PPE
Pensamiento Político
Ecuatoriano

Introducción y selección de Fernando Tinajero

Bolívar Echeverría

Ensayos Políticos

Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados

Bolívar Echeverría

Ensayos Políticos

Pensamiento Político Ecuatoriano

Bolívar Echeverría
Ensayos Políticos

Introducción y selección de Fernando Tinajero

Ministerio
de Coordinación de la Política
y Gobiernos Autónomos
Descentralizados

Ministerio de Coordinación de la Política
y Gobiernos Autónomos Descentralizados

Doris Soliz Crrión
Ministra

Alexis Rivas
Viceministro

Mónica Mancero
Proyecto de Estudios y Pensamiento Político

Pensamiento Político Ecuatoriano
Colección dirigida por Fernando Tinajero

Quito, Marzo 2011

Presentación

Doris Soliz Carrión

Una de las condiciones más importantes para el éxito de cualquier proceso político, y por supuesto, para el éxito de la Revolución Ciudadana, es la participación activa, crítica y constante de la ciudadanía, cuyo conjunto es el verdadero sujeto de la soberanía. Pero a su vez, un requisito insustituible para asegurar una participación de esas características en un proceso de cambio es la *formación política* de los ciudadanos, a través de la cual se pueda lograr una elevación permanente del nivel de conciencia social y política.

Como es evidente, la formación política es un proceso que debe nacer del seno de la propia ciudadanía, a través de sus propias organizaciones, pero no excluye un conjunto de acciones cuya ejecución corresponde a los diversos órganos del poder público. Todas esas acciones, sin embargo, deben contar con un soporte de orden teórico-ideológico, constituido, entre otros elementos, por el conocimiento más calificado sobre los temas atinentes al Estado, a la sociedad, a la economía, todo ello en el contexto de un saber histórico que fortalezca el conocimiento y la valoración del pensamiento propio. De ahí que, en nuestro caso, es indispensable contar con la más amplia bibliografía ecuatoriana relacionada con la política, bien sea entendida desde el punto de vista teórico, bien como reflexión sobre las coyunturas, puesto que ha sido justamente el análisis sobre situaciones concretas lo que ha dado ocasión para desarrollar argumentos de carácter general, bien sea para justificar la adhesión a las doctrinas clásicas de la modernidad, bien para presentar puntos de vista originales.

Esta nueva colección iniciada por el Ministerio a mi cargo tiene, precisamente, el propósito de ofrecer a los ecuatorianos y ecuatorianas la mejor y más completa información sobre el desarrollo de las ideas políticas que han tenido incidencia en nuestro devenir histórico. Se trata, por lo tanto, de una colección que debe constituirse en la fuente de la información más completa, no solo de la historia política del Ecuador (indispensable para trazar los proyectos hacia el futuro) sino de los modos concretos en que las ideas políticas de Occidente han sido asimiladas, interpretadas y re-funcionalizadas por los ecuatorianos. Más aun: esta colección debe ser la fuente y el soporte para la *reflexión colectiva* de los temas medulares de la política, a fin de alcanzar, de parte de los ciuda-

danos, la paulatina adopción de formas de comportamiento más apegadas a las convicciones que a los intereses inmediatos, y con mayor capacidad de mirar las acciones políticas sobre el fondo de un proyecto político a largo plazo. En una palabra, se trata de fundamentar la acción política (la práctica) en el conocimiento y el ejercicio de la razón crítica (la teoría). Se trata, por lo tanto, del primer paso hacia la elaboración de una historia del pensamiento político ecuatoriano, hasta hoy inexistente, pero al mismo tiempo es una contribución concreta para la elevación constante del nivel de nuestra política.

No deja de ser motivo de especial satisfacción iniciar la publicación de esta serie de libros con una selección de ensayos políticos de Bolívar Echeverría, el ecuatoriano de dimensión continental que ha enriquecido el pensamiento de nuestra América con una de las reflexiones más lúcidas, no solo sobre la modernidad capitalista, sus diversas formas y las posibilidades reales que tiene ante ella una auténtica política de izquierda, sino también sobre la cultura y la identidad de esta realidad histórico-cultural que es América. Fallecido en México hace cerca de un año, cuando se encontraba en plena madurez intelectual y empezaba a ser reconocido en los medios académicos y políticos de América Latina, Europa y los Estados Unidos, su obra es para nosotros una herencia que no podemos desdeñar. Anhelamos que esta publicación de algunos de sus más importantes ensayos políticos sea para los ecuatorianos, y especialmente para los jóvenes, un estímulo para proseguir la incansable búsqueda de nuevos horizontes para el pensamiento y para el porvenir de nuestro pueblo.

