos de países que han recorrido el “camino a la servidumbre” y llegado a esa situación. En sus palabras: “Cualquier política dirigida directamente a un ideal de justicia distributiva, es decir, a lo que alguien entienda como una distribución ‘más justa’, tiene necesariamente que conducir a la destrucción del imperio de la ley porque, para poder producir el mismo resultado en personas diferentes, sería necesario tratarlas de forma diferente. Y ¿cómo podría haber entonces leyes generales?\(^{126}\)

En una economía planificada no puede ser ni el pueblo ni sus representantes (el parlamento) los que lleven a cabo la planificación, locación y distribución tanto de recursos como de bienes producidos, sino que esa tarea recae sobre un grupo pequeño de “planificadores”, (técnicos o economistas) que, bienintencionado o no, será incapaz de obtener y procesar toda la información necesaria para llevar a cabo la tarea como se espera o en forma eficiente.

La no existencia de la propiedad privada crea una dependencia tan grande del Estado que convierte a los ciudadanos en esclavos. El Estado, para imponer los objetivos comunes que debían regir a la sociedad aunque fuera en forma bienintencionada, debería coaccionar y tomar medidas represivas en caso de que no se acepte la voluntad de la autoridad central. Por lo tanto, el dirigente se verá obligado a tomar decisiones “desagradables”, como cualquiera de las medidas represivas. Entonces, los que llegarían al poder serían los que estuvieran dispuestos a tomar estas medidas. Esto no los calificaría honrosamente y, además a partir de aquí, estas personas utilizarían el poder para su beneficio personal.

Terminada la Segunda Guerra Mundial, Hayek se mantuvo en esta línea\(^{127}\) ya que él era el principal portavoz del anti-estatismo. Pero el premio Nóbel no se lo dieron hasta mitad de la década del ’70, o sea, en pleno desarrollo de las condiciones para el surgimiento del neoliberalismo. El reconocimiento de la propuesta de Hayek llegó en los 70’

---

porque su propuesta era del orden de lo que la burguesía necesitaba. Ella partía, según Przeworski, de la idea de reducir aquel Estado que se ocupaba de todo. Hayek quería volver al mercado en cuanto organizador de la sociedad y, de ese modo, hacer que el Estado se ocupara de los problemas que el mercado exigía. El Estado se debería encargar de la Seguridad, de la Justicia, en definitiva del orden legítimo. Pero no de la producción de bienes y servicios, porque eso le generaría un costo que sólo se paga con más impuestos.

Aquí está la primera gran pelea de Hayek con el pensamiento de Keynes, que ocupa varios de los capítulos de Camino de Servidumbre y algunos de sus artículos posteriores. Desde 1931 y hasta 1950, ocupó una cátedra en la London School of Economics. Durante sus años en Londres tomó una gran notoriedad y fama en el ámbito académico, tanto por sus publicaciones y estudios, como por su rivalidad con Keynes y la beligerancia en contra de sus ideas. Pero durante los años 30, fueron las ideas de Keynes las que se impusieron y también, tras la Segunda Guerra Mundial, triunfaron gobiernos socialdemócratas o socialistas, con lo que Hayek perdió relevancia y mucha de la fama que había ganado de joven. Su enfrentamiento comenzó cuando Hayek hizo un escrito desfavorable al libro de Keynes, Tratado sobre el dinero, y Keynes le replicó. Después, Keynes tomó la iniciativa y pidió a Piero Sraffa que hiciera un informe crítico de la obra Precios y producción de Hayek que éste, a su vez, replicó. Esta situación provocó que los más importantes economistas del momento tomaran parte a favor de Keynes. La controversia acabó en 1936 con la publicación de la Teoría general de Keynes que, momentáneamente, dio por terminada la discusión.

Después de esto Hayek dejó las cuestiones técnicas de la economía para dedicarse a temas más filosóficos o sociales. También creó sociedades con tal de difundir sus ideas y oponerse al socialismo, como la Mont Pelerin Society. Su ataque contra el pensamiento keynesiano se basaba en que el Estado no debía prestar todos los servicios relacionados con la provisión de los bienes de consumo colectivo. En los diferentes modelos de Estados de Bienestar, todos estos bienes los prestaba el Estado, para que el salario volviera íntegramente al mercado de los bienes de consumo individual. La reactivación de la economía en el ideario de Keynes se fundaba en que todo el salario debía ser gastado en términos de bienes individuales, lo que movilizaría a toda la actividad económica. El Estado, al brindar estos servicios, aseguraría una mayor actividad económica. Para mantener la prestación de aquellos servicios, además de los llamados del bienestar (salud y educación, básicamente), debía cobrar impuestos que

gravaran de manera importante la ganancia extraordinaria que los capitalistas percibían por esta particular manera de encarar la organización de la Sociedad.

El impuesto a la ganancia extraordinaria fue el centro del ataque de Hayek a lo que denominaba la economía planificada y que luego la burguesía recogió como la lucha contra la presión impositiva.

Las primeras medidas de los gobiernos encabezados por Reagan y Thatcher estuvieron dirigidas a reducir las tasas del impuesto a las ganancias extraordinarias. Porque, según el credo neoliberal, al liberarse la masa de dinero de los impuestos que llegaban al Estado, ella debía concurrir a fortalecer el mercado.

La libertad era el principio básico del hombre que tenía como primera estación la libertad económica y más concretamente aún, la libertad de invertir. Para Hayek no había que darle plata al Estado para que éste dijera lo que se debía hacer con ella, sino que era el individuo el que debía decidir. La libertad individual era el principio fundamental y recién dentro de ella lo importante era la libertad económica y más significativa aún era la libertad de invertir. Eso lo lleva a su primera gran polémica que desarrolló contra el impuesto a la ganancia extraordinaria.

La segunda cuestión está determinada por el largo discurso acerca de las organizaciones monopólicas que puedan intervenir negativamente sobre la libertad de mercado. El ataque apuntaba realmente contra las organizaciones sindicales, eran quienes ejercían de manera monopólica la representación de los trabajadores por rama de actividad. Porque los sindicatos eran los responsables de una demanda social a la que ni el Estado, ni la patronal podían atender sin afectar los niveles de ganancia. Los sindicatos generaban dos tipos de demandas, una que podía caracterizarse como específica, en pos del reclamo por mayor salario y mejores condiciones de trabajo. Ella se resolvía en el seno de la empresa, si los sindicatos obtenían los mayores salarios para los trabajadores, acotaban la ganancia de la patronal. La otra fue la demanda social, donde se exigía al Estado escuelas, jubilaciones, salud y, en general, la mejora global de la calidad de vida. Si estas demandas eran atendidas por el Estado debían financiarse con ingresos fiscales, con lo que debían aumentarse los impuestos. Por ende lo que resultaba siendo afectada era, finalmente, la ganancia de los capitalistas.

En consecuencia, la segunda gran pelea de Hayek fue contra la estructura de los sindicatos. Ya que ellos, a través de las convenciones colectivas de trabajo, lograban establecer un salario que era resistente a la baja por razones externas al mercado.

En Camino de Servidumbre ataca también a los monopolios en la prestación de los servicios, pero en el momento histórico esos servicios
eran estatales o estaban por estatizarse. Pero en los '70, cuando volvió a Alemania, a la Universidad de Friburgo, produjo un estudio en tres volúmenes, *Ley, Legislación y Libertad* (1973-1979) donde extendió su análisis de la sociedad al examen de la emergencia “espontánea” de las reglas legales y morales. Su teoría legal y política enfatizaba que el imperio de la ley era el fundamento necesario de la coexistencia pacífica. La ley, como el mercado, es un orden “espontáneo”, producto de la acción de los hombres pero no de ningún plan de ellos. Aquí reconoció a los monopolios empresariales como una necesidad de la tecnología, ya sea por la concentración del capital, o por la necesidad de la prestación universal de algunos bienes (ejemplo: agua, electricidad, ferrocarriles). Pero esta prestación ya estaba en manos privadas o a punto de ser privatizada.

Su último gran debate fue contra el concepto de la justicia social, el que para Hayek era un concepto espurio desde su origen. La humanidad vivió por mucho tiempo la “era de la horda”, como desorganización social, donde distintos grupos de individuos tenían la capacidad de combatir por la apropiación de los alimentos. En la “era de la horda”, la justicia social podría tener sentido. Pero superada aquella “era”, la justicia social dejaba de ser necesaria y carecía de sentido porque el mercado asignaba a todos los individuos su orden en la sociedad. De ese modo, quedaba definido el lugar de cada una de las vidas individuales. Nadie debía intervenir porque el gran distribuidor de los recursos era el mercado.

Hayek demuestra en estos tres grandes combates que sus postulados tienen la virtud propia del neoliberalismo: superar la complejidad de los procesos a través de explicaciones sencillas que abroquen el desarrollo del pensamiento y la discusión acerca de ellas. El crecimiento del pensamiento de Hayek es paralelo al desarrollo del pensamiento único, los neoliberales creyeron que cuando “se cayó el muro de Berlín” apareció la oportunidad del pensamiento único, para imponer la democracia como sistema de selección de candidatos y las privatizaciones como forma de “achicar” el Estado.

Finalmente se haría necesario, para terminar con este desarrollo, ubicar políticamente a Hayek. Para ello no hay nada mejor que sus palabras (“The constitution of liberty”, 1960, artículo traducido como Por qué no soy un conservador) cuando reconoce que su ubicación en el liberalismo no es fácilmente aplicable a las posiciones que en el curso del siglo XX han sido asumidas por los principales movimientos liberales. Y no sólo en los EE.UU., “donde ya es casi imposible usar liberal con mi significado”, sino también en la Europa continental, donde gran parte de los liberales son juzgados “por el deseo de imponer al mun-
do un preconcebido modelo racional más que por el de suministrar posibilidades de libre desarrollo”, y en la misma Gran Bretaña.  

Con la elección del gobierno de Margaret Thatcher en 1979 y el Gobierno Republicano de Reagan en 1980 el neoliberalismo se afianzó como la continuidad gubernamental después de la crisis del Estado del Bienestar. En este terreno crecen en importancia las ideas de Hayek, pero ni las de él o las de Friedman ( premio Nóbel de economía, 1976) son fundantes del neoliberalismo. En el mejor de los casos conforman una superestructura ideológica Pero la revolución neoliberal que impulsa la burguesía a partir de los cambios en el patrón de acumulación no responde a un conjunto de ideas económicas o políticas. Por el contrario, es la necesidad de la burguesía de completar la revolución burguesa, a partir de la absoluta libertad individual, para decidir la forma, el monto y el motivo de sus inversiones.

Se podría cerrar este análisis del pensamiento de Von Hayek con una cita sus propias ideas que lo refleja totalmente:

En el pasado, ha sido la sumisión a las fuerzas impersonales del mercado lo que ha hecho posible el desarrollo de la civilización. Es esta sumisión lo que nos permite a todos construir algo que es mayor que lo que cada uno de nosotros pudiera construir. Se equivocan terriblemente los que creen que podemos ayudar a dominar las fuerzas de la sociedad de la misma forma que hemos aprendido a dominar las fuerzas de la naturaleza. Esto no sólo es el camino hacia el totalitarismo sino también el camino hacia la destrucción de nuestra civilización y, ciertamente, la mejor manera de bloquear el progreso.
BIBLIOGRAFÍA


Homenaje reflexivo a Antonio Gramsci

Paula Lenguita

Introducción

La trágica vida de Antonio Gramsci es tal vez el hecho biográfico causal de su singularidad intelectual. Sobre esa experiencia se monta su dictamen desalentador y sincero sobre el porvenir revolucionario en Occidente, que lo lleva a afirmarse en un futuro perplejo. Una tarea conducente con un predominio inquebrantable de su ser político, fuente y sustento del sello intelectual que lo caracteriza. Su tenacidad frente a la dificultad, cualquiera fuera su signo y razón, lo afirma en la necesidad de desprenderse de las ataduras autoritarias en el ejercicio del liderazgo, y lo ubica en la firme convicción de un activismo crítico como salida y principio de la lucha contra la opresión en general.

La emancipación fue su horizonte y anhelo. En dicho afán se sumó a otros marxistas alemanes prestigiosos que vieron también la tragedia del presente y, tan sólo, en el futuro vislumbraron un resguardo para la prosperidad del oprimido. Por tomar solamente un parangón, Gramsci se asimila a los frankfurtianos cuando asumen, conjuntamente, un diagnóstico desalentador del presente que les tocó vivir. En esa tragedia convergen y se afirman para aclamar la atención de un marxismo empeñado en olvidarse de la esfera política del cambio social. En sus días, se enfrentaron a una corriente intelectual dominada por la intención de condenar al socialismo, sin quererlo quizás, a la retaguardia del economicismo más vulgar del que parecía no tener retorno.

Sin embargo, Gramsci toma distancia de los miembros de la Escuela de Frankfurt cuando condiciona los límites posibles de la revolución proletaria, y, particularmente, cuando delinea las estrategias de la lucha por la resistencia a ese orden social. Por ende, Antonio Gramsci logra robustecer la perspectiva marxista en caminos más complejos que los empleados por una simple premisa intelectual. Así alcanza a producir una obra que es enriquecida por su experiencia de vida. En él existe
una consagración inusual hacia la adecuación de criterios políticos con prácticas revolucionarias reformadoras. Incluso, su singularidad como militante apasionado limita, en la actualidad, cualquier homenaje póstumo a su legado. Esta última afirmación presenta un desafío nada sencillo pero, sin dudas, estimulante. A siete décadas de su desaparición, es pertinente realizar una conmemoración reflexiva a un pensador y militante político de la talla de Antonio Gramsci.

Quizá este trabajo se sume a la larga lista de revisiones que el autor ha promovido. En particular, aquí la motivación está en tender lazos de continuidad entre Lenin y Gramsci que recuperen aquella mirada hacia la transformación del “bloque histórico”, un cambio capaz de suscitar la revolución en Occidente. En la clave de los lineamientos generales de la materia que aglutina a los autores de este libro, se pretende recuperar una perspectiva marxista que renueve los clásicos enfoques sobre el Capitalismo y el Estado.\textsuperscript{131}

Sin dudas, se renovará así, una vez más, un interés por un pensamiento vivo por su carácter fundacional para la práctica política en cualquier gravitación ideológica. La razón del entusiasmo está, acaso, en que ofrece principios teóricos germinales para la interpretación de la vía revolucionaria de las sociedades occidentales contemporáneas; posiblemente porque, a su vez, permite comprender los instrumentos de poder que emplea dinámicamente la clase burguesa para su predominio y el atractivo se halle en la forma de articular las nociones de hegemonía e ideología, instancias indudablemente presentes en la coyuntura reciente.

Seguramente, todo lo expuesto hace de este homenaje una fuente de inagotable pertinencia para comprender el pasado, el presente y el futuro que nos toca vivir. La distinción reflexiva aquí propuesta debe ser considerada alejada de la pretensión de revelar una teoría definitiva sobre el autor. Más sinceramente se halla aquí la humilde convicción de encontrar en Gramsci un legado para interpretar la acción política de la resistencia popular, siempre contrapuesta a un orden burgués que, por su violencia y destrucción, impone (como en el pasado) una reacción incautible.

\textsuperscript{131} Muchos de los señalamientos incorporados en el presente artículo son fruto de agudos debates producidos entre los miembros del colectivo docente de la materia Principales Corrientes de Pensamiento Contemporáneo, dictada en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y cuyo titular es el Profesor Oscar Moreno. Por ende, aprovecho estos márgenes introductorios para hacer mención a esa deuda intelectual, si bien los dichos aquí expuestos son absoluta responsabilidad de quien escribe.
El Marxismo de Antonio Gramsci

La determinación tomada por Antonio Gramsci en pos de la problemática revolucionaria le hace desentrañar la lucha política juntamente con la disputa económica. Una premisa intelectual que también asumen, con sus diferencias, otros marxistas contemporáneos en Europa. Me refiero, en particular, a los hombres de la Escuela de Frankfurt, quienes también admiten con profundo pesimismo los límites de extrapolación de la experiencia soviética. En todos se halla un empeñoso esfuerzo por otor-gar predominio a las esferas extraeconómicas del mundo social. Como señala Laso Prieto (1992), la tesis del filósofo polaco Adam Scaff sobre el fracaso, no ya del socialismo extendido sino del propio socialismo real, es el énfasis concluyente sobre la imposibilidad de la vía revolucionaria sin el consenso mayoritario de la sociedad. Sin embargo, la similitud descripta entre los marxistas de Frankfurt y Gramsci no alcanza para comprender la singularidad del segundo a la hora de establecer los criterios del problema: el consenso necesario para el cambio social se realiza en el campo cultural, y sólo allí se hace carne la búsqueda por ampliar la hegemonía intelectual del nuevo enclave social emergente.

No obstante, al considerar la especificidad de Antonio Gramsci en la tradición marxista se debe tomar en cuenta su originalidad ligada a una refundación de la práctica revolucionaria, adecuada a los lineamientos renovados de la clase subalterna. Unánimemente, y a partir de hacer alusión a su particularidad histórico-política, es posible incorporarlo a la larga lista de intelectuales que componen la corriente teórica del marxismo. Tal como apunta Perry Anderson, el curso occidental de esa experiencia, por paradójico que parezca, es sinónimo del fracaso de la revolución fuera de la Unión Soviética. Aunque para ser sensatos, la actitud de Gramsci no ha contribuido en lo más mínimo hacia dicha derrota. Antes bien, es pertinente su inclusión marxista si se hace mención de su singularidad como miembro de esa corriente de pensamiento: un representante marginal que, ante la adversidad de la mayoría marxista, propone dar prioridad al territorio cultural como esfera de actuación de la acción insurgente.

La renovación gramsciana del marxismo requiere de una consideración exclusiva sobre su intervención militante en la práctica y en la letra de los sucesos radicales que tuvo ocasión de vivir en las dos

---

132 El presente apartado ha sido reconstruido a la luz de los comentarios, desarrollos y análisis comparativos realizados por Perry Anderson en su libro Consideraciones sobre el Marxismo Occidental (1998). Sin embargo los resultados expuestos se distancian de la obra señalada, ya que rescatan una perspectiva centrada en Antonio Gramsci y no en el marxismo occidental. Para ser más precisos, aquí la pregunta se invierte; se consideran los productos intelectuales de Antonio Gramsci que son recuperados por el Marxismo Occidental.
primeras décadas del siglo pasado. Por ende, no puede ser considerado un teórico de la vía pacífica al socialismo, sino un sagaz intérprete de la situación peculiar del primer cuarto de siglo en Occidente: huérfano de un “asalto al poder” como en el octubre rojo. Para el autor, tal posibilidad es factible a través de un prolongado proceso que compromete a todo el cuerpo social subalterno.

En suma, no es paradójico suponer que Gramsci se instala en el corazón de los marxistas preocupados por la vía alternativa de la revolución en Occidente sin, con ello, simbolizar un camino academicista en la consideración de esta respuesta. La Primera Guerra Mundial lo toma en una posición consagrada como un activista de los levantamientos sociales de su país, y la Segunda Guerra Mundial lo encuentra como un referente político habilitado, incluso, para cuestionar los procesos de burocratización de la Revolución Rusa. Por ello, su consagración dentro del mapa intelectual del marxismo debe hacerse sosteniendo una diferencia sustantiva en tanto comunista occidental.133

Los sucesos desalentadores de la guerra, el fascismo y el comunismo real hacen de su obra algo más que lo que ha podido ser publicado. Para dimensionar en toda su envergadura a este autor es fundamental reclamar una consideración que distinga su trascendencia más allá de lo escrito por él. Concretamente, Gramsci es parte de un marxismo reflexivo desde la derrota. Pero, a su vez, es indicativo de una práctica política no academicista ni dogmática, frente a la cual no ha dudado en ofrecerse como firme rival. Incluso su antagonismo interno lo llevó a revitalizar su corriente de pensamiento al integrarla con aportes venidos del mundo liberal, con el fin de emancipar al materialismo histórico del yugo positivista y vincularlo con lo más agudo de la intellectualidad burguesa.

La figura de Gramsci ha sido ligada a un marxismo que no lo representa. Su preocupación constante por la práctica política de la clase subalterna no se detuvo ni por la marcha de los acontecimientos ni por una disposición a trascender intelectualmente. Cuando otros se formaban en contra de las dictaduras antipopulares, él ya era un partícipe pleno del activismo nacional en los levantamientos obreros del binomio rojo. Cuando otros advertían las consecuencias de la burocratización estalinista en la experiencia del socialismo real, él ya era un consagrado

133 Nótese que existe un tratamiento contemporáneo que objeta esta posición, señalando particularmente cómo Gramsci puede ubicarse dentro de un opuesto al marxismo occidental que es denominado marxismo soviético. Particularmente esta consideración es resuelta por la relación entre la figura del autor italiano y Lenin, en esa simetría de intereses intelectuales se halla la posibilidad de ubicar a Gramsci fuera de las perspectivas eurocomunistas, tal como lo hace Perry Anderson. Véase NUÑEZ, E. Y ESCUSA, A. “Gramsci y el marxismo occidental”, URL: http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/politica/nunez_310305.pdf
dirigente comunista que transgredía la imposición del partido. Otros evaluaban mientras él actuaba. Un contraste que no debe perderse de vista porque es concluyente de una praxis unificada. Ser consecuente con la palabra es una tarea que Gramsci supo poner en práctica.

La unidad orgánica del pensamiento y la acción, en este militant, una referencia ilimitada de la expresión de qué hacer marxista. Si bien asume una herencia que ya estaba en Marx, Gramsci extrema la capacidad de articulación entre práctica y teoría revolucionaria, sin que la historia contemporánea pueda dar cuenta de ello en toda su dimensión. Más allá de un revisionismo romántico, que nos tienta por su envergadura política, es imprescindible dar a conocer la naturaleza intelectual de un hombre entregado a su acontecer revolucionario. Para hablar de él dentro del marxismo occidental, es prioritaria la distinción de su relieve como dirigente, sin cuyo señalamiento no alcanza a explicarse su “activismo teórico”, por paradójico que esto signifique. Su notable compromiso con la lucha popular puede resumir acertadamente el lugar que Gramsci ocupa en esta corriente intelectual. Alejado de las luces de una abstracción que condenó sin luchar la expansión revolucionaria, fue un protagonista inclaudicable de la resistencia al orden capitalista, desde lo cual adquiere pertinencia su aporte conceptual. Por ello se niegan las críticas a sus atajos e incongruencias teóricas, ya que esos territorios son necesarios para superar el acontecer en la lucha revolucionaria. Una intervención que no puede ser juzgada en la letra sino interpretada en la marcha de una intelectualidad comprometida con el devenir.

Entonces, sí es posible considerar el trasfondo político que posibilitó su testimonio sobre las resistencias obreras de los consejos de fábricas en Turín. Sí es posible considerar los debates radicales que significaron los vaivenes del comunismo en marcha. Sí es posible considerar la violencia desatada por las dictaduras contra la militancia por la liberación popular. Político, dirigente y militar debió sobreponerse a una realidad aniquiladora para la consigna de la revolución, sobre la cual se afirmó su obra inconclusamente escrita.

Por estos elementos, así considerados, se sostiene que su aporte incomparable hacia el marxismo rebasa lo dicho en los Cuadernos de la Cárcel. Su crítica radical al orden revolucionario impuesto por el estalinismo le permitió establecer criterios divergentes para analizar el carácter de la dominación burguesa en el capitalismo desarrollado. Un aporte insustituible de las temáticas clásicas del materialismo histórico que, en él, se consigue con el pleno compromiso con la lucha social concreta.

La grandeza de encarnar la unidad revolucionaria con la práctica política le da su excepción al interior de pensamiento comunista. Su creatividad política irreverente lo llevó al activismo insurreccional de los obreros italianos contra el fascismo. Luego, la pugna abierta con la
influencia del estalinismo, le otorga un protagonismo relevante en los procesos más íntimos de la revolución concreta. Por estas razones, la obra más representativa, involuntariamente conocida como “escritos de reclusión” responde naturalmente a un hombre castigado por su participación en la lucha popular. Más aún, siguiendo a Perry Anderson, esta posibilidad intelectual delinea una imagen profética del aislamiento que rodeó a los teóricos marxistas posteriores, librádos a la merced de un alejamiento constante de la lucha de clases. En ese sentido, el lenguaje del marxismo occidental quedó sujeto a un reproche histórico más amplio: el abismo abierto durante casi cincuenta años entre el pensamiento socialista y el suelo de la revolución popular.

Gramsci es un autor enfáticamente historicista, toda interpretación de su hacer es deudora de un reconocimiento sobre su praxis social, sus alegatos escritos no tienen sentido fuera de los procesos determinados que le tocó vivir. Expresa en ese contexto de realización su origen y función. Sus ideas son producto de las luchas revolucionarias que tuvo ocasión de dirigir, por ello, no es un teórico de la superestructura; los elementos ideológicos que considera son la expresión manifiesta de la realidad social alcanzada. Los segmentos materialistas de su historicismo se articulan con el sentido pragmático de la lucha proletaria en un tiempo y en un lugar.

La Política del Proletariado

En Gramsci existe un dilema que tortura sus escritos de la cárcel hasta los límites de lo decible. La obsesión se expresa en resolver la continuidad de la revolución en la Europa Occidental de entreguerras. Reflexiones en las que tiene un papel revelador el acontecer del Partido Comunista Internacional, en todo lo que se dio en llamar el Tercer Período, sus desaciertos programáticos fueron la voz que alertó a Gramsci sobre los caminos posibles de la lucha política fuera de Rusia.

134 Para la elaboración del presente apartado ha sido de vital importancia una obra publicada el año pasado titulada Para leer a Gramsci de Daniel CAMPIONE. Su empleo ofreció una riqueza singular en la comprensión del Gramsci hombre, sin dejar de señalar la sutileza de su hacer variado en término de la perspectiva política y práctica militante que funda. Por tal razón, esta intervención autorizó una posición paralela entre la experiencia biográfica, en un contexto histórico-político de demarcación, y la experiencia bibliográfica limitada también concreta y estratégicamente por la cárcel.

135 La Internacional Comunista llamada también Tercera Internacional o KOMINTERN, por su abreviatura en ruso, fue una organización comunista internacional fundada en 1919 por iniciativa de Lenin y el Partido Comunista Ruso (Bolchevique). Una organización que agrupaba a todos los partidos comunistas del mundo y que pretendía luchar por la superación del
En 1928, el mismo año en que fuera condenado a prisión por dos décadas, fue un tiempo sombrío también para la Internacional Comunista. En el encierro carcelario Gramsci recibe información sobre la “nueva política del partido”; una perspectiva de la Internacional que abandona la táctica del “frente único”\textsuperscript{136}, cuando establece la política de ultra izquierda de “clase contra clase”.\textsuperscript{137} En lo que se dio en llamar VI Congreso esta organización comunista se proclama por la intensificación de la lucha proletaria, alcanzando así a condenar incluso a la socialdemocracia.\textsuperscript{138} La embestida se expresa en la denominada “lucha frontal” entre las clases antagonistas en la que los comunistas, como representantes del proletariado, se enfrentan a toda otra expresión disidente, incluso aquellas de variante proletaria. Tal manifestación, llamada por Perry Anderson “precipitación general hacia el desastre” hizo que Gramsci se opusiese a la posición oficial del partido, envuelto en una contradicción insalvable; esta vez apoyando la posición del “frente único” que contradijo unos años antes, cuando se niega a asumir la implicancia popular en una reacción contra el fascismo en su país.\textsuperscript{139} Su nueva perspectiva aspiraba a la unificación de fuerzas entre comunistas y socialdemócratas, en firme contradicción con la postura estalinista que impone una unificación contra la fracción enemiga: la socialdemocracia de izquierda. Comienza a configurar así la noción de \textit{alianzas} como la columna vertebral del problema del consentimiento de clases subordinadas. Tal como lo sostiene Perry Anderson: “El frente único, en otras
palabras, representaba la necesidad de un trabajo político-ideológico profundo y serio entre las masas, desprovisto de sectarismo, antes de que la toma del poder pudiera incluirse en el orden del día
d140.

Además, Gramsciadmite, aún con pesimismo, que la eficacia de la alianza partidaria (en la que confluyan comunistas y socialdemócratas contra el fascismo) no presupone un reaseguro frente a la revolución, ya que la burguesía posee la “vía parlamentaria” para reestablecer su control ante los avances de la organización popular. Por ende, siguiendo a Gramsci, la derrota proletaria en Occidente se explica, en parte, por la incapacidad dirigente de delimitar los márgenes de la fortaleza hegemónica de las clases dominantes en el capitalismo desarrollado. Es por este error de diagnóstico que no se obtuvo una programática alternativa del “asalto al poder”, fructífero en Oriente pero no en Occidente. El reconocimiento de tal error programático lo llevó a imponer una alternativa estratégica para la política internacional. Menos respecto a Trotsky o a Rosa Luxemburg, las críticas avanzan sobre el Tercer Periodo de la KOMINTERN. “Esta me parece la cuestión de teoría política más importante planteada por el período de la posguerra, y la más difícil de resolver acertadamente. Está relacionada con las cuestiones suscitadas por Bronstein [Trotsky], el cual puede considerarse, de un modo u otro, como el teórico político del ataque frontal en el período en el cual ese ataque sólo es causa de derrotas. Este paso en la ciencia política no está relacionado con lo ocurrido en el campo militar, sino indirectamente (mediatamente), aunque, desde luego, hay una relación, y esencial, entre ambos”
d141.

Un elemento medular en la especificidad gramsciana en cuanto a las estrategias políticas revolucionarias es el carácter pendular de su consideración sobre la traslación del socialismo real. Y, principalmente, respecto a las lecturas de la situación realizadas por el propio Lenin. La puesta en relación de los alegatos en uno y otro sentido muestran cuál es el marco de indagación partidaria sobre el “qué hacer revolucionario tras la URSS”. Desde ya, los alegatos no replicativos fueron censurados y cuando no reprimidos por las posiciones estalinistas. Pero, también es cierto que la posición leninistas reduce la distancia entre esta experiencia y la proyectada para Italia y el resto de Europa. La falta de consentimiento sobre el devenir comunista, lejos de distanciar a Lenin y Gramsci, los ubica en un sitio privilegiado desde el cual divisar los aciertos sin desatender las particularidades en cada tiempo y lugar. La asimilación de uno y el otro puede suponerse a través del empleo de las tesis de “frente único”, en palabras del propio autor: “Me parece
que Illich había comprendido que era necesario pasar de la guerra de maniobra, aplicada victoriosamente en Occidente en 1917, a la guerra de posición que era la única posible en Occidente donde, como observa Krasnov, en breve lapso los ejércitos podrían acumular interminables cantidades de municiones, donde los cuadros sociales eran de por sí capaces de transformarse en trincheras muy provistas. Y me parece que éste es el significado de la fórmula del “frente único”, que corresponde a la concepción de un solo frente de la Entente bajo el comando único de Foch [...]. En Oriente el Estado era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil existía una justa relación y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado sólo era una trincherara avanzada, detrás de la cual existía una robusta cadena de fortaleza y casamatas; en mayor o menor medida de un Estado a otro, se entiende, pero esto precisamente exigía un reconocimiento de carácter nacional.

Incuestionablemente, más que un rechazo de Gramsci hacia los lineamientos teóricos reconstruidos por Lenin en la voz de la revolución de su país, lo que se pone en evidencia es la entrega de Gramsci a la aventura de pensar el cambio también en Occidente, un tiempo y lugar que no puede ser comparable. No existen diferencias de sentido sino signos distintivos que hacen la diferencia. Se puede hablar de continuidades y complementariedades, en donde los países de Occidente asumen la estrategia del frente único como la opción externa a la revolución en URSS.

De la Guerra al Consenso

En 1929, y a un año de la condena carcelaria impuesta a Gramsci, la interpretación del partido comunista agudiza sus desaciertos cuando alude a una crisis mundial del capitalismo (basada en los indicios de la catastrófica caída de la bolsa de Nueva York, sus reflejos de retracción comercial a escala internacional y la manifestación cierta de una depresión económica que se desató en la década del treinta). Bajo esos lineamientos, la radicalización del partido llevó a la conducción a determinar erróneamente los límites del capitalismo.

En ese contexto, la voz de Gramsci se alzó en contra de la posición dominante del partido cuando estableció una caracterización desalentadora pero eficaz: la clase burguesa en Occidente está en condiciones de resistir incursiones adversas en el terreno económico en la medida en que se ha preparado culturalmente para su combate. Gramsci desentona

---

dentro del coro del comunismo oficial cuando sostiene que los riesgos económicos pueden ser superados por la clase dominante en la medida en que no alcanzan al corazón del poder hegemónico de clase. “La misma reducción debe ser realizada en el arte y la ciencia política, al menos en lo que respecta a los Estados más avanzados, donde la sociedad civil se ha convertido en una estructura muy compleja y resistente a las “irrupciones” catastróficas del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etc.): las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de trincheras en la guerra moderna. Así como en éste ocurría que un encarnizado ataque de la artillería parecía destruir todo el sistema defensivo adversario, cuando en realidad, sólo había destruido la superficie exterior y en el momento del ataque y del avance los asaltantes se encontraron frente a una línea defensiva todavía eficiente, lo mismo ocurre en la política durante las grandes crisis económicas\textsuperscript{143}.

Avanzando en la argumentación, reconoce que se vuelve estéril un conjunto de artillerías robustas que parece destruir de una vez al esquema adversario, cuando en realidad, puede sólo perforar superficialmente ese poder y, contrario a sus propósitos, ser el marco de reactivación de líneas defensivas más eficientes. Cuando establece como plan analítico la comprensión de las diferencias coyunturales del comunismo, en el orden regional de la depresión económica y política, Gramsci es consecuente con la posición leninista del frente único.

La ligazón entre Lenin y Gramsci muestra una yuxtaposición entre los ciclos históricos y las coyunturas en cada país. Una serie de relaciones complementarias no dejan de aparecer entre ambos analistas: se puede hablar también de rupturas y continuidades en la lucha programada a partir de recortes diacrónicos y sincrónicos sobre el escenario de transformación. La consigna de frente único impulsada por Lenin y adoptada con un vuelo teórico mayor por Gramsci supone oponerse a la interpretación dominante del “Tercer Período”, y, básicamente, a toda forma de sectorismo de clase. Y admitir, resueltamente con ello, lo imperioso de sostener una batalla sin tregua contra las ideologías reinantes, sin callesones oscuros provocados por disputas extremistas del qué hacer proletario. Para reconocer como antecedente directo de esta asimilación está la interpretación ya clásica de Hugues Portelli, expuesta en su teoría sobre el “bloque histórico”, según la cual la clase dominante requiere de un ensanchamiento de su base social para poder construir el consenso suficiente que permita la estructura de poder, independientemente de los desequilibrios coyunturales dispuestos en todo modo de producción. “Al mostrar que el Estado no es sólo la sociedad política, sino la combinación sociedad civil-sociedad política,

\textsuperscript{143} IBID, p. 338.
y al insistir en la base de clase de este Estado, Gramsci desarrolló considerablemente el análisis de Lenin\textsuperscript{144}. Sin embargo es forzoso señalar que la perspectiva del \textit{frente único} leninista no es estrictamente la consigna lanzada por Gramsci para pensar la salida occidental hacia el socialismo. En principio es una táctica viable para la Italia fascista que demandaba una alianza de las distintas fracciones de representación popular, contra la dictadura que las repri-me. Una salida política del obrerismo europeo, frente a un contexto de entreguerras que le era adverso con la represión de dictaduras nacionales y la ofensiva sin tregua del estalinismo partidista. Autores como Perry Anderson permiten sostener esta posición parcial, sin los apremios partidarios de aquellos días. “Para aclarar el alcance del cambio en la perspectiva política que intentó teorizar, Gramsci construyó el precepto de “guerra de posición”. Válida para toda una época y una zona entera de lucha socialista, la idea de una guerra de posición tuvo pues una resonancia mucho más amplia que la de la táctica del frente único, defendida en otro tiempo por la KOMINTERN. Pero fue en ese delicado punto de transición en el pensamiento de Gramsci, donde buscaba una solución estratégica superior, cuando se metió de cabeza en el peligro”\textsuperscript{145}.

Dentro de este esquema interpretativo renovado por los errores del Partido Comunista, la consideración gramsciana sobre los aciertos leninistas se vuelve cada vez más notoria. En tal acercamiento se puede hallar, sin dudas, la configuración del esquema comparativo bélico, y el establecimiento de los criterios de disputa revolucionaria bajo la denominación de “estrategia de posición” y “estrategia de maniobra”. Ambas fórmulas anudan una perspectiva consagratoria de apropiación de las divergencias estructurales entre Occidente y Oriente, respectivamente. Por ende, es una terminología que se inicia en la comprensión de su partido nacional, asfixiado por el fascismo y que luego alcanzará una implicancia internacional para comprender la estrategia del partido en Europa de entreguerras.

Entre los aportes intelectuales gramscianos está, sin dudas, la opción alternativa a la experiencia consagrada por la revolución real. Alzó la voz para señalar una brusca distinción entre la experiencia de la URSS y el resto de los sucesos comunistas en los países capitalistas del continente. Se extiende así el abanico de estrategias de sublevación tomadas en cuenta, generosas en variantes políticas siempre ancladas en coyunturas con ritmo y expresión propias. Su perspectiva es la rúbrica necesaria entre las posiciones diferenciales del partido comunista hacia el advenimiento del estalinismo. Con este viraje gramsciano sobre

\textsuperscript{144} PORTELLI, 1997, p. 68.
\textsuperscript{145} ANDERSON, 1999, p. 99.
la *alianza de clase* señala la necesidad de compromisos partidarios para alcanzar un consenso ideológico, base de todo cambio político de insurrección clasista. Por extraña que parezca la expresión, la burguesía actúa en el campo coercitivo bajo el esquema fascista, pero lo hace también ella misma en el campo del consenso en cuanto aplica criterios de dominación parlamentaria. Ambas fisonomías de una misma expresión de poder sin enemistarse se emplean según la situación particular. Ni una ni otra puede ser menospreciada, en la perspectiva de Gramsci: la contundencia de la fuerza no puede presuponerse como superior a la fortaleza ideológica de los instrumentos de poder. La contundencia en el ejercicio de la captación de intereses adversos tiene una invisibilidad que no atenúa su eficacia. Por ello, la dominación en clave ideológica es consecuente con la idea de “alianza de clases”, presente entre el marco de problemas que supone la estructuración de los partidos comunistas y socialdemócratas para hacer frente al fascismo. Pero, incluso, esa expresión de acuerdos proletarios no puede desvanecerse ni bien el enemigo se vuelve sutil y no cruento. No se validaría en este marco un menoscabo de formas no-violentas en el ejercicio del poder capitalista.

En otro orden argumental, y siguiendo con el espíritu comparativo, se han realizado estudios sobre la correspondencia entre la noción gramsciana de “guerra de maniobra” y la célebre perspectiva de Trotsky denominada “Revolución Permanente”146. No obstante, es imprescindible reconocer aquí que Trotsky junto con Lenin fueron los autores del ataque a la generación teórica de la “ofensiva revolucionaria” en el Tercer Congreso de la KOMINTERN. Por ende, se debería aludir a la complementariedad de las estrategias de posición/maniobra en palabras gramscianas, y no a la oposición de una u otra en el plano de la exclusión. Más allá de los usos en el plano militar o político, la expresión maniobra/posición habla más de momentos y ritmos de intervención revolucionaria que de estilos aplicados a planos nacionales o internacionales según un orden de complejidad invariable entre los distintos territorios.147

---

146 Es posible incluso establecer una comparación, si se quiere arbitrariamente, en la oposición guerra de maniobra/posición y la polémica alemana entre Rosa Luxemburg y Karl Kautsky, y la configuración de los términos de “estrategia de derrocamiento” y “estrategia de desgaste”. Para un detalle de esta relación, véase ANDERSON (1991). Además, a propósito de la definición divulgada sobre Rosa Luxemburg, Gramsci realiza la siguiente referencia: “Este folleto (y otros escritos de la misma autora) es uno de los documentos más significativos de la teorización de la guerra de maniobra aplicada al arte político. El elemento económico inmediato (crisis, etc.) es considerado como la artillería de campaña que, en la guerra, abre una brecha en la defensa enemiga, brecha suficiente como para que las tropas propias irrumpan y obtengan un éxito definitivo (estratégico) o al menos importante en la dirección de la línea estratégica” (GRAMSCI, 1990, p. 336).

“La teoría de la revolución permanente exige en la actualidad la mayor atención por parte de todo marxista, puesto que el rumbo de la lucha de clases y de la lucha ideológica ha venido a desplazar de un modo completo y definitivo la cuestión, sacándola de la esfera de los recursos de antiguas divergencias entre los marxistas rusos para hacerla versar sobre el carácter, el nexo interno y los métodos de la revolución internacional en general”\textsuperscript{148}.

Por ende, la alusión de Gramsci a la revolución permanente permitió la emergencia de una noción sustituta y superior: la hegemonía civil, en donde el movimiento reactivo del proletariado debía ser el camino entre la guerra de maniobra/guerra de posición. Movimiento en el cual la ideología se vuelve un gendarme del poder de clase en la medida en que, parafraseando al autor: se prepara para la guerra “minuciosa y técnicamente” en tiempos de paz. En ese orden de continuidades, se pasa de la noción de frente único/guerra de posición, tránsito empujado por la adopción de la KOMINTERN en el Tercer Congreso internacional ante la condena de la teoría de la ofensiva “clase contra clase” para convalidar un accionar de trincheras que permita consenso popular, con una organización paciente y constante hacia la lucha proletaria. “En la política se tiene guerra de movimiento mientras se trata de conquistar posiciones no decisivas y, por tanto, no se movilizan todos los recursos de la hegemonía del Estado; pero cuando, por una u otra razón, esas posiciones han perdido todo valor y sólo importan las posiciones decisivas, entonces se pasa a la guerra de cerco, comprimida, difícil, en la cual se requieren cualidades excepcionales de paciencia y espíritu de invención”\textsuperscript{149}.

El paralelismo mayor está en la relación entre lucha política y lucha militar; una representación metafórica que alude a dos planteos estratégicos en el orden de la disputa revolucionaria, se refiere más a instancias gradualmente distinguibles y no simétricamente opuestas. Las expresiones elegidas para hacer evidente este tipo de estrategias en Occidente son variadas y dinámicas en su desenvolvimiento, sí suponen una elección definitiva en cuanto a la adopción obrera del cambio y sus repercusiones inciertas, básicamente a raíz del desgaste y la prolongación de esos actos. La dilación, a diferencia del esquema de enfrentamiento abierto, impone sacrificios en la disciplina y la consecución del proyecto revolucionario. “[Guerra de posición que] organice permanentemente [la] “imposibilidad” de disgregación interna, con controles de todas las clases, políticos, administrativos, etc., consolidación de las posiciones hegemónicas del grupo dominante”\textsuperscript{150}.

\textsuperscript{148} TROTSKY, 1988, 1930.
\textsuperscript{149} GRAMSCI, 1990, p. 330-331.
\textsuperscript{150} TROTSKY, 1988, p. 184-185.
La sumisión ideológica de la clase proletaria es el objetivo central de esta lucha en el tiempo, siempre en contra de un aventurismo defectuoso, más bien abonando la lógica del frente único como alianzas concluyentes ante las necesidades de la clase subordinada. No obstante, Gramsci no renuncia a la perspectiva del asalto al Estado, tan ampliamente desarrollada por Marx y Lenin, siendo principios fundamentales que quedan oscurecidos por la fórmula de posición. El esquema de contradicción alcanza a afirmar un argumento falaz: posición/maniobra no son opciones contrarias sino complementarias, por ende, consentimiento/coerción no están disputando la forma hegémonica del ejercicio del poder burgués. De tal manera, la esfera del consentimiento de clase no es la última barrera de la lucha socialista, sino, tan sólo, la lucha de la clase subalterna para obtener el consenso suficiente y configurar la hegemonía en ese campo político. Formular una estrategia proletaria esencialmente como guerra de posición es olvidar el carácter necesariamente repentino y volcánico de las situaciones revolucionarias, que, por la naturaleza de estas formaciones sociales, no se pueden estabilizar por largo tiempo y precisar, por lo tanto, de la mayor rapidez y movilidad en el ataque para aprovechar, con audacia, las oportunidades políticas”151. “He aquí por qué en estas formas mixtas de lucha, cuyo carácter militar es fundamental y el carácter político preponderante […] Otro elemento digno de tener presente es el siguiente: en la lucha política es preciso no imitar los métodos de la lucha de las clases dominantes, para no caer en fáciles emboscadas […] Fijarse en el modelo militar es una tontería: la política debe ser, también aquí, superior a la parte militar. Sólo la política crea la posibilidad de la maniobra y del movimiento”152.

En ese punto se encuentra con toda claridad el problema conceptual de mayor desarrollo en Gramsci y, también paradójicamente, su límite teórico para alcanzar mayor trascendencia política. Si teóricamente la guerra de posición es un momento superior de la acción revolucionaria, y, en definitiva, la distancia en la posibilidad de acción coercitiva para la toma del poder, se pueden aplicar así argumentos que debilitan la estrategia militar que da razón, tradicionalmente en el marxismo, para el cambio revolucionario. La pregunta es cuándo está configurado el entramado contra-hegemónico de la clase subalterna que oriente el nuevo ciclo de la intervención militar, un interrogante sustantivo que amerita avanzar sobre la cuestión de la hegemonía.

La Cuestión de la Hegemonía

Cuando la noción de hegemonía cobra vida entre las expresiones carcelarias de Gramsci ya contaba con antecedentes significativos en los debates políticos de la Internacional Comunista, en los preludios de la Revolución Rusa. Según Perry Anderson, existe evidencia que muestra el empleo de la noción de hegemonía en los primeros congresos de la Internacional a fin de sostener la naturaleza del “liderazgo” de la clase proletaria respecto al resto de los sectores explotados; más aún, dos décadas antes de la Revolución Rusa, Plejanov diferenció las estrategias de lucha económico-corporativa frente a los patrones de aquellas político-hegemónicas desplegadas contra los zares, como las claves de la avanzada bolchevique. Es así como en los dos primeros congresos de la Tercera Internacional, la KOMINTERN adoptó una serie de tesis que, por primera vez, internacionalizaron la utilización rusa de la consigna de hegemonía. Y en ese sentido, era deber del proletariado ejercer la dirección ético-política sobre los otros grupos explotados que eran sus aliados de clase en la lucha contra el capitalismo; así, su “hegemonía posibilitará la elevación progresiva del semi proletariado y el campesino pobre”.154

Las distinciones antecedentes fueron resignificadas por Lenin con el objetivo de advertir no sólo líneas en disputa sino los campos específicos en los cuales había que establecer la contienda de clase. La necesidad de dirigir los intereses del conjunto de los oprimidos, sin el atajo de expresiones gremialistas estrechas para alcanzar el estatus de clase revolucionaria, impone ciertos compromisos entre los dominados, incluso las obligaciones de los acuerdos llegan hasta la necesidad de “sacrificios” de la clase hegemónica respecto a sus aliados; negándose así cualquier expresión sectaria y corporativa ya que es restrictiva para los alcances de la revolución. En la constitución política que hace Lenin sobre el proletariado pretende considerar las formas centrales de comportamiento de esta clase frente al resto de las clases: señalando la fase corporativa y la hegemónica. La acción política hegemónica es aquella a través de la cual la clase obrera es capaz de relacionarse con todas las clases y con el Estado, donde la lucha económica en todos los países libres se llama lucha gremial sindical. Así vuelve prioritaria la superación de la acción económica por la acción política, con el objetivo de organizar los distintos niveles de comportamiento subalterno

153 Georgi Valentínovich Plejánov fue un teórico y propagandista de la Revolución Rusa, fundador del Partido Obrero Socialdemócrata de ese país. Luego de la división del segundo congreso de 1903 se agrupó a la fracción y tras la Primera Guerra Mundial se enfrentó resueltamente a los bolcheviques que se oponían a la guerra.
154 ANDERSON, 1999, p. 35.
y dirigirlas con la finalidad de comprender a las clases populares como un bloque unificado en sus intereses y cristalizado en sus instituciones; donde sindicato, partido y clase se articulen para el desarrollo de la experiencia revolucionaria, siempre, cabe aclarar, bajo la dirección de la clase obrera. Así, en el Cuarto Congreso, en 1922, el término hegemonía se extendió –según parece por primera vez– a la dominación burguesa sobre el proletariado. Es el caso en el que la burguesía logra confinar al proletariado a un papel corporativo, induciéndolo a aceptar una división entre luchas políticas y económicas en su práctica de clase. Se presume que los documentos de la KOMINTERN ponen a Gramsci en conocimiento de los debates descriptos por su participación en el Cuarto Congreso Mundial, y los asume inclinando aún más la balanza hacia una definición superadora de la “alianza” de compromisos entre el proletariado y el campesinado en oposición a la burguesía. “La guerra de posiciones en política corresponde al concepto de hegemonía, que solo puede nacer del advenimiento de ciertas premisas, a saber las grandes organizaciones populares de tipo moderno, que representan como las ‘trincheras’ y las fortificaciones permanentes de la guerra de posiciones”

Gramsci reconoce el mérito de Lenin en haber utilizado por primera vez la noción que él jerarquiza. Tal es así que explícitamente parte de los primeros significados promovidos por Lenin para la experiencia en Rusia y potencia su sentido en un sustento argumentativo donde la noción de hegemonía puede ser un instrumento teórico, siempre a partir de sufrir una mutación de sentidos y distanciamientos de su precursor original. Sin embargo, estas alusiones consecuentes expresan también un cúmulo de contrariedades. Aun conteniendo las proximidades con Lenin, la versión que Gramsci construye sobre la noción de hegemonía está distanciada en la preeminencia de la dirección cultural e ideológica en el campo de la lucha política. En fin, mientras Lenin insiste en el carácter político de la hegemonía e incluso admite el determinante de la lucha violenta sobre el aparato del Estado, Gramsci señala la preponderancia de la cultura sobre la política.

Gramsci distingue entre hegemonía y dictadura del proletariado. Esta última es “dirección” a la vez que “dominación” de la sociedad, vale decir, control de la sociedad civil y de la sociedad política. Este resultado sólo puede ser obtenido si la clase obrera ensancha la “base social” de su dirección, gracias a un “sistema de alianzas” con otras clases subalternas –en el caso del campesinado, del que habría tenido el “consentimiento”–. Queda clara la distancia interpretativa entre la posición leninista sobre la construcción hegemónica en el plano estratégico del

accionar político y la propuesta de Gramsci que profundiza esa construcción política hasta configurarla como una perspectiva a largo plazo y en el plano cultural. Para este último no se impone como el accionar directriz en la configuración del poder, sino, como una consecuencia histórica de prácticas democráticas para alcanzar el consenso espontáneo de las masas dominadas. De tal manera, la clase proletaria podrá ser dirigente en la medida en que establece compromisos articuladores entre el conjunto de los trabajadores, ejerciendo una autoridad en el pensamiento y la acción, consecuentes con los cuestionamientos a la burguesía. Tal supremacía es sinónimo de dominio frente a los adversario burgueses que deben ser sometidos, incluso hasta liquidados, y lo es también del liderazgo cultural respecto a los sectores económicamente subordinados. La hegemonía de la clase proletaria, para Gramsci, es posible en la medida en que ésta configuración pueda desprenderse de intereses corporativos para establecer criterios de disputa que contengan otros intereses aliados. Como señala Perry Anderson, existen dos campos de extensión de la hegemonía, respecto a las clases dominadas configurando un nuevo bloque histórico y respecto a las antagónicas en las que se examina un consentimiento voluntario y activo de las clases subordinadas. “Si consideramos un bloque histórico, es decir, una situación histórica global, podemos distinguir, por una parte, una estructura social –las clases– que depende directamente de las relaciones de fuerza productiva y, por la otra, una superestructura ideológica y política. La vinculación orgánica entre estos dos elementos la efectúan ciertos grupos sociales cuya función es operar no en el nivel económico sino en el superestructural: los intelectuales”.

El proletariado debe constituirse como una clase nacional, aunque sus intereses sean internacionales. Si bien esta interpretación apunta a comprender la noción de hegemonía, desde la perspectiva gramsciana (como un dominio en el campo intelectual y moral diferente al que se ejerce en el campo de la coerción) tal dirección tienen raíces estructurales para ser efectiva: la clase hegemónica necesariamente debe ser la clase principal dentro de la estructura de la sociedad, pudiendo ser progresista al realizar los intereses de conjunto.

El sistema hegemónico de poder burgués en Occidente, según Gramsci, se define a partir del consenso que la clase dominante alcanza de los sectores populares, y la consiguiente disminución de la aplicación de mecanismos coercitivos para reprimirlas. La hegemonía señala el modo en que el poder gobernante se gana el consentimiento

\[156\] Una cita de Portelli que, por esquemática, no afecta el nudo analítico en el cual debe ser insistente la discusión entre las continuidades y rupturas de Lenin y Gramsci, véase: PORTELLI, (1997).
de aquellos a los que sojuzga; aunque en ocasiones utiliza este término para referirse a la vez a consentimiento y coacción, síntesis de dirección y dominación, de consentimiento y fuerza, de capacidad de dirección de clase y fuerza en el sometimiento de adversarios. Su riqueza está en que abarca prácticas y producción simbólicas en la medida que refiere a la dirección ético-moral, política, ideológica y cultural de determinadas clases, donde, la producción del sentido común, la naturaleza de clases y las concepciones abstractas de lo económico-corporativo se incluyen en su tratamiento. Además, permite analizar la construcción de la ideología dominante desde una mirada de la *praxis* social en la producción de saberes no desligada de su inscripción material en prácticas e instituciones sociales. Finalmente, frente a una idea estática de la dominación, la hegemonía es un devenir que constantemente se reformula y se redefine, un espacio de conflicto permanente entre lo subalterno y lo hegemónico por la apropiación del sentido; territorio social donde es posible dar cuenta y, a su vez, reflexionar sobre las construcciones políticas dominantes y contra-hegemónicas.

La hegemonía será un concepto usado por marxistas como Lenin, para indicar la dirección política del proletariado en la revolución democrática; pero Gramsci lo convierte en una herramienta de análisis sobre la revolución social de sociedades complejas donde predominan formas de control aparentemente no coercitivo. Esta forma de dominio ideológico, a través de una hegemonía cultural, se expresa en los valores burgueses del “sentido común”\textsuperscript{157}.

En la cultura burguesa del consentimiento ampliado, los sectores subalternos se afirman en valores de la clase dominante en vez de resistirse y combatir el *estatus quo*. Cualquier clase que desee dominar tiene que ejercer la dirección intelectual y moral, estableciendo alianzas y compromisos con la variedad de fuerzas sociales existentes, desarrollando un nuevo bloque histórico que sea consecuente con la conformación del bloque intelectual que lo hace culturalmente posible.\textsuperscript{158}

En síntesis no se adquiere de una vez la *hegemonía cultural de clase*, no es una condición estática sino resultado de una *praxis* permanente. Tal es así que Gramsci piensa que si las clases dominantes descuidan el trabajo de consolidación hegemónico, tales proyecciones adversas maduras pueden dar lugar a la emergencia de un nuevo bloque histórico. Por ello la crisis de hegemonía, como producto de una consolidación del nuevo orden, dará lugar al uso militar como herramienta política

\textsuperscript{157} En Gramsci la dirección intelectual de ese “sentido común” es la razón de la transformación de una clase en clase fundamental, es la expresión del pasaje entre clase dominante y dirigente.\textsuperscript{158} Para un reconocimiento claro de los ejes principales del esquema de transformación del bloque histórico, y, por tanto, volver a centrar la discusión en ese terreno conceptual y no respecto a la noción de hegemonía véase: PORTELLI (1997).
de la clase subalterna ante la toma del poder público. Existe así una “necesidad” manifiesta entre estructura social y hegemonía, en cuyo lazo está la concesión de la clase dominante para reclamar un consenso a favor de preservar la hegemonía cultural.159

Apuntes finales sobre los intelectuales

La hegemonía cultural gramsciana delimita una mirada sobre la dirección clasista del proletariado que no está sólo en el control de los aparatos represivos del Estado sino también en la dominación ideológica, derivada de su supremacía intelectual en el terreno de la educación y los medios de comunicación –ambos son estratos privilegiados para la obtención y sostenimiento del consentimiento social–. Por ende, el problema que instala Gramsci es cómo las clases subalternas pueden constituirse como clase hegemónica, en cuanto pueden asumir el ejercicio de las funciones de dirección intelectual del conjunto social. ¿Cómo una clase subalterna se convierte en dirigente para asumir el liderazgo en el ejercicio del poder político, a sabiendas que, la articulación cultural de los grupos subordinados se ve siempre anticipada por la iniciativa de la clase dominante?.

La hegemonía es ejercida unificando un bloque social, cuyas alianzas políticas conforman un conglomerado de clases sociales diferentes, atravesada por una ideología que impide los contrastes. Las crisis hegemónica se manifiesta cuando, aunque mantenga el dominio, la clase políticamente dominante no logra ser dirigente. No logra resolver los problemas colectivos e imponer su concepción del mundo al resto de la sociedad. La reconfiguración del bloque histórico se da tan sólo si la clase subalterna alcanza a solucionar problemas sustantivos. El proceso de transformación es producto del accionar de una elite intelectual que se vuelva orgánica y consecuente con tal elaboración conceptual y teórica. “El problema de la creación de un nuevo grupo intelectual consiste, por lo tanto, en elaborar críticamente la actividad que existe en cada uno en cierto grado de desarrollo, modificando su relación con el esfuerzo nervioso-muscular en un nuevo equilibrio, y logrando que el mismo esfuerzo nervioso-muscular, en tanto elemento de una actividad práctica general, que renueva constantemente el mundo físico y social, llegue a ser el fundamento de una nueva e integral concepción del mundo”160.

159 Aquí se pone en evidencia la potencialidad de la nación como artúlugo ideológico de la clase burguesa para generar una identificación entre explotados y explotadoras opuesta a un “enemigo” externo al territorio de referencia. Síntesis precisa de la configuración de un bloque hegemónico amalgamando las clases detrás de un interés burgués.

Como se trató anteriormente, la construcción hegemónica de la clase impone el accionar de vías de formación y concientización de otras clases populares aliadas, por ende es capaz de minar el desarrollo intelectual predominante de fuerzas opositoras a la revolución. Los objetivos de esta guerra de posición son los aparatos del Estado, represivos o normativos, y la estructura cultural de reproducción social en el ámbito familiar, escolar y sindical. Sin el uso de la coacción se materializa una disputa ideológica que es necesario entender específicamente, y bajo la conciencia de los propios intereses corporativos, superarlos en sacrificios hacia el conjunto de los grupos subordinados. Ésta es la fase más estrictamente política, que señala el tránsito neto de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas, un período en el cual las ideologías, primero germinales, se convierten en “órganos” intelectuales generales. De tal modo, todas las cuestiones se agrupan en torno a la lucha popular, no corporativa, en la cual se vislumbra un sector hegemónico dentro de los grupos subordinados.

El modo de ser del nuevo intelectual ya no puede consistir en la elocuencia motora exterior y momentánea de los efectos, sino en su participación activa en la vida práctica, como constructor, organizador, “persuasivo permanentemente”, no comosimple orador, y, sin embargo, superior al espíritu matemático abstracto; a partir de la técnica-trabajo llega a la técnica-ciencia y a la concepción humanista-histórica, sin la cual se es “especialista” y no se llega a ser “dirigente” (especialista ↑ político)\textsuperscript{161}.

La táctica de aislamiento del sector dominante respecto a sus aliados anticlases requiere de la conformación de un bloque ideológico, integrado por intelectuales orgánicos de la clase emergente (incluso atrayendo tras de sí a otros provenientes del campo tradicional para dirigir a la sociedad hacia formas de consenso de las clases subalternas). Tal bloque histórico es un complejo de fuerzas heterogéneas y contradictorias que pueden estallar si no las agrupa una ideología contenidora y directiva. Evidentemente ese es el camino en la toma de conciencia de las rupturas económicas, suficiente para dar un nuevo rumbo de sentidos a la sociedad en su conjunto. Como se observa, la actividad intelectual es imprescindible para orientar los “sacrificios” y desvíos estructurales del grupo dirigente, en un mapa de contrasentidos que demanda también reclutar subalternos hacia una concepción crítica del cambio de rumbo. Por ende, el problema central está en la dualidad de la ideología\textsuperscript{162} en tanto el trabajo intelectual provee de una práctica de la clase subalterna, como actividad de denuncia hacia la

\textsuperscript{161} IBID, p. 14.

\textsuperscript{162} Para profundizar el problema teórico-conceptual de la ideología puede extenderse la perspectiva a los propios tratamientos de Marx en \textit{El 18 Brumario, Sobre la cuestión judía}, y también a formulaciones contemporáneas como el giro althusseriano y las continuidades y rupturas de Zizek.
opresión reinante. “Una de las características más relevantes de cada grupo que se desarrolla en dirección al dominio, es una lucha por la asimilación y la conquista “ideológica” de los intelectuales tradicionales, asimilación y conquista que es tanto más rápida y eficaz cuando más rápidamente elabora el grupo dado, en forma simultánea, sus propios intelectuales orgánicos”163.

Las ideologías no cambian las estructuras sociales, sino a la inversa, la solución política, al ser ideológica, es insuficiente para cambiar las estructuras pero no es pura apariencia y ahí está el problema. Es indispensable distinguir entre ideologías históricamente organizadas y las arbitrarias e intencionales. Mientras las primeras otorgan conciencia de la realidad social las segundas la obstaculizan polemizando entre instancias de términos sin jerarquía. La diferencia puede hallarse en que quedan definidas históricamente como orgánicas cuando expresan la contradicción estructural, cuando la clase subordinada reclama la función de un nuevo sistema de producción. Sin embargo, la nueva cultura no puede formarse sin una contra-hegemonía. El elemento novedoso está en la dirección política, intelectual y moral, dada por el papel que adquiere la ideología. Dicha noción no comprende un sistema de ideas, ni la falsa conciencia en sentido tradicional, sino un todo organizado y relacional encarnado en aparatos e instituciones del nuevo “bloque histórico”. Gramsci identifica a los intelectuales en el centro de esta escena política, como grupo social que despliega esa tarea hacia el conjunto. Existen al respecto intelectuales tradicionales, fuera de la clase imperante, y otros, los intelectuales orgánicos, salidos de las propias filas de las clases fundamentales. “Los intelectuales son “empleados” del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, a saber: 1) del “consenso” espontáneo que las grandes masas de la población dan a la dirección impuesta a la vida social por el grupo fundamental dominante, consenso que históricamente nace del prestigio (y por lo tanto de la confianza) que el grupo dominante deriva de su posición y de su función en el mundo de la producción; 2) del aparato de coerción estatal que asegura “legalmente” la disciplina de aquellos grupos que no “consienten” ni activa ni pasivamente, en previsión de los momentos de crisis en el comando y en la dirección, casos en que no se da el consenso espontáneo”164.

Como afirma Gramsci, cada grupo social crea orgánicamente capas de intelectuales que le otorgan homogeneidad y conciencia de su propia función económica y política. Si bien amplía la categoría de intelectual

164 GRAMSCI, 1984, p. 16.
a todos los productores o creadoras más allá de su función selectiva, también sostiene que los intelectuales se organizan en torno a las clases, en particular a las clases dominantes, para estabilizar el ejercicio ideológico y coercitivo sobre las clases subalternas. En tanto “funcionarios de la superestructura” deben organizar la estructura económica, aportar concepciones sociales homogéneas, estableciendo su liderazgo bajo un consenso voluntario que ofrezca disciplina popular. Concretamente el intelectual orgánico de la clase progresistas debe contar con ideologías tradicionales, es decir, de otros grupos que han dejado de ser dominantes, a los que debe integrar a su concepción de mundo. “La difusión de la cultura fomentaría la iniciativa y la autonomía de la clase intelectual proletaria. Por lo tanto, los términos de disciplina, organización y cultura son claves en el período de su producción intelectual y su política de intervención. La organización y la disciplina permitirían al movimiento socialista apropiarse de la cultural y, por tanto, sentar las bases para una cultura autónoma, propia de la futura ciudad proletaria, de manera de librar a las masas del despotismo de los intelectuales de carrera”.165

Es fundamental desentrañar cuál es el papel de los intelectuales en la producción y reproducción del orden socio-cultural. En un caso tienen un rol de críticos que denuncian y atacan los mecanismos de dominación existentes; en los otros extremos, manipulan a las masas explotadas a través de complejos ideológicos para subordinarlas pasivamente. Al abogar por el carácter orgánico de la práctica intelectual Gramsci señala la necesidad de vinculación permanente con el grupo social de referencia, por intermedio de órganos de “difusión” que naturalicen su propia concepción del mundo. Los segmentos intelectuales se vuelven “intérpretes” del conjunto al ejercer la función de dirección hegemónica. Son mandatarios de la cultura que ejercen su tarea pedagógica en la formación de las clases. “La relación entre los intelectuales y el mundo de la producción no es inmediata, como ocurre con los grupos sociales fundamentales, sino que es “mediata” en grado diverso en todo el tejido social y en el complejo de las superestructuras, en los que los intelectuales son los “funcionarios”. Se podría medir a la “organicidad” de los diversos estratos intelectuales y su conexión más o menos estrecha con un grupo social fundamental, fijando una gradación de las funciones y de las superestructuras de abajo hacia arriba (desde la base estructural hacia arriba)”.166

En conclusión, la clase que se embarque en la conquista hegemónica del bloque histórico tendrá que realizar un objetivo fundamental: representar los intereses del conjunto de los subordinados, aun en

---

165 Viera, 1999, p. 55, la traducción es nuestra
166 GRAMSCI, 1984, p. 16.
aquellos resquicios donde se puedan presentar oposiciones manifiestas. En esa virtud, sin artificios demagógicos, están los “nuevos” intérpretes del bloque ideológico, quienes deben saber orientar los sacrificios propios de la clase dirigente hacia una autoridad general de lo popular.
BIBLIOGRAFÍA


La crisis del petróleo de 1973 permitió a Friedrich von Hayek tomar revancha. Ese fue un momento propicio para comenzar a propagar las ideas neoliberales. La combinación de procesos inflacionarios con bajas tasas de crecimiento les bastó a los partidarios del neoliberalismo para “demostrar” que la crisis de posguerra se debía, fuera de toda duda, a las razones que ellos sostenían. El problema central era la presencia estatal en el mapa económico y el excesivo poder de los distintos sindicatos que movilizaban a los obreros para obtener concesiones sociales “excesivas”. Estas presiones tendían a socavar las ganancias de los empresarios por aumentos de salarios y gastos sociales del Estado. Las empresas, de esta manera, perdían beneficios, y la economía tendía a la inflación creciente y constante.

Los aportes de Hayek a la construcción de un nuevo régimen ya habían sido desarrollados en Camino de servidumbre, publicado en 1944. La apuesta por liberalizar el mercado e implantar un laissez-faire, como había propuesto Adam Smith en el siglo XIX, dejando el mercado libre a la “mano invisible”, había quedado suspendida por el advenimiento del Estado de Bienestar y las políticas keynesianas implantadas luego de la Segunda Guerra Mundial. La oportunidad de ver crecer al modelo neoliberal fue justamente la década del ’80, que luego de la crisis del petróleo, dejó las puertas abiertas para la aparición de un personaje que se instalaría decididamente como el nuevo gurú en materia económica: Milton Friedman.

Friedman había ganado el premio Nobel de economía en 1976 y su libro Capitalism and freedom (1962) sentó las bases del que sería un éxito resonante dieciocho años después: Free to choose. Los aportes de Friedman son claves para entender las bases del neoliberalismo, y desentrañar su particular forma de escritura se torna necesario para comprender integralmente el pensamiento neoliberal más acérrimo junto a una forma muy particular de expresarlo. Indudablemente, hacer
hincapié en los puntos centrales de *Free to choose* implica reconocer que la obra fue publicada en el momento más oportuno posible: Margaret Thatcher había sido elegida en Inglaterra en 1979, Reagan preparaba su camino en los EE.UU. y la ola liberal se completaría con Köhl, que en 1982 venció a Helmut Schmidt en Alemania, conformando el bloque conservador Thatcher-Reagan-Köhl.

En este artículo se retoman algunos puntos centrales de la propuesta friedmaniana, que sirven como guía para entender las posteriores decisiones y los desarrollos neoliberales que se extenderían durante la década del ’90 y darían nacimiento a la globalización financiera. En conjunto con estos desarrollos se establecen relaciones con otras teorías que ayudan a comprender el funcionamiento del neoliberalismo y el carácter financiero que cobra la expansión del mercado global.

**Sobre el mercado**

En los postulados básicos del pensamiento friedmaniano se puede encontrar una constante recurrencia a la ecuación que identifica el Estado intervencionista con un obstáculo para el desarrollo económico y político de la sociedad. Al mismo tiempo, el mercado aparece como la forma más excelsa de aquello que se debe venerar ya que es lo que permite a ciudadanos y consumidores llevar una vida alegre, libre y plena.

Todos los días cada uno de nosotros utiliza una cantidad innumerable de bienes y servicios –para comer, vestirnos, cubrirnos del frío y la lluvia, o simplemente para divertirnos–. Damos por sentado que [estos bienes y servicios] estarán disponibles cuando queramos comprarlos. Nunca nos detenemos a pensar cuántas personas han jugado un papel importante para proveernos esos bienes y servicios. Nunca nos preguntamos cómo puede ser que el almacén de la esquina –o, en nuestros días, el supermercado–, tenga en sus góndolas los productos que queremos comprar, cómo es que la mayoría de nosotros puede ganar dinero trabajando para comprar esos bienes.167

La respuesta de Friedman es evidente: el mercado es la fuerza que permite todo eso. En este sentido, un punto clave en su desarrollo teórico (aunque deba reconocerse que no podríamos hablar estrictamente de “teoría”, sino más bien de la recolección de unos cuantos postulados sustentados en el sentido común), es el del concepto de “intercambio voluntario”. Dice Friedman: “Es natural asumir que alguien debe dar órdenes para asegurarse de que los productos ‘justos’ son producidos en las cantidades ‘justas’ y disponibles en los lugares ‘indicados’. Ese es

---

un método de coordinar las actividades de un gran número de personas –el método del ejército.168

Pero es obvio, continúa Friedman, que el general no puede tener control sobre el soldado más raso. ¿Cómo se llega, entonces, a manejar grandes números de personas? A través de una técnica “menos obvia pero mucho más sutil y fundamental” que es la cooperación voluntaria. Una economía basada en la cooperación voluntaria, completaría Friedman, tiene en su seno el potencial de promover tanto la prosperidad como la libertad humana. De esta manera, la vieja mano invisible de Adam Smith encontraría un camino fértil para propagarse.

La fábula de la cooperación voluntaria

Al carecer de un fundamento teórico profundo sobre el cual apoyarse, Friedman centra su análisis en la cuestión de la “cooperación voluntaria”. De esta manera, transforma al Estado en un obstáculo indeseable que impediría a los individuos actuar libremente según esa cooperación, sustentada en principios solidarios. Es oportuno señalar una simpática historia que cita Friedman en Free to choose llamada I, Pencil: My family tree.169 La misma permite ver, según el autor, cómo es posible que millones de personas cooperen unas con otras para el bienestar de todos. La historia de Read comienza así [el narrador en primera persona es el lápiz]: “ningún individuo, por sí mismo, sabe cómo fabricarme”. Luego, dice Friedman, “el autor nos cuenta todas las cosas que intervienen en el proceso de fabricación de un lápiz. Primero, la madera viene de un árbol”; se necesitan serruchos para cortarla, camiones y sogas para transportarla.

Muchas personas e innumerables habilidades están involucradas en el proceso: quienes producen el acero para construir serruchos, hachas y motores; quienes fabrican las cuerdas; los lugares donde descansan los leñadores; ¡e inclusive miles de personas han dado una mano en cada taza de café tomada por los leñadores!170

La historia de Read es extensa pero estos señalamientos alcanzan para comprender la conclusión a la que Friedman se esfuerza por llegar: “Ninguna de estas personas involucradas en la producción del lápiz realizó sus tareas porque quería un lápiz. Algunos de ellos ni siquiera vieron nunca un lápiz y tal vez podrían no saber para qué sirve. Cada uno vio su trabajo como un medio para obtener los bienes y servicios que deseaba […] Nadie sentado desde una oficina central dio órdenes a esos miles de personas para que produjeran lápices.

Ninguna fuerza militar tuvo que actuar para obligarlos a cumplir con su trabajo. Estas personas viven en distintos territorios, hablan distintos idiomas, practican distintas religiones, e inclusive podrían odiarse, pero nada les impidió cooperar entre ellos para producir un lápiz. ¿Cómo sucedió esto? Adam Smith nos dio la respuesta hace doscientos años."

Todo eso fue posible, claro está, gracias a la existencia providencial del libre mercado. Casi todo el pensamiento de Friedman se sustenta en “el genio de Adam Smith”, como él mismo lo nombra. A partir de ideas muy específicas retomadas de Smith, Friedman construye un mundo donde cualquier referencia al Estado es espuria. Uno de los argumentos centrales se relaciona con lo que Friedman denomina “el papel de los precios” y con la “sencilla forma” en que ellos pueden ser determinados fuera de la intervención estatal.

**El sistema de precios**

Lo que para muchos teóricos podría resultar un desarrollo de cuestiones complejas y articulación de conceptos, Friedman lo resume en pocas líneas y con la misma idea que le sirvió para defender la “mano invisible del mercado”. De hecho, su razonamiento pretende sustentarse en la autoridad de Adam Smith. Friedman toma de *La riqueza de las naciones* el concepto de intercambio entre dos partes: “si un intercambio entre dos partes es voluntario, no sucederá salvo que ambas crean que se beneficiarán de él”. Para continuar con el panegírico: “El genio de Adam Smith fue reconocer que los precios que emergían de un intercambio voluntario entre compradores y vendedores –en un libre mercado– podían协调ar la actividad de millones de personas, cada una buscando su propio interés, de manera tal que cada uno saliera beneficiado.173

Las recurrentes apelaciones al pensamiento liberal de Adam Smith le permiten a Friedman intervenir en la discusión sobre cómo enfrentar la crisis del Estado de Bienestar. Avalado por la crisis del petróleo de 1973, *Free to choose* resulta una defensa apologética de la ausencia necesaria del Estado como una fuerza interventora sobre la sociedad. Se puede deducir lo mismo para el sistema de precios. ¿Es acaso infalible, dentro del pensamiento neoliberal friedmaniano, el intercambio voluntario, el triunfo de los intereses individuales de cada consumidor y vendedor, la mágica regulación de los precios,

---

173 IBID.
resultado de estas transacciones justas en las que todos ganan? La respuesta es simple: de ninguna manera el sistema es infalible. Eso sí, hay una única razón por la cual el sistema puede fallar y ella es la intervención del Estado. Eso es lo que provoca la contaminación de un sistema que sin él funcionaría de forma óptima. Toda legislación, toda medida administrativa que tienda a intervenir en el sistema de precios, es intrínsecamente perniciosa y maligna. El Estado, por lo tanto, no es más que una presencia demoníaca.

En relación con el denominado “sistema de precios”, aparecen tres conceptos vinculados en el desarrollo friedmaniano que cierran esta fábula donde el Estado es el ogro, y el mercado, la víctima que hay que salvar: los precios como transmisores de información, los incentivos para la acción y la distribución del ingreso en el mercado.

Transmisión de información

Una de las funciones principales que Friedman asigna a los precios es su capacidad de transmitir información a quienes intervienen en el mercado, tanto a los consumidores como a quienes cumplen determinados roles en la división del trabajo, desde el que vende el producto en su negocio (por ejemplo, lápices), hasta quien corta la madera para fabricarlo. Nuevamente en una amena forma narrativa, más que teórica, Friedman explica el funcionamiento de esta transmisión de información: “Supongamos que aumenta la demanda de lápices. Los vendedores minoristas se darán cuenta de que están vendiendo más lápices, y pedirán más cantidad a los mayoristas. Los mayoristas pedirán más lápices a los manufactureros, que a su vez ordenarán más madera, bronce y grafito, todos los productos necesarios para fabricar lápices. Para inducir a sus proveedores a que fabriquen más productos, deberán ofrecer un precio mayor por ellos. Este precio ofrecido inducirá a los proveedores a redoblar su fuerza de trabajo para satisfacer el aumento de la demanda. Para contar con más trabajadores deberá aumentar los salarios u ofrecer mejores condiciones laborales.”

La fábula deja una conclusión alentadora: este círculo virtuoso se diseminaría por todo el mundo, informando sobre la existencia de un aumento de la demanda de lápices. Todos los eslabones en la cadena de la producción se verían beneficiados, sin la necesidad de ningún Estado que regulase los precios de ningún producto (ni siquiera de los sueldos que percibirían los trabajadores). Debe destacarse aquí que no hay lugar para la desigualdad, o en todo caso para la “injusticia”.

174 IBID, p. 34.
puesto que cada individuo que interviene en el circuito económico sale beneficiado. Esta idea aparecerá reforzada en manifestaciones posteriores en las que el pensamiento neoliberal se va a referir a la equidad y a la libertad.

**Incentivos para la acción**

Gracias a la información transmitida por los precios, los individuos pueden estar motivados para actuar “correctamente”. “Al productor de madera no le resulta productivo que le informen que hay una mayor demanda de madera salvo que tenga un incentivo para reaccionar a la suba del precio de la madera y producir en consecuencia más madera. Una de las bellezas de un sistema de precios libres es que los precios que transmiten información también proveen un incentivo para reaccionar frente a ella y los medios para hacerlo.”

Nuevamente, es posible observar cómo el comportamiento dentro del mercado queda supeditado a esa mano invisible que gobierna todas las decisiones. Es notable cómo la debilidad teórica del pensamiento friedmaniano intenta ser contrarrestada con fábulas narrativas en las cuales el sentido común es el argumento más fuerte, el motor que las hace funcionar.

Lo que Friedman denomina “incentivos”, que están íntimamente relacionados con el “sistema de precios libres”, representan, ni más ni menos, que la actitud neoliberal frente al mercado: los individuos son libres en el mercado, los precios allí son justos, las posibles elecciones de cada uno también son justas, e inclusive las acciones de cada consumidor vienen dadas por los intereses individuales que a través de la cooperación voluntaria permiten que el sistema de precios funcione correctamente. Estos incentivos para la acción llevan directamente al tercer elemento que menciona Friedman respecto de los precios: la distribución del ingreso en el mercado.