Índice

Presentación 5
Doris Solíz Carrión

Estudio introductorio 9
Fernando Tinajero

Rosa Luxemburgo: espontaneidad revolucionaria
e internacionalismo 37
Cuestionario sobre lo político 71
1989 90
A la izquierda 99
Modernidad y capitalismo (15 tesis) 109
Modernidad y revolución 159
Lo político en la política 169
Violencia y modernidad 180
El sentido del siglo XX 195
Lejanía y cercanía del *Manifiesto comunista*
a ciento cincuenta años de su publicación 215
La nación posnacional 223
Chiapas y la Conquista inconclusa
Entrevista con Carlos Antonio Aguirre Rojas 233
¿Ser de izquierda, hoy? 249

Referencias 259

Bolívar Echeverría: un marxismo crítico

Fernando Tinajero

…la crisis del marxismo parece dirigirlo […]
hacia el abigarrado campo de la rebeldía contemporánea,
a discutir dentro de él, sin límites, reservas ni concesiones,
todos sus contenidos y su estructura misma como discurso,
todas sus formas de presencia como movimiento práctico.
BOLÍVAR ECHEVERRÍA, *EL DISCURSO CRÍTICO DE MARX*

I
EL AUTOR Y SU TIEMPO

Cuando comenzamos nuestros estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, Bolívar era un muchacho alto y desgarbado, con los rizos de su cabeza siempre alborotados, y sus ojos inquisitivos miraban fijamente a través de las gruesas lunas de sus lentes. En las diarias reuniones del grupo que formábamos con Luis Corral y Ulises Estrella, el timbre inconfundible de su voz parecía ondular entre las palabras cada vez que componía sus discursos, en un estilo personalísimo que le daba un aspecto profesoral y familiar al mismo tiempo, lo cual no le privaba del agudo sentido del humor que no le abandonó ni en sus últimos días.

Eran los meses finales de 1959 y estábamos viviendo el ocaso de aquel extraño período de estabilidad constitucional que fue iniciado en 1948 por el señor Plaza. En su transcurso se había cumplido el único período completo del doctor Velasco Ibarra (1952-56), y su soberbio sucesor se preparaba a abandonar el poder con toda la parafernalia que correspondía a un Ponce de abolengo, a quien no parecían perturbarle los vientos que llegaban del Caribe, como tampoco pudo hacerlo la «pifia más sonora del hemisferio occidental» que los guayaquileños le propinaron en el Estadio Modelo. Los simples mortales, en cambio, nos sentíamos atrapados por la general expectativa que había generado la reciente entrada en La Habana de Fidel Castro y su guerrilla legendaria: la palabra *revolución,* que siempre se había usado para nombrar cual-

quier asonada de las muchas que hubo en los años precedentes, había venido a romper la paz casi aldeana que todavía nos rodeaba, y en su lugar habíamos sentido llegar esa zozobra que solo puede causar lo desconocido. Era una palabra que rodaba de boca en boca, tomaba por asalto las columnas de los diarios y los espacios radiales, pero sobre todo polarizaba los incesantes comentarios: su sola aparición en el contexto de las conversaciones de café y en las tertulias callejeras era el comienzo de disputas memorables, a veces coincidentes con las tendencias predominantes de la política de entonces, pero otras veces insensiblemente desplegadas en sus márgenes, como si no hubiesen tenido ninguna relación con las proclamas socialistas de esos tiempos, y mucho menos con los artículos de fe que profesaban liberales y conservadores. Sin que pudiéramos advertirlo, la palabra *revolución* había empezado a abrir un horizonte nuevo, distinto de lo que era hasta entonces conocido; un horizonte que correspondía a un espacio-otro, aún sin explorar, que provocaba atracción y temor al mismo tiempo; un horizonte que se mostraba ideal para el despliegue de los sueños de aquellos que, como nosotros, habían llegado al umbral de la vida y se sentían dispuestos a iniciarla como solo se puede iniciar la construcción de un mundo nuevo.

En el Colegio Mejía, Bolívar había empezado sus primeras experiencias de militante en las Juventudes Socialistas, aunque nunca dio gran importancia a esa adhesión.[1] Sin embargo, nuestras lecturas de esos días no tenían carácter político. Aparte de los autores existencialistas que colmaban nuestro tiempo de estudiantes e hijos de familia, y que nos llevaban desde Kierkegaard hasta Sartre pasando por Unamuno, nos nutríamos de las novelas de Gide y de Camus, de Aguilera y Gallegos, de Kafka y Dostoievsky, y sobre todo de mucha poesía, de Vallejo, Dávila Andrade y Neruda, de Adoum raramente y mucho más de Rilke, Hölderlin y Válery, y a veces nos volvíamos al Siglo de Oro, apostábamos por Quevedo contra Góngora, y desembocábamos en los sonetos