**Distribución del ingreso en el mercado**

“El ingreso que cada persona obtiene del mercado está determinado por la diferencia entre lo que recibe por la venta de bienes y servicios y los costos en los que incurre para producir esos bienes y servicios.”

Sustentado en el sistema de precios planteado anteriormente, no tienen

---

175 IBID, p. 37.
176 IBID, p. 39.
por qué intervenir otras variables en el comportamiento del mercado. Todo es cuestión de cuánto cuesta producir y cuánto se obtiene por las ventas de los productos. Por otra parte, debe destacarse que desde la óptica de Friedman no existe el “ingreso de las corporaciones”. En realidad, explica el Premio Nóbel de Economía de 1976, quienes obtienen dinero son los dueños de las corporaciones. La aclaración de Friedman no puede ser más iluminadora porque decir “beneficios corporativos” es, en realidad, “lenguaje figurado”, una mera metáfora.

“Sólo los hombres tienen ingresos y los derivan del mercado a través de los recursos que poseen, sean estos stock corporativo, bonos, tierra o capacidad personal.”

La sencillez con la que aparecen desarrollados los argumentos principales a favor de una política neoliberal probablemente sea la característica común que presentan los defensores del neoliberalismo, como lo señala Atilio Boron. Se puede reafirmar que lo que aporta sustento al desarrollo neoliberal de Friedman no es su capacidad de desarrollo teórico, sino la forma narrativa con que expone sus diversos argumentos. La apelación al sentido común es algo que se observa en sus textos tan aceptados desde el momento de su aparición.

Igualdad y libertad neoliberales

La pregunta que sigue a la cuestión del Estado es, en el pensamiento friedmaniano (y en el de todos los neoliberales), si igualdad y libertad son conceptos que pueden convivir o si resultan contradictorios. En su momento, von Hayek se había preguntado lo mismo, diagnosticando que era imposible asegurar ambas cosas. Esto se debe a que quienes nacen pobres no tienen ni podrán tener nunca la misma posibilidad de “triunfar” —una idea bien capitalista, la cuestión del éxito—, por la sencilla razón de que ya han nacido en un lugar y en determinadas circunstancias que le impedirán tal cosa. Y esto, para von Hayek y también para Friedman, no tiene ninguna relación con la desigualdad entre clases, es tan sólo fruto del azar.

Para retratar con más precisión el pensamiento neoliberal, debe introducirse una cuestión que resulta central en el esquema friedmaniano y que llamaremos la “igualdad de resultados”. Existe la igualdad ante Dios, ya que todos los hombres “han sido creados iguales”, y la igualdad de oportunidades, en la que cada individuo puede desarrollarse “de

177 IBID, p. 40.
178 cf. BORON, A. (2003), passim.
acuerdo a sus talentos personales”. Por supuesto, indicará Friedman, “una literal igualdad de oportunidades es imposible. Un niño nace ciego, y otro nace con vista. Claramente, no tienen idénticas oportunidades, y no hay manera de que sus oportunidades puedan parecerse”. Pero de ninguna manera debería pensarse esto como conflictivo. Antes bien es la base del neoliberalismo, cada cual es lo que es porque ha podido explotar su talento propio, innato, al máximo. De esta manera, Bill Gates y tantos otros multimillonarios han logrado sus fortunas gracias a sus capacidades y habilidades personales y no por haber nacido, por ejemplo, en el seno de familias adineradas. “Ni la igualdad ante Dios, ni la igualdad de oportunidades entran en contradicción con la libertad.” Por esta razón, el pensamiento neoliberal se apoya en la igualdad de oportunidades como bastión para defender la explotación capitalista. Y aquí Friedman completa su fábula narrativa con una crítica que a los ojos de un neoliberal puede resultar sarcástica, pero que resulta siendo infantil.

La igualdad de resultados, dice Friedman, entra en conflicto con la libertad. “Todos deben tener el mismo nivel de vida, todos deben terminar la carrera al mismo tiempo.” Nada más pernicioso que esto para el empresario capitalista ya que la explotación resultaría imposible si existiera la igualdad de resultados. El desarrollo de la idea es interesante, puesto que apunta a discutir la cuestión de la “justa” distribución de la riqueza. ¿Quién determina qué es lo justo? se pregunta Friedman. ¿Por qué el Estado debe promover medidas para que cada individuo obtenga una justa distribución de bienes? Estas medidas reducirían la libertad. Y aquí parecen resonar los ecos de von Hayek, de su Camino de servidumbre. “Mucho del fervor moral detrás de la lucha por la igualdad de resultados viene de la creencia de que no es justo que algunos niños tengan una gran ventaja sobre otros simplemente porque han nacido en una familia rica.”

Para completar Friedman cierra su reflexión diciendo que “La vida es injusta. Es tentador creer que el gobierno puede rectificar lo que la naturaleza ha creado.”

Las reflexiones de Friedman exponen con facilidad la más extendida creencia neoliberal según la cual es una cuestión de naturaleza que haya individuos que nazcan en familias pobres; que por puro capricho de la Madre Naturaleza cualquiera podrá tener la chance de ser un empresario magnate o un obrero explotado. Como se ha dicho en

181 IBID, p. 159.
182 IBID, p. 160.
183 IBID, p. 168.
184 IBID, p. 169.
un principio, el pensamiento neoliberal, y particularmente lo hasta aquí expuesto sobre Friedman, no se sustenta en desarrollos teóricos o conceptuales, sino en bonitas historias que se utilizan como ejemplos para explicar, por un lado, por qué el Estado no debe intervenir en la economía. Por otro lado, se explica por qué nadie debe quejarse de la pobreza o la injusta distribución de la riqueza porque es lo que la naturaleza ha decidido, o lo que cada uno ha podido hacer con sus propios talentos personales.

Neoliberalismo y democracia

De esa especie de “selección natural” surge como consecuencia casi inevitable una concepción de democracia, neoliberal, vaciada de prácticas que tradicionalmente fueron consideradas democráticas dentro de la política moderna.

La experiencia latinoamericana iniciada con la dictadura de Pinochet en Chile indica que fue justamente un escenario contrario a lo democrático el propicio para la propagación de las ideas neoliberales. Terrorismo, censura, medidas tendientes a la acentuación de la desigualdad, promoción de medidas a favor del mercado financiero y de la liberalización de capitales, fueron premisas compartidas por la instauración de las dictaduras militares que comenzaron con Pinochet y Videla y se extendieron por toda América Latina.

La democracia neoliberal, en tanto igualdad de oportunidades, seguía funcionando: quien más capital podía invertir resultaba exitoso. Las empresas más importantes, en tanto estuvieran en connivencia con el régimen militar, pudieron seguir funcionando con prosperidad. En Argentina, medios como Clarín, La Nación, Gente, subsistieron justamente gracias a su no oposición a las políticas de censura y represión de la dictadura. Inclusive la guerra de Malvinas, defendida a ultranza como una “resistencia contra el imperialismo británico”, fue vivida desde los grandes medios de comunicación nacionales.

El fin de las dictaduras, en la década del ochenta, sufrió en la posterior transición hacia gobiernos democráticos, las herencias dejadas por el terrorismo de Estado. La herencia de los setenta repercutió en los ochenta, y la mayoría de los países latinoamericanos sufrieron sensibles bajas en sus PBI per cápita. De esta manera, el camino hacia la instauración de políticas neoliberales estaba abierto. Fujimori, en Perú, y Menem, en Argentina, son casos modelo de lo que fue la década del 90’ en materia política: regulación a favor de las empresas, privatizaciones y recorte del gasto público, entre otras medidas. Como forma de salir de la crisis, fue el mismo Estado el que optó por “achicarse”. Siguiendo
los preceptos friedmanianos, se dejó de lado aquello donde más énfasis debía hacerse, si lo que se pretendía era reconstruir un modelo de país que estaba horadado.

Y en relación con la igualdad de oportunidades, en el mundo neoliberal, pareciera ser aceptable la desigualdad, en la medida que es simplemente una expresión de lo que la naturaleza le ha provisto a cada individuo. El que nace pobre, o el que nace ciego, como lo enseña Friedman, nada puede hacer. No es su culpa estar en inferioridad de condiciones pero tampoco responsabilidad del Estado intentar equilibrarlas.

**El Estado, la bestia negra**

Luego del auge del Estado de Bienestar keynesiano que se vio colapsado por la crisis del petróleo de 1973, la conclusión para explicar la crisis quedó prácticamente servida para quienes apoyaban la doctrina de Friedman. Se consideraba que el Estado se había entrometido demasiado en cuestiones que no le competían o que no debían competirle: asignaciones de precios, regulaciones de demanda y oferta, beneficios sociales que generaban déficit. ¿Qué sentido tenía intentar una redistribución de la riqueza si quien tenía menos recursos era porque, o bien no había utilizado sus “talentos”, o bien porque la naturaleza así lo había decidido? ¿Por qué preocuparse por regular el mercado, si evidentemente —y la crisis del petróleo así lo evidenciaba para los neoliberales— la intromisión estatal había generado un rotundo fracaso? En definitiva, lo que se tomó en América Latina en la década del 70 fue el remedio neoliberal. El Estado se convirtió en un conveniente chivo expiatorio, funcional a la explicación del problema que los pensadores neoliberales pretendían introducir. Así fue como Friedman, por ejemplo, amparado en la pedagogía de Adam Smith, pudo explicar cómo una sociedad podía y debía funcionar sin intervención estatal —salvo los casos en los cuales sí tenía que hacerlo para favorecer a las empresas y garantizar la “libre competencia”—. Como afirma Boron, “la derecha capitalizó notablemente la disconformidad y las protestas de los sectores populares ante una institución cuyo funcionamiento —no sólo en la Argentina sino en toda América Latina— deja mucho que desear.”

En eso constituyó el triunfo neoliberal. Ante el descontento generalizado, ganó lugar el discurso que anunciaba que, con ciertas medidas, “acortando” gastos, la situación cambiaría. Fue la piedra de toque para dar lugar a lo que Samir Amin ha caracterizado como “polari-

---

zación”, señalada para el sistema capitalista pergeñado en los 80’ y perpetrado en los 90’.

**El mundo polarizado**

El proyecto de un mundo polarizado, claramente dividido entre ricos y pobres, entre centro industrializado y periferia atrasada, se ha constituido como fundamento del pensamiento neoliberal. El excelente trabajo de Amin aborda con justeza esta cuestión y señala que dicha polarización se da, por un lado, entre los países del globo, pero también al interior de cada uno de esos países. Esta polarización justifica los deseos de Friedman: sosteniendo la desigualdad, es posible fomentar la competencia, estímulo necesario para el crecimiento capitalista.

El objetivo central de esta polarización mundial fue constituir a los países de la periferia como un engranaje más dentro de un sistema de producción mucho mayor, donde los países periféricos producirían para los países centrales. De esta manera, la industrialización de las periferias no constituyó un proceso de desarrollo económico, sino más bien una señal más de la situación internacional. Fue ésta la situación de América Latina y Asia. El desgaste producido alrededor del concepto de Estado, la definición respecto de su rol en la economía, y su intervención para promover el funcionamiento de una sociedad democrática (con sus respectivos efectos deseables, tales como redistribución de la riqueza, beneficios sociales, mejoras en salud y educación) se constituyeron como elementos centrales para la crítica neoliberal, que propició la construcción de un nuevo mapa mundial, en el cual algunos autores han celebrado “el fin del Estado-Nación”, como un momento en el cual las fronteras parecen haber desaparecido, dando lugar a una nueva forma de economía. De hecho, se pregunta Ohmae, si la guerra fría ha terminado, el dinero ya está fuera del alcance de los gobiernos y circula alrededor del globo, entonces, ¿para qué queremos un Estado nacional?

Para describir la situación de los países más poderosos en relación con la periferia, Samin menciona cinco monopolios que ostentan dichos países centrales y que resultan fundamentales para comprender cómo funciona el mapa económico actual, en pleno auge neoliberal. Por un lado, el monopolio tecnológico, que sólo beneficiará y podrá ser afrontado por países ricos que pueden destinar grandes gastos para inversión en

---

tecnología, principalmente militar. Por otra parte, se produce también un control de los mercados mundiales, ya que con la liberalización del mercado el dinero excede la circulación nacional. En tercer lugar, hay que mencionar también que quienes más capital tienen, y por ello también ostentan más poder, son quienes pueden explotar los recursos naturales del planeta. Asimismo, esta misma explotación puede darse en torno de los medios de comunicación ya que quien puede controlarlos, tendrá también ascendencia sobre el resto. Por último, el monopolio de armas de destrucción masiva, que según Amin está en manos de EE.UU.

Estos cinco monopolios se articulan y funcionan en conjunto. De esta forma, definen quiénes son los países más poderosos y cuáles los más vulnerables. “El resultado final es una nueva jerarquía en la distribución de los ingresos a escala mundial, que subordina las industrias de las periferias y las reduce a la categoría de subcontratadas. Éste es el nuevo fundamento de la polarización.”

En el mapa de la globalización financiera advenida en los finales de la década del 90, con la creciente liberación del mercado financiero y la apertura de capitales, con el inevitable acrecentamiento de poder de los países que ostentan los mencionados monopolios, sucede lo que también Friedman supo celebrar. Esto es una desigualdad que aumenta, situaciones desoladoras en la mayoría de los países (con el caso de África como ejemplo más terrible), y una periferia que, cada vez más, adopta una posición subyugada respecto de los países industrializados. En el esquema neoliberal capitalista, esto es resultado de lo que la naturaleza le ha deparado a cada uno, y de este argumento se desprender la imposibilidad de cambio. Muy por el contrario, en esa polarización internacional se sostiene el andamiaje de todo el capitalismo financiero.

La circulación del dinero y el fin de las fronteras

Como se ha adelantado, en la citada obra de Kenichi Ohmae se hace hincapié en el fin de las fronteras que ha advenido a partir del crecimiento del sistema económico mundial y de su orientación financiera. Hay una pregunta central que guía su pensamiento ¿son las fronteras geográficas –arbitrarias– realmente significativas a la hora de hablar en términos de economía? Por supuesto la respuesta es negativa, y se puede explicar a través de “las cuatro íes”: Inversión, Industria, tecnología de la Información (Information technology), e Individuos. Estos

cuatro elementos permiten comprender el funcionamiento de la “nueva economía mundial”\textsuperscript{189}.

En primer lugar, en cuanto a la inversión, ésta ya no se limita a ningún tipo de frontera geográfica. La fluidez del mundo global permite que, sin importar la ubicación donde se asiente una industria, con oportunidad de éxito, el dinero llegará sin problemas. Y vale como aclaración que el dinero será mayormente “privado”, algo que una década atrás sucedía mayormente entre gobiernos o entre prestamistas internacionales y gobiernos. Ohmae resume en esta situación la inutilidad de los Estados: “Como en nuestros días la mayor parte del dinero que atraviesa fronteras es privado, los gobiernos no tienen por qué participar en ninguno de los dos extremos. El dinero irá al lugar en el que se encuentren las buenas oportunidades.”\textsuperscript{190}

En segundo término, está la cuestión de la industria que también es hoy mucho más mundial que nacional. Si en décadas anteriores las empresas se preocupaban por lograr acuerdos con gobiernos anfitriones “en virtud de los cuales aportaban recursos y conocimientos para disfrutar de un acceso privilegiado a los mercados locales”\textsuperscript{191}, en el nuevo sistema económico mundial esto ya no sucede. Las estrategias de las corporaciones multinacionales se dirigen hacia los mercados más atractivos que encuentren. Pierde importancia la ayuda financiera que pueda brindar un gobierno como anzuelo para captar empresas, pues éstas se desplazan, gracias a la posibilidad de circulación del dinero, adonde ellas consideren conveniente en términos económicos.

Un tercer punto clave desarrollado por Ohmae tiene que ver con las tecnologías de la información. Gracias a los avances tecnológicos advenidos con el siglo XXI, una empresa puede operar en distintas partes del mundo sin tener que asentarse en cada uno de los países en los cuales invierte. Empresas estadounidenses pueden monitorear sin problema fábricas subsidiarias que tienen diseminadas por distintos países a través de un sistema informático que procesa la información. “Ya no hay que trasladar a un ejército de expertos; ya no hace falta formar a un ejército de trabajadores. La capacidad puede estar en la red y se puede poner a disposición de quien la necesite, prácticamente en cualquier lugar, cuando haga falta.”\textsuperscript{192}

Por último la “I”, correspondiente a los individuos consumidores. Por la nueva configuración del sistema económico mundial, Ohmae resalta que hoy, gracias al mayor acceso a la información, los consumidores

desean siempre el mejor precio independientemente de la procedencia de los productos.

Combinando estos puntos, es posible vislumbrar la situación de los mercados mundiales actuales. Lo que se puede cuestionar es la calificación de esta situación. Tanto para Ohmae como para los neoliberales en general, estas cuatro “íes” funcionan “estupendamente” y no precisan de ningún Estado-Nación que intervenga para regular el mercado. Es más, lo que suelen hacer más frecuentemente es estorbar.

**Algunas consideraciones finales**

Se han desarrollado hasta aquí algunos problemas y reflexiones en torno de la cuestión del Estado y el neoliberalismo. A modo de cierre, debería resaltarse, a partir de las ideas friedmanianas –que han cimentado las bases neoliberales impuestas en Latinoamérica a partir de la década del 70–, lo que constituye un síntoma de dichos pensamientos. Lo que en el neoliberalismo se percibe como sustento de una sociedad justa y libre, en la que cada uno tendría “lo que le corresponde” de acuerdo a cómo la naturaleza ha decidido, es precisamente el fundamento capitalista y lo contrario a una sociedad justa. Es la división del trabajo, que tan bien divisó Marx, y que constituye las bases del nuevo sistema polarizado mundial en el que las potencias centrales se constituyen en dueñas del capital, y en el cual los países periféricos no son más que puntos subsidiarios de dichas empresas.
BIBLIOGRAFÍA


Escritos políticos en tiempos de urgencia.
Una revisión de Estado, poder y socialismo de Nikos Poulantzas 193

Paula Abal Medina

Introducción

Estado, Poder y Socialismo 159 de Nikos Poulantzas se publica en 1978, justo un año antes de su muerte en Francia. La escritura es de urgencia, como lo advierte su propio autor en las primeras páginas: “la urgencia que se encuentra en el origen de este texto concierne, ante todo, a la situación política en Europa” 194.

Afirmará además que esa temporalidad específica de los setenta la que impide a la teoría quedarse en su torre de marfil; si nunca, “hoy menos que nunca” 195. Se trata de apurar la teoría para un tiempo, político y subjetivo, sin tiempo.

La larga década de luchas sociales y políticas iniciada en los sesenta es la cadencia específica de su época de mayor producción teórica; la que abarcó procesos tan heterogéneos como la crisis de la URSS, luego de la muerte de Stalin, el movimiento de liberación afroamericano, la revolución cubana, el movimiento hippie, el mayo francés, el otoño caliente italiano, las luchas estudiantiles, los diversos movimientos de liberación nacional y de lucha contra la colonización.

193 Quisiera agradecer especialmente a Oscar Moreno, José Seoane, Rodrigo Pascual por las observaciones generosas y lúcidas realizadas a una versión preliminar del presente artículo. Todos ellos integran el colectivo de trabajo de la cátedra Principales Corrientes del Pensamiento Contemporáneo (UBA) desde la cual se proyectó y sostuvo la escritura del presente libro. También a Maristella Svampa quien realizó numerosas sugerencias bibliográficas. A algunos colegas y amigos que me facilitaron materiales como Cora Arias, Pablo Míguez y Nicolás Diana. Finalmente a Mabel Thwaites Rey por su inspirador trabajo de investigación tan emparentado con lo que aquí debo, asimismo por la generosidad con la que compartió un artículo que citamos en la bibliografía antes de su publicación.

De aquí en adelante EPS.


195 IBID.
Pero EPS está escrito también en la víspera de un rotundo cambio de época; cuando se gestaba el neoliberalismo como proyecto de “destrucción metódica de los colectivos”\(^{196}\), como respuesta política de las clases dominantes globales para disciplinar y restaurar los parámetros de explotación, luego del ciclo de luchas que tuvo lugar en los sesenta y setenta.\(^{197}\)

Fechar un proceso histórico es siempre arbitrario, sin embargo el período que va de 1978 a 1980 suele ser considerado, en la literatura europea, como un punto de inflexión, mencionándose los primeros pasos hacia la liberalización económica en China en 1978; la drástica transformación de la política monetaria de los EE.UU. definida por Paul Volcker en julio de 1979; el triunfo de Margaret Thatcher en Inglaterra, y, en 1980, el de Ronald Reagan en EE.UU. *Camino de servidumbre*\(^{198}\), ideología marginal durante la posguerra, se transforma en credo de la nueva etapa. En América Latina, el neoliberalismo había emergido unos cuantos años antes con terrorismo de Estado: tal es el caso de Pinochet en Chile y Videla en Argentina.

Posiblemente es su condición desesperada la cualidad distintiva del contexto de producción de EPS; un libro muy alejado del “abstraccionismo” por el que fuera criticado su autor años antes, ahora fusionado con su realidad histórica y, también, vislumbrando el ocaso. Escrito en el vértice en el que se asoma lo que Macciocchi ha llamado “la disolución de las escuelas” para ilustrar el transcurrir del mundo académico francés en el inicio de una década de profunda deslegitimación del marxismo como teoría social y filosofía de la *praxis*\(^{199}\) por parte de los *nouveaux philosophes*: “El 1980 fue el año de las Universidades Derribadas, de las Escuelas Pulverizadas. De los libros mezclados con escombros y ladrillos.”\(^{200}\)

La dirigente del PCI se corrige, todo había comenzado, en realidad, en octubre de 1979 con el suicidio de Nikos Poulantzas: “Nikos, cuarenta y tres años, griego, escapado del régimen de los coroneles, convertido en el alumno predilecto de Althusser, después filósofo marxista y estudioso del Estado Moderno (…) Nikos era joven, robusto, de alto cuerpo estatuario, y, sin embargo, había sido el primero en quebrantarse bajo el destino de derrota, que él enlazaba con la descomposición de la Unión de la Gauche (…) Había vivido de forma dolorosa

\(^{196}\) BOURDIEU (2001).

\(^{197}\) HARVEY (2007).

\(^{198}\) Nos referimos al libro de Von Hayek publicado por primera vez en 1944 y reeditado decenas de veces, recién, desde los setenta.

\(^{199}\) Se recomienda el artículo “Mapeando el marxismo” de Javier Amadeo en La teoría marxista hoy y también disponible en la biblioteca virtual de CLACSO.

el declive de una esperanza política que coincidía con la destrucción del mundo al que pertenecía.\footnote{IBID, p. 477.}

No resulta sencillo trazar en esta escritura algunas de las relaciones entre sus posiciones políticas y la historia. En su propuesta de “socialismo democrático”, desarrollada en EPS, y en algunas entrevistas de esos años, da cuenta de la desazón que aún se aletargaba en el ánimo de los intelectuales marxistas como consecuencia de la experiencia soviética. Registro redundante en testimonios de entonces, aunque también incompleto: una dilemática singular tensionará los debates de muchos de estos intelectuales delatando aquella desazón pero también el sinuoso ejercicio de diferenciación con las socialdemocracias europeas.

Estalinismo y Socialdemocracia son entonces los nombres que condensan las amenazas de aquel momento y los esfuerzos diversos de diferenciación. Pero dicha dilemática incluye, además de esas dos certezas, ciertos interrogantes, con respuestas disímiles, relativa a los acontecimientos de finales de los sesenta (“el 68” en su designación hegemónica): ¿otros sujetos políticos?, ¿nuevos movimientos sociales?, ¿redelineación de articulaciones y bloques? Recientemente en Francia, al cumplirse cuarenta años de este acontecimiento, la discusión se vio reavivada. Por ejemplo, se hizo referencia a los “dos mayos del 68”\footnote{ASTARAIN (2008).}. En definitiva la tan reiterada fórmula “las estructuras no salen a las calles” no sólo tradujo la crítica a cierto estructuralismo sino además una polémica sobre la raíz de clase de aquella conflictividad.

En términos teóricos, EPS representa un giro importante respecto de *Poder Político y Clases Sociales*, aquel que, como es analizado en otro artículo de este libro\footnote{Ver artículo de Santiago Duhalde en este mismo libro.}, puede considerarse el libro más althusseriano del autor. Aquí se coincide con Stuart Hall cuando afirma que, pese a la crítica virulenta que Poulantzas realiza a Michel Foucault, la influencia de este autor es importante en su reelaboración de una concepción del Estado capitalista. También es insondable la distancia que los separa, Poulantzas es un intelectual marxista y ello significa que las clases sociales poseen total ubicuidad en su perspectiva. En segundo lugar, su parcial distanciamiento del estructuralismo althusseriano también se evidencia en la gravitación que adquieren en su análisis las relaciones de fuerzas, las luchas de clase y el conflicto social. La mayor centralidad y el carácter dinámico otorgado a la perspectiva relacional son centrales en el momento de definir el proceso de intelección del vínculo entre Estado y clases sociales.

\footnote{IBID, p. 477.}
\footnote{ASTARAIN (2008).}
\footnote{Ver artículo de Santiago Duhalde en este mismo libro.}
El denominador común que posibilita ubicar la concordancia entre las posiciones políticas de Nikos Poulantzas y las perspectivas teóricas de EPS es el abordaje relacional. Se destaca de esta forma la meticulosidad con la cual estudia el Estado o la democracia, en momentos históricos específicos, como resultantes de relaciones sociales entre clases y fracciones de clase. De esta forma discute la asimilación de la democracia representativa con la democracia burguesa y, también, la del Estado como simple instrumento de dominación de la burguesía. Ambos son formas resultantes de una condensación específica de relaciones de fuerzas entre clases y fracciones de clase. Las consecuencias políticas de este enfoque son sumamente ricas y, por este motivo, proponemos otorgarles centralidad en este trabajo.

El presente artículo ensaya dos recorridos para desembocar en unas reflexiones finales que intentan rescatar la actualidad de los debates de una época signada por el carácter revelador que acompaña a las temporalidades urgentes. Historia, Política y Teoría –sus intersecciones y ‘colisiones’– son abordadas en ambos recorridos del siguiente modo: en el primero, reflexionando sobre la complejidad política y conceptual contenida en la propuesta de articulación de socialismo y democracia. En este marco nos centramos en la singularidad poulantziana pero situada históricamente en lo que se denominó el eurocomunismo. El segundo recorrido, analiza el sentido del desplazamiento del autor greco-francés en EPS reflexionando sobre la influencia foucaultiana en su perspectiva relacional y su abordaje del poder. Esta vez las preocupaciones se inscriben en los confines de los sesentas en tanto momento de visibilización de otros sujetos, espacios, luchas y resistencias.

**Apuntes para pensar el socialismo democrático de Nikos Poulantzas**

El desarrollo de la política de izquierda amenaza con socavar las relaciones que conciernen a la seguridad y a las políticas de defensa sobre las que ha sido edificada la Alianza (atlántica). Y ese desarrollo no dejará de afectar a las relaciones entre Europa occidental y los EE.UU. En Italia, España y Portugal, y tal vez en Francia, asistimos al crecimiento de la influencia de los partidos comunistas, y nos planteamos la cuestión de saber qué hacer. Declaraciones de Henry Kissinger en un encuentro de embajadores americanos en Europa, diciembre de 1975.

La temporalidad específica de *Estado, Poder y Socialismo* no puede comprenderse sin referir a los debates políticos y conceptuales que en los setenta proliferaron en especial en la Europa Latina –bajo el nombre
de eurocomunismo- entre dirigentes e intelectuales de los partidos comunistas. El epígrafe pretende ilustrar la influencia que estas experiencias y debates tuvieron entonces, pese a su corta vida y su derrota política palpable en la virulencia que contenía el neoliberalismo como específico histórico del capitalismo global, ya a principios del 80. Como lo afirma Hobsbawm en 1983: “La situación de la izquierda en Europa es en la actualidad tan poco alentadora que es conveniente comenzar recordando los logros esenciales que tiene en su haber desde principios de la década de 1970.”

La reflexión más desarrollada de Poulantzas sobre esos debates se encuentra contenida en aquel libro bajo el nombre *Hacia un socialismo democrático*. Es, sin duda, la articulación del Socialismo y la Democracia el desafío que protagoniza el debate de la izquierda europea en aquel entonces. Esa articulación es problemática, compleja, puede adquirir múltiples formas; sin embargo es, para muchos exponentes del eurocomunismo, imperativa. Es la evaluación crítica de la experiencia estalinista la que transformó esa articulación en indispensable. En esta síntesis recuperamos la afirmación poulantziana: “el socialismo será democrático o no será tal (…) lo que es más: ser optimista en lo que respecta a la vía democrática al socialismo no equivale a considerarla como una vía regia, fácil y sin riesgos. Los riesgos existen, pero hasta cierto punto, desplazados: como máximo, los riesgos serían que nos encaminásemos hacia los campos y las matanzas, siendo ya sus víctimas designadas. A esto respondería que, riesgo por riesgo, es preferible esto de todas formas que matar a los demás para terminar nosotros mismos bajo la guillotina de un Comité de Salvación Pública o de cualquier dictador del proletariado.”

Las marcas subjetivas, patentes en la cita transcripta, se reiteran entre los y las dirigentes de los partidos comunistas europeos en sus diversas declaraciones e intervenciones políticas, también en las producciones de carácter más académico. Las marcas temporales son también, como en EPS, de urgencia.

La coyuntura desencadenada a partir de 1956, entremezcla mímicamente vidas personales, trayectorias políticas e intelectuales. Autocríticas, relatos biográficos, el uso de la primera persona del singular y el plural protagonizan las diversas escrituras. En su libro, *La crisis del movimiento comunista*, Fernando Claudín narra: “El año 56 fue para mí, como para tantos otros comunistas, el comienzo de la ruptura con una confortable y optimista representación del estado y las perspectivas de nuestro movimiento (…) Las revelaciones del “informe

---

secreto” de Jruschev y las sublevaciones de los proletarios e intelectuales húngaros y polacos contra el sistema estaliniano destruyeron de golpe esa representación confortable y optimista. Y sobre sus ruinas se alzaron inquietantes signos de interrogación. Entre ellos, uno que englobaba todos los demás: ¿Qué marxismo era el nuestro –en su doble vertiente teórica y práctica– que, en lugar de servirnos para descifrar la realidad, nos la ocultaba y mistificaba? En mi caso, la respuesta a este interrogante capital fue abriéndose paso a través de un largo y penoso ajuste de cuentas con veinticinco años de educación estaliniana, y de sucesivos conflictos en el seno de la dirección del Partido Comunista de España (a la cual pertenecía desde 1947)”.

En primer lugar, se puede decir que el “eurocomunismo” nace de la frustración soviética; por eso es ésta la referencia, a veces silenciosa, en general audible, de todas sus formulaciones. En segundo lugar, es también importante destacar que el proceso de desestalinización referido no es sencillo, lineal ni unívoco; la dependencia de los partidos comunistas europeos con el PCUS era (como resulta evidente en el testimonio de Claudín) demasiado potente; por lo tanto ese proceso es más bien oscilante y contradictorio. Motivo por el cual Claudín decide abandonar el Partido Comunista Español denunciando que “el eurocomunismo existe pero conserva muchos cordones umbilicales con el estalinismo”. En tercer lugar, se puede destacar que, a medida que maduraban y se precisaban las formulaciones sobre qué debía ser el eurocomunismo, también las experiencias de las socialdemocracias exigían nuevos esfuerzos de diferenciación. El énfasis en la “democracia”, surgido de la contraposición con el estalinismo, tenia un efecto indeseado en especial para el “ala izquierda” del eurocomunismo y acarreaba el peligro de “adaptación” al sistema capitalista.

La dilemática específica del eurocomunismo se inscribe en la tenue alternativa de cómo alejarse de una experiencia histórica (el estatismo autoritario soviético) sin dirigirse hacia otra tanto o más repudiada histórica e ideológicamente. La una porque había clausurado un horizonte democrático; la otra porque había claudicado el proyecto revolucionario.

Ahora bien: ¿qué significó el replanteamiento de esa articulación (entre socialismo y democracia) para los eurocomunistas, y más específicamente para Poulantzas? ¿Cuáles son los principales contenidos de sus debates? ¿Cómo se replantea la concepción misma de democracia para que se vuelva “compatible” con el proyecto socialista?

---

206 CLAUDÍN (1978).
207 Partido Comunista de la Unión Soviética.
Los principales debates de los eurocomunistas se concentran en tres núcleos sustantivos: (1) la forma de concebir la democracia; sus posibilidades de articulación con el socialismo; (2) la temporalidad de la transición al socialismo; (3) los sujetos del proyecto de transformación social.

Si los dos primeros núcleos son consecuencia de los diversos posicionamientos frente al dilema estalinismo-socialdemocracia; el último se vincula con las particularidades del desarrollo capitalista en Europa como consecuencia de la transformación de la composición de clase y la emergencia de “nuevos movimientos sociales”. En el presente apartado se hace referencia central al primer núcleo, aunque se alude al segundo vinculado con la temporalidad de la transición. El tercero será abordado más adelante a propósito del “diálogo-discusión” entre Poulantzas y Foucault.

A continuación, se intenta acercar elementos a los interrogantes referidos, singularizando la tonalidad de la propuesta política de Poulantzas en el marco del debate eurocomunista y la “vía democrática de transición al socialismo”.

La concepción de democracia es, posiblemente, el tema más controvertido y neurálgico del eurocomunismo. Las divergencias sobre las formas de reelaborar dicha concepción son, sin duda, importantes. Aquí se coincide con quienes advierten la existencia de un “ala derecha” o “comunismo liberal” y un “ala izquierda” entre los eurocomunistas. Quizás es conveniente destacar, antes de avanzar en este análisis, que aquí se rescata, lo que se puede definir como el momento gestacional del eurocomunismo, aquel que ejercitaba interrogantes, planteaba problemas, dirimía una alternativa a lo existente. Su devenir lo acercó más a una experiencia frustrada en la cual predominó un simple e incuestionado aggiornamiento a las democracias burguesas.

Ahora bien, focalizando en esos momentos iniciales, la principal tesis sería la siguiente: la democracia histórica vigente en las sociedades europeas no debe ser concebida como “democracia burguesa” sino que la misma es la resultante de la lucha de clases y, por ello, hasta cierto punto, es también el producto de las luchas y las conquistas de los sectores subalternos. Por este motivo, lejos de las formulaciones

---

208 Como lo afirma Henri Weber existe una vertiente de izquierda y otra de derecha al interior del eurocomunismo: entre los primeros nombra a Bruno Trentin, Fernando Claudín, Nikos Poulantzas y Christine Buci-Glucksmann; entre los segundos a Enrico Berlinguer (Secretario General del PCI), Georges Marchais (Secretario General del PCF) y Santiago Carillo (Secretario General del PCE). Se puede constatar el predominio de la vertiente de derecha en función de los lugares de decisión ocupados por los exponentes nombrados en los partidos comunistas. Sin embargo el objetivo de este trabajo se orienta al debate del ideario contenido en los inicios del eurocomunismo y, en especial, de los exponentes del “ala izquierda”.
leninistas\textsuperscript{209} que enfrentaban revolución con democracia representativa -sintetizada por ejemplo en la ilustrativa consigna política formulada por Lenin: “papeleta electoral o fusil”-, los eurocomunistas retoman las posiciones de Rosa Luxemburgo en su análisis crítico de la Revolución Rusa. “Como marxistas nunca fuimos fanáticos de la democracia formal”, escribe Trotzki (...). Que nosotros no fuimos nunca fanáticos de la democracia formal, sólo significa lo siguiente: siempre hemos distinguido el núcleo social de la forma política de la democracia burguesa, siempre supimos ver la amarga semilla de la desigualdad y de la sujeción social que se oculta dentro de la dulce cáscara de la igualdad y la libertad formales no para rechazarla, sino para incitar a la clase obrera a no limitarse a la envoltura, a conquistar antes el poder político para llenarlo con un nuevo contenido social. \textit{La tarea histórica del proletariado, una vez llegado al poder, es crear, en lugar de la democracia burguesa, la democracia socialista, y no abolir toda democracia.}\textsuperscript{210}

A modo de breve digresión del hilo argumental se hace necesario aclarar el sentido del fragmento citado. El mismo no es una crítica descalificatoria de la revolución de octubre; por el contrario, partiendo de una reivindicación de dicho acontecimiento, Luxemburgo intenta visibilizar sus límites y tensiones vinculados con la primera guerra mundial, la ocupación alemana y la realidad económica y social rusa: “sería pretender cosas sobrehumanas de Lenin y sus compañeros exigirles, en tales circunstancias, que sepan crear como por encanto la mejor de las democracias, la más ejemplar de las dictaduras proletarias y una economía socialista floreciente. Con su decidida actitud revolucionaria, su energía ejemplar y su fidelidad escrupulosa al socialismo internacional, ellos hicieron verdaderamente cuanto podía hacerse en una situación tan diabólicamente difícil. El peligro

\textsuperscript{209} Si no es posible en este escrito reconstruir la complejidad de esta problemática se quiere sí advertir que el cuestionamiento de Lenin a la democracia, en particular a las elecciones, que se expresa en la frase ilustrada (“papeleta electoral o fusil”) debe ser problematizado, matizado y aprehendido históricamente. Se recomienda la lectura de Eurocomunismo y Socialismo de Fernando Claudín, en particular el apartado “La experiencia histórica” en el cual se analizan con cierta rigurosidad las transformaciones del planteo leninista en torno a la democracia mostrando la concepción positiva que Lenin mantuvo como posición teórico-política antes de la revolución. Determinados acontecimientos y singularidades de la realidad social soviética (la inexistencia de una tradición democrática en Rusia, la lucha efectivamente se dirigió hacia la autocracia zarista, el carácter cuantitativamente minoritario del proletariado en Rusia, la oposición interior de las corrientes socialistas no bolcheviques, la actitud de la socialdemocracia internacional y la intervención de los Estados “democráticos - burgueses”) conllevaron a afirmar la concepción de la democracia como “creación” de la burguesía, CLAUDÍN (1977), p. 79-119. En este sentido, resulta significativo destacar que varios de los más importantes exponentes del eurocomunismo, por ejemplo, Santiago Carillo, han tendido a simplificar la posición leninista como “enemiga de la democracia”, trazando una línea de continuidad entre Lenin y Stalin. Se puede leer esta posición en CARILLO (1977).

\textsuperscript{210} LUXEMBURGO, R. en CHÂTELET (1977), p. 54.
comienza en el momento en que, haciendo de la necesidad virtud, cristalizan en teoría la táctica a la que se vieron arrastrados por estas fatales circunstancias”.211

Resulta interesante destacar la revalorización del pensamiento de Rosa Luxemburgo entre los eurocomunistas y ello dejando ahora de lado la pretensión de hacerla polemizar con Lenin y la Revolución Rusa más allá de lo que, se entiende, correspondería a una lectura cuidadosa de sus escritos.

Poulantzas comparte esta reivindicación de la dirigente y pensadora alemana: “la primera crítica, correcta y fundamental, a la revolución bolchevique y a Lenin, fue la de Rosa Luxemburgo (…) Hace falta volver a leer La Revolución Rusa.”212

En algunos casos más convencidos por contraposición a la experiencia soviética estalinista; en otros, más por la concepción de la democracia como producto de la lucha de clases, los eurocomunistas ubican en el centro de la escena el debate sobre la democracia.

Además de sintetizar en este punto el análisis poulantziano, interesa visibilizar también el de Cristhine Buci-Glucksmann. Entre uno y otro se ubica lo que puede destacarse como uno de los aportes más interesantes y actualizables del proyecto de socialismo democrático.

La fuerza conceptual del planteo de EPS reside en la aplicación del análisis relacionista a estas preocupaciones: las instituciones de las democracias durante el capitalismo son la resultante de relaciones de fuerza y no reflejos exactos de los intereses de las clases dominantes. Al igual que para pensar el Estado capitalista, Poulantzas rechazará tanto a quienes conciben la democracia como instrumento-creación de la burguesía, como a quienes la despojan de sus contradicciones para pensarla como “deseable” en sí misma. Es cierto que, en este caso, dado que se reflexiona más sobre la Revolución Rusa, encontramos especialmente fundamentada la crítica a la primera concepción: “Las instituciones de la democracia representativa y las libertades políticas son a menudo reducidas por Lenin (esto no sucedió nunca a Marx) a una pura y simple emanación de la burguesía: democracia representativa = democracia burguesa = dictadura de la burguesía […] Se quiera o no, la línea principal de Lenin fue originariamente […] la de una sustitución radical de la llamada democracia formal por la llamada democracia real, de la democracia representativa por la democracia directa llamada consejista. Lo que me lleva a plantear: ¿no fue más bien esta misma situación, esta misma línea (sustitución radical de la democracia representativa

211 Luxemburgo (1918).
212 IBID.
por la democracia directa de base) la que constituyó el factor principal de lo que sucedió en la Unión Soviética.\(^\text{213}\)

En este sentido, el problema planteado por Poulantzas radica en aquellas posiciones que despojan a la democracia representativa de su carácter disputado y subvaloran la “inscripción” en aquélla de luchas históricas de los sectores subalternos. En condiciones de profunda asimetría las clases subalternas han “moldeado”, de algún modo, esa institucionalidad burguesa. Por lo tanto, sostendrá Poulantzas, el socialismo no debe rechazar esa forma de democracia; sí proponerse su transformación. Por ello cuestiona la “sustitución radical” que pretendió Lenin en los inicios de la Revolución Rusa.

Se puede observar que es la perspectiva relacional la que posibilita esta comprensión específica de la democracia. Y como consecuencia de aplicar esta perspectiva al problema político en cuestión surge, además del rechazo a la tesis de la sustitución de un tipo de democracia por otro, una crítica a ciertos postulados de eurocomunistas que superficialmente analizados podrían ser asimilados a la posición de Poulantzas. Esto último en función de una consecuencia común a dos miradas divergentes: reivindicar la (algún tipo de) continuidad de la democracia representativa en el marco de una superación del capitalismo. Se verá en qué consiste esta posición no relacional.

En ciertos escritos eurocomunistas se evidencia que “democracia” y “dominación burguesa” aparecen como formas contrapuestas (no ya asimiladas como en Lenin). Como resultado de esa contraposición la democracia es concebida como conquista de las luchas populares en detrimento de la dominación burguesa. Para decirlo de otro modo: en los momentos en que la lucha de los sectores subalternos se intensifica, se “esparce” la democracia como forma de organización social y se retrae la dominación-coerción burguesa. Una suerte de movimiento de avance-retroceso entre dos formas puras, movimiento de suma cero. Este razonamiento, así postulado, posee ciertas consecuencias políticas, ya que las instituciones de la democracia tienden a ser reivindicadas sin cuestionamientos; éstos últimos se centrarán únicamente en la transformación de las instituciones represivas.\(^\text{214}\)

\(^{214}\) En general este análisis suele ser coincidente con las posiciones políticas de los denominados exponentes de la “vertiente de derecha” del eurocomunismo. Sin embargo en tanto confusión de método puede rastrarse en otros dirigentes. Por ejemplo, en los escritos de Fernando Claudín: “Toda la historia de las formaciones sociales capitalistas confirma plenamente la contradicción entre democracia y dominación de la burguesía. Cada parcela de democracia en las estructuras del Estado o de la sociedad civil ha sido conquistada por la lucha de la clase obrera y de otros sectores populares.” CLAUDIN (1977), p. 82.
Por el contrario de la perspectiva poulantziana que aquí analizamos se desprende, en principio, la necesidad de transformar las instituciones democráticas vigentes durante el capitalismo. Adoptar un punto de partida relacional significa que todo el proceso histórico, sus acontecimientos y resultados son inteligibles como “condensaciones” específicas de relaciones de fuerza. Por lo tanto, las instituciones de la democracia durante el capitalismo expresan contradicciones, tensiones y el antagonismo irreductible de la lucha de clases; de ellas emerge de forma variable una constante de la reproducción capitalista: la primacía de la burguesía.

En este sentido, una de las características centrales del planteo de Poulantzas en su propuesta de “socialismo democrático” es que la democracia representativa, el conjunto de sus instituciones, emergida y emergiendo de las relaciones de fuerza entre clases y fracciones de clases durante el capitalismo, debe ser transformada en su conjunto.

En segundo lugar, surge el problema de la articulación de la democracia representativa transformada con una democracia consejista, democracia directa de base, autogestionaria. ¿Cómo articular estas dos formas de democracia de modo que logren enriquecer el proyecto de transformación social? Entendiendo que en cada una de ellas se ejercitan formas de existencia, modos de organización y constitución de relaciones sociales divergentes: “Cómo emprender una transformación radical del Estado articulando la ampliación y la profundización de las instituciones de la democracia representativa y de las libertades con el despliegue de las formas de democracia directa de base y el enjambre de los focos autogestionarios: aquí está el problema esencial de una vía democrática al socialismo y de un socialismo democrático”.

Las dificultades para pensar esa articulación residen, justamente, en que en términos históricos, fueron formas alternativas cuando no antagonicas de relación social. Una nueva digresión se vuelve necesaria para destacar lo fértil que resultaría, para complementar este planteo, la revisión de los escritos de Gramsci cuando se constituían en Italia –durante lo que se denominó el “bienio rojo” (1919-20)– los consejos de fábrica. En ellos, Gramsci reflexiona sobre las diferencias entre consejismo y representación, al analizar las funciones del partido, el sindicato y los consejos de fábrica. Las particularidades de este debate ameritarían un desarrollo que no es posible realizar aquí. Simplemente queremos destacar la fecundidad de ligar estas discusiones dada la preocupación

---

215 Vale destacar que “consejismo”, “autogestión”, “basismo”; etc. son usados como sinónimos en este trabajo, sólo replicando la utilización que hace Poulantzas en EPS. Cabe agregar que pese a ello los contextos de emergencia específicos de cada una de ellas son diferentes, estudiarlos con detenimiento permitiría volver inteligibles las peculiaridades relativas a cada una de ellas.

compartida (en tiempos, lugares y momentos políticos muy divergentes) de discernir lo singular de cada modo de organización social y las potencialidades que alberga su compatibilización. De esta forma, Gramsci ubicará al partido y al sindicato como instituciones nacidas de la democracia burguesa, ambas organizadas en base al principio de la representación; y, a los consejos de fábrica como formas alternativas. A partir de ello, fundará la gravitación que deberá tener el consejismo en un proceso de transformación revolucionaria. Caracterizará con precisión las diferencias entre representación y consejismo aludiendo a las formas de participación (indirecta por delegación, directa; respectivamente); el tipo de movimiento decisional (vertical, horizontal); el fundamento social (escisión de lo político y lo económico, la unión de ambos planos); los modos de existencia de lo político (abstracción de la serialidad, creación material de una colectivización política); el tipo de asociación (“voluntaria”-contractual, autónoma-revolucionaria); la forma de integración (determinada por la condición de miembro-affiliado en las instituciones representativas, por la de productor en los consejos); el tipo de estrategia ejercitada (defensiva, ofensiva); las formas del consentimiento (aritmético, morfológico).217

Poulantzas avanza menos en esta reflexión vinculada con la singularidad de cada forma (por ello la propuesta de revisar los escritos gramscianos) y mucho más en pensar las formas de articulación entre una y otra. Es decir que el punto de partida es que no existe una forma de articulación sino varias y que la forma adoptada es un elemento central del proyecto de socialismo democrático.

En este marco, el autor analiza dos modos de articulación ineficaces para el proyecto de socialismo democrático: los que coexisten de forma paralela y en relaciones de competencia disputándose la hegemonía del modo de ordenación social; y una segunda posibilidad en la cual una de las dos formas termina subordinándose a la otra y, por tanto, siendo integrada por la misma (en términos históricos ha tendido a ser subordinación del consejismo a la representación). Para Poulantzas, ni una forma ni la otra posibilitan una articulación que complemente estos principios organizadores.

Con el objetivo de ilustrar y reflexionar sobre las formas de articulación del par representación-consejismo, Poulantzas alude tanto a experiencias históricas como a perspectivas teóricas. Entre las primeras, la experiencia soviética es, por supuesto, una de las reflexiones centrales que acecha el debate. Pero también alude a otras más contemporáneas como los casos de Chile y Portugal. Entre las perspectivas teóricas re- fiere a la tecnoburocrática y a la neolibertaria.

217 GRAMSCI (1919-1921).
En este sentido, las situaciones de “doble poder”, que adoptan una coexistencia competitiva y entonces de oposición irresuelta entre ambas formas de organización social, pueden culminar en la irrupción violenta de la burguesía, como en el caso de la dictadura de Pinochet en Chile\textsuperscript{218}. Cuando una de las dos formas posee primacía sobre la otra (por lo general la representación) el peligro de intervención de la burguesía adopta más bien la forma de “socialdemocratización” del proceso; resultando central la puesta en práctica de diversos mecanismos de cooptación e integración. En este sentido, un riesgo propio de la vía democrática al socialismo está dado por su temporalidad específica que es la que de algún modo amplía los márgenes y posibilidades de intervención o irrupción de la burguesía “en la medida que ya no se trata de la destrucción del aparato de Estado y su sustitución por el segundo poder, sino de su transformación en un largo proceso […] esto ofrece mayores posibilidades al adversario, bien para boicotear una experiencia de socialismo democrático, bien para intervenir brutalmente para ponerle término”.\textsuperscript{219}

Las perspectivas teóricas cuestionadas son denominadas por el autor como tecnoburocráticas y neolibertarias. La primera alberga una “estatolatría” ya sea, en las muy distintas variantes, estalinista o socialdemócrata. Se define por la primacía del Estado y la subordinación de la autogestión y formas de democracia directa. El fundamento más reiterado es el de la complejidad del funcionamiento social, el requerimiento de expertos y especialistas.

La perspectiva “neolibertaria” es cuestionada del siguiente modo: “pero también de otra forma preconizada actualmente con bastante frecuencia: el único medio de evitar el estatismo sería situarse fuera del Estado, abandonar su propia transformación, dejar en lo esencial el Estado (este mal radical y eterno) tal como es y limitarlo simplemente desde el exterior mediante “contrapoderes” autogestionarios de base; en resumen, poner al Estado en cuarentena e impedir la propagación de su enfermedad aislando su foco […] El de un poder diseminado, desmenuzado y pulverizado en una pluralidad infinita de micropoderes exteriores al Estado, los únicos de los que valdría la pena ocuparse.”\textsuperscript{220}

Contrapoderes, también se podría agregar líneas de fuga y éxodos constituyentes; terminología específica de la perspectiva aludida por Poulantzas.

\textsuperscript{218} Resulta interesante destacar como en los escritos de distintos exponentes de izquierda europea se estudia y analiza la experiencia chilena (el golpe militar encabezado por Augusto Pinochet al gobierno de Salvador Allende) con el objeto de nutrir la reflexión sobre la transformación del proyecto socialista. Tanto Poulantzas como Miliband, Clauðín, Carillo, Berlinguer, Hobsbawm, Buci-Glucksmann y Debray; entre otros, debaten esta experiencia.

\textsuperscript{219} Poulantzas, p.323.

\textsuperscript{220} POULANTZAS (1980) p, 322.
En qué medida el origen de esta tradición puede encontrarse en Michel Foucault y rastrearse su influencia en pensadores diversos como Negri, Deleuze, Certeau y Holloway. Ahondar en esta línea argumental llevaría un tiempo que desviaría en parte del objetivo de este artículo; sólo parcialmente será retomado en el próximo apartado cuando se haga referencia al “giro” hacia Michel Foucault que podemos encontrar en EPS. Sí se debe retener aquí lo siguiente: así como en el centro del eurocomunismo se asienta el problema de “cómo rebasar el límite estatista de la política” y, entonces, para decirlo de otro modo, “romper con la identificación de lo político con lo estatalista” (Buci-Glucksman); Poulantzas ubica muy bien la reacción inversa a este planteo que hace de lo “estatal” el problema y en una suerte de reacción “fóbica” relocaliza lo político en ruptura absoluta con lo estatal.

A propósito de la temporalidad referida más arriba como “problema propio” de la vía democrática al socialismo, aunque ha sido menos analizada por Poulantzas, sí resulta central en otros planteos. Por ejemplo, Eric Hobsbawm en una entrevista publicada en la Revista Mexicana de Sociología en 1978 titulada El eurocomunismo y la len- ta transición de la Europa capitalista afirma la necesidad de pensar la “posibilidad teórica de una transición a largo plazo, de una larga época de transición hacia el socialismo, más que rápida, dramática, resuelta en el momento de la toma de poder, del gran vuelco”. En el mismo sentido, razona Paramio cuando afirma que la nueva estrategia consiste en “elaborar un proyecto que llevara al socialismo a través de un proceso gradual, de rupturas sucesivas”.

En principio, el ritmo de la transición, ya analizado por Gramsci, ha sido siempre una preocupación al reflexionar qué estrategia política es adecuada a “Occidente”. El problema es cómo evitar que “gradualismo” se confunda con “reformismo”; de ahí la importancia de destacar la idea de “rupturas” que menciona Paramio para sintetizar la posición eurocomunista.

El desafío se concentra en la alternativa de la “complementariedad”: el problema es cómo complementar formas de organización...
social regidas por principios, relaciones y fundamentos de orden tan divergente cuando no contradictorio. Las preguntas que Poulantzas se hace, no para responder, pero sí para señalar y advertir sobre la complejidad que involucra esa forma de articulación, resultan ilustrativas de la riqueza del planteo: “¿Cómo evitar que la reducción a un simple paralelismo y yuxtaposición de cada uno sólo siga su propio movimiento? ¿En qué dominios, a propósito de qué decisiones, en qué momento, uno debe tener prioridad sobre el otro? ¿De qué forma prever la reglamentación de sus conflictos, hasta cierto punto inevitables, sin encaminarse, lenta pero seguramente, hacia una situación, efectiva o larvada, de doble poder precisamente?”

Por tratarse de desafíos tan actuales e impulsados por la riqueza del planteo poulantziano se puede incorporar a esta discusión –de forma sintética tal cual fue realizado con ciertos escritos de Gramsci– cierta reflexión de Cristhine Buci-Glucksmann sobre el consentimiento. El objetivo es evidenciar algunos de los problemas contenidos en la problemática de la complementariedad de representación y consejismo.

Lo que algunos autores plantean recurriendo a una suerte de esencialización de los sectores subalternos, en tanto despojados de espíritu de lucha, es analizado por Buci-Glucksmann –en el fértil terreno de reflexión gramsciano– distinguiendo dos formas de consentimiento: pasivo e indirecto y activo y directo. Se puede ver cómo introduce la problematización en torno al consentimiento en el marco del proyecto de socialismo democrático: “Se trata, pues, de una cuestión política desde el momento en que en una vía democrática al socialismo, diferente de la socialdemocracia y del stalinismo, se encuentra planteado. Por consiguiente un socialismo diferente, capaz de articular dos pasos históricamente contradictorios: la transformación de la democracia representativa y la creación de nuevas formas de democracia de base (autogestión). Ahora bien, semejante instrumentación ¿no requerirá un nuevo enfoque del consentimiento tanto en el plano de la práctica política como de las instituciones?”

Planteo muy adecuado el de la dirigente comunista francesa, dada la tradición de perspectivas jurídicas y sociológicas de saturar el sentido del consenso definiéndolo de forma unívoca. Tendencia reforzada al situar el concepto en contraposición a la coerción.

---

225 En términos caricaturescos esta posición esta contenida en la frase de Zinoviev citada por Juliá: “No pudimos prever este sentimiento de las masas, admite Zinoviev cuando lamenta con algún desconsuelo que las masas aspiran al descanso y al pan y alimentan un sordo descontento contra los comunistas que llaman al combate y no comprenden la necesidad del descanso” JULIÁ (1983), p. 26.
Por otro lado, el planteo citado permite cuestionar desde una perspectiva muy interesante el clásico problema de cierta teoría política que refiere a la “apatía de las masas”. En todo caso, se puede decir junto a Buci-Glucksmann, que es el tipo de consentimiento (indirecto, mediado, serial) que moviliza la representación, como forma de organización social de las democracias occidentales capitalistas, el que impide proyectar una transformación radical.

En este sentido, la propuesta es la de analizar y definir modos de consentimiento, es decir, formas de consentir y, en el marco del debate de un socialismo democrático es posible sostener que significa politizar las formas de consentir.

Consecuencias políticas de las proximidades y distancias entre Michel Foucault y Nikos Poulantzas

El presente apartado se propone, en sintonía con el anterior, reflexionar sobre otros contenidos sustantivos del eurocomunismo, pero además focalizar en otra argumentación, esta vez, más situada en los corrimientos conceptuales (y, también, político-ideológicos, dadas las singularidades del libro, el autor y la época en cuestión). En este sentido, el Poulantzas de Poder político y clases sociales, ensimismado con el estructuralismo althusseriano, registra un desplazamiento (siempre relativo y desde una tonalidad propia sumamente rica) hacia algunas problematizaciones foucaultianas en su último libro: Estado, Poder y Socialismo.

La historia que enmarca este movimiento es, para decirlo de manera sintética y europea, Mayo del ‘68. En realidad, esa cadencia específica de los sesenta que abarca procesos y acontecimientos a la vez heterogéneos en términos de sujetos, reivindicaciones y repertorios de acción colectiva, homogéneos en tanto expresiones de intensa conflictividad social que desbordan el territorio fabril y al trabajador como espacio y sujeto de esa manifestación social.

De algún modo el 68 visibiliza las transformaciones que volvían –para algunos– no inválida pero sí insuficiente la siguiente reflexión gramsciana cuando el bienio rojo ilustraba el potencial político de los consejos de fábrica: “El proceso revolucionario se realiza en el campo de producción, en la fábrica, donde las relaciones son de opresor a oprimido, de explotador a explotado, donde no hay libertad para el obrero ni existe democracia: el proceso revolucionario se realiza allí donde el obrero no es nadie y quiere convertirse en el todo, allí donde el poder
del propietario es ilimitado, poder de vida o muerte sobre el obrero, sobre la mujer del obrero, sobre los hijos del obrero”.227

Los sesenta dijeron a ciertos sectores de la intelectualidad de la izquierda lo que, para ser más gráficos, se puede formular así no sólo en las fábricas, no sólo el obrero, no sólo las relaciones de explotación; también estudiantes y mujeres, ecologistas y consumidores; las universidades, el hogar, el espacio público relaciones de opresión contenidas en la sociedad toda.

Cuando cierto segmento de la intelectualidad de la izquierda europea reconoce la diversidad de sujetos comienza a problematizar el carácter de las articulaciones; los quiénes del proyecto de transformación social. El debate sobre los “nuevos movimientos sociales” adquiere fuerte centralidad. El “eurocomunismo” –aún en su ambigüedad– no permanece ajeno. En tanto trasfondo de debate más inmediato a EPS, Poulantzas tampoco. Seleccionando la formulación más política de esta problematización, dice el filósofo greco-francés: “para que la izquierda consiga suscitar este amplio movimiento, es preciso que tenga los medios para ello y que asuma fundamentalmente las nuevas reivindicaciones populares en estos frentes que se han llamado a veces, erróneamente, ‘frentes secundarios’ (luchas femeninas, luchas ecologistas, etc.).228

Esta formulación general, esbozada en EPS, es profundizada en el marco de una entrevista realizada por Stuart Hall y Alan Hunt a Poulantzas, en abril de 1979. Allí afirma que la articulación de reivindicaciones, sujetos y organizaciones tan heterogéneas obliga a revisar el rol del partido. En especial, cuestiona la concepción leninista del partido como único centralizador y reivindica la existencia de movimientos sociales cuyo tipo de organización pueda ser relativamente independiente de la organización política del partido. Es decir que, de algún modo, cuestiona una línea de debate eurocomunista que sigue pensando en un “partido ideal” capaz de contener estos tipos diversos de movimientos sociales. Por el contrario, dirá Poulantzas, el desafío debe direccionarse de modo tal de concebir un partido revolucionario capaz de contemplar, por ejemplo, la cuestión de la mujer; pero sin que ello signifique subsumir el movimiento de mujeres al partido. Partido transformado y Movimientos Sociales desempeñan ambos un rol sustantivo.

Asimismo, en función de esta problemática y continuando la reflexión en torno a la articulación de democracia representativa y democracia directa, presenta la de pluralismo político también discutida por

Pietro Ingrao (1980)\textsuperscript{229}: “¿Tiene el partido un rol central? Desde luego que lo tiene mientras uno piense que la política tiene un rol central y mientras también se le asigne ese rol central al Estado. Pero entonces mientras se necesite algún tipo de organización debemos tener algún tipo de centralismo o modo de homogeneización de las diferencias, si debemos articular democracia representativa y democracia directa. Si hasta el presente este papel de centralización ha sido desempeñado por un partido, en el futuro algunas funciones desempeñadas por el partido deben ser transferidas a los órganos representativos donde muchos partidos pueden jugar su propio rol. Debemos mantener esta diferenciación y no identificación entre el partido y el Estado. Y si instituciones representativas realmente pueden jugar un verdadero rol, el tipo de relaciones, o la articulación no tendrá que ser transmitida como en oriente por el propio. En Italia, por ejemplo, en las asambleas regionales con mayorías Comunistas y Socialistas, la coordinación entre las formas de democracia directa, movimientos de ciudadanos, movimientos ecológicos por un lado, y la democracia representativa no pasan por la centralización proporcionada por el Partido Comunista”\textsuperscript{230}

La relación entre los movimientos sociales y la clase obrera es debatida intensamente. En este sentido, Paramio reflexiona sobre el eurocomunismo: “¿cuál podía ser la base social del nuevo proyecto?, ¿seguía siendo la clase obrera con o sin el campesinado, la fuerza esencialmente única del proyecto socialista? La experiencia de los años sentía había sembrado serias dudas sobre el potencial revolucionario de la clase obrera y, en cambio, habían aflorado unos nuevos movimientos sociales cuyos principales representantes a comienzos de los años setenta eran el feminismo y el ecologismo (...) Creaba el problema de saber cómo se relacionaban los nuevos movimientos con la buena y vieja clase obrera para articularse en un mismo proyecto de transformación de la sociedad”\textsuperscript{231}

Las afirmaciones de Santiago Carillo contienen esta misma preocupación\textsuperscript{232} aunque adoptando otros matices de reflexión: “la revolución

\textsuperscript{229} En esta misma entrevista Poullantzas menciona directamente a Pietro Ingrao para situarlo como exponente de izquierda del eurocomunismo: “Para ser concreto cada vez que he leído a Carillo he encontrado más bien el ala derecha del eurocomunismo y cada vez que he leído a Ingrao del PCI he encontrado el ala izquierda de las posiciones del eurocomunismo” Poullantzas (1979), p. 196, la traducción es nuestra.

\textsuperscript{230} POUANTZAS (1979), p. 201, la traducción es nuestra.


\textsuperscript{232} También Fernando Claudio –otro dirigente español- relaciona los sesenta con el proyecto eurocomunista: “a partir de 1967 (comienzo de la crisis del sistema monetario internacional) y de 1968-69 (crisis social y política en Francia e Italia) el rosado panorama del neocapitalismo comenzó a nublarse seriamente. Hoy pocos discuten que el mayo francés y el otoño caliente italiano fueron explosiones premonitorias (...) se estaba iniciando una nueva crisis global del sistema capitalista – imperialista. El eurocomunismo es en gran medida su producto.” CLAUDÍN (1977), p. 5.
capitalista ya no es exclusivamente necesaria al proletariado, sino a la inmensa mayoría de la población. En estas condiciones, la idea de la alianza de las fuerzas del trabajo y de la cultura, del nuevo bloque histórico y, en general, la cuestión de las alianzas antimonopolistas cobra importancia decisiva.  

Otro dirigente español, Josep Palau –secretario de la Unión de Juventudes Comunistas de España– sostenía que “la derrota del eurocomunismo bloquearía la posibilidad, hoy abierta, de diálogo entre la izquierda tradicional y el movimiento obrero con las nuevas sensibilidades y movimientos juveniles, feministas, de liberación sexual, ecologistas... Diálogo imprescindible para la configuración de una alternativa transformadora, sugerente y viable a la crisis de civilización.”

Más allá de las diferencias entre las posturas mencionadas interesa destacar y documentar la forma en que los sucesos de los sesenta dinamizaron un debate intenso en las izquierdas comunistas alrededor de los sujetos, espacios, modos de acción colectiva y sus posibilidades de articulación.

En este sentido –para decirlo de manera foucaultiana– es la disciplina, en tanto forma histórica, la que es resistida por diversos sujetos en distintos espacios sociales. “Relaciones de poder” es la herramienta conceptual que posibilita la intelección de esta realidad social. A propósito del ‘68, afirma Foucault: “No se ve de qué lado –a derecha o a izquierda– habría podido ser planteado este problema del poder. A la derecha, no se planteaba más que en términos de constitución, de soberanía, etc., por lo tanto en términos jurídicos. Del lado marxista, en términos de aparato de Estado. La manera como el poder se ejercía concretamente y en detalle, con toda su especificidad, sus técnicas y sus tácticas, no se planteaba; uno se contentaba con denunciarlo en

---

234 También traza la relación con el ‘68 del siguiente modo: “la lucha por la consolidación y profundización del eurocomunismo, en tanto que aportación desde el PC a la renovación política de la izquierda, es inseparable de la incorporación a la lucha política de los sectores sociales, entre ellos las nuevas generaciones, particularmente golpeados social y culturalmente por la crisis y que emergen hoy con fuerza. La propia gestación de la reflexión eurocomunista tuvo un importante acicate en el mayo francés” PALAU (1981).
235 Por ejemplo, se puede notar rápidamente que las afirmaciones de Carillo destacan en especial la necesidad de articulación entre sujetos y entonces se habla de “interclasismo”. Poulantzas (también Claudín) enfatiza más bien la necesidad de ampliar las luchas y reivindicaciones de la izquierda a los efectos de involucrar aquellas que se hicieron visibles en los sesenta.
236 Therborn sostiene que: “la reorientación de la mayoría de los Partidos Occidentales Comunistas y sus nuevas perspectivas de poder, en Europa latina, provinieron de las agitaciones de finales de los años sesenta. Se requirió tiempo para el cambio, al principio los nuevos movimientos y los ‘viejos’ partidos comunistas estaban en desacuerdo el uno con el otro, la expresión más dramática de ese desencuentro ocurrió durante los acontecimientos de mayo en Francia en 1968”, (1980), p. 15, la traducción es nuestra.
el “otro”, en el adversario, de un modo a la vez polémico y global: el poder en el socialismo soviético era llamado por sus adversarios, totalitarismo; y en el capitalismo occidental era denunciado por los marxistas como dominación de clase, pero la mecánica del poder jamás era analizada. Sólo se ha podido comenzar a realizar este trabajo después del 68’, es decir a partir de luchas cotidianas y realizadas por la base, con aquellos que tenían que enfrentarse en los eslabones más finos de la red del poder. Fue ahí donde la cara concreta del poder apareció y al mismo tiempo la fecundidad verosímil de estos análisis del poder para darse cuenta de las cosas que habían permanecido hasta entonces fuera del campo del análisis político.237

El desplazamiento de Poulantzas hacia Foucault se restringe a la aplicación de la noción de relaciones de poder al estudio del Estado capitalista. Es decir, se trata de algún modo, de la superación de una concepción instrumental del Estado tal cual es criticada por Foucault en el fragmento citado: la de concebirlo como “aparato”. Ahora bien, este corrimiento que enriquece la perspectiva de Poulantzas es de método y no de perspectiva teórica. Poulantzas analiza “la manera como el poder se ejerce” sin que ello signifique abandonar el postulado del papel determinante de las relaciones sociales de producción.

¿Cuáles son, entonces, los postulados de método que Poulantzas comparte con Foucault para la elaboración de una teoría del Estado capitalista? ¿Cuál es, de todos modos, la distancia irreductible de estos enfoques en función del punto de vista marxista de Poulantzas?

Entre los postulados de método que acercan a los autores (Foucault y Poulantzas) se puede destacar tanto el abordaje de la dimensión productiva del poder como la perspectiva relacional. Ambos elementos modelan su concepción de Estado capitalista. Con relación al primero, Poulantzas, cuestiona la concepción de Estado presente en Ideología y aparatos ideológicos de Estado de Althusser al sostener que: “Tal como ha sido sistematizada por Althusser esa concepción reposa sobre el supuesto de un Estado que no actuara, no funcionara, más que por la represión y por la inculcación ideológica. Supone, en cierta forma, que la eficacia del Estado reside en que prohíbe, excluye, impide, impone; o también en que engaña, miente, oculta, esconde o hace creer […] El Estado actúa también de manera positiva, crea, transforma, produce realidades”.238

La proximidad de este planteo con la analítica foucaultiana es muy clara. La pregunta de investigación de Foucault es, sin duda, qué produce el poder. El poder se ejercita para facilitar, seducir, obstruir, incitar, inducir otro conjunto de acciones. De este modo para el filósofo francés, el poder tiene entonces una dimensión productiva: “produce cosas,
 induce placer, forma saber; produce discursos.” 239 Se puede observar que esta perspectiva parte tanto del rechazo del postulado de la modalidad según el cual el poder actúa sólo por medio de la represión o la ideología, como del postulado de la legalidad, según el cual el poder del Estado se expresa en la ley entendida como un Estado de paz impuesto ya sea consensual o coercitivamente. 240

La concepción de Estado como Relación –luego de fundar la crítica a lo que entiende fueron las dos concepciones predominantes de la teoría política sobre el Estado (la del Estado-Instrumento 241 y la del Estado-Sujeito 242)– es la afirmación más esencial de su planteo: “…el estado, capitalista en este caso, no debe ser considerado como una entidad intrínseca, sino como una relación, más exactamente como una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase.” 243

Se puede decir que el acuerdo de abordaje entre Poulantzas y Foucault se consuma en la primera parte de la frase citada (la de Poulantzas); cuando clarifica “más exactamente como una relación entre clases y fracciones de clases” encontramos, en cambio, la profundidad de sus diferencias.

Las coincidencias consisten en el rechazo a la esencialización del poder; el poder no es de una clase o sector social; el poder no distingue a quienes lo detentan y a quienes lo sufren. Foucault afirma “que el poder no es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias.” 244 A su vez, Poulantzas afirma que: “el campo de poder es estrictamente relacional (…) el poder no es, en sí mismo, una cantidad o cosa que se posea, ni una cualidad ligada a una esencia de clase.” 245

Hasta aquí se puede sostener, en sintonía con Jessop, que la influencia de Foucault sobre Poulantzas es bastante más intensa de lo que en general admiten quienes estudian su producción como una “variantes” de marxismo estructural. “Esa influencia no es un mero coqueteo con el lenguaje de Foucault pues Poulantzas llegó a compartir con él supuestos fundamentales acerca del poder.” 246. Ésos supuestos abarcan a nuestro entender la concepción relacional y productiva del poder.

241 En principio refiere a las posiciones de la III Internacional, Balibar y el estalinismo.
242 La concepción se remonta a Hegel, puede rastrearse su influencia en Weber, Keynes y también en las corrientes dominantes de la sociología política, en especial el funcionalismo.
Sin embargo, las diferencias están contenidas aún en aquellos fragmentos especialmente seleccionados para ilustrar los acuerdos de Poulantzas y Foucault. Cuando Foucault sostiene “el poder se ejerce en el juego de relaciones móviles” se revela cómo se infiltra la diferencia. Podemos deducir que Poulantzas destacaría una “movilidad acotada”: movilidad al señalar, en clave gramsciana, el “equilibrio siempre inestable de los compromisos” de las clases y fracciones que integran el bloque en el poder; por el contrario, persistente fijación de las relaciones de fuerza en tanto relaciones de clase. Esta referencia se destaca en el lugar equivocado porque aún se intentan mirar las proximidades. Sólo un paréntesis que, en todo caso, se retomará más abajo.

No se pretende aquí más que visibilizar los grandes trazos de reflexión que acercan y alejan a estos autores para cerrar el apartado refiriendo a la dimensión política de esta concepción renovada del Estado y la propuesta de un socialismo democrático. En primer lugar, porque éste es el objetivo del artículo; en segundo lugar, porque cuando se extreman las comparaciones entre autores contemporáneos se corre el riesgo de confusión de perspectivas con posturas coyunturales, de diferencias de contenido sustantivas con declamaciones exacerbadas emergidas de disputas intelectuales. Por esa razón, este análisis no pretende acercarse demasiado a la literalidad de lo dicho por ambos, así como a su cronología, para definir si el primer Poulantzas era foucaultiano antes de Foucault mismo o si las críticas del último Poulantzas no son válidas para el último Foucault. Si algunos intentos logrados pueden encontrarse en este tipo de análisis (en parte el de Jessop) las más de las veces, creemos, resultan esfuerzos inconducentes.

Hasta ahora la influencia de Foucault posibilita a Poulantzas profundizar en tres rasgos sustantivos del Estado capitalista con importantes consecuencias políticas. En primer lugar, y en respuesta a las concepciones del Estado-Cosa, el Estado no es “usado”, manipulado, sino que es capitalista. Su funcionamiento, su materialidad, es la expresión de una relación que lo estructura y lo define. Desde el punto de vista político esto implica que no hay estrategias de “desalojo” posibles; hay que alterar las relaciones de fuerzas a los efectos de transformar el Estado en el marco del proyecto de un socialismo democrático.

En segundo lugar, se destaca la concepción del Estado capitalista como “cambo de batalla”, lo que lo lleva a enfatizar la disputa

---

247 De hecho Poulantzas afirma: “las observaciones presentadas hasta ahora recogen, desarrollándolos y sistematizándolos, los análisis ya presentes, a través de sus evoluciones, en mis textos aparecidos antes de la publicación de Vigilar y Castigar (1975) y La voluntad de saber (1976). ¿Algunos de nosotros no hemos esperado a Foucault para proponer análisis de poder con los cuales, en algunos puntos, concuerdan ahora los suyos, cosa que no puede por menos de satisfacerlos! POULANTZAS (1980), p. 176.
permanente que atraviesa al conjunto del Estado, y a comprender la política de Estado como resultante de avances y retrocesos, choques recíprocos, acuerdos siempre inestables; por lo tanto como resultante del antagonismo y las contradicciones que definen una relación –ya en palabra de Poulantzas– de fuerza de clases y fracciones de clases en un momento histórico determinado. También, esta concepción del Estado como campo de batalla involucra la dimensión microfísica del poder. Es revalorización de la productividad del ejercicio del poder en aquellos espacios “insignificantes”.

En términos de estrategia política, esto implica, a la vez, evitar las posturas abstencionistas que concluyen en situaciones de mayor estatismo a la par que motivar la participación en los mecanismos de poder que se dirimen en el campo estatal con el objeto de intensificar sus contradicciones y conflictos internos. Como lo afirma Jessop, para Poulantzas dicha participación no necesariamente termina en la absorción total ni en la pérdida de autonomía, pues el que las clases subalternas queden integradas depende de la estrategia de conjunto de estos sectores sociales y no de su participación parcial.248

Una última característica, también emergida de la perspectiva relacional, es la posibilidad de deslocalizar-desplazar el ejercicio del poder real, de un aparato a otro, de una institución representativa a otra. De nuevo es concordante con la ausencia de localización del poder, de la que también habla Foucault. En sintonía, dirá Poulantzas, no existe un vértice desde el cual el poder emana, o varios vértices que si logran ser controlados se garantiza el poder de Estado. Con bastante rapidez, cuando un vértice es ocupado, el ejercicio del poder real puede trasladarse a otro. En términos políticos estas reflexiones están ligadas al problema de la temporalidad de la transformación hacia el socialismo democrático; problemática ya referida en el apartado anterior.

Finalmente, cabe arribar a las diferencias irreductibles entre perspectivas. En palabras de Poulantzas: “como es sabido Foucault recusa toda interpretación que pretenda fundar esa materialidad del poder y, por consiguiente, del Estado, en las relaciones de producción y en la división social del trabajo.”249

Renunciar a una reflexión sobre el fundamento del poder y el para qué del ejercicio del poder contiene profundas consecuencias que son destacadas-denunciadas por Poulantzas. Para decirlo de forma polémica, la consecuencia política de la perspectiva foucaultiana es la negación de un proyecto radical de transformación social. El orden social puede alterarse más nunca subvertirse. El situacionismo de Foucault enoja

profundamente a Poulantzas porque “sus relaciones de poder” flotan en el aire: “Si el poder tiene por campo de constitución una relación no igualitaria de relaciones de fuerzas, no por eso su materialidad se agota en las modalidades de su ejercicio. El poder tiene siempre un fundamento preciso [...] Para Foucault, la relación de poder no tiene nunca otro fundamento que ella misma, se convierte en simple “situación” a la que el poder es siempre inmanente, y la cuestión de qué poder y para qué parece en él completamente dirimente. Cosa que en Foucault tiene un resultado preciso, aporía nodal y absolutamente insoslayable de su obra: las famosas resistencias [...] quedan en él como una aserción puramente gratuita, en el sentido de no tener fundamento alguno; son pura afirmación de principio”.

El fundamento determinante –aunque no exclusivo– de las relaciones de poder es la explotación. La explotación es el para qué determinante del ejercicio del poder, aquel que en el análisis de Foucault parece subestimado al limitar su preocupación en torno al siguiente interrogante: ¿cómo se ejerce el poder?

En este punto ubicamos la importancia de la proposición política que atraviesa este apartado: la articulación de los sectores subalternos y de sus luchas. Afirma Poulantzas que “toda lucha, incluso heterogénea a las luchas de las clases propiamente dichas (lucha hombre-mujer, por ejemplo) no adquiere in dudablemente su propio sentido [...] más que en la medida en que las luchas de clases existen y permiten así a las otras luchas desplegarse (lo que deja en pie totalmente la cuestión de la articulación de esas luchas con las luchas de clase).”