[1] Mucho tiempo después, en una entrevista con Stefan Gandler, el filósofo recordaría su adhesión a las JS con ese dejo de condescendencia que a veces ponemos al hablar de las desvanecidas ilusiones de nuestra juventud, pero evocaría una huelga estudiantil que determinó el asedio policial al edificio del Colegio durante cuatro días, pese a lo cual los hambrientos estudiantes no se rindieron. Cf. Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría,* México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Autónoma de Querétaro, 2007, p. 88 (la edición original de este libro, titulada *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexico,* fue publicada en Hamburgo/Berlin por Argument Verlag en 1999). La obra de Gandler es, hasta ahora, la única fuente para la biografía de Bolívar Echeverría, cuyo interés reside sobre todo en el proceso de gestación de las ideas filosóficas y políticas de nuestro autor.

de amor de Garcilaso, antes de terminar en largas audiciones de Beethoven o los barrocos alemanes e italianos. No obstante, Sartre ocupaba el primer lugar de nuestras devociones, no tanto porque hubiéramos adherido en forma incondicional a las difíciles formulaciones de *El ser y la nada,* sino porque veíamos en él, como entonces veía todo el mundo, al prototipo del intelectual, cuya apasionada adhesión a la causa de la liberación argelina no le impedía reflexionar lúcidamente sobre las antinomias de la condición humana.

Esta imagen abreviada de las lecturas juveniles permite identificar lo que luego sería uno de los caracteres distintivos del trabajo intelectual del filósofo maduro: una enorme amplitud de horizontes, ajena a cualquier intento de ver el mundo en una sola dimensión, y por lo mismo distante de ciertas tendencias reduccionistas que han prosperado dentro del pensamiento que se acoge a las banderas de la izquierda.[2] Y fue precisamente esa amplitud la que nos condujo, como consecuencia necesaria de las lecturas sartreanas, a las primeras exploraciones en las densas páginas de Heidegger. Por entonces, ninguno de nosotros sabía que el filósofo de Friburgo tenía en su pasado un nazismo nunca repudiado: deslumbrados por sus desconcertantes razonamientos, que se desplegaban sobre un objeto que era creado en el mismo acto de su negación, jamás pensamos que hubiera alguna incompatibilidad entre ellos y los fervores que había despertado la Revolución Cubana. El punto de contacto entre esos extremos tan distantes, según explicación del propio Bolívar, fue la *radicalidad:* así como la Revolución Cubana era vista como el comienzo de un mundo nuevo (un nuevo proceso civilizatorio, dice Echeverría; un proceso que debía ir mucho más allá del «transcapitalismo» que se suponía en la Unión Soviética), así también el pensar de Heidegger era la consumación del viejo proyecto de superar la filosofía, ya expresado por el joven Marx (Gandler, p. 91).

A fines de 1961, Bolívar Echeverría emprendió el viaje que habría de marcar más de un aspecto de su vida y de su pensamiento. Lo hizo en compañía de Luis Corral, aunque después de poco tiempo habría de quedarse solo, en

[2] Es frecuente que en los regímenes de tendencia tecnocrática, incluyendo entre ellas las que dominaron el Este europeo durante setenta años, una sola disciplina (a veces el derecho, otras veces la economía, otras más un remedo de filosofía, casi nunca la sociología) sea convertida en «el» saber, en el que lo es por antonomasia, e imponga su propia lógica a todas las demás ramas del conocimiento, subordinándolas a una visión reduccionista de las relaciones humanas y sociales. Así sucede que los tecnócratas, que pocas veces saben mucho de su propia ciencia aunque siempre ignoran las demás, pretendan usar su reducido conocimiento como si fuera un conocimiento totalizador: el resultado es casi siempre un lamentable engendro que tiene más de imaginación voluntariosa que de conocimiento real; pero sus consecuencias suelen ser desastrosas.

un Berlín que veía levantarse aquel muro que dividió por cerca de treinta años no solamente una ciudad y un país, y ni siquiera el mundo, sino dos versiones diferentes de la modernidad. No voy a demorar en el detalle de aquellos duros comienzos; es imposible olvidar, sin embargo, la aproximación de Bolívar al grupo de artistas y estudiantes de la Steinplatz, junto a la Escuela Superior de Arte, ni su vinculación, iniciada en 1963, con el grupo de discusiones que giraba en torno a la publicación *Der Anschlag,*[3] —grupo en el cual se encontraban también los futuros dirigentes del movimiento estudiantil que cinco años después habría de protagonizar las grandes jornadas que fueron la contrapartida del Mayo francés del 68.