Con el objetivo de ir cerrando este planteo, se propone sintetizar, del siguiente modo, los problemas emergidos del abordaje foucaultiano, teniendo en cuenta la perspectiva de Poulantzas: (1) el enfoque de Foucault permite analizar las luchas en una coexistencia atomizada. En cambio impide analizar las articulaciones entre esas luchas-resistencias que necesariamente requieren un fundamento; (2) En el mismo sentido, el análisis en torno al ejercicio del poder impide pensar en términos de estrategia política la articulación de los quiénes, es decir, de los sujetos subalternos; (3) En la medida que se rehúsa un análisis sobre los fundamentos de las relaciones de poder, cualquier lucha y resistencia no puede ser pensada en el esquema foucaultiano más que como forma defensiva, y con ello se impide analizar cómo la resistencia es algo más que la reproducción, con márgenes variables, de un mismo orden social. En otras palabras, no puede pensarse la lucha desbordando la relación de poder misma, no puede “verse” su sentido creador y

251 IBID.
fundante, o en palabras de Gramsci, los rastros de iniciativa autónoma de la actividad subalterna\textsuperscript{252}. (4) Por último, como consecuencia de lo anterior, no puede visualizarse el cambio y la transformación social.

Lo dicho hasta aquí no se vincula con la función del intelectual, como pretende afirmar Foucault en su defensa frente a las críticas, en especial emergidas desde el comunismo, sino con aquello que sus escritos permiten ver y aquello que invisibilizan. Es indiscutible que Foucault brinda un marco muy fértil para analizar la mecánica del poder: su complejidad, viscosidad y espesor; la forma infinitesimal de su movimiento. Pero también puede verse que las cuestiones de método monopolizan su perspectiva y clausuran una preocupación central de la teoría social y política: el cambio y el porvenir.

En este sentido, acordamos con Legrand cuando firma que los conceptos centrales de las relaciones de poder en la sociedad disciplinaría en Foucault quedan completamente ciegos si no se los articula con una teoría de la explotación y con una teoría del modo de producción capitalista\textsuperscript{253}. Posiblemente, esta combinación logra ser ensayada, creemos que de forma positiva, en EPS de Nikos Poulantzas.

Las incorporaciones de Poulantzas de perspectiva relacional, de énfasis en la productividad del poder y de ponderación de la escala microfísica, todas ellas cuestiones de método, no conforman una suerte de híbrido como algunos teóricos han sugerido\textsuperscript{254} sino que, situadas en cuestiones de método, han tendido a enriquecer la mirada sin por ello vaciar el análisis de la pregunta por las fijaciones de esas asimetrías y los fundamentos de esas relaciones de poder.

**Palabras finales**

Nikos Poulantzas es uno entre los tantos hombres y mujeres que en los años setenta y en distintas latitudes se encontró corroído por una temporalidad de urgencia, aquella que conjuga la desesperada necesidad de capturar una alternativa en el momento mismo que se disuelve en el devenir.

Esa disolución es retenida por Macciocchi del siguiente modo: “en el cementerio de Montparnasse, sentimos un viento de destrucción soplar sobre un largo período de vida intelectual, uno de cuyos protagonistas había sido Nikos. En nuestro desalentado grupo de profesores entreví a Althusser. Con el pelo gris, polvoriento, con una sonrisa...
ambigua, casi una mueca en un rostro sin emoción. Nos encontramos el uno en brazos del otro, sin ninguna respuesta para la vieja pregunta: ‘¿qué hacer?’

Sin embargo, este breve escrito también se propone destacar otra peculiaridad de la urgencia como tiempo histórico; es la que se manifiesta en la sorpresa como registro propio, el nuestro en este aquí y ahora, de la lectura del mensaje político de Poulantzas: la actualidad de sus aseveraciones, la capacidad de analizar a la vez lo esencial y lo accesorio, la revisión meticulosa de lo impensado de cada experiencia, la imaginación de lo necesario.

¿Cuál es el “qué hacer” de nuestros tiempos? Es el interrogante que abre la posibilidad de poner en el centro de las problematizaciones la articulación específica de formas representativas y consejistas, de diversas luchas subalternas y sujetos sociales, de analizar la especificidad del Estado capitalista y sus consecuencias políticas de funcionamiento, de ponderar las disputas microfísicas del cambio que por tales no deben ser menoscapiadas, del para qué de las luchas subalternas, de la visibilización de un campo político siempre más allá del Estado, de la necesidad de valorizar las luchas en el Estado, de ejercitar la perspectiva relacional para definir las posiciones políticas aplicada en este artículo a la democracia y al Estado, de valorizar el debate sobre la mecánica (el cómo) pero subordinado al fundamento del orden social capitalista (el para qué); todas ellas problemáticas que trazan los rasgos propios del pensamiento marxista de Nikos Poulantzas, cuya razón de ser sólo reside en la transformación radical de la sociedad capitalista.

Enmarcada esta escritura en los contenidos correspondientes al programa de una materia de grado y de un proyecto de investigación, resta volver más ostensible el sentido de este recorrido y sus intersecciones con las miradas que se ensayan en nuestra facultad a propósito de ambas actividades. En primer lugar, se quiere insistir en esa vinculación irreductible entre teoría y realidad: comprender la teoría es situarla en la historia. Las referencias a procesos históricos, las muchas citas de dirigentes y pensadores de entonces, el intento por reconstruir, cuando fue posible, el proceso de ciertas ideas; son formas de ensayar y de ilustrar la mirada propuesta por la materia. En segundo lugar, se quiso destacar la importancia de ejercitar esa mirada sobre la teoría en la historia a través de un recorte sustantivo: la tríada Estado-

Capitalismo-Democracia. Las formas en que las crisis del largo siglo XX transformaron cada una de esas entidades y sus vinculaciones; el modo en que estas se debaten en las diversas perspectivas. Estudiar EPS en su inscripción histórica permitió afirmar la relación específica del Estado y las clases sociales en la sociedad capitalista. Posibilitó profundizar en una larga discusión sobre la democracia, pero para hablar de democracia capitalista, democracia socialista, de la representación y el consejismo como formas organizadoras de aquéllas; plantear cómo la propuesta de transformación del capitalismo de Nikos Poulantzas supone entonces una transformación del Estado y la democracia vigentes durante el capitalismo. Por último, el trabajo permite comprender como se actualiza en Poulantzas, la unión de la teoría y la praxis que, desde La ideología alemana, se constituye como unos de los rasgos más sustantivos del pensamiento marxista.
BIBLIOGRAFÍA


ANDERSON, P. (1979) Consideraciones sobre el marxismo occidental, México, Siglo XXI.


INGRAO, P. (1980) Crisis y Tercera Vía. (Entrevista de Romano Ledda), Barcelona, Laia B.


Introducción

En respuesta a la crisis capitalista de la década de 1930, el Estado irrumpe en el conjunto de la sociedad con una fuerza hasta entonces no desplegada y con grandes cambios en sus características y funciones. Éste se expande cada vez más en el control de ámbitos otrora reservados al sector privado y se presenta, más que nunca, como ubicado en un espacio neutral, por fuera de las clases sociales y sus luchas. Empieza así a constituirse lo que luego, en Europa occidental y en Norteamérica, se denominará como Welfare State. Esta irrupción de un Estado que, bajo el disfraz de árbitro de las contradicciones capitalistas, comienza a garantizar la dominación en cada vez más amplios espacios de la vida social, es una novedad a la cual el marxismo no responde de manera unívoca. Sus reflexiones al respecto se inician en la década del sesenta. A partir de ese momento el Estado en el sistema capitalista vuelve a ser, para dicha corriente de pensamiento –y luego de la solitaria experiencia de Antonio Gramsci en la década del treinta–, un legítimo y necesario objeto de estudio.


---

258 El autor agradece los valiosos comentarios, críticas y observaciones de Paula Abal Medina, Lilian Álvaro, María Emilia Cejas, Oscar Moreno, Rodrigo Pascual, Leticia Saavedra, Ariel Sánchez y José Seoane a versiones preliminares de este artículo. Naturalmente, todos ellos se encuentran eximidos de cualquier responsabilidad en cuanto a errores y omisiones que pudieran existir.
Se enfrentan de esta manera dos perspectivas marcadamente diferentes que traen aire fresco al seno de esta escuela de pensamiento y que salen definitivamente de lo que Perry Anderson denominó la falta de internacionalismo del marxismo occidental. Por un lado encontramos el althusserianismo, que es un enfoque que se inicia a partir de la relectura efectuada por Louis Althusser de los clásicos del marxismo, con materiales provenientes principalmente del estructuralismo y de la epistemología francesa –ambas, corrientes de pensamiento exteriores a la escuela marxista–. Por otro lado está la posición de Miliband, que relee a Marx desde el interior mismo del marxismo.

Poulantzas desarrolla la primera parte de su obra influenciado fuertemente por las ideas de Althusser. Esta primera etapa –que se dio en llamar del “primer Poulantzas”, y que es con la que se trabajará aquí– se ubica en el período que va de la publicación del libro anteriormente mencionado a la edición en 1976 de una compilación de artículos titulada *La crisis del Estado*. Es recién con *Estado, Poder y Socialismo* –editado en 1978– cuando se puede referir al “último Poulantzas”; etapa en que enfrenta varios postulados fundamentales –anteriormente defendidos– del proyecto althusseriano.

En *Poder político y clases sociales*, Poulantzas parte del denominado “programa althusseriano” para desarrollar sólo una fracción de esa gigantesca empresa. Althusser entendía que debido a la influencia del estalinismo en los partidos comunistas europeos –influencia que quedaba clara a nivel teórico con la insistencia del economicismo–, y a su contrapartida, el marxismo humanista desarrollado para contraponerse a las visiones que sólo contemplan los cambios históricos a partir del desarrollo de las estructuras económicas, era necesario retornar a Marx, así como Lacan había retornado a Freud luego de las erróneas interpretaciones que del creador del psicoanálisis habría realizado la escuela postfreudiana. De lo que se trataba era de encontrar en la obra de Marx la rigurosidad científica que Althusser suponía, y que habría sido el punto crucial del desarrollo intelectual del pensador alemán. De esta
manera dividió la obra de Marx en varios períodos. Primero considera que hay un Marx joven, fuertemente influenciado por el idealismo hegeliano, y por lo que Althusser considera también un idealismo, el feuerbachiano. Luego seguiría un Marx de ruptura, donde éste comienza a poner en tela de juicio postulados básicos del idealismo alemán. Y por último habría un Marx maduro, completamente despojado de la problemática teórica anterior, cuyo “corte epistemológico” supuso el nacimiento del materialismo histórico como la ciencia de la historia. La rigurosidad científica que, según el filósofo francés, desarrolló Marx en este último período, abrió el campo para el estudio científico del “contíntente de la historia”. Esta relectura epistemológica de Marx es deudora de la epistemología francesa del momento (Gaston Bachelard, Georges Canguilhem), escuela que sostiene el postulado de la “ruptura epistemológica” como única condición para el progreso de la ciencia. Y por ruptura epistemológica se entiende la construcción de un entramado teórico coherente –una problemática teórica– superador del anterior, disruptor, y atento a las posibles continuidades con problemáticas anteriores. Para Althusser, Marx habría dejado de lado la problemática idealista reemplazándola por una propia –científica– no contaminada de resabios ideológicos.

Además, se encuentra en Althusser una relectura teórica de Marx, que, a partir de los desarrollos del estructuralismo francés –dominado principalmente por Claude Lévi-Strauss, quien pretende dejar de lado las motivaciones de los individuos en el estudio del comportamiento humano y apunta a estructuras que funcionarían de manera irreflexiva como límites en la acción de los sujetos– pone el acento en las estructuras del modo de producción capitalista para explicar los fenómenos sociales. Postura que, según Althusser, Marx habría tomado en el último período de su obra, especialmente en El Capital, donde subraya sobre todo la preponderancia de las relaciones objetivas y entiende a los sujetos como meros portadores de estructuras.

Por el lado de Miliband se puede divisar una muy fuerte influencia del empirismo británico, tradición que sostiene que la observación es el momento crucial de acceso a la realidad, a los hechos tal cual son; tradición que, de esta manera, supone una lectura transparente de las cosas, que otorgaría la facultad de evaluar neutralmente las hipótesis. Para decirlo de otro modo, el enfrentamiento con la realidad por medio de la observación sería el experimento crucial para corroborar o refutar una hipótesis. Este postulado epistemológico es fuertemente cuestionado a lo largo del siglo XX, tanto desde la epistemología francesa como desde la propia epistemología sajona, por Karl Popper, Thomas

\(^{263}\) ALTHUSSER (2004).
Kuhn, Imre Lakatos y, más radicalmente, por Paul Feyerabend. Por otro lado, y como ya se anunció, la relectura teórica que de Marx lleva a cabo Miliband, se circunscribe a una nueva lectura desde el interior del marxismo, en la que se pone énfasis en el sujeto como factor explicativo, y en donde el máximo desplazamiento se realiza al seguir ciertos conceptos y proposiciones de Gramsci. Su artículo “Marx y el Estado”264, de 1965, es un perfecto ejemplo de este proceder.

De esta manera, se puede decir que, además de enfrentarse dos perspectivas teóricas distintas en el interior del marxismo, al mismo tiempo se ponen sobre el tapete, en esta polémica, dos tradiciones científicas diferentes, consolidadas ya en el siglo XVII: una ligada al empirismo inglés, y la otra, al racionalismo francés. Diferencia fundamental que conducirá a una divisoria de aguas en todo el debate; diferencia, sin embargo, que se encuentra, por momentos, oculta. Es parte de la vieja querella entre las corrientes “británica” y “continental” dentro de la filosofía. “En esta querella, la escuela británica sostenía que la fuente última de todo conocimiento es la observación, mientras que la escuela continental afirmaba que lo es la intuición intelectual de ideas claras y distintas.”265

Estos dos puntos de partida –el que tiene que ver con la relación sujeto/estructura y aquel que hace referencia a la manera de concebir la producción y la validación del conocimiento científico– asoman como los verdaderos causantes de las discrepancias en el debate. Esto se debe a que los postulados epistemológicos y ontológicos divergentes arrastran tras de sí diferentes posiciones teóricas, metodológicas y aquellas relativas a la construcción del objeto de estudio.266

Diferencias teóricas, metodológicas y de objeto

Se pasará ahora a dar cuenta de las principales diferencias teóricas y metodológicas y de la divergencia en la construcción de objeto entre Miliband y Poulantzas para, luego, desmontar el funcionamiento de los presupuestos epistemológicos y ontológicos en el conjunto de las discrepancias.

Esta polémica se conoce como el debate marxista sobre el Estado capitalista. Sin embargo, desde el comienzo queda claro que el objeto de estudio difiere entre ambos autores. Mientras Miliband aclara que

266 Por epistemología se entiende aquella rama de la filosofía que reflexiona sobre la producción y validación del conocimiento científico; por ontología, aquella reflexión filosófica que indaga sobre las relaciones básicas del ser o lo existente, para definir su entidad, tipo y jerarquía.
su libro “se ocupa de la naturaleza y papel desempeñado por el Estado en lo que, a menudo, se llama ‘sociedades capitalistas avanzadas’267, Poulantzas indica que su ensayo “tiene por objeto la política, más particularmente la superestructura política del Estado en el modo de producción capitalista, es decir, la producción del concepto de esa región en dicho modo, y la producción de conceptos más concretos relativos a lo político en las formaciones sociales capitalistas.”268

Aquí se encuentra, y se expresa claramente, el punto nodal de lo que en este trabajo se entiende como el presupuesto epistemológico de base en ambos autores. De esta manera, mientras Miliband pretende dar cuenta –o sea, exhibir– las características del Estado en las sociedades capitalistas contemporáneas de Europa occidental y Norteamérica –formaciones sociales de donde el marxista inglés toma los datos y las estadísticas que le permiten contrastar sus hipótesis– Poulantzas intenta construir –producir– el concepto de Estado en el modo de producción capitalista (MPC) concibiendo al Estado como intrínsecamente capitalista, como parte constitutiva de ese modo de producción.

Con respecto al nivel metodológico, el proceder de Miliband en El Estado en la sociedad capitalista tiene que ver con demostrar la falsedad de las tesis de la teoría democrático-pluralista269 –en boga para entonces en el ambiente académico anglosajón– descubriendo la inconsistencia de tales proposiciones al contrastarlas con datos empíricos de formaciones sociales de la época (Francia, Alemania, EE.UU., Inglaterra, Japón), señalando luego la correspondencia entre estos datos y las hipótesis marxistas por él sostenidas. En cambio, en Poder político y clases sociales, Poulantzas –para quien el objeto de conocimiento no está dado en la realidad sino que debe construirse– se atiene más bien a desarrollar una problemática teórica coherente que, con rigurosidad científica, pueda demostrar el funcionamiento de la realidad social superando problemáticas ideológicas inconsistentes e ingenuas.270

269 Esta teoría, que tuvo como principal ideólogo al politólogo norteamericano Robert Dahl, sostiene que la existencia de una pluralidad de élites económicas y políticas en constante competencia entre sí hace imposible una efectiva dominación de clase, afirmando que la competencia de intereses garantiza el equilibrio de poder sin que ninguna élite pese demasiado sobre el Estado como para dominarlo. Al respecto, véase DAHL (1987).
270 También, se pueden ver aquí –aunque no se profundice en este nivel de análisis– dos diferentes concepciones de la verdad. Tal como lo señala OLIVÉ (1985), Miliband sostenía una teoría de la verdad como correspondencia; teoría que postula una adecuación entre las palabras y las cosas (adaequatio intellectus et rei). En cambio, Poulantzas, siguiendo a Althusser, defendería la idea de una verdad como coherencia; verdad que no funciona por referencia sino, más bien –a partir del desarrollo de teorías sumamente rigurosas y no contradictorias consigo mismas– por autoreferencia.
Por otro lado, las diferencias teóricas son varias, a lo que se suma el hecho de que ambos autores parten con una discrepancia fundamental. Para Poulantzas no hay en el marxismo una teoría sistemática sobre el Estado. Refiriéndose a los clásicos del marxismo el teórico francés aclara que “es preciso, ante todo, comprobar, y ésta es una observación de orden general, que éstos no trataron específicamente, en el nivel de la sistematicidad teórica, la región de lo político.”271 En cambio, Miliband encuentra, principalmente en los escritos políticos de Marx –tarea a la que dedicó el artículo “Marx y el Estado”–, una teoría específica de lo político y del Estado con la cual simplemente comenzará su análisis de lo concreto. Ya se tratará de demostrar que estas diferencias no son caprichosas.

Ahora sí, pueden indicarse las principales divergencias a nivel teórico. Si bien ambos autores sostienen la afirmación de que el Estado capitalista posee una autonomía relativa con respecto a las clases dominantes, y es precisamente esto lo que permite llevar a cabo un estudio del Estado y la política independientemente de lo económico, difieren en la explicación que dan de dicha autonomía. Para Poulantzas, la autonomía relativa del Estado en el MPC se debe a un hecho estructural propio de este modo de producción. Entiende al MPC como un conjunto de estructuras, y al Estado como una de esas estructuras con autonomía relativa respecto a las demás. El teórico greco-francés encuentra en Marx la siguiente particularidad del MPC: “La articulación de lo económico y de lo político en ese modo de producción está caracterizada por una autonomía –relativa– específica de esas dos instancias.”272 Lo que otorga la autonomía relativa al Estado es la estructura particular del mismo –compuesta por varias instituciones– y la estructura del “bloque en el poder” –forma de caracterizar la relación entre clases y fracciones de clase dominantes–. Por lo tanto, se puede decir que, para Poulantzas, la autonomía relativa es producto de las relaciones objetivas entre estructuras.

En el caso de Miliband, la autonomía relativa del Estado es producto del poder de Estado ejercido por la élite estatal. Para el profesor inglés habría una instancia de poder, exterior al poder de clase, ejercido por funcionarios del Estado. Sería este poder particular que asume la burocracia el que permitiría una cierta autonomía del Estado con respecto a la instancia económica y a la lucha de clases. Y si para Miliband el Estado tiende a defender los intereses de la clase económicamente dominante, se debe a que los funcionarios estatales pertenecen a esta clase, y al defender sus propios intereses defienden, a través de sus políticas de Estado, el interés de la clase toda.

Para Poulantzas, en cambio, si las políticas estatales tienden a favorecer los intereses de la clase dominante, se debe a una función estructural del MPC. “La relación entre la clase burguesa y el Estado es una relación objetiva. Esto quiere decir que si la función del Estado en una formación social determinada y el interés de la clase dominante en esta formación coinciden, es en virtud del propio sistema: la participación directa de los miembros de la clase dominante en el aparato del Estado no es la causa sino el efecto –por lo demás un efecto casual y contingente– de esta coincidencia objetiva.”

Es más, para el autor greco-francés –quien diferencia estructuras de prácticas– no existe el “poder de Estado” ya que el Estado es una estructura y las estructuras no poseen ni ejercen poder. Son las clases, en las prácticas de clase, quienes ejercen poder. Por último, la burocracia, para Poulantzas, sería más bien una “categoría específica” que no está determinada por su pertenencia de clase, sino por el funcionamiento objetivo del Estado. De esta manera difiere de Miliband para quien la élite estatal expresa, en sus acciones cotidianas, su particular pertenencia de clase.

De esta manera se desprenden conclusiones que llevan nuevamente a una diferencia muy importante, esta vez en la propia concepción del Estado capitalista. Para Miliband el Estado aparece como un instrumento con poder propio pero demandante de dirigentes. La clase que pueda esgrimir ese poder del Estado, o mejor dicho, la clase de la que forme parte la élite estatal, llevará las riendas del “sistema estatal”. Por lo tanto, el Estado en Miliband es un Estado capitalista en la medida en que está controlado por funcionarios que pertenecen, en última instancia, a las clases capitalistas. Parecería ser que el Estado deviene capitalista debido al ejercicio de su poder por la clase económicamente dominante. En Poulantzas, en cambio, el Estado en el MPC es un Estado capitalista, independientemente de cómo esté socialmente reclutada la burocracia estatal. El Estado es capitalista por definición, lo define como una estructura del MPC.

Con respecto a lo que aquí se ha denominado “clase dominante” ambos autores coinciden en la descripción de la misma como dividida, no monolítica y contradictoria, pero no es casual la diferencia en la forma en la que cada uno explica esta particularidad. Mientras Miliband concibe a la clase dominante como un conjunto de “élites económicas” que poseen encontrados intereses particulares; Poulantzas caracteriza a esta clase como conformando un “bloque en el poder”, configurado por un conjunto de “fracciones de capital”. Esta simple divergencia –hablar de “élites económicas” o de “fracciones del capital”–, ya se verá, supone dos formas muy diferentes de explicar un mismo hecho.

Por otro lado, Miliband entiende que estas élites económicas poseen una “conciencia de clase” que no tendría el proletariado, y que, más allá de los desacuerdos entre dichas élites, todos sus integrantes son concientes de sus intereses en común. “De hecho, las clases dominantes han cumplido hasta ahora, mucho más que el proletariado, la condición puesta por Marx para la existencia de una ‘clase para sí misma’, a saber, que tenga conciencia de sus intereses de clase: los ricos han tenido siempre mucho más ‘conciencia de clase’ que los pobres. Esto no quiere decir que hayan sabido siempre cuál era la mejor manera de salvaguardar sus intereses –las clases, como los individuos, cometen errores– […] Pero tampoco esto cambia la validez de la afirmación que, más allá de todas sus diferencias y desacuerdos, los ricos y los propietarios han estado siempre fundamentalmente unidos, para sorpresa de nadie, en defensa del orden social que les otorgaba sus privilegios.”

Según Poulantzas no hay “conciencia de clase” de ninguna clase social. Y si el bloque en el poder se encuentra, en última instancia, unido más allá de sus contradicciones, esto se debe al papel organizador de la clase dominante que ejerce objetivamente el Estado. Es precisamente por esto que el teórico greco-francés prefiere hablar de “intereses objetivos”. “Se ha dicho aquí que los intereses de clase son intereses ‘objetivos’, a fin de marcar que no se trata de motivaciones de comportamiento.” Por el contrario, Miliband parece plantear, a lo largo de *El Estado en la sociedad capitalista*, una concepción de los intereses ligada a motivaciones psicológicas concientes, representación promovida, aun más, por el hecho de que el autor inglés trata con datos estadísticos de individuos y no de clases.

**Presupuestos epistemológicos y ontológicos**

Aquí se coincide con León Olivé en que los presupuestos epistemológicos y ontológicos determinan –o sea, ponen límites estrictos– el desarrollo de la teoría, las elecciones metodológicas y la construcción del objeto. Las categorías epistemológicas “son conceptos constitutivos (sustantivos) de las teorías sociológicas, pero éstas, en la medida en que

---

276 Se puede detectar en Miliband una suerte de incoherencia en lo que respecta a la relación entre su método empirista –que trata con datos estadísticos de individuos– y su marco teórico –que incluye la hipótesis de la existencia de clases sociales antagónicas– ya que las estadísticas comunican datos de “personas” y no de “clases” estructuralmente determinadas. De esta manera se produce un salto ilegítimo al querer arribar a una conclusión sobre las clases sociales partiendo de datos individuales.
aspiran a ser conocimiento teórico, tienen que presuponer a aquéllas. La pretensión de ser formas de conocimiento teórico (científico) sólo puede hacerse valer recurriendo a las categorías epistemológicas. [...] Esta cuestión puede reconocerse y trabajarse desde perspectivas diferentes, o se puede hacer caso omiso, parcial o total, de la misma.277

En el caso de Poulantzas queda explicitada la posición epistemológica que lo acompaña en su intento de construir el concepto de Estado; en Miliband, esta cuestión no aparece ni siquiera esbozada. Para Olivé, “si los enfoques rivales difieren en lo que respecta a sus concepciones epistemológicas y ontológicas, entonces las teorías sociológicas sustantivas producidas dentro de su marco serán necesariamente diferentes.”278

Por concepciones epistemológicas se entiende la forma particular que tienen los autores de comprender la producción de conocimiento científico y las formas de su validación. Por concepciones ontológicas se entiende los juicios que tienen sobre el modo en que se desenvuelve la realidad social, concepciones que jerarquizan cierta entidad y no otra como principio explicativo de este desenvolvimiento.

A continuación se pasará a presentar los presupuestos epistemológicos y ontológicos de ambos autores, para luego tratar de establecer la incidencia de éstos en las discrepancias a nivel teórico, metodológico y a nivel de la construcción de objeto. Se observará que los presupuestos epistemológicos están ligados principalmente a las discrepancias sobre el objeto de estudio y el método, mientras que los presupuestos ontológicos son claramente perceptibles en las disputas teóricas.

Tal como se lo adelantara al comienzo del trabajo, a nivel epistemológico los autores se sitúan en perspectivas sumamente diferentes. Mientras Miliband parece defender una concepción empírista del conocimiento y de su validación, Poulantzas, siguiendo a Althusser, se inclina por una suerte de racionalismo abstracto que concibe y valida el conocimiento a partir de la confrontación con otros entramados teóricos.

Se puede decir que, en El Estado en la sociedad capitalista, Miliband cae en lo que Alan Chalmers denomina un “empirismo ingenuo”279. Tal como lo sostiene Olivé, el profesor inglés cae en la trampa de tratar de corroborar la validez de sus hipótesis marxistas a partir de lo que sería una observación de los hechos tal cual son, presuponiendo una ausencia total de carga teórica en la observación.280 De esta manera,

Miliband supone la posibilidad de acceder a la realidad a través de un lenguaje transparente que refleje punto por punto las condiciones exactas de los hechos concretos. En ese sentido, los datos recogidos –expresados en palabras– no serían otra cosa que el reflejo fiel de la realidad con la que deberían confrontarse los enunciados de la teoría democrático-pluralista –para refutarlos– y sus propias afirmaciones –para corroborarlas–. Este procedimiento supone una lectura neutra de la realidad, lectura que le permitiría, de este modo, contrastar sus hipótesis. Pero toda lectura, como bien ha señalado la epistemología moderna, supone una carga teórica que se impone al sujeto observador. Esta imposibilidad de acceder a las cosas despojado de todo punto de vista, es lo que hace de la posición de Miliband una posición ingenua. El autor inglés cae en “la necesidad de corroborar o refutar teorías hipotéticas mediante comparación con los hechos, considerados como datos que se describen en un lenguaje exento de teoría.”

Poulantzas mismo critica los presupuestos epistemológicos de Miliband, al señalar que el marxista inglés no rompe totalmente con la concepción que de la validación del conocimiento tienen las ciencias burguesas –especialmente el positivismo– continuando, de esta manera, atado a ciertos postulados ideológicos que le impiden dar cuenta tanto de la falsedad de las aseveraciones democrático-pluralistas como de las afirmaciones marxistas que él mismo sostiene. El hecho de no realizar una “ruptura epistemológica” con respecto a las ciencias burguesas lleva a Miliband, según Poulantzas, a una asunción acrítica de postulados ideológicos, que no se corresponden con las características del verdadero proceder científico. Poulantzas, luego de reclamarle a Miliband la explicitación de los principios epistemológicos para el tratamiento de “lo concreto”, concluye lo siguiente: “En efecto, uno tiene la impresión de que esta ausencia muchas veces conduce a Miliband a atacar a las ideologías burguesas del Estado al mismo tiempo que se coloca en el propio campo que aquélla. En lugar de desplazar el campo epistemológico y someter estas ideologías a la crítica de la ciencia marxista mediante la demostración de su inadequación a la realidad […], Miliband parece omitir este primer paso. Sin embargo, los análisis de la epistemología moderna demuestran que nunca es posible oponerse simplemente con ‘hechos concretos’ a conceptos, sino que estos deben combatirse con otros conceptos paralelos situados en una problemática diferente.”

Esta concepción epistemológica de Poulantzas tiene antecedentes claros en la obra de Althusser –especialmente en _La revolución teórica de Marx_ y en _Para leer El Capital_. Para el filósofo francés el proceso de producción

282 POULANTZAS (1991a), p. 75-76.
de conocimiento científico conlleva, primeramente, a la construcción de un objeto de estudio sobre el cual trabajar. Este objeto se diferencia radicalmente de los objetos de la realidad. Para Althusser el objeto de la ciencia es un objeto construido por el científico; rechaza, de este modo, la posibilidad de trabajar con objetos reales. El “objeto de conocimiento” se encuadra sólo en el pensamiento y es con el cual, y a través del cual se produce conocimiento científico. Ésta es la principal crítica de Althusser al empirismo. Se trata de producir una “ruptura epistemológica” que aleje a la actividad científica de los prejuicios ideológicos. El mismo Poulantzas deja clara su conformidad con el filósofo francés, cuando señala que “el proceso de pensamiento, si tiene por objeto final y como razón de ser el conocimiento de los objetos reales-concretos, no siempre se refiere a esos objetos: puede referirse también a objetos que se designarán como abstracto-formales, que no existen en sentido estricto, pero que son la condición del conocimiento de los objetos reales-concretos: es el caso, por ejemplo, del modo de producción.”

Posición radical que es criticada, a su vez, por el mismo Miliband, quien denuncia en Poulantzas una suerte de “formalismo”, que le impediría dar cuenta de los hechos tal cual son, y de las características de ciertos sucesos históricos particulares. A esta posición del teórico greco-francés Miliband la denominó “abstraccionismo estructuralista.” “Con esto quiero decir que el mundo de las ‘estructuras’ y de los ‘niveles’ que él [Poulantzas] habita tiene tan pocos puntos de contacto con la realidad histórica o contemporánea, que le aparta de toda posibilidad de llegar a hacer lo que él describe como ‘análisis político de una coyuntura concreta.’”

Estos presupuestos epistemológicos, sostenidos por ambos autores –explicitados por Poulantzas y no por Miliband–, inciden claramente en las diferencias que se generan con respecto a las características de sus objetos de estudio. Si Miliband limita su análisis a dar cuenta de las características del Estado en las “sociedades capitalistas avanzadas”, se debe a que, de esta manera, encuentra allí el material empírico necesario para contrastar sus distintas hipótesis. Porque el limitar la muestra de datos representativos es un requisito indispensable para validar el conocimiento si el presupuesto epistemológico que lo guía es empirista. En cambio, Poulantzas tiene por objeto producir el concepto marxista de Estado, cuestión que habla de la desconfianza respecto de toda concepción empirista que crea en la posibilidad de un estudio directo de los “objetos reales” e indica la necesidad de construir “objetos de conocimiento”.

283 POULANTZAS (1969a), p. 3.
Esta discrepancia epistemológica también los lleva a no coincidir con el método utilizado en sus estudios del Estado capitalista. Miliband trata de demostrar la falsedad de los supuestos democrático-pluralistas a través de su confrontación con los datos empíricos para luego validar sus propias hipótesis. Este procedimiento de análisis es propio de una concepción empirista que concibe la validación del conocimiento como contrastación de las proposiciones con los hechos concretos. El método de Poulantzas tiene que ver más bien con desarrollar una problemática teórica coherente superadora de otras problemáticas ideológicas. De esta manera, el proceder metodológico se circunscribe al ámbito estrictamente teórico, de aquí su emparentamiento con cierto racionalismo abstracto.

Con respecto a los presupuestos ontológicos –relativos a “los rasgos fundamentales de la realidad social”285– son claras las diferencias que se encuentran entre ambos autores. Esta diferencia tiene que ver, principalmente, con el énfasis contrario otorgado por ellos a la contraposición sujeto/estructura como principio explicativo de los fenómenos de la realidad social. Miliband parece situarse en la tradición subjetivista de la filosofía que concibe al sujeto como un ser racional, conciente, libre y fundador del sentido y de sus acciones. Poulantzas continúa la tradición spinoziana seguida por Althusser, y radicalizada por este último a partir de los aportes del estructuralismo. En esta perspectiva el sujeto aparece como un simple “portador” de estructuras. Serían estas últimas las que actuarían sobre el sujeto, no al revés. El sujeto desaparece como concepto científico explicativo y el análisis queda reducido a causalidad estructural.

El presupuesto ontológico que recorre la producción teórica de Miliband posiciona al sujeto como principio explicativo de los fenómenos sociales. Éste aparece, por momentos, como libre de cualquier tipo de constricciones y como actor conciente de los comportamientos que lleva a cabo. Éste “humanismo teórico”, dentro del marxismo, comenzó su hegemonía a partir de la muerte de Stalin –como reacción contra el estalinismo– y de la consolidación de la filosofía existencialista liderada por Jean-Paul Sartre en la década del cincuenta. La recurrencia al concepto de “hombre” para explicar el cambio histórico fue una constante en esta corriente marxista.

Frente a esta perspectiva, Althusser realizó –sobre todo en la década del sesenta– una fuerte crítica a los presupuestos ontológicos por él denominados “humanistas” e “historicistas”. Poulantzas, ferviente admirador de las ideas de su maestro, siguió insistiendo con esta crítica al “antropologismo del sujeto”. “Lo que ya puede retenerse aquí es que la concepción historicista, implícita en los análisis de esta corriente,

conducen finalmente a establecer una relación ideológica entre los individuos-agentes de la producción, los ‘hombres’ y las clases sociales; esta relación es fundada teóricamente por la situación del sujeto. Los agentes de la producción son vistos como los actores-productores, como los sujetos creadores de las estructuras, y las clases sociales como los sujetos de la historia. La distribución de los agentes en clases sociales se relaciona a su vez con el proceso, de factura historicista, de creación-transformación de las estructuras sociales por los ‘hombres’. Pero esta concepción desconoce dos hechos esenciales: en primer lugar, que los agentes de la producción, por ejemplo el obrero asalariado y el capitalista, en cuanto personificaciones del Trabajo asalariado y del Capital, los considera Marx, los *apoyos* o los *portadores* de un conjunto de estructuras. En segundo lugar, que las clases sociales no son nunca concebidas teóricamente por Marx como el origen genético de las estructuras, ya que el problema concierne a la definición del *conceito* de clase.”

Según Poulantzas, son visibles “las dificultades que se le presentan a Miliband para comprender las clases sociales y el Estado como *estructuras objetivas*, y sus relaciones como un *sistema objetivo de conexiones regulares*, como una estructura y un sistema cuyos agentes, ‘los hombres’, son en palabras de Marx ‘portadores’ (*träger*) de la misma. Miliband da constantemente la impresión de que para él las clases sociales o los ‘grupos’ son, de algún modo reducibles a *relaciones interpersonales*, de que el Estado se puede reducir a las relaciones interpersonales de los miembros de los diversos ‘grupos’ que constituyen el aparato del Estado, y finalmente, que la relación entre las clases sociales y el Estado se puede reducir a las relaciones interpersonales de los ‘individuos’ que componen los grupos sociales y los ‘individuos’ que componen el aparato del Estado.”

En Poulantzas, los presupuestos ontológicos se ubican en un extremo opuesto a los de Miliband. Es a partir de la década del cincuenta, pero fundamentalmente en los sesenta, donde se produce un muy fuerte golpe contra las escuelas filosóficas dominantes en Francia. Tanto el existencialismo como la fenomenología comienzan a recibir fuertes embates por parte de lo que se dio en llamar el estructuralismo. Figuras como Lévi-Strauss y Lacan desarrollaron, desde disciplinas científicas diferentes, una concepción del funcionamiento de la realidad social que desplazaba definitivamente al sujeto o, en el caso del psicoanalista francés, lo conservaba descentrado. “El fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo”, llegaría a decir Lévi-Strauss. Esta embestida contra el concepto de hombre

y contra la filosofía del sujeto creador fue retomada por Althusser, quien –en sintonía con el antropólogo francés– alcanzaría a afirmar que “La historia es por cierto un ‘proceso sin Sujeto ni Fin(es)’.”289 De esta manera, y según Anderson, Althusser condujo a “una versión del marxismo en la que los sujetos fueron abolidos totalmente, a no ser como efectos ilusorios de unas estructuras ideológicas.”290 Como se adelantó más arriba, sus enemigos en el terreno marxista fueron las concepciones economicistas –sostenidas principalmente por la ortodoxia de la Komintern– y las voluntaristas –aquellas que ponían el acento en el hombre como agente de la historia–. Los mismos enemigos compartiría su discípulo Poulantzas.

Miliband no coincide con esta manera de explicar los fenómenos sociales, y en su libro recurre permanentemente a las relaciones interpessoales más que a las constricciones estructurales como factor explicativo. Se puede presentar un ejemplo al respecto. Refiriéndose al hecho de que los miembros de la élite estatal se reclutan principalmente de las clases media y alta, el marxista inglés afirma: “Aunque la desigualdad de oportunidades educativas, basada en la clase social, explica en parte esta pauta, hay otros factores que contribuyen a su formación. A este respecto también, como en el caso del acceso a las posiciones de élite fuera del sistema estatal, existe también la cuestión de conexiones. Ciertamente, las formas más aparatosas de nepotismo y de favoritismo ligadas a una era aristocrática y preindustrial en toda su pureza no son parte del actual servicio del Estado, competitivo, de la clase media […] Pero, de todas maneras, sería insensato pensar que, incluso en una época en que están en boga los exámenes, la membrecía en un sector relativamente estrecho de la población no constituya una clara ventaja, no sólo para ingresar a los niveles superiores del servicio del Estado, sino también, y con no menor importancia, para las posibilidades de ascender dentro del mismo. Tal membresía establece vínculos de parentesco y amistad y, por lo general, refuerza un sentido de compartir valores, todo lo cual es útil para tener éxito en la carrera.”291

Además, el autor inglés ataca directamente los presupuestos ontonológicos sostenidos por Poulantzas. En una crítica a los supuestos radicales defendidos en Poder político y clases sociales, relativos a la función objetiva de la burocracia, Miliband señala que “lo que indica su énfasis exclusivo [el de Poulantzas] en ‘las relaciones objetivas’ es que lo que el Estado hace, está totalmente determinado, en todos y cada uno de los

momentos, por estas ‘relaciones objetivas’; en otras palabras, que las fuerzas estructurales del sistema son tan absolutamente determinantes que convierten a los que gobiernan el Estado en meros funcionarios y ejecutores de la política que les impone ‘el sistema’.\textsuperscript{292}

De esta manera, el análisis “conduce directamente a una especie de determinismo estructural o más bien a un superdeterminismo estructural, que hace imposible una consideración verdaderamente realista de la relación dialéctica entre el Estado y ‘el sistema’.”\textsuperscript{293}

Estos presupuestos ontológicos aquí revisados conducen a ambos autores a fuertes confrontaciones teóricas en relación al estudio del Estado capitalista. Una diferencia de este tipo no puede dejar de afectar profundamente la manera en la que ambos observan la realidad social y explican su funcionamiento. Esta divergencia trae como consecuencia una seguidilla de discrepancias teóricas que se tratará de señalar.

Con respecto a la autonomía relativa del Estado en su relación con “lo económico”, y tal como se lo presentara al comienzo del trabajo, Miliband arriba a una explicación que se podría calificar de voluntarista. Según el marxista inglés, dicha autonomía estaría dada a partir de la libertad en el ejercicio del poder del Estado por parte de la élite estatal. Es esta libertad de los funcionarios del Estado la que funcionaría como el elemento de distanciamiento con respecto a la lucha de clases, colocando de esta manera el énfasis en la capacidad conciente de los miembros del Estado. Por el contrario, en Poulantzas, la autonomía relativa del Estado sería un resultado de la matriz del MPC, o sea, el producto de la manera particular en que se relacionan las instancias política, económica e ideológica en dicho modo de producción. De este modo, su explicación se centra en las estructuras objetivas propias del sistema capitalista, obviando totalmente la participación de los individuos.

De esta misma manera el Estado, para Miliband, protege los intereses de la clase dominante debido al hecho de que los propios funcionarios estatales comparten los mismos valores que los miembros de dicha clase. Los funcionarios estatales pertenecen a la clase dominante, de allí su defensa de aquellos intereses. Como se puede ver, aquí la pertenencia de clase queda reducida al hecho de compartir los mismos valores e intereses, no a su ubicación objetiva en relación a la propiedad de los medios materiales de producción. La conexión es meramente subjetiva. Para Poulantzas, en cambio, el Estado tiene por función objetiva la organización a largo plazo de los intereses generales del bloque en el poder, más allá de la pertenencia de clase de los miembros de la burocracia. De esta manera, el Estado cumple “su función de factor

\textsuperscript{293} IBID, p. 98-99.
de organización política de las clases dominantes, incapaces, con la mayor frecuencia, por razón del aislamiento de las relaciones sociales económicas, de la fragmentación en fracciones de la clase burguesa, etc., de erigirse por sus propios medios en el nivel hegemónico respecto de las clases dominadas. 294

Así se confirma la perspectiva estructuralista en relación con la función estatal. Del mismo modo, el enfoque voluntarista tiende a percibir al Estado como un instrumento neutro susceptible de ser manipulado a gusto de la clase que detente su poder. Es de esta manera como Miliband no puede concebir al Estado como un Estado capitalista en sí sino que su carácter capitalista surge por el hecho de que quienes lo dirigen pertenecen a la clase dominante. Poulantzas, en cambio, considera que el Estado del MPC es capitalista en sí, por el hecho de ser una de las estructuras de dicho modo de producción —y más allá de que su burocracia esté integrada por individuos de la clase dominante—. Esta explicación estructuralista rompe con lo que para Poulantzas son las ilusiones del reformismo parlamentario, apuntando a una estrategia política de transformación y destrucción de las estructuras del Estado capitalista.

Por otro lado, y continuando con las discrepancias que logra suscitar la confrontación de presupuestos ontológicos diferentes, la complejidad de la clase dominante es leída de dos maneras muy distintas. Tanto para Miliband como para Poulantzas el concepto de “clase dominante” sintetiza la relación entre un conjunto de intereses dominantes diferentes, a veces contradictorios y, en última instancia, convergentes. Sin embargo, mientras Miliband describe a esta clase como conformada por diferentes “élites económicas” —poniendo el acento en los individuos que las integran y en las acciones de los mismos sobre las condiciones del capital y sobre el Estado— Poulantzas la concibe como integrada por “fracciones de capital”, otorgando de esta manera —en la confrontación de intereses de las fracciones de clase dominante— un mayor peso a la dimensión objetiva, y diferenciando a estas fracciones no por las acciones de los sujetos sino por los intereses objetivos presentes en el MPC.

Por último, de esta manera, en Poulantzas no hay lugar para la idea de “conciencia de clase” y si las clases y fracciones de clase dominante que conforman el bloque en el poder continúan unidas, en última instancia, esto se debe a la función objetiva del Estado como organizador de su interés general. Al contrario, Miliband da fe de la condición de “conciencia de clase” de la clase dominante, condición que les permite a las élites económicas organizar su interés general frente a los intereses antagónicos.

Conclusión

Este debate, en su momento, ayudó fuertemente al resurgimiento –en el mundo intelectual marxista– de la discusión sobre el Estado, el capitalismo y la democracia, y sobre los límites y posibilidades de una revolución socialista en Occidente. La indagación sobre la naturaleza del Estado y su relación con el sistema socioeconómico capitalista comenzaba a presentarse nuevamente, por entonces, como el mejor camino para obtener un diagnóstico preciso de la realidad sobre la que actuar. En momentos en que los conflictos sociales empezaban a exacerbarse profundamente, dicha polémica logró ampliar la discusión sobre cuestiones que en el marxismo occidental habían comenzado a dejarse considerablemente de lado desde, por lo menos, mediados de la década del treinta. De esta manera, el debate se ubicó como referencia y punto de partida indiscutible para todos aquellos intelectuales, involucrados, de alguna u otra manera, con el pensamiento marxista, que comenzaban a reflexionar, en la década del setenta, sobre la naturaleza, características y funciones del Estado capitalista.

Pero este debate también fue una polémica sumamente rica que sacó a la superficie las divergencias existentes en el interior del marxismo en un momento histórico de efervescencia política sin igual. Muchas veces las discrepancias políticas no son las discrepancias de base. Se mostró que los presupuestos epistemológicos y ontológicos condicionan a quienes los utilizan, tanto en la manera en la que llevan a cabo una investigación, como en el modo de observar la realidad y en las formas de concebir el objeto de estudio.

Aquí se acuerda con Mabel Thwaites Rey (2007) en que no parece haber una gran distancia entre las posiciones de ambos autores, si se limitan estos lugares a interpretaciones políticas. Es cierto que ambos realizaron un diagnóstico similar del momento europeo que les tocó vivir por entonces, del Estado de Bienestar y de la estrategia política necesaria para ir hacia un socialismo democrático, más allá del estalinismo y de la socialdemocracia. Pero a pesar de estos acercamientos en cuanto a estrategia política, sus puntos de vista divergían considerablemente en lo que respecta a los planteos epistemológicos y ontológicos. Las distintas maneras de entender la producción de conocimiento científico y de comprender el funcionamiento de la realidad social lograron disparar una disputa profunda y acalorada. En este caso se puede decir, sin duda, que éste fue, fundamentalmente, un verdadero debate ont-epistemológico.
BIBLIOGRAFÍA


CHALMERS, A. (1987) ¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos, Buenos Aires, Siglo XXI.


ACTUALIDAD Y RESONANCIA DEL OBRERISMO ITALIANO
Y EL MARXISMO ABIERTO.
ACERCA DE NEGRI (& HARDT) Y HOLLOWAY
IMPERIO Y CAMBIAR EL MUNDO SIN TOMAR EL PODER
Rodrigo F. Pascual

Un fantasma recorre el mundo, el fantasma del ‘68. El ‘68 resuelto frágilmente, el ‘68 inacabado, abierto y siempre presente en las clases dominantes. Esto quedó vislumbrado en el discurso de asunción del presidente de Francia, Sarkozy en abril de 2007. El espíritu del ‘68 es lo que recorre los textos que acá se exploran: Imperio, escrito por Tóni Negri y Michael Hardt y Cambiar el Mundo sin tomar el poder; el significado de la revolución hoy, de John Holloway.

La odisea en el capitalismo de la globalización

Este artículo intenta ser una introducción de sólo dos de las principales, y altamente controversiales, teorías anticapitalistas contemporáneas: el Marxismo Abierto, de origen anglosajón, y el Autonomismo, de origen italiano. Por cuestiones de espacio, este escrito se centra en dos de los autores mencionados que representan, en algún punto, a estas dos vertientes que articulan varias tradiciones de lucha y teoría anticapitalista.

295 Quisiera agradecer a todos los que me de alguna u otra manera han participado en la elaboración de este artículo. A José Seoane, con quien durante más de dos años hemos compartido clases, y largas discusiones sobre los autores aquí tratados. Van mis agradecimientos a todos los integrantes de la cátedra, especialmente a Paula Abal Medina, Leticia y Gabriela Rivas, Santiago Duhalde, Gabriela D’Odorico, María Alicia Gutiérrez y Oscar Moreno. Finalmente agradezco a Luciana Ghiotto, Ana Dinerstein, Alberto Bonnet y David Lecumberri por compartir la odisea de abrir el pensamiento de Marx y por haber leído, corregido y discutido los borradores de este capítulo. Como es habitual, corresponde desligar a todos de lo que aquí se afirma.

Este recorrido emprenderá la ardua labor de dar cuenta del actual momento de una larga aventura político-social e intelectual. Una odisea que tiene como punto de partida las luchas sociales de la primera mitad de siglo XIX y culmina a principios del siglo XXI. En este sentido este artículo es un momento abierto de aquella aventura. Es una aventura debido a que es una historia llena de revoluciones, insurgencias, y rebeldías, como también de sus caras opuestas. Una aventura política que implica la aparición y desaparición de protagonistas en todos los niveles. Cuando parece terminar, en realidad, (re)comienza con una renovada radicalidad. En otras palabras, una aventura protagonizada por gente común que tienen como escenario la lucha por (y contra) la esperanza de un mundo libre, una lucha que tiene por centro al poder de lo irrealizado. Una odisea, pues, que ha tenido lugar tanto en la práctica como en la teoría. Serán, entonces, estas dos dimensiones de la odisea las que toman un nuevo rumbo a partir de fines de la década de 1960 y principios de 1970 y que resuenan hasta el día de hoy. Esta resonancia es, justamente, la que se estudia en este capítulo.

La década de 1960, entonces, no sólo se caracteriza por la consolidación y crisis del capitalismo en su forma de bienestar sino que, fundamentalmente, presencia la emergencia de nuevos modos de lucha teórico-práctica anticapitalista, los que se cristalizan con espectacular radicalidad, en el renombrado Mayo Francés de 1968. Para ser precisos, los años sesenta implican un complejo rompecabezas mundial donde las aristas son posibles de unirse a partir de la comprensión de las mismas como momentos de un mismo ciclo de luchas emancipatorias que recorren el mundo.

Como se intenta mostrar, la centralidad de estas corrientes de pensamiento crítico, junto al aporte que han realizado estos autores en las últimas cuatro décadas en torno al problema del capitalismo, el Estado, la democracia y la revolución amerita que se encuentren presentes en un libro que expresa el esfuerzo conjunto de reflexionar sobre las principales corrientes de pensamiento contemporáneo. En tal sentido se intentará realizar un pequeño aporte para lograr un primer acercamiento a estas corrientes y autores.

297 NEGRI (2003).
298 HOLLOWAY (2002).
299 DINERSTEIN (2005).
Elementos conceptuales e históricos del Autonomismo italiano

El primer Autonomismo surge a principio de los ‘60, a nivel teórico, con la fundación de la revista Quaderni Rossi\textsuperscript{300} (Cuadernos Rojos). El mismo puede ser comprendido dentro del ciclo de luchas de las huelgas de los trabajadores fabriles del norte de Italia desde mediados de los ‘50. A partir de entonces el Autonomismo se reformulará y existirá en el interior de diversos grupos, revistas y partidos de una izquierda radical y extraparlamentaria. Su apogeo se encontrará tanto durante el Otoño Caliente de 1969 como durante los años siguientes que significaron un sin fin de revueltas, huelgas, sabotajes, y una multiplicidad de luchas que darán lugar al surgimiento, fusión y desaparición de organizaciones políticas que se extenderán hasta 1977.\textsuperscript{301} Los ochenta tendrán la particularidad de que la teoría se desarrollará sin un movimiento político\textsuperscript{302}.

La afiliación del marxismo autonomista con las luchas no sólo será determinante en sus elaboraciones teóricas sino que asumirá efectos prácticos. Es una teoría que se alimenta continuamente de aquellas y que mantendrá un diálogo continuo, buscando llevarlas hasta su máximo punto de radicalización. En tal sentido, lo sucesos del Otoño Caliente de 1969 tendrán la firma del rechazo al trabajo. Es en este diálogo con las luchas que el Autonomismo desarrolla una metodología: la coricerca (co-investigación). El intento sería entonces representar y estudiar la composición del sujeto de aquellas luchas: el obrero masa.

La tentativa de captar al sujeto que se compone en las luchas contra el capitalismo modernizante, keynesiano y fordista\textsuperscript{303} llevó a autores como Romano Alquiti y Sergio Bologna, entre otros, a la elaboración del concepto de composición de clase. Este concepto no sólo será representativo de esta corriente sino que, junto con la inversión en la perspectiva de clase que elaborará Tronti, y con la necesidad de estudiar el proceso laborativo desde el interior de la fábrica como un momento central de la lucha de clases propulsado por Panzieri, determinarán un

\textsuperscript{300} La revista Quaderni Rossi fue dirigida por Raniero Panzieri que era un intelectual no-académico. Esto expresa el espíritu revolucionario antiacadémico que recorrió el Autonomismo. Asimismo, se destacan nombres como Raniero Panzieri, Mario Tronti, Romano Alquiti, Asor Rosa y Antonio Negri.


\textsuperscript{302} HARDT en OUVIÑA (2008).

\textsuperscript{303} La caracterización de esta forma de capitalismo es propia de los autores que están enmarcados dentro de esta perspectiva.
programa de investigación común. Esto es lo que permite hablar del marxismo autonomista como una escuela. La corícerca será el método que permitirá desarrollar tal programa de investigación. No obstante, es el concepto de composición de clase el que se destaca de entre todos ellos, pues atraviesa no sólo las discusiones teóricas sino que de su interpretación se resolverán estrategias políticas. Esto se debe a que, para el Autonomismo, la comprensión de la composición de clase determina la forma adecuada de organización política y, por tanto, el desarrollo de una táctica y una estrategia revolucionaria.

Desde el comienzo de los Quaderni Rossi se les dio una importancia central a los propios obreros. Así, el método de la corícerca implicaba que el propio objeto de estudio se estudiaba a sí mismo. Fue de ese modo cómo se intentó desarrollar y recuperar la encuesta obrera que elaborara Marx un siglo atrás. Al mismo tiempo, otros se abocaron a hacer un análisis histórico del proceso laborativo desde el interior de las fábricas. Debido a esta centralidad que se le otorgaba a la fábrica para comprender la sociedad capitalista, los trabajos de aquella época pueden ser comprendidos bajo el rótulo de fabriquismo. En tal sentido, no es casual que uno de los textos más importantes de aquel grupo inicial lleve el título de La fábrica y la sociedad, siendo Tronti su autor.

El valor esencial otorgado a la relación entre fábrica y sociedad se salía entonces del eje del marxismo tradicional. Éste comprendía que el desarrollo de las fuerzas productivas constituye un elemento positivo y neutral del desarrollo capitalista, desarrollo que, desde la perspectiva tradicional, al estar en contradicción con las relaciones sociales de producción lleva a la crisis abriendo una oportunidad para una estrategia anticapitalista. La revolución, en esta concepción, es una necesidad histórica determinada y derivada de las leyes “autodestructivas” del capital, las cuales deben ser aceleradas por la militancia activa.

Se puede decir pues que la fábrica, para este primer grupo, era el laboratorio social desde el cual se podía comprender la sociedad en su conjunto. Así, cuando las luchas desbordaron los límites de la fábrica en 1969 fue necesario reformular la teoría. Para ese momento Negri

---

304 MODONESI (2005).
305 ALTAMIRA (2006).
309 Acá vale hacer una aclaración. Ciertamente el marxismo concejista de los años veinte también tomaba a la fábrica como un referente central pero esta era entendida como el germen de la sociedad futura. Para el marxismo autonomista la fábrica es el laboratorio de estudio de la sociedad capitalista.
elaboró una nueva conceptualización que se encontraba en forma incipiente en los trabajos de Tronti, la cual representa el pasaje de la fábrica a la sociedad: el capitalismo de la fábrica social (o lo que desarrollará unos años después como subsunción real de la sociedad en el Estado). Asimismo esto implicaba una nueva composición del sujeto, es decir, una composición de clase que entrañaba una variedad de sujetos: el obrero social.310

El concepto de composición de clase, central para este marxismo, era comprendido en su conexión interna con el desarrollo del capital que implicaba, al mismo tiempo, cierto desarrollo de la ciencia, la técnica y el proceso inmediato de producción, es decir de todo lo que concernía a una dimensión objetiva del capital. Asimismo, este concepto estaba internamente relacionado con las formas históricas de desarrollo del antagonismo social, esto es, con las modalidades de lucha desenfrenadas contra las formas objetivas y subjetivas del desarrollo capitalista.

Finalmente Tronti fue quien dio el salto mortal para una nueva comprensión del capitalismo al poner, en primer lugar, la lucha de la clase trabajadora. En esta interpretación, Moulier311 ha visto una verdadera revolución copernicana en el marxismo. La revolución consistió en invertir la visión que tenía el marxismo sobre las luchas como determinadas por el capital. La inversión de Tronti pone al capital como un objeto que reacciona ante las luchas de la clase trabajadora. En tal sentido, según Asor Rosa312, el capital es una función de la clase trabajadora. De aquí se desprende que el capital responde a los movimientos de la lucha de la clase trabajadora y, por tanto, es una función de aquella.

Sin embargo, a pesar de su crítica a la ortodoxia marxista, el Autonomismo mantiene intacta la separación entre lucha y estructura, entre capital y trabajo, o entre sujeto y objeto pues, esta vez, el énfasis está puesto sobre el sujeto (la clase trabajadora-la lucha) desprendida del objeto (el capital). Ello se observa tanto en la inversión de Tronti como en la noción de composición de clase. De allí que el capital sea entendido como función de la clase trabajadora, como una relación externa. La dualidad trabajo – capital será un carácter distintivo, no dialéctico, presente en toda la obra de Negri314 que, tardíamente, será complementada al encontrarse con el estructuralismo francés. Asimismo, tal sentencia implica que el capital no es él mismo trabajo alienado (negado) sino que es una fuerza que tiene que capturar el poder (siempre) revolucionario de la composición de clase. En otras palabras, el capital

310 NEGRI (1980); MODONESI (2005).
311 HOLLOWAY (2005).
312 IBID.
313 BONEFELD (1994).
314 HOLLOWAY (2002).
busca descomponer, capturar, la composición revolucionaria de la clase obrera\textsuperscript{315}. Además, para Negri, este dualismo es central para pensar la revolución pues, el descubrimiento de Tronti, le permite entender a las luchas de la clase obrera como luchas auto-valorizantes\textsuperscript{316}. Es decir, si la clase trabajadora es independiente del capital, entonces sus movimientos son de carácter reflexivos (sobre sí misma). Esto le permite salirse del sofocante marxismo frankfortiano\textsuperscript{317}.

El problema que salta a la vista con este enfoque del Autonomismo es que parece moverse con un concepto de clase obrera desprendido del capital. O mejor dicho, la lucha de clases es comprendida sólo en el nivel empírico inmediato de la confrontación, aunque ello debe ser relativizado a la luz de los trabajos de Panzieri (1964 y 1974). En esta caracterización la clase trabajadora y el capital aparecen como dos gigantes que luchan en una guerra a muerte (HOLLOWAY, 2002). Una guerra en la que el capital parece intentar capturar y someter al trabajo actuando como si fuese un especie de bruja que convierte al trabajo en un sapo hasta el momento en que una bella rompe el encanto: la nueva composición de clase.

A pesar de estas críticas, el Autonomismo italiano como el neoAutonomismo contemporáneo, sigue siendo una fuente de inspiración tanto teórica como práctica. En tal sentido, las experiencias asamblearias, las recuperaciones de fábricas, y agrupaciones estudiantiles de la Argentina de 2002 han encontrado en aquellas elaboraciones una gran fuente de inspiración. Ello se cristalizó tanto en las discusiones académicas como en las propias prácticas en las que cierto rechazo al Estado, a la política gubernamental y partidaria, como a todas las organizaciones tradicionales, fueron elementos altamente destacables. Dicho de otro modo, el Autonomismo ha trascendido tanto sus límites geográficos como históricos, al tiempo que su vigencia no sólo es académica sino práctica.

**Michael Hardt y Antonio Negri: Imperio, Democracia radical y Multitud**

*Imperio*, de Michael Hardt y Antonio Negri es un texto estimulante, rico en hipótesis y observaciones sobre el desarrollo capitalista contemporáneo. Pretende capturar la tendencia del desarrollo capitalista y lle-

\textsuperscript{315} NEGRI (1999).
\textsuperscript{316} CLEAVER (1985).
\textsuperscript{317} NEGRI (1980).
varla hasta sus últimas consecuencias. Es (ése) el Marx de los Grundrisse el que Negri, desde fines de los ‘70, ha intentado recuperar.

Las consideraciones en torno al Estado en el capitalismo de la globalización en Hardt y Negri son contradictorias. Se puede entender que la contradicción es inherente a un mundo constituido antagónicamente. No obstante no es la contradicción lo que es explorado en esta obra sino la tendencia del desarrollo capitalista y lo que, para los autores, esta tendencia determina; ¿mejor reemplazar el punto y coma por un punto seguido? De algún modo, se puede decir que el Imperio es más una necesidad teórica interna al desarrollo de los trabajos de Negri (Hardt y Guattari) que una realidad. Ello se debe a su rechazo de plano de la dialéctica.

Hardt y Negri entienden que la existencia del Estado en la era de la globalización no significa su fin, puesto que todavía cumple funciones regulativas (económicas, políticas, culturales), sino más bien la pérdida de su autoridad soberana. Es decir que los Estados no han desaparecido, sino que se observa un desplazamiento en lo que hace al fundamento aquí supuesto: su carácter de soberano. Así, aquella función ahora es transferida a un nivel superior. “El Imperio designa ante todo la nueva forma de soberanía que sucedió a la soberanía estatal: una nueva forma de soberanía ilimitada, que ya no conoce fronteras o más bien que sólo conoce fronteras flexibles y móviles.”

La nueva forma de soberanía es tanto el producto de una necesidad del desarrollo capitalista como una respuesta al poder ilimitado de la multitud constituyente que ha roto todos los límites luego del ‘68. Estas luchas llevaron al Estado a realizarse como verdadero capitalista en idea. Así, el capitalismo mundial integrado, teorizado por Negri y Guattari (1999), ahora toma una forma concreta: el Imperio.

El poder unificado del capital se condensa en el Ímpere bajo la fórmula política politibiana, de modo que el Imperio condensa el poder monárquico del Pentágono, la aristocracia de los Estados que conforman el G-8, así como del Consejo de Seguridad de la ONU y el poder democrático de los pueblos representados inadecuadamente por todos los Estados en la Asamblea General de la ONU. En definitiva, el Estado, las empresas y la sociedad civil se encontrarían integrados en un nuevo soberano llamado Imperio. En este sentido, el Imperio es la forma en la que el capital logra persuadir a la multitud constituyente, a esa nueva composición de clase donde la diversidad, la creatividad y la irreductibilidad a una unidad llevan al capital a conformar una máquina ultra poderosa y sobreunificada. La multitud es el producto

318 Bonnet (2008).
de las luchas del ‘68, así como de las transformaciones tecnológicas y políticas (globalización), dando lugar a una nueva figura de trabajador: el trabajador inmaterial. Así, ante la constitución de un sujeto amorfo, desmaterializado e irreductible, el capital capture estas diferencias en su propia constitución como Imperio. En tal sentido, la fórmula republicana de la constitución estadounidense es la base jurídica que sostiene este sistema imperial.

En este complejo denominado Imperio, los Estados no pierden centralidad, pues siguen cumpliendo funciones fundamentales (aunque transformadas por la globalización) como regular la moneda, los flujos económicos y migratorios, la ley y los valores culturales. Esta transformación se produce en el nivel de la soberanía nacional ya que ahora son los niveles supranacionales los que la absorben. Siguiendo este último argumento, el “traspaso” de soberanía producido por la nueva ontología del trabajo (la multitud), así como por el desarrollo de la nueva constitución imperial implica el pasaje de las sociedades disciplinarias, propias de la composición de clase del obrero masa, al control correspondiente a la sociedad del obrero social y de la multitud. Asimismo este cambio en la soberanía, a pesar de los argumentos “tercermundistas”, es más intenso en los países centrales que en los “periféricos”, debido a que los primeros, a diferencia de los segundos, siempre ejercieron su soberanía (sin injerencias externas).

En el pasaje al Imperio la democracia sufre un golpe en su fundamento último: la soberanía del Estado-Nación. La democracia moderna, capitalista, se funda en el supuesto de la soberanía nacional territorializada. En el capitalismo de la globalización, las fronteras nacionales tienden a ser volatilizadas por varios factores, siendo la movilidad del capital y de los trabajadores creativos inmateriales un factor de central importancia. Al ponerse en cuestión las fronteras, que sería lo específico de la soberanía (que el gobierno puede ejercer su poder sobre la totalidad del territorio), la democracia pierde su fundamento. En palabras de los autores, “si concebimos la democracia en términos de autoridad soberana que representa al pueblo, entonces la democracia en la era imperial no es solamente incompleta sino que es irrealizable”320. En el plano del Imperio, como ya se ha mencionado, la democracia está falsamente realizada en la representación de todos en la asamblea de la ONU.

La propuesta política que se desprende está determinada por la nueva composición de clase llamada multitud. Como ya se ha dicho, la multitud es una nueva forma de clase donde se manifiesta, radicalmente, la diferencia. La multitud no está compuesta por un sujeto

único como, por ejemplo, la clase obrera industrial. Así, para Hardt y Negri, la multitud expresa las transformaciones sociales producidas tras las luchas del ‘68 causadas por el pasaje de un régimen de acumulación fordista a uno postfordista. En ambos pasajes, de la clase obrera multiforme (obrero social) a la multitud, como del fordismo al postfordismo, es la afirmación de la diversidad lo que hace a su característica propia. De manera que, mientras de un lado encontramos las diferencias identitarias, los deseos, entre otras, del otro vemos una gran diversidad de demandas que provocan una nueva oferta posible por las nuevas tecnologías, lo cual se ajusta a la subjetividad diversa de la multitud. En síntesis, la propuesta que se desprende de lo dicho no es la de una democracia representativa o la de una revolución macrosocial, sino la de revoluciones molares\textsuperscript{321}, la revolución de las micropolíticas: la puesta en acto de la potencia de la multitud. De modo que se encuentra que la emergencia de la multitud impone la imposibilidad de la representación, debido a que lo múltiple y diverso es irreductible a una unidad: el pueblo representable. De aquí se desprende, pues, que la revolución molar es posible a través de la democracia radical.

Se hace necesario ampliar esta última idea. El Estado-Nación es, en las nociones modernas, el representante del pueblo. El Estado es quien encarna la soberanía del pueblo. El pueblo es, dentro de las teorías modernas, “una representación que hace de la población una unidad”\textsuperscript{322}. El pueblo existe, entonces, en cuanto que puede ser representado en un límite reducible a una unidad: el Estado. No obstante, en las teorías modernas el pueblo no es un existente en sí, sino que es una medida de lo que empíricamente es diverso. Así, una vez volatilizado o puesto en crisis ese fundamento de la democracia, el dominio de un territorio delimitado, es decir, una vez roto el límite (soberanía territorializada) que permite componer la medida (pueblo), no es posible la democracia representativa. Esto, políticamente, se traduce en la búsqueda de una democracia radical.

Para Hardt y Negri, el nuevo sujeto es la multitud, y la multitud es irrepresentable. “Desafía la representación porque es una multiplicidad ilimitada e inconmensurable. El pueblo es representado como unidad pero la multitud no es representable porque aparece como monstruoso a los ojos de los racionalismos teológicos y trascendentales de la modernidad. A diferencia del concepto de pueblo, el de multitud es una multiplicidad singular, un universal concreto […] La multitud es por el contrario un agente social activo, una multiplicidad actuante. No

\textsuperscript{321} NEGRI Y GUATTARI (1999).
\textsuperscript{322} HARDT y NEGRI (2002b), p. 160, destacado en el original.
constituye una unidad, como el pueblo, pero a diferencia de las masas está organizada. Es un agente activo y auto-organizado.”

Estas últimas líneas son problemáticas. Por una parte se puede decir que la emergencia de la multitud implica la puesta en acto del comunismo, ya que es allí donde las necesidades y las capacidades de cada uno son reconocidas. En tal sentido, es la negación de la reducción del trabajo concreto a trabajo abstracto y, por tanto, el fin del capitalismo. Por otra parte, se supone que la diversidad, por ejemplo, de los homosexuales, las mujeres golpeadas, las trabajadoras sexuales, las travestis, los queers, entre otros, están organizados a la vez que comunican sus luchas. Sin embargo, ninguna de las dos cosas sucede tan linealmente en los hechos. Por dar sólo un ejemplo, no todas las mujeres golpeadas consideran necesariamente legítimo el reclamo de las travestis que pueden ser vistas como hombres infiltrados, ni la existencia de homosexuales juzgados muchas veces de pervertidos. Lo mismo puede suceder con respecto a la relación entre homosexuales y trabajadores reclamando contra la flexibilización laboral, ya que las organizaciones de homosexuales postmodernos no “comunican”, necesaria y directamente, sus luchas con los trabajadores flexibilizados. Así se podría continuar analizando muchos otros casos. En tal sentido, la multitud, más que un universal concreto, es la yuxtaposición de particularidades o, como dice Rubén Dri (2006), un universal abstracto producto de la fragmentación que se produce en el modo de producción capitalista, la cual no es sino el reverso de la expansión del dominio del dinero: la globalización.”

Aceptando la existencia de la multitud tal como la describen los autores ¿qué puede hacer el poder condensado en el Estado o en el Imperio? Nada, o más bien, queda reducido a una máquina represiva de deseos. Esto se debe a que, para los autores, la transformación radical del modo de producción engendrada por la nueva ontología del trabajador inmaterial alteró los parámetros del gobierno destruyendo la idea moderna de una comunidad que actúa en beneficio de la producción de capital. De modo que el poder es dominio sin más. En otras palabras, “los cuerpos de la multitud son monstruosos, irrecuperables por la lógica capitalista que intenta permanentemente controlarlos a través de la organización del Imperio.” En este sentido, el poder sólo puede actuar controlando, entonces la disciplina se ha roto para siempre. Así presentado el capitalismo actual está al borde de su precipitación, aunque ello no se produce por la fuerza del dominio del control. La transformación será posible si se radicaliza la democracia y si alcanza

323 IBID, p. 162.
324 PASCUAL, GHIOTTO y LECUMBERRI (2007).
el deseo común de la vida. Y la revolución es viable si se produce el encuentro amoroso del hermano sol y la hermana luna: San Francisco y Santa Clara se reencuentran en el comunismo.

Los orígenes del marxismo abierto. La centralidad de la forma

Mientras que para comprender al Autonomismo es necesario retrotraerse a las luchas obreras de los ‘50, la comprensión del marxismo abierto implica tener en cuenta la profundidad de la crisis capitalista de los años ‘70, así como el ciclo de luchas anticapitalistas de este particular momento. En tal sentido la comprensión de la crisis capitalista ocupó un lugar central en las discusiones de los primeros encuentros de la Conferencia de los Economistas Socialistas, así como el debate en torno a la comprensión del papel que el Estado podía cumplir durante la misma. Éste implicó conceptualizar la relación entre acumulación de capital, tendencia o ley capitalista de la caída de la tasa de ganancia y el Estado. De esta manera si el concepto de composición de clase fue central en el Autonomismo, en el marxismo abierto es el concepto de forma el que ocupará ese lugar, atravesando todos sus desarrollos. Por otra parte, las discusiones alrededor del Estado serán fundamentales hasta mediados de los ‘90 cuando la subjetividad tomará un lugar central.

Es relevante subrayar que, en el momento en que surgen estas dos corrientes marxistas, emergen otras de carácter estrictamente académico. Son ejemplos de ello el marxismo analítico surgido en los EE.UU., la escuela de la regulación francesa; el realismo crítico en el Reino Unido y la escuela de la derivación o lógica del capital en Alemania. Esta última no puede ser denominada académica en el mismo sentido que las anteriores, pero sí por el hecho de proponer un alto nivel de abstracción que limitaba el alcance del debate. Todas estas corrientes serán sometidas a la crítica por el marxismo abierto. El debate correspondiente a la derivación, durante la década de 1970, tendrá un papel decisivo en cuanto a la recuperación del concepto de forma, como así también la crítica a las formas como modos de existencia fetichizadas de relaciones sociales. A su vez, los debates con las

---

326 En definitiva, se discutió la comprensión de las categorías de El Capital, de Marx.
327 Esto no significa que la problemática del Estado haya desaparecido, sino más bien que la constitución de la subjetividad ha tomado relevancia en sus estudios. En este sentido los trabajos de Dinerstein fueron pioneros, así como los de Michael Neary, Graham Taylor y actualmente, Holloway, Sergio Tischler y Luciana Ghiotto, entre otros.
328 Lo académico aquí no se refiere al lugar específico en que se desarrolla la teoría sino el modo de producción teórica que se efectúa.
otras escuelas fueron desarrollados durante los años ochenta, ello es, durante el ascenso y la consolidación del neoconservadurismo. Es en esta década, coincidente con la fundación de la revista Common Sense (en Edimburgo), que el marxismo abierto sentará ciertas bases de su perspectiva crítica. Esto no sucederá con el Autonomismo. Este último, en su desplazamiento (exilio) hacia Francia, encontrará apoyo filosófico en el postestructuralismo y en el vitalismo deleuziano, así como en una teoría económica en la escuela de la regulación\textsuperscript{330}. De esta manera, del Autonomismo sólo quedará una especie de complemento en cuanto teoría política.

Así como el debate de la lógica del capital (derivación) cumplió un rol central, el debate entre instrumentalismo y estructuralismo, en torno a la necesidad de una teoría marxista del Estado, no dejó de ocupar un destacado lugar en las discusiones. No obstante, a diferencia del debate alemán (de la derivación), las referencias del marxismo abierto con el instrumentalismo y al estructuralismo, de Milliband y Poulantzas, serán de carácter crítico. Sin embargo Clarke (1978), en relación con el debate de Poulantzas, realiza un aporte importante, ya que aclara las distancias. Para Holloway y Picciotto (1994), por ejemplo, Milliband y Poulantzas tienen una visión superficial (formal) del Estado, pues al buscar desarrollar una teoría del Estado olvidan que lo político es una forma diferenciada de lo económico. Pero esa diferenciación se produce históricamente y tiene que ser impuesta cotidianamente\textsuperscript{331}. Es decir, parten de la existencia fetichizadas de la realidad, toman al Estado como cosa, un existente en sí. Por este motivo es que entienden que Milliband y Poulantzas tienen una visión “politicista” del Estado\textsuperscript{332}.

En síntesis, Holloway y Picciotto (1994) produjeron un desplazamiento en la pregunta acerca del Estado. Así, mientras Norberto Bobbio se preguntaba de manera positivista acerca de la existencia de una teoría marxista del Estado, ellos se cuestionaban por qué las relaciones sociales en el capitalismo adoptan formas diferenciadas en lo político y lo económico. Es decir, la pregunta no es si lo económico determina lo político o viceversa, sino hallar la práctica social que produce (dos) formas diferenciadas de dominio capitalista. En este desplazamiento, los primeros aportes de Picciotto y Radice acerca de la forma Estado fueron centrales\textsuperscript{333}.

En este debate fue de fundamental importancia la recuperación de la categoría forma, pero ¿qué significa para estos aportes el concepto

\textsuperscript{330} NEGRI (2004).
\textsuperscript{331} HOLLOWAY (2002); BONEFELD (1994).
\textsuperscript{332} CLARKE (1978); HOLLOWAY y PICCIOTTO (1994).
\textsuperscript{333} CLARKE (1992).
de forma? En principio no se relaciona con la conceptualización de la teoría tradicional que la comprende como una tipología, como género y especie. La forma es rescatada de la crítica que Marx realiza de la economía política. La “forma”, para estos autores, expresa crítica, transitoriedad, modo de existencia y totalidad334.

En estas discusiones los aportes de Richard Gunn y Hans-Georg Backhaus han sido esenciales. En sus disputas con el regulacionismo y con el realismo crítico expresan que los conceptos no deben ser entendidos como abstracciones de la realidad, al modo weberiano, sino abstracciones reales, como en Marx335. Las categorías de valor, trabajo abstracto o ciudadanía no son abstracciones que se producen en la teoría, es decir, en la cabeza del investigador, sino que son abstracciones reales que son producidas en la práctica social humana, por tanto son abstracciones reales. Estas abstracciones reales tienen que existir, al mismo tiempo que los conceptos deben reflexionar sobre la validez de ellos mismos, esto es la reflexividad práctica. Como señala Richard Gunn (1994 y 2005), filosofía y teoría social no pueden estar separados pues los conceptos como abstracciones reales expresan ambos discursos (teoría–práctica). Asimismo la teoría contra la sociedad, la teoría crítica, tiene como objeto de estudio una realidad que se parece a una objetividad como la ciencia natural, pero que no tiene nada que ver con aquella. Así recuperando a Adorno, Backhaus (2007) comprende que la objetividad (la realidad) con la que trata la ciencia social es una subjetividad enajenada, un fetiche: las relaciones sociales toman la forma de relaciones entre cosas.

Finalmente durante los años noventa se produce la publicación de los tres volúmenes que dan nombre a esta anti-teoría. En la introducción al primer volumen se establecen ciertos principios que darían lugar al marxismo abierto. Así Bonefeld, Gunn y Psychopedis (1991) dicen que apertura (openness) no conlleva tanto a un programa de investigación como la necesidad de abrir las categorías marxistas. La apertura se refiere a la comprensión de estas categorías como formas teóricas del antagonismo social. Las relaciones antagónicas, por su propia naturaleza, son abiertas, inciertas. De modo que las categorías son categorías de crisis, la crisis es el corazón del capitalismo. La crisis, en definitiva, se refiere a la contradicción entre capital y trabajo. Esta contradicción que se expresa como crisis es el topo que corroee la fijeza del estructuralismo y el marxismo teleológico. De manera que el marxismo abierto intenta ofrecer una teoría de la crisis y no de la estabilidad capitalista. La crisis, en este sentido, es una oportunidad política a la vez que una

opción teórica\textsuperscript{336}. Asimismo, criticar es abrir, en el sentido que implica observar una correlación entre las categorías que abren la práctica y la práctica abierta que constituye la teoría. “Apertura, en nuestro sentido, se refiere primero a las categorías y, segundo, a su continuación empírica; es la apertura de la teoría que se interpreta a sí misma como el autoentendimiento crítico de un mundo contradictorio”\textsuperscript{337}. De este modo la tarea principal es abrir el mundo fetichizado del capital. Como Bonefeld suele recordar, el fetichismo es el fundamento de la formación social capitalista, y este no es el producto de la imaginación sino que emerge de la práctica social (in)humana.