Entre esos jóvenes estudiantes se encontraba Rudi Dutschke, el casi legendario conductor del movimiento estudiantil de aquellos años, con quien estableció Bolívar una relación muy próxima que fue «una especie de diálogo entre el Tercer Mundo y los intelectuales del centro de Europa, o algo parecido», según palabras del propio Bolívar (Gandler, p. 97)[4]. Un diálogo que no podía ocultar su asimetría, según se desprende de sus mismas declaraciones y de otros documentos, puesto que los estudiantes alemanes tenían un interés marginal en los procesos políticos del Tercer Mundo, y particularmente de América Latina, mientras Echeverría los consideraba como un elemento sustancial de la lucha para superar la modernidad capitalista. Pero no se trataba solamente de distintos puntos de vista personales sobre determinado conjunto de hechos o situaciones, sino de las contradicciones internas de la modernidad occidental —o, si se quiere, de dos modos diversos de vivir y asumir la modernidad: no es exagerado pensar que esta experiencia fue para Echeverría el primer dato de la realidad que demandaba ser entendido en el nivel de la teoría, y no es descaminado, por lo tanto, ver en él un antecedente de esa larga reflexión que desembocó en la formulación del concepto de *ethos histórico* y en la distinción de las cuatro modalidades o *ethe* que él identifica en la modernidad.

[3] Literalmente *der Anschlag* significa «el golpe» o «el choque». Evidentemente, el término está empleado en sentido figurado (por ejemplo, como «el atentado»), pero más probablemente, «el golpe», en el sentido en que se usa, por ejemplo, para hablar de un asalto, que en este caso sería el asalto al poder.

[4] En una carta dirigida a Stefan Gandler el 6 de setiembre de 1996, Gretchen Dutschke (la viuda de Rudi) escribe: «Rudi apreciaba a Bolívar. A menudo discutían ambos […] Yo tenía la impresión de que habían existido muchas coincidencias en la evaluación de la situación y de las posibilidades revolucionarias en América Latina. […] Conocí a Bolívar en Berlín, era amigo de Rudi. […] ¿Qué importancia tuvo él en las discusiones berlinesas? Yo diría que solo en el seno de los círculos del Tercer Mundo y con referencia a los problemas del Tercer Mundo». (Cf. Gandler, *op. cit.,* p. 98).

Bolívar permaneció en Berlín desde 1961 hasta 1968: logró mientras tanto un dominio absoluto de la lengua alemana; hizo traducciones del francés y del alemán; terminó sus cursos en la Universidad Libre de Berlín (entre los cuales recordaba especialmente los del profesor Lieber, que fue el primero en tratar temas marxistas en aquella universidad); hizo numerosos viajes a la zona oriental de la ciudad y al resto de la República Democrática Alemana con el propósito de conocer la vida bajo un régimen que se declaraba «marxista»; experimentó como «espantosos» los controles fronterizos, e hizo sus primeras publicaciones en la revista *Latinoamérica,* que apareció desde 1965 como órgano de la Asociación de Estudiantes Latinoamericanos en Alemania (AELA)[5], cuya presidencia ejerció alguna vez… En el momento de trasladarse a México (atendiendo sobre todo el interés de su compañera de entonces, Ingrid Weikert, quien estaba haciendo estudios de arte prehispánico), Bolívar se encontraba ya equipado no solamente de un gran bagaje teórico, que incluye un conocimiento minucioso de la obra de Marx, de la lingüística y de la Escuela de Frankfort (y especialmente de Horkheimer, Adorno y Benjamin), sino además, de una experiencia práctica en el quehacer político revolucionario, debido a su participación en el movimiento estudiantil alemán y en las actividades de los estudiantes latinoamericanos. La imagen del filósofo perdido en sus abstracciones y aislado del mundo latinoamericano real, que ha sido difundida a veces por singulares admiradores que no han leído sus ensayos, es completamente falsa. El verdadero Bolívar Echeverría (hasta donde uno puede llamar «verdadero» al otro) es aquel que ha puesto en obra un proyecto *crítico,* en el sentido (definido por él mismo en uno de sus trabajos teóricos más importantes), de que se trata de *una teoría de la revolución* que es al mismo tiempo *una revolución en la teoría.*

Sin que en 1968 él pudiera saberlo, México estaba destinado a ser el lugar de su residencia definitiva y una segunda patria que le dio excelentes posibilidades para desarrollar sin trabas su trabajo intelectual. No es que hubiera olvidado su terruño, como suele decirse, ni que hubiera vuelto la espalda a su patria original: es que a pesar de sus reiterados deseos de volver, el Ecuador nunca pudo ofrecerle las condiciones adecuadas, como no puede ofrecérselas a ningún

[5] Curiosamente, esta publicación tiene un aspecto que guarda cierta semejanza con el de la revista *Pucuna,* que era simultáneamente publicada en Quito por los *Tzántzicos* (cuyo germen se encuentra en el grupo de amigos antes mencionado): en tamaño de media carta, con una portada en negro y rojo que muestra un perrfil esquematizado de América Latina, la revista lleva un lema cuyo texto describe un arco desde la esquina izquierda inferior hacia arriba: «Latinoamericanos, uníos», en obvia alusión a la famosa consigna de Marx: «Proletarios de todos los países, uníos».

intelectual: sin una industria editorial desarrollada y un régimen universitario que ha conservado casi inalterables los sistemas arcaicos de docencia y ha cerrado las puertas a la investigación (como no sea aquella de sentido pragmático), las condiciones de nuestro país para favorecer el clima adecuado al trabajo intelectual son aún muy limitadas y no podían acoger a un maestro que pretendía dedicar la totalidad de su tiempo a la insólita ocupación de pensar y a mantener en forma simultánea, y en el propio contexto de su trabajo, las insustituibles relaciones con una práctica política que fuera capaz de resistir los viejos vicios de la politiquería de rincón o de tarima.

El México que recibió a Bolívar era un país que exhibía, al menos en su política exterior, un rostro progresista, avanzado, radical a veces. Realidad multiforme y singular al mismo tiempo, México tiene universidades que fueron el punto de llegada de intelectuales de primera línea provenientes de todos los rincones de América Latina, a veces porque sus respectivas patrias no podían ofrecerles otra cosa que unas ocupaciones mal pagadas y peor apreciadas socialmente (como fue el caso del propio Bolívar y también el de Agustín Cueva), y otras veces porque las dictaduras militares que habían formado el «cordón sanitario» diseñado por el Pentágono habían desatado insufribles persecuciones contra quienes ejercían el más peligroso, explosivo y aterrador oficio de este mundo: precisamente el oficio de pensar. La UNAM, convertida por entonces en el modelo de las universidades pluralistas y libres de América Latina, fue por lo tanto el escenario de la confluencia y el encuentro de las más importantes corrientes del pensamiento latinoamericano de la época, y era al mismo tiempo un mirador privilegiado de la efervescencia de un mundo que había experimentado en los años anteriores una nutrida serie de fenómenos culturales, ideológicos y políticos, cuyo común denominador era el cambio y se sintetizaba en la palabra *impugnación.*

Nuevamente omitiré los detalles de los comienzos mexicanos de Bolívar, aunque entre ellos se encuentran actividades políticas tan importantes como sus viajes a Berlín para promover movimientos de solidaridad con los estudiantes mexicanos después de la masacre de Tlatelolco (1968)[6] y sus vinculaciones con Roberto Escudero y Carlos Pereyra (Gandler, p. 113). Lo que interesa es

[6] El antecedente de aquella matanza fue el auge alcanzado por el movimiento estudiantil mexicano. En una carta a *Le Monde* (7 de octubre de 1968), M. Mayagoitia afirma que se trataba de un movimiento "muy distinto del de Mayo en Francia", porque ninguna reivindicación fue de carácter estudiantil: todas eran políticas. (Cf. Elena Poniatowska *La noche de Tlatelolco. Testimonios de historia oral,* México, Era, 1989). El 15 de agosto de 1968, el Consejo Universitario de la UNAM resolvió apoyar las reivindicaciones de los estudiantes; el 18 de setiembre, el ejército tomó por asalto la Ciudad Universi-

destacar, desde el punto de vista académico, que ya en 1970, Bolívar fue llamado por Adolfo Sánchez Vázquez, famoso comunista español exiliado desde la caída de la República Española, para ser su asistente en la cátedra de estética.[7] Poco después Echeverría culminó sus ya largos estudios con la obtención de sus grados académicos, lo cual le permitió asumir también la titularidad de sus propias cátedras. Tal fue el origen de su magisterio en la UNAM, que habría de extenderse nada menos que por cuarenta años, durante los cuales ejerció primero como docente de la Facultad de Economía, donde fueron celebrados sus cursos sobre *El capital,* y luego en la Facultad de Filosofía y Letras, donde desarrolló sus memorables seminarios sobre la cultura en América Latina, y sobre todo aquellos que versaron sobre el barroco y lo barroco, a partir de los cuales pudo definir el *ethos barroco,* que se nos presenta ahora como el concepto central de su extensa obra. Ya en esos seminarios, la presencia de Raquel Serur, su segunda esposa, empezó a mostrar la importancia que ella tuvo en su vida y su trabajo, y que habría de tenerla hasta el final.

II
La época de los *Cuadernos políticos*

Entre 1974 y 1989 se publicó en México la revista *Cuadernos Políticos,* como órgano difusor de un pensamiento no dogmático, inquisitivo, decidido a llevar hasta sus límites extremos las premisas derivadas de la obra de Marx. El consejo de redacción de esa revista, que estaba patrocinada por la Editorial Era, estuvo formado por Carlos Pereyra, Ruy Mauro Marini, Rolando Cordera, Adolfo Sánchez Rebolledo, Bolívar Echeverría, y, desde luego, Neus Espresate, la directora de la Editorial —una española que había llegado a México siendo niña todavía, cuando la derrota republicana en la Guerra Civil desató una de las más

taria; profesores tan notables como Eli de Gortari fueron detenidos sin fórmula de juicio; y en la tarde del 2 de octubre, cuando faltaban diez días para la inauguración de las Olimpiadas, la policía y el ejército disolvieron una caudalosa manifestación estudiantil con una hora y media de metralla, en la Plaza de las Tres Culturas, en Tlatelolco, con un saldo de 325 muertos, un número indeterminado de heridos y más de dos mil detenidos. Octavio Paz, entonces embajador en la India, renunció inmediatamente como protesta por la masacre.