En este marxismo la apertura de las categorías y de la realidad no es sólo una necesidad política sino que, a la vez, encuentra allí su base. El marxismo abierto toma como suya la sentencia de Horkheimer (2000) de que el marxismo como teoría crítica es un juicio a la existencia, a la realidad. Para efectuar este juicio a la existencia el marxismo abierto se nutre tanto de las “tradiciones” de lucha de carácter asambleario y concejista\textsuperscript{338} como de toda una tradición crítica al marxismo economicista y/o objetivista, en el que se encuentran nombres como: Rubin, Bloch, Lukács, Agnoli, Marcuse, Horkheimer, Adorno, Benjamin, Pashukanis, Pannekoek, Negri y Tronti\textsuperscript{339}, así como la recuperación crítica de Hegel y Kant, para nombrar a algunos de los más importantes.

Dicho muy simplificadamente, el marxismo abierto es el producto del encuentro entre la Dialéctica Negativa de Adorno, así como la teoría crítica de Frankfurt en general, y la centralidad de la lucha del Autonomismo italiano\textsuperscript{340}. Sólo así es posible hablar de cierta cercanía en los argumentos de los autores que nos preocupan, Holloway y Negri. En tal sentido, como dice Holloway (2007), podemos hablar de un Autonomismo positivo (Negri, Virno, Bifo, Colectivo Situaciones, Hardt, Cocco, la lista sigue), y un Autonomismo negativo (Holloway, Bonefeld, Gunn, Dinerstein, Bonnet y muchos otros).

**Holloway. La negatividad del grito: del poder al antipoder**

Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy, de John Holloway, invita a pensar el devenir, lo potencial, lo aún no realizado. Se comporta antagónicamente al pensar sobre el ser,

\textsuperscript{336} GIOTTO y PASCUAL (2007).
\textsuperscript{337} BONEFELD, GUNN y PSYCHOPEDIS (1991) xi y xii, la traducción es nuestra.
\textsuperscript{338} GIOTTO y PASCUAL (2007).
\textsuperscript{339} BONEFELD, GUNN y PSYCHOPEDIS (1991).
\textsuperscript{340} cf. HOLLOWAY (2007).
la potestad, lo realizado y por tanto, lo clausurado propio de la teoría tradicional académica. Holloway propone pensar la revolución desde lo im-posible, desde una coordenada que no permite ser ordenada. El capital es orden, el orden es progreso, y el progreso, como recordaba Adorno, es Auschwitz. Cambiar el mundo sin tomar el poder sostiene que la revolución no puede ser una continuación del capitalismo, que no es el cambio de unas figuras por otras, que la revolución no es una circularidad de un poder aplazado por otro. Cambiar el mundo asume que el poder es un problema al cual no se puede escapar, que se debe afrontar. La cuestión del poder es, entonces, central, y en tal sentido captarlo no como una cosa es de vital importancia.

El poder, para Holloway, es una relación social que vive en y a través de las cosas y de personificaciones humanas, las cuales niegan su origen, aunque no completamente. El debate comienza en el mismo instante en que Holloway aspira a dar cuenta del significado del poder como relación social: cambiar el mundo sin tomar el poder de Estado. Y éste pasa a ser el argumento central de su libro. En lo que sigue del apartado se explora este argumento a través de tres problemas centrales: el grito, fetichismo y fetichización, y el anti-poder.

Reducir el grito de Holloway a una definición es hacer de él su contrario. De modo que lo que sí se puede hacer es acercarse al grito desde distintas aristas para aproximarse a su significado. El grito es el punto de partida del pensamiento y de la práctica revolucionaria, es un rechazo asentado en la experiencia teórica y práctica. El grito es negatividad fundada en la vida cotidiana; en cuanto tal, es negatividad práctica. Así, el grito vuelve fluido todo lo sólido. El grito pone de manifiesto que, en un mundo pervertido, aquello que aparece como dado no lo es, habla, así, de la falsedad del mundo en el que vivimos. El grito expresa que en este mundo la creatividad está negada en formas sociales que se ponen contra nosotros/as, que nos dominan. En otras palabras, el grito de rechazo es el modo de existencia (negado) al que está compelido el sujeto negado del capitalismo: el trabajo (el hacer según Holloway). El grito, entonces, se presenta como irracional sólo en un mundo donde la mentira es un modo de decir la verdad. El grito, en otras palabras, informa que todo lo sólido (fetichismo) es un proceso de solidificación (fetichización), que el grito tiene que ser callado, que las fieras deben ser domadas, que la lucha de clases tiene que ser contenida. De modo que el grito desborda. El grito es el modo en que se manifiesta el rechazo a todas las formas constituidas (fetichizadas).

---

341 Con esta afirmación se logra clarificar lo dicho acerca del marxismo abierto como una teoría anti-académica.

342 DE BORD en HOLLOWAY (2002).
Parafraseando la pregunta que formularan los zapatistas en su Primera Declaración de la Selva Lacandona de 1994, el grito dice: “¿De qué tenemos que pedir perdón? … de decir ¡YA BASTA!” Como en Marx, el grito corroce todo lo sólido y lo deja flotando en el aire, es decir, es la dialéctica como crítica permanente sin resolución ni final feliz asegurado. El grito como rechazo, como negatividad práctica, es la Dialéctica Negativa de Adorno en Holloway. En tanto negatividad práctica el grito nos conduce a la crítica de cómo está organizada esa práctica social constitutiva. En este sentido, el grito nos lleva al núcleo de la teoría crítica: la crítica del fetichismo\textsuperscript{343}. En otras palabras, el grito nos conduce a una crítica radical.

Holloway nos invita a observar la debilidad de lo que aparece como poderoso, lo que conlleva a ver el modo en que se organiza el poder creativo humano: el poder-hacer. La capacidad humana de crear cosas (materiales o inmateriales) para Holloway significa que los hombres y las mujeres tienen una facultad, un poder-hacer, que es independiente del modo en que éstos se organicen. No obstante, el poder-hacer humano es social. El poder-hacer se compone en y compone un flujo de los haceres, una conexión interna entre los hacedores, y entre los hacedores y lo hecho. El poder-hacer es práctica negativa. Pensar desde el hacer es pensar desde el grito. De modo que el (poder-)hacer, para Holloway, no es identificable, no es una cosa, no es una esencia estática. El poder-hacer en cuanto negatividad práctica es movimiento, y por tanto, desidentificación. La dialéctica negativa es la dialéctica de la no-identidad.

La separación de los hacedores de los medios del hacer y de lo hecho transforma el poder-hacer en poder-sobre. Esto da lugar a la ruptura del flujo social del hacer. El flujo se rompe, el devenir se transmuta en ser, la no-identidad en identidad. El poder-sobre expresa un desplazamiento e inversión, un enloquecimiento (verrückt) de nuestra capacidad de hacer hacia otro. Ese otro es impersonal, es el dominio de lo hecho sobre el hacer, del pasado sobre el presente y el futuro: es el dominio del ser sobre el devenir. Es la expansión de una identidad indiferenciada, es decir, el trabajo abstracto, el valor, el capital. El capitalismo es la expansión de la identidad, una identidad indiferenciada, la identidad del capital.

Así, es posible aproximarse a un punto central del argumento de Holloway: la comprensión de que el poder-sobre es el modo de existencia negado que contiene al poder-hacer. El poder-sobre es la forma. Forma y contenido nunca están separados completamente. La forma lo es siempre de un contenido. El contenido vive negado en-y-a-través de

\textsuperscript{343} BONNET (2003).
formas. Esta no separación entre forma y contenido, o en otro sentido, esta conexión interna entre génesis y existencia, permite observar que el poder-sobre depende siempre de la efectiva reducción del poder-hacer en su contrario. Esto es un proceso de lucha, de antagonismo. La comprensión de esto conduce al núcleo del argumento: el fetichismo.

Para Holloway hay dos modos de ver el fetichismo que se conectan directamente con la interpretación que se haga de la separación de los hacedores de los medios del hacer. Si esta separación se observa y se comprende como un hecho efectuado una vez y para siempre, como un dato de la realidad que se impone, entonces el fetichismo es algo cerrado. El capital es una cosa cerrada sobre sí. De ese modo el mundo se desenvolvería por las leyes objetivas del capital. La lucha queda subordinada a un papel indeterminado, contingente, marginal y externo. En cambio si se observa el fetichismo, es decir la autonomización de lo hecho respecto del hacedor y el hacer como un proceso de separar al hacedor de los medios del hacer y de lo hecho, entonces, se abre la posibilidad a la revolución desde los propios hacedores, pues son ellos mismos quienes se encuentran sometidos a formas que ellos mismos producen.

El Estado, para Holloway, es una forma particular de organización del poder-sobre: su forma política. Es la forma política del proceso continuo de separación del hacedor de los medios del hacer, y de los hacedores entre sí. El Estado es una forma inherentemente capitalista, es el modo de expresión política de la dominación de clase. El Estado es dominación política. En cuanto forma política de la relación capital-trabajo su existencia depende del mantenimiento de dicha relación de explotación. El Estado es una forma política del proceso de indiferenciación y clasificación inherente a la formación social capitalista.

En este sentido, se comprende que el centrarse en la lucha revolucionaria por la toma del poder de Estado es, para Holloway, ingresar en una lógica de la separación, de la fragmentación. El ver al Estado como el paradigma de la revolución es apuntar demasiado bajo, es apuntar a la circularidad del poder. La revolución, para Holloway, es el fin de las relaciones de poder. Esto tiene una implicancia muy importante. Si la lucha se propone terminar con las relaciones de poder, la práctica revolucionaria tiene que ser una práctica negativa, es decir, en contra del poder. La lucha es una lucha por el anti-poder. De aquí se sigue, según Holloway, que el significado de la revolución hoy es la lucha por el anti-poder, una lucha que no se centra en la toma del poder de Estado. La lucha por la toma del poder de Estado ha mostrado su
fracaso histórico durante el siglo XX. No obstante, el propio autor reconoce que los intentos de cambiar el mundo sin tomar el poder carecen de realidad histórica. Sin embargo, el argumento se funda no sólo en experiencias históricas sino también en reflexiones sobre la naturaleza del Estado capitalista.

El argumento en contra del Estado como instrumento para la revolución hoy es similar al propuesto por Negri: el Estado reclama para sí ser soberano sobre su territorio. Sin embargo, la coincidencia entre los autores es antagónica. Mientras que para Negri parece que el Estado alguna vez fue realmente soberano hoy ya no lo es por una instancia de carácter positiva: el Imperio y la multitud. En cambio para Holloway implica una imposibilidad negativa: la lucha del anti-poder. Más aún, la diferencia radica en que para Holloway esto se debe al modo en que se organiza la producción de capital en general y no con una forma posible de la organización política capitalista: el Imperio. Asimismo la comprensión del Estado como una forma de relación social, como el modo político de existencia de la relación del capital, conlleva una crítica a los argumentos centrados en el Estado como instrumento para el cambio social.

El anti-poder es para Holloway el espacio (indefinido) en el que se mueve el hacer. El poder-hacer es el movimiento del anti-poder, es negatividad práctica. El poder-hacer no es identificable, de hecho, el poder-hacer es el movimiento contra la identidad, no es un sujeto definido. Así, en este desarrollo, se hizo un recorrido que fue desde el grito al poder-hacer, del poder-hacer al fetichismo como proceso, de allí al Estado como modo particular de existencia del poder-sobre, y por último al anti-poder como la expresión de la lucha anticapitalista no-estatal. Sin embargo, el libro no deja rastro de qué son estas luchas del polo del anti-poder más allá de expresiones de antagonismo social, como el ausentismo laboral, la desobediencia civil y otros modos de micropolíticas.

El libro finaliza del mejor modo (in)esperado, sin un punto de cierre, es decir, finaliza sin un fin. Ello se corresponde con todo el argumento. El libro, pues, se posiciona dentro del flujo social del hacer, del movimiento continuo que supone la crisis. Al mismo tiempo que Holloway nos deja un libro abierto al flujo social del hacer, la revolución también queda en el mismo lugar. Es decir, la misma incertidumbre que abre el movimiento se corresponde con el significado de la revolución hoy: no lo sabemos, la revolución es una pregunta.

---

344 BONNET (2003).
Roma no significa Amor, aunque las dos se escriban con las mismas letras. Acerca de Negri (& Hardt) y Holloway

El desarrollo de este capítulo se propuso poner de manifiesto los elementos que diferencian a los autores, diferencias que pueden tornarse antagónicas ante diversas situaciones políticas particulares, aún a pesar de que muchos comentaristas los hayan igualado. El antagonismo se presenta en diferentes dimensiones. Por una parte en el origen de cada autor. Ello se puede ver en la diferencia en las categorías centrales de cada perspectiva así como en los fundamentos epistemológicos de cada una de las obras. Estos fundamentos se expresan en la pregunta que transita el corpus de cada uno de los libros. De modo que mientras los autores de Imperio se preguntan por la tendencia que guía el desarrollo capitalista contemporáneo y cómo ésta constituye un nuevo tipo de dominación (social, política, económica, cultural, comunicacional, etc.), Holloway se pregunta cómo se (re)crea (se hace) permanentemente el capitalismo al mismo tiempo en que ello significa una “deconstitución” potencial. Esto no significa que las preguntas formuladas por cada uno de los autores no aparezcan en ambos libros, sino que la subordinación de una pregunta a la otra se encuentra invertida. Es decir, los autores de Imperio se preguntan por la revolución, pero la pregunta queda subordinada a la comprensión y a las transformaciones del desarrollo capitalista. En cambio, en Holloway la pregunta por el desarrollo capitalista está subordinada a la pregunta por la revolución.

En este sentido, aquello que aparece como similar en ambos argumentos (la no toma del poder estatal), no puede explicarse por la expresión de que por diversos caminos alcanzamos un mismo destino: Roma. O que por diversos métodos y explicaciones llegamos a una misma conclusión: la no toma de Estado. En otras palabras, mientras que la revolución en Holloway es el movimiento concreto de la negatividad: la lucha de clases (capital-trabajo); en Imperio, la revolución es un acontecimiento que se produce con la puesta en acto de la democracia radical, es decir, de la nueva ontología de la Multitud constituyente: un existente positivo.

De esto último es necesario aclarar otra cuestión. En Holloway el método es negativo y, por tanto, dialéctico y materialista. Negri y Hardt rechazan la dialéctica por considerar que implica el cierre de la revolución en cuanto que concilia polos opuestos, retomando así un materialismo no-dialéctico donde nos topamos con el movimiento de dos sujetos autoconstituidos en una lucha a muerte, como si nos halláramos ante la presencia de dos vectores de fuerza que al chocar producen una nueva fuerza: la realidad. En otras palabras, el método es materialista no-dialéctico (spinozista).
Por otra parte, a la luz de lo expuesto podemos aclarar otra cuestión que implica una distancia fundamental entre los autores. Ciertamente no son pocos los críticos que equiparan a ambas corrientes bajo el común denominador de Autonomismo. En última instancia, como el propio Holloway expresa, ese común denominador es antagónico, pues mientras que para Negri (y Hardt) este Autonomismo es positivo (una nueva ontología, por ejemplo), para Holloway es negativo (el movimiento del hacer). Asimismo, bajo ese falso común denominador no sólo se disuelven las diferencias en un pensamiento único sino que, además, se los descalifica en cuanto a los aportes efectuados por cada uno en particular y por ambas “corrientes” en general. En otras palabras, si bien es cierto que muchas publicaciones, incluyendo los tres volúmenes de Open Marxism, contienen trabajos de autores de ambas corrientes, ello no significa que entre ambas haya principios comunes a partir de los cuales se desprenda un programa común de investigación, es decir una escuela.

Ya basta

Estos textos han generado un gran revuelo. El mismo se debe a que la revolución es tan urgente como necesaria, al mismo tiempo que los años noventa parecían haberla borrado por completo del debate académico. Si tienen un mérito estas dos obras es que han reabierto el debate. Por eso es que el mejor cierre que se puede imaginar para estas reflexiones siguiendo el espíritu de los textos, es el grito abierto: YA BASTA.
BIBLIOGRAFÍA


Los nuevos escenarios en América Latina

América Latina tuvo el triste privilegio de convertirse en el primer territorio de experimentación para la implantación del modelo neoliberal en la década de los ‘70, bajo el signo trágico de las dictaduras militares del Cono Sur. Sin embargo, tres décadas después, en el inicio del siglo XXI, nuestra región se ha transformado en una de las usinas más importantes del debate y promoción de alternativas al neoliberalismo a nivel internacional.

Estos cambios, en el terreno sociopolítico y económico, son una de las consecuencias más visibles del prolongado ciclo de conflictos y resistencias sociales que tuvo lugar en estos países en los últimos veinte años y que fue protagonizado por movimientos sociales, con características distintivas respecto de aquellos que ocuparon la escena de la contestación social en el pasado. En su confrontación con el patrón neoliberal de reorganización de la sociedad, estos movimientos postularon programáticas y horizontes emancipatorios sobre las transformaciones a impulsar en el Estado, la economía y la sociedad en un camino de transición post-neoliberal. Por otra parte, este ciclo de conflictos, así como la consolidación de dichos movimientos en el marco de la crisis económica que se desplegó en Latinoamérica desde 1998, se tradujo en una creciente crisis de legitimidad del modelo neoliberal que hubo de adoptar diferentes intensidades y formas según los países. Alrededor de las disputas sobre las respuestas y caminos a transitar frente a dicha crisis se configuraron los escenarios políticos y sociales de los últimos años en América Latina.

345 Quiero agradecer especialmente las sugerencias y comentarios de Clara Algranati y Emilio Taddei, con quienes comparto desde hace años el compromiso y reflexión sobre las temáticas abordadas en el presente artículo. En relación a ello, como se suele decir, la responsabilidad por las afirmaciones hechas en esta contribución corren por absoluta cuenta del autor.
En este sentido, si la aplicación de las recetas neoliberales supuso una transformación del Estado y su relación con el mercado y las clases con gravosas consecuencias en el plano democrático y social, los procesos vividos recientemente en la región también implicaron un rediseño de dicha relación en el marco de tendencias contrapuestas. En relación con ello, este artículo aspira a presentar una aproximación a la configuración que presentó el Estado y la cuestión democrática en las sociedades latinoamericanas; en primer lugar, bajo el neoliberalismo; en segundo lugar, en la práctica y programática de los movimientos sociales; y, en tercer término, en los procesos sociopolíticos actuales; plantando este recorrido en el marco de la crónica sobre lo acontecido en nuestra región en las últimas décadas. Aquí se abordan estas cuestiones desde las perspectivas y también los desafíos que se le plantean al pensamiento crítico latinoamericano presentando a lo largo del texto una serie de referencias laterales sobre los debates que se suscitaron al interior de dicho campo de reflexión. Ciertamente, y dado que un tratamiento profundo de estas problemáticas excede la extensión con que se cuenta en esta oportunidad, la siguiente exposición debe considerarse como un señalamiento de los trazos más destacados que parecen distinguir las cuestiones abordadas.

Neoliberalismo, Estado y democracia en los ‘90

Dos pequeños textos suscriptos entre 1988 y 1989 habrán de convertirse en el símbolo de la expansión del modelo neoliberal a lo largo de la década de los ‘90. Por una parte, el anuncio del fin de la historia, proclamado por Francis Fukuyama (1989), pretendía exorcizar la capacidad transformadora de la acción colectiva presagiando que el derrumbe de los llamados “socialismos reales” abriría paso al horizonte inmutable de la hegemonía neoliberal y la democracia liberal. Por otra parte, la formulación del “Consenso de Washington” elaborada por John Williamson (1990), ofrecía una síntesis de las diez recomendaciones centrales que los poderes internacionales promovían para América Latina en la prosecución de la agenda de transformaciones neoliberales en el continente.

Bajo estas referencias y tras la caída del muro de Berlín, la década de los ‘90 abrirá paso a una renovada mundialización capitalista que, bajo el acápite de “globalización”, marcará la expansión y profundización

---

Pensamiento contemporáneo

del rumbo neoliberal a nivel mundial y también en América Latina. Vale interrogarse, entonces, sobre cuál es el balance que puede hacerse sobre las consecuencias que deparó esa década de plena hegemonía neoliberal en la región. En términos sociales el panorama sólo puede considerarse bajo los signos de la catástrofe. La implementación de las políticas neoliberales agudizó a extremos no vistos en el pasado reciente la polarización económico-social, proceso que tuvo su expresión en el incremento sustantivo del desempleo y el subempleo que, según los datos de la CEPAL para el año 2002, alcanzaron el más alto nivel de toda la historia económica regional. En similar dirección apunta el hecho de que la distribución del ingreso se convirtiera en la más regresiva del mundo, una realidad particularmente grave si se toman en cuenta los rasgos que presentaba la región en la década de los ‘70. El signo de las transformaciones resulta aún más claro si se considera que este deterioro de las condiciones de vida de las mayorías sociales se verificó, incluso, durante los períodos de aparente bonanza económica que tuvieron lugar en esa década.

Ciertamente, la aplicación de las contrarreformas neoliberales también supuso una profunda transformación del Estado y de su relación con el mercado y las clases sociales. La privatización de las empresas públicas, el desmantelamiento del Estado-benefactor, la liberalización de los mercados de bienes y capital, entre otras políticas, implicaron un programa de transformaciones que tanto disminuían la capacidad de regulación e intervención estatal en ciertos mercados, incrementando la influencia directa de los poderes económicos, como desarmaban las cristalizaciones institucionales de conquistas obtenidas por las clases subalternas en el pasado. No se trataba, como lo refiere Karl Polanyi (1997) en relación al surgimiento del capitalismo, de un Estado débil, sino, por el contrario, de una fortaleza estatal particular, capaz de afrontar y resolver con éxito cambios de tamaña magnitud y de tan significativo impacto social en tan corto lapso y cuyo sentido fundamental debiera considerarse como una modificación de las relaciones de fuerza a favor del bloque de clases dominantes; y, en su seno, del capital financiero.

Este sentido de los cambios acontecidos en el terreno estatal, así como las gravosas consecuencias sociales que jalonan la década de los ‘90 anticipan ya respuestas al interrogante sobre el balance que puede hacerse sobre el impacto del neoliberalismo en la vida democrática de estas sociedades. En esta dirección, la concentración de la autoridad pública ha supuesto una reprivatización del control del Estado por parte
de sectores del poder económico. Asimismo, el proceso de trasnacionalización de las economías latinoamericanas y de su legalización en una nueva normativa emanada de los organismos económicos internacionales, resultó también en un recorte de la soberanía popular cifrando la nervadura de un nuevo imperialismo emergente de este proceso de recolonización y reprimarización de la periferia.

En esta dirección, aun si consideráramos a la democracia como un proyecto que se restringe al modelo de funcionamiento de las instituciones de gobierno, la década de los ‘90 implicó un acelerado proceso de concentración del poder en manos del Poder Ejecutivo y de la privatización de la gestión política, particularmente, a partir del crecimiento exponencial de la corrupción y del peso adquirido por los poderes fácticos en la determinación de los rumbos gubernamentales. Esta realidad fue graficada con creces en el señalamiento –formulado por el financista George Soros– que anunciaba la futilidad de las elecciones democráticas ante el voto diario de los llamados “mercados”.

Si los años ‘80 trajeron consigo la recuperación de los gobiernos democráticos representativos, tras la oscura noche de las dictaduras en la mayoría de los países de la región, la década siguiente verá emergir nuevamente los regímenes autoritarios en la figura del gobierno autoritario de Alberto Fujimori en Perú. La experiencia peruana, lejos de resultar la excepción, pareció representar, bajo la expansión de los “gobiernos neodecisionistas”348, la maximización de una tendencia de restricción de la democracia representativa, dando pruebas de que el neoliberalismo supone una concepción y una práctica profundamente autoritaria de la cuestión pública349. Un balance de la evolución de las democracias representativas “realmente existentes” en América Latina en la década de los ‘90 difícilmente podría ser más negativo.

**El cuestionamiento social al neoliberalismo**

Sin embargo, promediando la década de los ‘90, comienza lentamente a tomar forma, en América Latina, un nuevo ciclo de cuestionamiento social a las políticas neoliberales y sus consecuencias. El mismo se expresó en un sostenido incremento del conflicto y las protestas en diferentes países, así como en la aparición de nuevas organizaciones y movimientos sociales, protagonistas de estas luchas. Los condenados del neoliberalismo, los nuevos y viejos pobres, los amenazados de perder sus territorios, sus trabajos y sus posibilidades de vida hacían así

---

348 BOSOER y LEIRAS (1999).
349 BORON (2003).
oír su voz. Los comienzos de este ciclo, que se podría llamar como el período de resistencia social al neoliberalismo, estarán marcados por tres acontecimientos que habrán de conmover la aparentemente incuestionable hegemonía neoliberal.

Una cuenta que empieza en el México neoliberal presidido por Carlos Salinas de Gortari y la larga preeminencia del PRI y que se verá sacudido el 1º de enero de 1994, el día que entraba en vigencia el Acuerdo de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA, por sus siglas en inglés), por el levantamiento indígena en el Estado de Chiapas, en el sureste del país. Bajo la referencia a las luchas campesinas acuñadas por Emiliano Zapata durante la revolución mexicana de las primeras décadas del siglo XX, el surgimiento del llamado movimiento zapatista daba a luz uno de los movimientos más interpeladores en la construcción de las resistencias y las alternativas al neoliberalismo capitalista en el continente y anunciaba, también, el protagonismo que adquirirían en los años siguientes los movimientos indígenas en la región.

Poco tiempo después, en 1996, habrán de producirse las primeras pueblatedas y cortes de ruta en ciudades del norte y del sur de la Argentina que, crecidas al amparo de la empresa petrolera estatal, languidecían tras su privatización rodeadas por la riqueza hidrocarburífera, ahora en manos privadas. Llamados por la prensa por primera vez como “piqueteros”, por haber adoptado como modalidad de lucha el corte prolongado de las rutas de acceso a la zona, las protestas de los habitantes de Gral. Mosconi y Tartagal, en Salta, y Cutral Có y Plaza Huincul, en Neuquén, marcarán el bautismo mediático de un movimiento que, en su posterior extensión y organización como trabajadores desocupados, habría de ganar un destacado protagonismo en el cuestionamiento a las políticas neoliberales en nuestro país, especialmente en el marco de la crisis económica y política entre 2001 y 2002.

Finalmente, en 1997 tendrán lugar en Ecuador una serie de importantes conflictos y movilizaciones protagonizadas, especialmente, por el movimiento indígena y campesino. Éstas precipitarán la caída del gobierno de Abdalá Bucaram, marcando tanto la definitiva irrupción de las organizaciones indígenas en el escenario sociopolítico ecuatoriano, como el inicio de una serie de crisis políticas que habrán de repetirse sendas veces más en los años siguientes.

350 Se hace referencia especialmente a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Constituida en 1986, en base a la Coordinadora de Nacionalidades Indígenas del Ecuador surgida en 1980, su creación se inscribe en un largo proceso de organización de los pueblos indígenas que reconoce sus orígenes en la década de los ’70. Como confederación la CONAIE agrupa a organizaciones indígenas regionales de la sierra (la ECUARUNARI) y la amazonía ecuatoriana (la CONFENAIE).
Estos tres hechos; en el norte, el sur y la región andina de nuestro continente, son simplemente algunos de los primeros signos de un proceso de luchas y movilización social que se expandirá regionalmente a medida que se aproxime el nuevo siglo. Así, de las sierras ecuatorianas a la ciudad de Quito, de la selva Lacandona en el sureste mexicano a la ciudad capital, de las localidades petroleras del norte y del sur en Argentina al cordón urbano que circunda la ciudad de Buenos Aires, del Chapare o el Altiplano boliviano a la ciudad de El Alto, próxima a La Paz, de las tierras del sur y del norte brasileño a las urbes de Brasilia y San Pablo; surgidos de las profundidades de las selvas y sierras latinoamericanas, de las periferias de los grandes latifundios, circuitos comerciales y urbes, estos movimientos se constituyeron con capacidad de articulación y peso nacional en un recorrido que ampliaba su influencia desde estas periferias al centro económico y político del espacio nacional y era jalonado por movilizaciones y levantamientos. Desposeídos o amenazados por la expropiación de sus tierras, trabajo y condiciones de vida, muchas de estas organizaciones se constituían en la identificación política de su desposesión (los sin tierra, sin trabajo, sin techo), de las condiciones sobre las que se erigía la opresión (los pueblos originarios) o de la lógica comunitaria de vida amenazada (los movimientos de pobladores, las asambleas ciudadanas). En el ciclo de resistencia al neoliberalismo se entrecruzaban y a veces convergían con otros sujetos urbanos donde también nuevos procesos de organización tenían lugar, los trabajadores –especialmente los del sector público y los precarizados–, los estudiantes y jóvenes, los sectores medios empobrecidos.

Cuando esta convergencia amplia se produjo con la suficiente intensidad, los sectores subordinados irrumpieron en la ciudadela de la gobernabilidad política neoliberal imponiendo, con insurrecciones y levantamientos, no sólo la caída de gobiernos sino también la legitimidad callejera como sustento de la soberanía popular. En este proceso, la configuración que caracterizará a estos movimientos sociales, va a resultar notablemente diferente de aquella que identificaba la constitución de los sujetos sociales y las dinámicas de confrontación socio-política en las décadas pasadas de predominio y crisis del “capitalismo keynesiano” y del llamado modelo de sustitución de importaciones. De esta manera, tanto por sus características organizativas como por sus formas de lucha, sus inscripciones identitarias, y sus programáticas y horizontes emancipatorios, los movimientos sociales contemporáneos serán considerados novedosos respecto de los que caracterizaron las décadas pasadas. Sin duda, una de estas distinciones más notables la constituirá el surgimiento y proyección política nacional e internacional alcanzada por los movimientos indígenas, desde el mencionado
movimiento zapatista en México, el katarismo en el Altiplano boliviano hasta las organizaciones mapuches en el sur del continente. Por contraposición, otra de las características que presenta la geografía de la protesta social parece señalar la crisis de la matriz de la acción colectiva, basada en la forma sindical y el debilitamiento de los sindicatos de asalariados como sujetos privilegiados del conflicto. Ello estuvo lejos de implicar la desaparición del conflicto sindical durante estos años; por el contrario, la información disponible refiere que el mismo resultó ciertamente significativo –particularmente el de los trabajadores del sector público– aunque fragmentado.

Estos señalamientos deben complementarse con tres elementos que, con distintas formas e intensidades, parecieron atravesar la práctica constitutiva de la mayoría de los más significativos movimientos sociales latinoamericanos recientes.351 Se intentará, entonces, presentar a continuación una breve reseña sobre ello.

**La nueva configuración de los movimientos sociales**

Un hecho que puede ofrecer una medida de la novedad expresada en estos movimientos es que la mayoría de las organizaciones sociales, que dan vida a los mismos y promueven las protestas que jalonan este período que se ha llamado de resistencia social al neoliberalismo, han surgido o sido refundadas en las dos últimas décadas. Pero no se trata sólo de una cuestión de historia organizacional de estos movimientos sino de la configuración que los mismos asumen y que no se restringen a los cambios perceptibles en torno de los sujetos y las formas de lucha que se refirieron anteriormente.

El análisis, conceptualización y valoración de estas novedades ha resultado uno de los centros de atención de la revitalización y debates en el interior del pensamiento social latinoamericano actual. En este caso, sólo nos es posible referir a estas discusiones de manera lateral. En lo que sigue se intentará reseñar brevemente algunas de las características que distinguen la configuración de los movimientos sociales en la actualidad.

Una de las primeras características que deben mencionarse es el hecho de que la práctica colectiva, que signa la acción de muchos, está orientada por lo que se puede llamar una dinámica de apropiación del

---

351 Puede agregarse, también, que en relación a las formas de lucha se ha señalado un cambio en la preeminencia de medidas confrontativas en desmedro de las demostrativas –que se expresó en la difusión regional de ciertas modalidades como los bloqueos de carreteras–, en la recurrencia de largas marchas –extendidas en el tiempo y el espacio– y en la repetición de las puebladadas y levantamientos urbanos.
territorio. La misma puede considerarse como “la respuesta estratégica de los pobres a la crisis de la vieja territorialidad de la fábrica y la hacienda […] y a] la desterritorialización productiva […] impulsada por] las contrarreformas neoliberales”352, así como al proceso de privatización de lo público y la política. Esta tendencia a la reapropiación comunitaria del espacio de vida refiere tanto a las formas de lucha basadas en la ocupación de un territorio (las ocupaciones de tierras, viviendas, rutas o pueblos, por ejemplo) cuanto a la expansión de las experiencias de autogestión productiva, de resolución colectiva de necesidades sociales (por ejemplo, en el terreno de la educación y la salud) y de formas colectivas no estatales de gestión de los asuntos públicos. En este continuum diverso pueden abarcarse los asentamientos cooperativos del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil, las comunidades indígenas en Ecuador y Bolivia, los municipios autónomos zapatistas en México, los emprendimientos productivos de los trabajadores desocupados y el movimiento de fábricas recuperadas en Argentina, así como las pueblias y levantamientos urbanos que implicaron la emergencia de prácticas de gestión del espacio público.353 En tensión permanente con el mercado y el Estado, extendidas en el tiempo o inestables y temporarias, asentadas en prácticas de producción y reproducción de la vida u operando simplemente en el terreno de la gestión de lo público-político, esta dinámica de reapropiación colectiva del territorio pareció orientar la experiencia, no sólo de los movimientos indígenas y campesinos, sino también en el espacio urbano.

Una segunda característica ha sido la emergencia de coordinaciones en el plano regional o internacional entre distintos movimientos y organizaciones nacionales en lo que ha sido llamado a nivel mundial el “movimiento altermundialista”, surgido en oposición a la globalización neoliberal. Estas experiencias, que tiñeron de manera profunda y singular la práctica de los movimientos sociales, fueron consideradas como un “nuevo internacionalismo”, en relación a las novedades que introducían en la recuperación de pasadas tradiciones de solidaridad y articulación socio-política a nivel mundial, y que cristalizaron, entre otras formas, en la historia de las Internacionales. En relación a ello, el internacionalismo actual se revelaba nuevo por el carácter eminentemente social de los actores involucrados (aunque no desligado, por si hiciera falta la aclaración, de inscripciones ideológico-políticas),

por su heterogeneidad y amplitud que abarcaba desde organizaciones sindicales a movimientos campesinos, por la extensión geográfica que alcanzaban las convergencias; y por las formas organizativas y las características que asumieron estas articulaciones que priorizaban la coordinación de acciones y campañas\(^{354}\). Un breve recorrido por su genealogía conduciría desde las protestas contra el Acuerdo Multilateral de Inversiones en 1997 y 1998, la “batalla de Seattle” que frustró la bautizada Ronda del Milenio de la Organización Mundial del Comercio (1999), la creación y profundización de la experiencia del Foro Social Mundial (desde el 2001); las “jornadas globales” contra la intervención militar en Irak (2003); y el surgimiento y desarrollo de las campañas contra el libre comercio y la guerra que tuvieron su capítulo americano más significativo\(^{355}\) en la oposición al proyecto estadounidense del ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas), y a los tratados comerciales con los EE.UU.

Una tercera característica de la práctica y la programática, enarbolar por muchos de los movimientos sociales recientes en América Latina, refiere a una revalorización y reinvención de la cuestión democrática y los posicionamientos a asumir frente al Estado. Se intentará presentar brevemente, a continuación, los aportes y debates que sobre esta temática se desprenden de la experiencia latinoamericana.

**Debates y programáticas sobre el Estado**

El pensamiento marxista, en contraposición a la teoría política clásica, se distingue por cuestionar las visiones que presentan al Estado, tanto como un sujeto árbitro o conciliador de las contradicciones y conflictos de la sociedad civil, como de representar el interés o voluntad general de la sociedad. En similar dirección polemiza también con la llamada corriente dirigencialista en la caracterización de la élite político-burocrática, justificada desde esta perspectiva como inevitable y asentada en el control de la institución estatal. En este sentido, la perspectiva marxista se distingue por afirmar la naturaleza de clase del Estado y de la dominación estatal; es decir, el papel que éste cumple en asegurar la reproducción de las relaciones sociales de producción vigentes y los intereses mediados y generales de las clases dominantes. En este sentido, el pensamiento marxista ha señalado en reiteradas oportunidades que

\(^{354}\) SEOANE y TADDEI (2001).

la naturaleza de clase se expresa en la propia materialidad que asume el aparato del Estado que, en un proceso de cambio social, debiera ser desmantelado y transformado recreando otra institucionalidad para la gestión de lo público-político. Claro que estas ideas que acá se sintetizan, han planteado y plantean intensos e inacabados debates sobre las perspectivas y formas en las que las mismas debieran traducirse prácticamente.

Por otra parte, el aporte del pensamiento crítico latinoamericano al debate sobre estas cuestiones encuentra una de sus raíces más fériles en las contribuciones hechas en el marco de la teoría de la dependencia, las consideraciones sobre el Estado burocrático autoritario y los debates sobre el cambio social en las décadas de los ’60 y ’70. En esta perspectiva también se han cuestionado ciertas afirmaciones sostenidas por pensadores marxistas europeos, según la cual el tipo de Estado correspondiente a la sociedad capitalista, en general, resulta el moderno Estado-Nación tal como éste se constituyó en la Europa capitalista, mientras que todos los demás deberían ser considerados Estados “excepcionales”, “pre-capitalistas” o “de transición”356. Por el contrario, una aproximación al análisis del Estado en las sociedades capitalistas latinoamericanas, plantearía comenzar por el reconocimiento de la especificidad histórica de su constitución. En este sentido, en la última década y con el protagonismo de los movimientos indígenas, el pensamiento crítico ha enfatizado el análisis del patrón colonial del poder como uno de los elementos centrales de la constitución del Estado en nuestras latitudes.

Originado en la época de la conquista y la colonia, y prolongado desde los regímenes oligárquicos hasta la actualidad, este patrón de poder se distingue por la implantación de la división social por “raza” como elemento legitimante y estructurante de las relaciones de dominación cristalizadas en el Estado. Dicha estructuración colonial del poder, utilizada por primera vez en la historia en la conquista del territorio que habría de ser bautizado como americano, será luego recuperada en el patrón global que acompañará las conquistas coloniales del planeta bajo la doble expansión del capitalismo y su mercado mundial, por un lado, y de las potencias europeas, por el otro. Por otra parte, su instrumentación como ordenador de las desigualdades políticas, sociales y económicas sirvió, bajo el período de la conquista, para justificar el genocidio de los diferentes pueblos originarios de estas tierras que fueron, bajo la espada y el incienso, bautizados en general como indios357.