[7] Echeverría colaboró con Sánchez Vázquez también en el trabajo editorial. En la antología *Estética y Marxismo* (México, Editorial Era, 1970), fue Echeverría quien tradujo algunos textos de Brecht, y en 1974 fue él quien se encargó de traducir las notas de lectura de 1844 de Marx, que aparecieron con un estudio preliminar de Sánchez Vázquez (Karl Marx, *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1844,* Introducción de Adolfo Sánchez Vázquez y traducción de Bolívar Echeverría, México, Era, 1974; 2ª. Edición, 1980).

dolorosas olas migratorias que conoce la historia reciente de América Latina, cuyos brazos y corazones estuvieron siempre abiertos para acoger a centenares de exiliados.

Las razones que motivaron la creación de esta revista, y los objetivos que sus promotores se proponían, se encuentran expresados en una nota editorial que apareció en 1984, cuando la revista cumplió diez años. En ella se evoca la situación que prevalecía en América Latina en los años 70, cuando la serie de golpes militares que se inició en Brasil en 1964 llegó a su punto culminante con el derrocamiento del gobierno chileno de la Unidad Popular, justamente un año antes de la fundación de *Cuadernos Políticos.* Las continuas derrotas de los movimientos populares habían provocado un clima de zozobra y la propia izquierda latinoamericana se había polarizado «entre aquellos cuyo desánimo los llevaba a preconizar un supuesto realismo, a veces rayano en la capitulación, y los que optaban por la más tozuda cerrazón ante las lecciones de la vida y tomaban como tabla de salvación una ortodoxia mal comprendida».[8]

A los motivos ya expresados se debería agregar el cierre, clausura o suspensión de algunas de las mejores revistas políticas que se publicaron en América Latina en los años anteriores, como la chilena *Punto final* (1965-1973), el semanario uruguayo *Marcha* (1939-1974), la argentina *Pasado y Presente* (1963-65, 1973), e incluso la cubana *Pensamiento crítico* (1967-1971). *Cuadernos Políticos,* por lo tanto, venía a llenar un vacío, lo cual no es poco decir en una etapa tan dura como aquella de los años 70, cuando las fuerzas de la derecha más recalcitrante se consolidaban en América y el imperialismo, quitándose la careta de su «democracia» imaginaria, mostraba el rostro feroz del capital.

Era natural, por consiguiente, que en un país como México, que no solo se había convertido en el refugio privilegiado de todos los exilios, sino además en escenario de una recomposición de las fuerzas sociales y políticas después de Tlatelolco, se hubiera producido una intensa actividad intelectual, que no era sino la contrapartida necesaria del movimiento general de la sociedad —un movimiento cuyas más significativas manifestaciones exigían ser asimiladas también en el nivel de la teoría, pero no de una teoría previamente condicionada para servir de caja de resonancia a supuestas «verdades» abstractas y anquilosadas, sino de una *nueva* teoría que hiciera posible la comprensión de la realidad. Se trataba entonces de una revista marxista independiente: «Independiente respecto

[8] El Consejo Editorial, «Diez años de *Cuadernos Políticos*», en *Cuadernos Políticos* (revista trimestral publicada por Ediciones Era), núm. 41, México, julio de 1984, p. 2 y s. Citado por S. Gandler, *op. cit.,* pp. 119-120.

al Estado, desde luego —continúa la nota editorial ya citada—, pero también respecto a los partidos; pero sobre todo, independiente de las corrientes de opinión que, desde dentro de la izquierda, pretendían convertir al marxismo en dogma estrecho y sectario o —peor aun— descaracterizarlo hasta hacer de él un pensamiento deshuesado e inservible.» (*Ibid.*)

Dicho de otro modo, *Cuadernos Políticos* entró en la escena del pensamiento político de la izquierda asumiendo el marxismo, no ya como un dogma establecido y sostenido en algunos «textos sagrados» mal leídos y peor comprendidos, sino como un *espacio de trabajo* dentro del cual habría de llevarse a cabo la reflexión más seria sobre América Latina, en un momento caracterizado por la fragmentación de la izquierda frente a la arremetida del imperialismo y sus agentes, y en el contexto de la correlación mundial de las fuerzas políticas que sobredeterminan cualquier realidad particular.