357 De los 80 millones de habitantes que se estima vivían en nuestro continente cuando la llegada de los conquistadores europeos, a finales del siglo XV, se calcula que a mediados del siglo
De esta manera, la reciente emergencia de importantes movimientos indígenas y su cuestionamiento a la matriz del Estado-Nación han sido entendidas como la más profunda crisis de este patrón colonial del poder. Un cuestionamiento que cristalizó en la programática de estos movimientos bajo el postulado de una profunda transformación del Estado actual y la refundación de uno de nuevo tipo: el Estado plurinacional. En este caso, la plurinacionalidad es entendida como un modelo de organización política para la descolonización de las naciones y pueblos originarios, capaz de garantizar, recuperar y fortalecer la autonomía territorial de dichos pueblos, poniendo fin al latifundio y al monopolio de los recursos naturales en beneficio de intereses privados, consagrando el llamado “pluralismo jurídico” que legaliza las propias formas de gobierno, autoridad y justicia de los pueblos indios y consolidando la estructura del nuevo modelo de Estado con poderes públicos que cuenten con una representación directa de los pueblos indígenas.

Entre estos objetivos de la plurinacionalidad, ciertamente, el de la consagración de la autonomía político-territorial con la autoridad comunal como modelo de gestión democrático de lo público-comunitario, ha sido tal vez el más difundido. Su concepción renovó, con nuevos contenidos, las referencias a la autonomía respecto de los sectores dominantes y del Estado, que fuera una de los componentes clásicos de las perspectivas emancipatorias y que tuviera, bajo la forma de la independencia política, su expresión más extendida, especialmente en la historia del movimiento obrero.

En la experiencia de los movimientos sociales contemporáneos, esta conceptualización de la autonomía se vinculaba, también, a la expansión de las formas de autogestión económica y territorialización que se describieron anteriormente como una de las características de las prácticas colectivas de los sectores subalternos en las últimas décadas. Anticipaciones en el presente de la nueva sociedad a la que se aspira, reserva estratégica y base organizativa de los movimientos, estrategias de subsistencia adaptables y funcionales a la reproducción del capitalismo neoliberal, estas experiencias de autogestión productiva, base de la nueva territorialización de los movimientos sociales, han motivado encontradas y diferentes evaluaciones. Así también, de la mano de la promoción del llamado “tercer sector” y la “economía solidaria”.

XVI sólo quedaban vivos 10 millones. Este vasto genocidio de los pueblos originarios sobre el que se levantó la conquista de América, la riqueza europea y el desarrollo capitalista no fue principalmente el resultado de la violencia de la conquista ni de las consecuencias de las enfermedades que portaban los conquistadores sino que, en gran medida, fue causado por que estas poblaciones eran obligadas a trabajar hasta morir bajo la institución de la encomienda que sólo fuera derogada a mediados del siglo XVI (LANDER, 2000).

358 CSUTCB, CONAMAQ y otros (2007).
diagramas de políticas públicas focalizadas y de contención social esti- 
mulados desde el Banco Mundial y los Estados nacionales, han revita- 
lizado sus esfuerzos en la colonización de estas experiencias. Por otra 
parte, políticas represivas han operado sobre los procesos más dinámi- 
cos y radicales en el objetivo de recuperar los territorios conquistados 
por los movimientos sociales y afirmar la legalidad de la apropiación 
privada de los mismos. Finalmente, en un sentido diferente, en el pro-
ceso venezolano los llamados Núcleos de Desarrollo Endógeno –que 
promueven la “economía popular”– fueron considerados como uno de 
los elementos centrales de lo que se ha dado en llamar “el socialismo 
del siglo XXI”. Estas mismas experiencias y sus proyecciones en el 
terreno de la gestión comunitaria del territorio han estado también 
en el centro de la revitalización de los debates sobre la valoración de la au-
tonomía, la naturaleza del poder y el papel del Estado en el camino de 
la transformación social. Así, su entendimiento se tradujo en la concep-
tualización del contrapoder359, del antipoder360, del poder popular, y de 
un renovado asociativismo y mutualismo, evocando otras discusiones 
del pensamiento crítico, en relación a las concepciones transicionales 
del doble poder como momento de acumulación de fuerzas para el 
asalto o conquista del Estado. Sin embargo, los debates alrededor de 
las estrategias emancipatorias y de transformación postneoliberal están 
lejos de agotarse en las discusiones sobre las estrategias a adoptar fren-
te al Estado capitalista. Por el contrario, el capítulo sobre la cuestión 
 democrática resulta, desde muchos lados, el más significativo; se verá 
etonces el porqué de ello.

Movimientos sociales, política y democracia

En el período histórico que aquí se examina en América Latina, el 
de las resistencias al neoliberalismo, un conjunto específico de prácticas 
sociales, programáticas y horizontes emancipatorios, habrán de surgir 
en la experimentación de estos movimientos sociales, en relación con 
la democracia y la reconceptualización de la política como terreno de 
la acción colectiva y como posibilidad de cambio. Dicho proceso cues-
tionaba así la reducción de la política a la mera administración técnica 
del programa único de las contrarreformas neoliberales y a la techno-
logía de control de las poblaciones y sectores sociales afectados por la 
apropiación y concentración del ingreso y la riqueza, que fueron las 
características vigentes durante la década de los ‘90. En la experiencia

360 HOLLOWAY (2002).
de los movimientos, esta reconceptualización de la política como práctica colectiva de transformación de lo existente, suponía el cuestionamiento a su confinamiento como monopolio del Estado y actividad únicamente legítima de las mediaciones partidarias tradicionales. En ese sentido, si bien estos movimientos fueron llamados bajo el acápite de sociales, se transformaron en los principales sujetos del cuestionamiento político al modelo neoliberal. Sin embargo, en esta dirección, la práctica de estos movimientos implicaba una reelaboración de la política en tres terrenos simultáneos: el de la construcción colectiva de la gestión comunitaria del territorio; el de la demanda, confrontación y negociación con el Estado; y, en tercer lugar, el del cuestionamiento y transformación de la matriz estatal en un horizonte donde la gestión de los asuntos públicos se postulaba más allá de la forma estatal del capitalismo latinoamericano.

Pero esta reconceptualización de la política implicaba también un programa de democratización de las relaciones sociales. Sobre ello vale recordar que los procesos de democratización han sido históricamente el resultado, directo o indirecto, de intensas luchas sociales, y de la emergencia de movimientos sociopolíticos basados en la participación de los sectores y clases subordinadas. En el marco de las sociedades capitalistas, desde la conquista del sufragio universal a los cuestionamientos de la matriz de apropiación desigual de los ingresos y recursos sociales, la acción colectiva y el protagonismo popular de los oprimidos han forjado los logros democráticos obtenidos en el terreno político, social y económico. En este camino, el ciclo de movilización social que aquí se analiza no habrá de ser la excepción. Y aún más, la experimentación y programática desarrollada en el terreno democrático por los movimientos sociales, a lo largo de las últimas décadas, fue tan intensa y rica, que motivó su consideración en el sentido de una “reinvención de la democracia”. Dicha experimentación puede sistematizarse en, por lo menos, tres planos diferentes: a) el de la construcción organizativa de los propios movimientos; b) en la forma de la construcción de hegemonía política, es decir en su relación con otros sectores sociales; y c) en la programática enarbolada en relación con el Estado y la forma de gestión de lo público-político.

En relación con el primero de los terrenos referidos, la búsqueda de formas más participativas y democráticas de organización, orientadas

---

361 En este sentido, las transiciones a la democracia representativa de la década de los ‘80 resultaron, en mayor o menor medida, de un renovado proceso de luchas y movilizaciones populares entre las que pueden mencionarse la campaña de las “directas ya” en Brasil, las movilizaciones sindicales y del movimiento de derechos humanos en Argentina, las protestas mineras en Bolivia o los cacerolazos y movilizaciones sindicales en Uruguay.

362 De SOUZA SANTOS (2002).
a atenuar los peligros de la burocratización y la manipulación, fueron una característica de muchas de las organizaciones sociales. Ejemplo de ello fue la expansión de la matriz asamblearia y de instrumentos de control de la delegación que condujo en algunas experiencias a bautizarlos como “voceros”. En esta dirección se ensayaron la búsqueda del consenso o de mayores especiales para la toma de decisiones colectivas así como la rotación y revocabilidad de representantes y responsables. En este caso, seguramente la voz zapatista del “mandar obedeciendo”363 fue quizás la más clara y sugerente en transmitir el compromiso de obedecer a los mandatos del colectivo que asumían aquellos que eran elegidos para “mandar”.

En segundo lugar, una utilización de formas amplias y flexibles de articulación basadas en el acuerdo para la acción y el respeto de las diferencias, pareció estar presente en las dinámicas de construcción política multisectorial y en las iniciativas de disputa de la hegemonía. Así la consulta popular fue una herramienta largamente usada por las organizaciones en diferentes países y casos: desde las realizadas por las campañas nacionales contra el ALCA en Argentina, Brasil y Paraguay hasta aquellas promovidas por las comunidades rurales, en Centroamérica, o el área andina, contra la explotación y apropiación privada de los bienes comunes de la naturaleza. En la misma dirección debiera contabilizarse, también, la relativa expansión de las formas “coordinadora” o “foro” como mecánicas organizativas de articulación entre diferentes sectores y organizaciones.

El tercer plano que aquí se menciona nos conduce a aquel conjunto de demandas, programáticas y prácticas colectivas orientadas tanto a promover una democratización radical de la dinámica estatal cuanto a sostener y desarrollar las experiencias de gestión de lo público-político de carácter comunitario. En este sentido, es necesario no olvidar las demandas de puesta en práctica de los instrumentos de la democracia participativa, de transformación de la lógica estatal y de legalización de las formas de autoridad y justicia propias de los pueblos indígenas; cuestiones que hubieron de concentrarse en la demanda de Asamblea Constituyente que formó parte del pliego reivindicativo de los movimientos sociales en muchos países del continente. Asimismo, en el mismo nivel, deberíamos considerar la conquista y experimentación de modelos de gestión municipal que incorporan mecánicas de participación directa en la toma de decisiones o de control de los representantes como sucede en la sierra ecuatoriana y en el Cauca colombiano.

De esta manera, una amplia variedad de prácticas, iniciativas y reivindicaciones de naturaleza democrática se encuentran presentes en

363 CECEÑA (2001).
la experiencia desarrollada por muchos de los movimientos y organizaciones sociales del continente. En esta serie, la capacidad destituyente conquistada por los levantamientos sociales a partir de 2000 pondrá definitivamente a la ocupación de la calle y la movilización social como expresión del cuestionamiento mayoritario al neoliberalismo y, en ese sentido, de la soberanía popular. La ilegalidad democrática, como la denominará Boaventura de Sousa Santos (2002), frente a la legalidad autoritaria de las recetas ortodoxas. No tardará demasiado en plantearse así el cambio de la legalidad vigente.

La crisis de legitimidad del modelo neoliberal

Al aproximarse el inicio del nuevo siglo, el proceso de resistencias sociales al neoliberalismo habrá de transformarse crecientemente en un cuestionamiento cada vez más amplio a la legitimidad del régimen en su conjunto. De esta manera comenzará, a nivel regional, un nuevo período que se puede llamar como el de crisis de legitimidad del modelo neoliberal. Un período que estará signado por levantamientos populares que habrán de concluir la más de las veces con la caída del gobierno y la apertura de crisis políticas, así como por la aparición de mayorías electorales críticas al neoliberalismo, que darán sustento a una serie de cambios políticos gubernamentales caracterizados por una discursividad política que se distanciaba del modelo de los ’90.

En la masividad ganada por el cuestionamiento a los regímenes neoliberales contribuyó tanto la consolidación de las organizaciones y movimientos sociales, protagonistas del ciclo de resistencias que se abordaron en los puntos anteriores, como el profundo impacto social que tuvo el estancamiento y recesión económica vividos en la región a partir de 1998, y que conllevó el crecimiento de la percepción social de que los pretendidos beneficios de estas políticas no habrían nunca de llegar. De esta manera, la profundidad de la crisis económica, que a nivel regional significó un crecimiento casi nulo en 1999 y negativo para 2002, y que supuso una serie de crisis bancarias en distintos países latinoamericanos, amplió el cuestionamiento a las políticas neoliberales a sectores medios urbanos, que habían permanecido ajenos hasta el momento del ciclo de conflictos sociales anterior. Esta necesaria

---

364 En esta dirección puede considerarse la magnitud e importancia que cobran las movilizaciones y conflictos sociales en el año 2000 donde se concentran aquellas que precipitarán la caída de los gobiernos de Ecuador y Perú así como la llamada “Guerra del agua” en Cochabamba, Bolivia, que marcará el inicio de un ciclo de protestas en este país andino. Como antecedente de estos procesos a nivel electoral vale recordar la primera elección de Hugo Chávez como presidente de Venezuela a fines de 1998.
Consideración respecto del impacto de la crisis económica, sin embargo, no debe entenderse en un sentido determinista o unilateral, vale recordar el papel que cumplieron los períodos de inestabilidad económica en la década de los ‘80 (por ejemplo: la crisis de la deuda externa y los procesos hiperinflacionarios) en la implantación y profundización de las políticas neoliberales. Por otra parte, las diferentes características que adoptó la recesión de la economía en los distintos países, puede considerarse como una de las razones de la variedad de intensidades que mostrará la crisis de legitimidad del neoliberalismo que, en algunos casos, se traducirá en un cuestionamiento al conjunto del régimen político y económico mientras que, en otros casos, la impugnación se limitará al partido de gobierno y a las consecuencias sociales de las políticas económicas aplicadas.

Las expresiones más características de este periodo de crisis de legitimidad del neoliberalismo resultaron los levantamientos sociales e insurrecciones urbanas que, particularmente concentrados en estos años, forzaron la renuncia de presidentes, caída de gobiernos y apertura de transiciones políticas resueltas en el marco de la institucionalidad vigente. Estas rebeliones populares contra el poder político resultaron particularmente intensas en el área andina, donde se concentran cinco de los seis gobiernos destituidos bajo la protesta social en Latinoamérica, entre los años 2000 y 2005. Se abarcan aquí, en esta secuencia, a los gobiernos de Alberto Fujimori, que vio así frustrado su intento de reelección fraudulenta en Perú en el año 2000; de Jamil Mahuad que también en el 2000 debió abandonar la presidencia de Ecuador y de Lucio Gutiérrez, electo en 2003, y a quienes las protestas de abril de 2005, particularmente en la ciudad de Quito, obligaron a renunciar; de Fernando De La Rúa en la Argentina del 2001, cuya caída grafica la imagen del helicóptero presidencial abandonando la Casa Rosada rodeada por una movilización social que, disputando las calles céntricas, no había podido dispersar la cruenta represión policial; de Gonzalo Sánchez de Losada sepultado bajo la movilización popular que signó la llamada “Guerra del Gas”, en Bolivia, en 2003, y de su sucesor en la transición política, Carlos Mesa, en 2005, cuya renuncia abrió las puertas al anticipo de las elecciones presidenciales, coronado con el triunfo electoral de Evo Morales a fines de dicho año.

Es necesario incluir en esta crónica, como otro de los hechos significativos de este periodo de crisis de legitimidad del neoliberalismo, el fracasado intento de golpe de estado en Venezuela, en abril de 2002, que reactualizó, en el contexto actual, el pasado latinoamericano de intervenciones militares y dictaduras. Las causas de la frustración del golpe militar hay que buscarlas, entre otras, en la amplitud e intensidad que asumió la movilización popular reclamando la continuidad del
gobierno de Hugo Chávez y que planteaba un escenario de violenta represión como único camino de instalación del gobierno de facto. La confrontación entre los proyectos bolivariano y liberal en Venezuela habrá de prolongarse alrededor del paro petrolero y el lock out patronal que siguieron a la tentativa golpista en un proceso de conflictividad y radicalización social que se extendió, por lo menos, hasta la realización del referéndum revocatorio presidencial en 2004, cuyo resultado convalidó mayoritariamente el gobierno de Chávez.

Finalmente, y sin querer agotar la descripción de lo acontecido en estos años en América Latina, se debe mencionar que en 2001 tuvo lugar la llamada “Caravana de la dignidad indígena” en México, que condujo a la comandancia indígena zapatista en una larga manifestación que recorrió casi todo el país hasta la ciudad capital para reclamar, del Congreso y el Poder Ejecutivo, el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés. Estos acuerdos que habían jalonado las negociaciones de paz con el gobierno anterior, fueron finalmente desoídos por el Parlamento que aprobó una ley indígena contraria a las mínimas demandas formuladas por el movimiento.

Por otra parte, el creciente cuestionamiento al régimen neoliberal se expresó, también, en la aparición y conformación de mayorías electorales críticas a sus políticas. Las mismas, que rompían en el terreno electoral la hegemonía ganada por el neoliberalismo en la década de los ‘90, dieron el triunfo a candidatos y coaliciones políticas que manifestaron una discursividad electoral condenatoria de las políticas aplicadas durante dicha década. Ello representó, en algunos casos, la llegada al gobierno de representantes de partidos que venían de tener vínculos con movimientos sociales, o que habían ocupado el lugar de la oposición política al gobierno anterior en el sistema institucional vigente. En este terreno pueden considerarse, entre otros, los resultados de las elecciones presidenciales que dieron el triunfo a Luiz Inacio “Lula” Da Silva, en Brasil, en 2002, Néstor Kirchner, en Argentina, en 2003, y Tabaré Vázquez, en Uruguay, en 2004.

De esta manera, el período de crisis de legitimidad del neoliberalismo habrá de significar una serie de cambios en el terreno político y, muy especialmente en algunos países, habrá de situar a la movilización social y la protesta como sustento del ejercicio de una democracia callejera y de una recobrada soberanía popular. Pero la irrupción de los sectores y clases subordinadas en la ciudadela política de la gobernabilidad neoliberal, no sólo habrá de abrir nuevos horizontes al camino de democratización de la gestión de lo público-político sino que, también, modificará la relación entre el Estado y los movimientos sociales en una diversidad de escenarios que abarcan, desde la conquistada capacidad de orientar la acción estatal en un sentido no neoliberal o de obtener
logros en el terreno de las políticas públicas, a la reaparición de una discursividad política-partidaria crítica del neoliberalismo, la renovación de las mediaciones partidarias y/o la llegada al gobierno de nuevas coaliciones político-electorales, aunque ello no supusiera cambios efectivos en el terreno económico.

En un sentido diferente, la crisis de legitimidad del régimen neoliberal habrá de reponer la importancia del papel del Estado en la tarea de asegurar la gobernabilidad y continuidad de estas políticas, mostrando en toda su dimensión la naturaleza profunda de la maquinaria estatal bajo el capitalismo. Se aborda, entonces, en primer lugar esta dimensión.

La respuesta del neoliberalismo armado

Frente a la crisis de la hegemonía neoliberal que se ha referido anteriormente se hicieron presentes, en la región, distintos procesos y estrategias tendientes a restaurar su deteriorada legitimidad o, al menos, recuperar y asegurar la capacidad de garantizar la continuidad de sus políticas. En su amplitud, estos procesos, como no podía ser de otra manera, se orientaron a conculcar o restringir la experimentación democrática promovida por los movimientos sociales en los años pasados, así como a conjurar las prácticas y las nuevas institucionalidades surgidas de esta dinámica de renovado protagonismo popular. Para ello se volvió un elemento central el reforzamiento del poder estatal en un sentido autoritario.

Estos nuevos vientos fueron verbalizados también por Francis Fukuyama (2004) –aquel que hubo de proponer a inicios de los ‘90 el fin de la historia– con su prédica actual a favor de la reconstrucción del Estado. Así este autor señala que una interpretación exagerada del “Consenso de Washington” llevó a un debilitamiento excesivo de las capacidades estatales, siendo que los atentados del 11 de septiembre de 2001 y las amenazas del “terrorismo global” demuestran cuán importantes son los Estados nacionales para garantizar la seguridad y la “gobernanza global”. Desde esta visión, se trata ahora de intervenir para modificar y reforzar aquellos Estados considerados “débiles” o “fallidos”, asegurando “una autoridad estatal con una estabilidad razonable [capaz de cumplir] con determinadas funciones […] necesarias tales como proteger los derechos de propiedad”365; “Estados más pequeños pero más fuertes” en el contexto de la “guerra infinita” para el control de las poblaciones y los territorios.

365 IBID, p. 150.
En esta dirección, el intento de profundización de las políticas neoliberales en la región latinoamericana ha venido acompañado de la promoción de un diagrama sociopolítico tendiente a la militarización de las relaciones sociales en un proceso que ha sido bautizado como “neoliberalismo armado” o “de guerra”\textsuperscript{366}. El mismo no refiere solamente a la política de intervención militar esgrimida como prerrogativa internacional por el presidente George W. Bush a posteriori del 11/9 y a su impacto regional particularmente verificable en el incremento de la presencia de bases y operativos militares estadounidenses en el continente. Señala también la profundización de una política crecientemente represiva que, a través de diferentes instrumentos, persigue, en particular, la penalización de la protesta social y la criminalización de los sectores pauperizados y excluidos, aquellos que resultan más castigados y que crecen, de manera inevitable, bajo la aplicación del recetario neoliberal. En este sentido, la estigmatización de los sectores populares que acompaña a estas políticas guarda ineludibles parecidos con la identificación de las llamadas “clases peligrosas”, que orientó la acción represiva del Estado oligárquico latinoamericano de principios del siglo XX. Desde esta perspectiva, el llamado “neoliberalismo armado” abarca un conjunto diferente de políticas que van desde aquellas que promueven reformas legales que otorgan mayor poder a las fuerzas policiales y la justicia penal en desmedro, muchas veces, de las libertades y derechos democráticos hasta las que habilitan la intervención de las Fuerzas Armadas en el conflicto social interno, incluyendo incluso, en ocasiones, el amparo o promoción de grupos parapoliciales.

Por otra parte, el progreso de esta reorientación de las políticas públicas se entroncó también, en los últimos años, con la aparición de manifestaciones constituidas en clave ciudadana que, en diferentes países latinoamericanos\textsuperscript{367} y amplificadas por los medios masivos de comunicación, tuvieron lugar en demanda de mayor seguridad, promoviendo una programática de endurecimiento de las penas y ampliación de las fortalezas y prerrogativas de la maquinaria punitiva del Estado. Las sucesivas reformas legislativas sancionadas en este período, en muchos países de la región bajo la llamada “mano dura” frente al crimen, dan cuenta de la magnitud que asume este diagrama represivo que nutre al “neoliberalismo de guerra” en el orden interno.

El mismo se alimenta, en su constitución y búsqueda de legitimidad, del crecimiento de la violencia en cualquiera de sus formas, sea éste real o simplemente una percepción estimulada por los medios

\textsuperscript{366} GONZÁLEZ CASANOVA (2002).

\textsuperscript{367} Acciones de este tipo han ocurrido en Argentina, Paraguay, Brasil, México y Centroamérica; particularmente a partir de 2004.
masivos de comunicación. La intimidación masiva, resultado de esta recreación del estado de naturaleza hobessiano donde el otro representa el sujeto de la amenaza, justifica y exige el reclamo de la instauración del Leviatán autoritario como único medio para preservar la seguridad individual. En este sentido, amparado en la lucha contra el terrorismo o en defensa de la seguridad ciudadana, este proceso se inscribe en el intento de refundar ahora, sobre la cuestión de la seguridad, el “pacto social por apatía” que acompañó la aplicación de las políticas neoliberales durante la década de los ‘90.  

La implementación de este diagrama represivo, si bien atraviesa como tendencia con diferentes intensidades todo el continente, tiene sus experiencias más consolidadas en aquellos países que convinieron acuerdos de libre comercio con los EE.UU. Concentrados particularmente en la franja norte y pacífico de la región latinoamericana, desde México y Centroamérica hasta Colombia y Perú, en buena parte de estos países, la integración comercial ha sido acompañada por acuerdos sobre cuestiones de seguridad, lucha contra el narcotráfico y el terrorismo, y acciones conjuntas con las fuerzas militares estadounidenses, partes de esta reconfiguración regresiva de la geografía política, social y económica del continente.

Se deduce que esta política se enlaza, también, con el incremento de la presencia militar norteamericana a lo largo de toda Latinoamérica que, orientada a garantizar el control estratégico del espacio territorial, implica el reconocimiento de que América Latina –un continente rico en materias primas minerales y vegetales, agua y biodiversidad– es un punto clave de interés e intervención por parte del capital global y su estado hegemónico.

Sin duda y trágicamente, el actual régimen en Colombia se constituye en el principal laboratorio de estas políticas que parecen trocar una pretendida seguridad al precio de vulnerar derechos y libertades democráticas contando con la aceptación, particularmente, de sectores sociales altos y medios. Así, la llamada “seguridad democrática”, impulsada por el gobierno del presidente Uribe, ha significado la promoción de zonas especiales donde las FF. AA. actúan en los conflictos domésticos, los programas de soldados campesinos, la red de informantes ciudadanos con su consecuencia de detenciones masivas en base a dichas denuncias, el impulso de un “estatuto antiterrorista” que vulnera libertades básicas, así como de medidas tendientes a restringir la autonomía del poder judicial y las atribuciones de la Corte Constitucional.

368 MURILLO (2008).
Frente a estas amenazas y peligros autoritarios, los pueblos de Latinoamérica afrontan el desafío de defender y avanzar en el camino de una efectiva democratización de la vida económica, social y política. En este rumbo, la experimentación forjada por los movimientos sociales y populares en la última década es, sin duda, el principal acervo y punto de partida para esta construcción. Por otra parte, los cambios gubernamentales acontecidos en parte de la región en el pasado reciente han abierto un nuevo proceso de relegitimación de los regímenes políticos reformulando y poniendo en tensión las formas de la autonomía que se habían desarrollado en el período anterior. Se abordará entonces esta cuestión para concluir.

Neodesarrollismo y procesos constituyentes

¿Cuál es la evaluación posible de estos cambios políticos y económicos vividos particularmente en América del Sur y, especialmente, de sus consecuencias sobre el Estado y la democracia? Se presentan aquí, brevemente, algunas referencias sobre algunos de los procesos y tendencias que parecen caracterizar a esta región, además del señalado precedentemente, sin ánimo de pretender agotar la cuestión.

En primer lugar, puede señalarse que los cambios de gobierno, en el marco de la recuperación del crecimiento económico regional a partir del 2003 y de su impacto en la morigeración de las tensiones sociales, favorecieron, en el Cono Sur, un proceso de recuperación de la legitimidad del Estado, sin que mediara cambios significativos en la distribución del ingreso, particularmente orientado a reestablecer el monopolio estatal de la política y de las representaciones partidarias como las únicas mediaciones legítimas de la delegada soberanía popular. En este camino, la relegitimación del Estado se tradujo en su reclamo y recuperación del control del espacio público restringiendo de esta manera la capacidad de acción y protesta de los movimientos sociales en un devenir que no dejó de abarcar procesos de integración política de fracciones o sectores de las clases subalternas o de cooptación dirigencial. Estos cambios, en el terreno de la relación entre Estado, economía y sociedad, fueron conceptualizados con el término “neo-desarrollismo”, que sirvió para caracterizar el modelo económico-social en algunos países del Cono Sur. Si el neoliberalismo se caracterizó por la liberalización, desregulación y privatización de lo público; el “neo-desarrollismo” parece referir a cierta recuperación de la autoridad e intervención estatal sobre la economía, así como a destacar cierta prioridad asignada por las políticas públicas al desarrollo del sector industrial, en contraste con el protagonismo que
le cupo a las finanzas y los servicios en la década pasada. Sobre ello se ha señalado, también, que el viraje no es plenamente desarrollista porque preserva la restricción monetaria, el ajuste fiscal, la prioridad exportadora y la concentración del ingreso, apuntando fundamentalmente a introducir subsidios a la industria para revertir las consecuencias del libre comercio. En este sentido, el estatalismo del nuevo desarrollismo despierta cuestionamientos en relación con la promoción de un desarrollo que sigue siendo depredador del medioambiente y la vida, sobre las restricciones que impone en el proceso de democratización de lo público-político y, particularmente, en referencia a los fuertes límites que muestra para modificar mínimamente el patrón de distribución del ingreso, que trágicamente caracterizó la década de los ‘90.

Por otra parte, de este panorama se distinguen ciertamente aquellos países donde se experimentan o promueven transformaciones del Estado en el marco de procesos constituyentes y, simultáneamente, donde se han llevado adelante algunos importantes cambios en el terreno económico y social en el camino de salida del modelo neoliberal. Esta caracterización refiere, claro está, a la tríada andina conformada por Venezuela, Bolivia y Ecuador. Experiencias que se identifican, entre otras cuestiones, por haber avanzado en una serie de nacionalizaciones y estatizaciones de empresas de sectores claves de la economía y, particularmente, en el incremento del control y la propiedad estatal de la explotación de los hidrocarburos (gas y petróleo). Por otro lado, esta apropiación público-estatal de una parte de los beneficios de la explotación de los bienes comunes de la naturaleza se tradujo, también, en la adopción de políticas sociales orientadas en un sentido universal y que, particularmente en el terreno de la educación y la salud, suponen beneficios directos para los sectores de menores ingresos. Es interesante referir que en Venezuela, por ejemplo, la puesta en marcha de estos planes de políticas públicas de contenido social no se realizó a través de las instituciones estatales –que ofrecieron variadas e intensas resistencias a su aplicación– sino que supuso el desarrollo de las llamadas misiones que fueron consideradas como un by-pass al Estado.

La dificultad de acometer estos cambios en el terreno económico y social, desde el aparato del Estado –con sus reglas y maquinarias– y la regulación político-jurídica anterior, fue sin duda una de las razones que explican que en estos países hayan tenido lugar una reelaboración de los textos constitucionales bajo la convocatoria a Asambleas.

---

370 BRESSER PEREYRA (2007).
372 LANDER y NAVARRETE (2007).
Constituyentes. Estos procesos constituyentes promueven una transformación del Estado que al tiempo de otorgarle más atribuciones en el terreno económico y social implica, en mayor o menor medida, una desestructuración de la matriz liberal del gobierno y la política. Ya sea bajo la forma de la consideración de la naturaleza plurinacional estatal –con sus resguardos para la autodeterminación territorial y las formas de autoridad y justicia de los pueblos originarios– o con la incorporación de los instrumentos de la llamada democracia participativa –consultas, referéndum, entre otros– estos cambios han implicado una ampliación de la democracia, más allá de sus fronteras representativas, dando legalidad a ciertas dinámicas de organización y participación social surgidas como prácticas y programáticas de los movimientos sociales. El currículum democrático de estas experiencias se ensancha con el hecho de que ha sido justamente en estos países donde tuvo lugar el ejercicio de los referéndum revocatorios del cargo presidencial –en Venezuela en 2004 y en Bolivia en 2007– experiencia de revocación de mandatos única en la historia del continente y también excepcional a nivel internacional.

Desde esta perspectiva, debiera considerarse críticamente los cuestionamientos vertidos sobre estos gobiernos bajo la acusación de populistas y, en consecuencia, antidemocráticos. Sobre ello, se ha afirmado también, que si las democracias latinoamericanas se enfrentan a un escenario cada vez más amenazante, su enemigo no es el “populismo” o el “socialismo” sino el propio funcionamiento del mercado.

Ciertamente, al tiempo de afectar intereses de las elites, estos procesos afrontan, como suele suceder, significativas tensiones y confrontaciones sociales reflejadas en una importante polarización política. En este sentido, vale señalar que la polarización se expresa también en la aparición de iniciativas de disputa del espacio callejero, y la movilización.

---

373 La referencia es a la nueva constitución venezolana, consagrada en 1999, y la propuesta finalmente rechazada de una nueva reforma constituyente en 2007; a la nueva constitución elaborada en Bolivia en 2007 que resta su aprobación vía referéndum –bloqueada por las protestas en las provincias del oriente– y en Ecuador en 2008 que aspira a ser ratificada a fines de septiembre próximo.

374 Es importante no olvidar que también en el terreno de la democracia representativa estas experiencias se han destacado por la consolidación y recreación de sus fundamentos democráticos. Se puede referir brevemente como ejemplo de ello a la elección de Evo Morales como presidente de Bolivia a fines de 2005. Tras superar reiteradas amenazas de postergación, dichas elecciones, finalmente, se realizaron el 18 de diciembre resultando, desde distintos puntos de vista, un hecho de proporciones históricas en el proceso de democratización sociopolítica en Bolivia. La elección del primer presidente indígena en una sociedad mayoritariamente indígena pero acosada por el carácter racista de la estructuración del poder (patrón colonial del poder) que obtuvo un apoyo popular inédito en la reciente historia de la democracia representativa en dicho país y en el marco de una participación electoral record en las últimas décadas, señala la magnitud del hecho.

375 BORON (2007).
social por parte de los sectores dominantes. Así, la ocupación de la calle, de aquello que fuera llamado la democracia callejera, se transforma en un terreno pugnado por las propias clases dominantes que promueven toda una serie de estrategias tendientes a ganar capacidad de ocupación y manifestación en el espacio público y, consecuentemente, de interpellación e integración de otros grupos sociales –en particular de sectores medios urbanos y fracciones de las clases subalternas. Ejemplo de ello es la reciente experiencia en Bolivia donde las élites de los departamentos ricos en hidrocarburos y soja del oriente del país motorizan un prolongado e intenso ciclo de movilización social bajo la bandera de un nacionalismo autonomista con ambiciones separatistas en cuestionamiento del gobierno nacional. La demanda de autonomía departamental promovida por los comités cívicos señala hasta qué punto este diagrama de disputa de la legitimidad callejera supone también un amplio y complejo proceso de colonización y resemantización de las prácticas y los símbolos que fueran patrimonio de la identidad de los movimientos populares emergidos en las últimas décadas, con sus tentativas de desarme ideológico y dilución de la referencialidad política conquistada por los movimientos de origen popular.

Un futuro abierto

Como se desprende de la realidad latinoamericana reciente, el fortalecimiento de las capacidades estatales o el incremento de su intervención en la sociedad no implican necesariamente que ello se traduzca en un sentido socialmente progresista. Lo que describimos como neoliberalismo de guerra es un ejemplo trágico en ese sentido. Podría afirmarse que la consolidación del Estado y de su capacidad de intervención social está lejos de ser por sí misma, incluso, la garantía de un desarrollo moderadamente autónomo con soberanía nacional. Estos objetivos y la configuración de una sociedad posneoliberal que supone, por lo menos, una distribución crecientemente igualitaria del ingreso y la riqueza social, se encuentran en realidad estrechamente vinculados a los procesos de democratización de la gestión de lo público-político que se corresponden con la creciente autoactivación, organización y protagonismo de los sectores y clases subalternas. Una ecuación que no se resuelve por la convocatoria a construir más Estado prescindiendo de la naturaleza social del mismo y de las lógicas internas de sus aparatos.

La reflexión actual alrededor de estos desafíos plantea, de manera ineludible, una consideración especial respecto de las consecuencias que sobre estas cuestiones tiene y habrá de tener la crisis económica surgida
del desplome de la burbuja especulativa de los créditos inmobiliarios en EE.UU. y que se expande a Europa y a nivel internacional. Los últimos meses han sido testigos de su traslado a la periferia, en el curso del desplazamiento de la especulación financiera internacional desde el mercado inmobiliario de los países centrales a las materias primas, particularmente los agroalimentos e hidrocarburos. Especialmente el alza del precio de los alimentos en el mercado internacional ha impactado gravemente en los países más pobres dependientes de la importación de esos productos, amenazando con un nuevo ciclo de revueltas del hambre a nivel global. Se han modificado también los compromisos al interior de los sectores dominantes, incrementando el peso sociopolítico del complejo del agro-business. Por otra parte, el carácter especulativo del incremento de los precios obliga a considerar la posibilidad de su posterior disminución, así como de la aparición de un escenario cada vez más recesivo a nivel internacional.

En relación a ello, es menester no perder la atención sobre cómo el impacto de la crisis ha querido ser utilizado como una nueva palanca para promover la profundización del recetario neoliberal. Si la misma hunde sus raíces en los procesos de liberalización económica que caracterizaron las políticas neoliberales, la respuesta pretende ser una nueva ronda de liberalizaciones a nivel mundial y nacional. En cierta medida, estas pretensiones prolongan las pasadas experiencias de las crisis de la deuda externa y las hiperinflaciones de los años ‘80 cuando, como lo señala Naomi Klein, en su caracterización del capitalismo de shock (2007), la inestabilidad económica, en su capacidad de afectación sobre los sectores populares, fue utilizada para consolidar el modelo neoliberal.

Por contrapartida, este escenario abre también la posibilidad de avanzar en una dirección diferente, en la profundización de la reflexión y configuración de los caminos de salida del modelo neoliberal. Sin duda, afrontar estos desafíos plantea recuperar los horizontes emancipatorios desplegados en la experiencia latinoamericana reciente y que se han intentado referir en estas líneas. Pues son esos horizontes, parafraseando a Eduardo Galeano, los que motivan el caminar de los pueblos y los que también orientan hacia dónde ir.
BIBLIOGRAFÍA


FIOREI, J. L. (2001) 60 lições dos 90: uma década de neoliberalismo, Río de Janeiro, Record.


Paula Abal Medina


Jorge Manuel Casas

Profesor en Filosofía (UBA), ex-becario UBA y Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, docente de grado y de postgrado en la UBA y en diversos establecimientos terciarios y universitarios, doctorando en Ciencias Sociales (UBA).

María Gabriela D’Odorico

Santiago Duhalde

Licenciado en Ciencias de la Comunicación (UBA). Doctorando en Ciencias Sociales (UBA) y en Historia (Université Paris 8), en régimen de co-tutela. Becario doctoral del CONICET, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Docente de Grado (UBA). Entre sus publicaciones se hallan varios capítulos de libros y numerosos artículos en revistas científicas. Actualmente se encuentra investigando sobre los procesos de negociación de la conflictividad laboral al interior de los sindicatos.

Maria Alicia Gutiérrez


Paula Lenguita


Hernán López Winne

Esteban Magnani


Oscar A. Moreno


Rodrigo F. Pascual


José Seoane

Sociólogo, profesor e investigador de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Dirigió el programa y la revista del Observatorio Social de América Latina (OSAL) de CLACSO, desde su fundación en el año 2000 hasta el 2007. Ha publicado numerosos artículos sobre la
Los debates que se presentan en este libro son el resultado de un trabajo que, desde hace varios años, se viene desarrollando en la asignatura Principales Corrientes del Pensamiento Contemporáneo de la Carrera de Ciencias de la Comunicación Social (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires). Ellos recuperan algunas de las preocupaciones que aparecen, de un modo recurrente, en gran parte del pensamiento social y político de la convulsionada época contemporánea. El punto de partida para la construcción y el desarrollo de dos paradigmas de interpretación, cuya importancia fue decisiva para interpretar el siglo XX, se encuentra en los pensamientos de Karl Marx y Max Weber. El último siglo estuvo atravesado por grandes crisis económicas, políticas y culturales que señalan la aparición de distintos tiempos históricos. Este libro se propone estudiar la relación entre el capitalismo, el Estado y la democracia en diferentes autores que pensaron los problemas del siglo XX en el seno de aquellos paradigmas. Autores que, aún cuando no necesariamente hayan habitado el último siglo, dejaron herramientas teóricas cuya capacidad para interpelar la realidad no ha perdido su potencial.