Bolívar Echeverría, «presente desde el primero hasta el último día», según declaración expresa de Neus Espresate, era «la cabeza teórica de la redacción, con una muy buena visión general de las discusiones teóricas actuales en México, Latinoamérica y Europa» (Gandler, p.123). No obstante, según dice el mismo Echeverría, el propósito de no caer en el teoricismo ni en el periodismo que se agota en el suceso pasajero, no siempre fue logrado:

> Yo creo —dice Echeverría— que en determinados momentos sí logramos hacer eso. Pero después caímos justo en lo uno y en lo otro [….] Caímos en el análisis muy coyuntural o en los estudios muy abstractos [….] Un poco estaba [el proyecto originario] conectado con un cierto auge que hubo del movimiento obrero aquí [sobre todo de los sindicatos independientes] en torno a los electricistas. Era un momento políticamente interesante y muy obrerista, muy proletario [….].Entonces, mientras existía esto, entonces también fue bien la época, produjeron bien las cosas. Luego ya [pasado] eso, entonces nos volvíamos como más sociologistas, [publicamos] una cantidad de estudios sobre la clase obrera en las no sé qué, las costureras en el norte de México, los….; estos estudios sociológicos aburridos, y…. teoría –¡gran teoría! [dicho con ironía]. Importábamos artículos, traducciones de *New Left Review,* de acá, de allá…[9]

[9] Entrevista de Bolívar Echeverría con Stefan Gandler, en *op. cit.,* pp. 122-123. Los agregados entre corchetes son de Gandler, excepto el penúltimo; los signos de admiración han sido agregados por mí, en concordancia con la acotación de Gandler.

Pese a estas expresiones poco favorables al trabajo de la revista, la verdad es que *Cuadernos Políticos* tuvo un enorme significado no solo para América Latina, y para México en particular, sino también para el mismo Bolívar Echeverría: de hecho, algunos de sus textos políticos más importantes (que se encuentran reproducidos en este volumen) fueron originalmente publicados en *Cuadernos Políticos* como resultado de las ricas e intensas discusiones que tenían lugar en el seno del Consejo de Redacción de la revista. Hablando de ellas, Echeverría dice que esas discusiones eran la única ocasión de llegar a «planteamientos más bien políticos, sociales, económicos» sin los cuales habría estado «perdido en […] objetos de la pura teoría.» (Gandler, p. 124).

Con el número doble 59-60 llegó el final de la revista. Aquel número, cuya presentación fue escrita por Echeverría,[10] tenía como tema general *1989. Doce meses que cambiaron a Europa del Este*. Se trataba, evidentemente, de una «muerte natural», como dice Gandler al comentar «el gran silencio de la izquierda» que, según palabras de Neus Espresate, sobrevino al consumarse el desmoronamiento de la Unión Soviética y su bloque de países satélites (p. 127). Cinco años después, en una de sus entrevistas con Gandler, Echeverría desarrolló una reflexión sobre el final de la revista que por su importancia merece ser transcrita *in extenso:*

> La extinción de *Cuadernos Políticos* se inscribe dentro de un hecho mayor que había comenzado a darse ya desde antes del derrumbe del sistema soviético y su «socialismo real»: el fin del período de existencia de ese tipo muy especial de publicaciones periódicas representado por las revistas teórico-políticas que eran a la vez críticas y de izquierda. Se trata en verdad del fin de todo tipo de discurso teórico político; un discurso que partía del supuesto de una doble armonía espontánea; pensaba, en primer lugar, que entre lo académico y lo público, lo científico y lo militante, la teoría y la praxis, hay una cierta relación de complementariedad; y estaba convencido, en segundo lugar, de que entre la racionalidad del discurso y la «lógica» de las clases revolucionarias, entre Ilustración y Revolución, prevalece una afinidad natural, si no es que una identidad. Desvanecida ante la experiencia histórica la ilusión de esa doble armonía; puesta al descubierto en su lugar, muchas veces brutalmente, una contradicción insalvable entre discurso y praxis y entre razón y revolución, todo proyecto editorial que, como *Cua-*

[10] Con el título 1989, aquella presentación fue incluida en *Las ilusiones de la modernidad* (cf. *infra,* nota 12) y está reproducido en este mismo volumen.

dernos Políticos, pretendía expresar ese discurso teórico político, entraba en la necesidad de replantearse radicalmente su propia constitución.

La convicción de que es posible y necesario despertar y explorar tanto esa complementariedad como esa afinidad no puede desaparecer de un discurso teórico-político que parte del reconocimiento de que, pese a todo, la revolución y la democracia se encuentran en el horizonte de lo deseable y lo posible; de que la modernidad capitalista y sus secuelas de destrucción no son un destino ineluctable y de que la voluntad de su transformación radical está ya allí, abriéndose paso desde las bases del cuerpo social. Pero la situación en que tal convicción debe afirmarse se ha vuelto sustancialmente más difícil que en épocas anteriores.

Un proyecto de conectar en interacción al discurso racional con la práctica de la transformación radical de lo establecido debería ser hoy en día —cuando la razón de la modernización tecnocrática y la práctica regresiva que se enfrenta a ella parecen estar de acuerdo en perseguir la catástrofe— más actual que nunca. Sin embargo, pese a que su conjunción sería la única garantía de que la vida civilizada es aún posible, el discurso crítico y la práctica de la crítica no coinciden ni se unen espontáneamente. A diferencia de antes, su coincidencia y su unión ya no pueden ser el punto de partida natural de la teoría y la práctica políticas; son, por el contrario, algo que está por encontrarse, que debe ser buscado, inventado.

La figura del discurso teórico-político que se expresó en *Cuadernos Políticos* fue, como lo es todo, una figura históricamente limitada, finita. Pero fue la figura de un proyecto que, sin embargo, no ha dejado de ser válido y necesario, y que busca una figura diferente, más acorde con los tiempos actuales. (Gandler, pp. 127-129)

Mientras tanto, los libros en los que Echeverría expresó el proceso mismo de la construcción de su propio discurso crítico fueron apareciendo sin prisa pero sin tregua, y su fama de conferencista se extendió más allá de las fronteras mexicanas: las invitaciones le llegaban desde muy diversas universidades de América Latina, Europa y los Estados Unidos; y no faltaban quienes empezaron ya a considerar que su pensamiento estaba llevado a cabo una verdadera revolución en el campo del marxismo, no para contradecirlo, desde luego, sino para extraer de su lectura nuevas y más agudas perspectivas que no solo permiten superar las anquilosadas estructuras dogmáticas del catecismo fabricado en la Academia de Ciencias de la URSS, sino para dar cuenta de fenómenos y reali-

dades que nunca fueron el objeto del pensamiento de Marx —como la realidad de América Latina, por ejemplo, e incluso un concepto que es central en su obra, como es el concepto de «forma natural» de la vida, que desde otra perspectiva es el «valor de uso».

Una vez más es necesario recordar, sin embargo, que en Bolívar Echeverría el académico nunca sofocó ni absorbió al político revolucionario: buena prueba de ello, y del prestigio que sus textos propiamente políticos habían logrado, fue su participación, en julio de 1996, en el Foro Especial para la Reforma del Estado, celebrado en San Cristóbal de Las Casas, en Chiapas, por una convocatoria del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Su concurrencia, además, no fue de cualquier orden: asistió como asesor del EZLN. Poco después, en 2007, el Gobierno de la República Bolivariana de Venezuela le otorgó el Premio al Pensamiento Crítico, y en 2009 la UNAM le otorgó el título de Profesor Emérito. Su palabra, intensamente trabajada durante toda la vida, se había convertido ya en una palabra capaz de guiar el pensamiento nuevo de esta América nuestra: ella es ahora un referente de incesantes esfuerzos por entenderla e interpretarla, y también de los procesos políticos contemporáneos que se proponen un cambio radical, aunque ninguno de ellos (ni los movimientos, agrupaciones o partidos que los promueven) puede proclamarla como expresión, y ni siquiera fundamento, de su propio proyecto.

Desde los primeros tiempos de su larga ausencia, Bolívar nunca dejó de realizar periódicas visitas a la ciudad que, sin haber sido la de su nacimiento, estuvo siempre ligada a la memoria de sus años de formación. Vinculado siempre a su familia, pero también a aquel inicial grupo de amigos que en el libro de Gandler es llamado «el círculo de Quito» (p. 89), su llegada era la señal de calurosos reencuentros, en cada uno de los cuales volvía a establecerse el mismo diálogo de los comienzos, cada vez más enriquecido por las experiencias, las lecturas y los años vividos. En varias de sus últimas visitas, un tema recurrente fue el de la ausencia de verdaderos estudios filosóficos en las universidades ecuatorianas, las cuales, pese a las banderas rojas que han flameado largo tiempo en sus recintos, parecen haberse unido a la corriente general que persigue el cultivo acrítico de una técnica encaminada al desarrollo, sin advertir que el único sujeto verdadero de todo «desarrollo» no es la sociedad, sino el siempre astuto capital. Esa fue la preocupación que nos condujo, a Bolívar y su grupo de amigos, a la creación de la Asociación Ecuatoriana de Filosofía, que inició en 2009 cursos periódicos sobre temas muy concretos del pensamiento contemporáneo, el primero de los cuales (que tuvo como tema la *Dialéctica de la Ilustración,* de Hor-

kheimer y Adorno) estuvo a cargo del propio Bolívar. Al morir en junio de 2010, de manera completamente inesperada, ha dejado un extenso y riquísimo legado intelectual, pero ante todo una lección ejemplar de honestidad: crítico, independiente de todos los poderes, nunca sometido a nadie, su ejemplo brilla en el cielo de una nueva América.

III
Un pensamiento abierto

Lo primero que llama la atención de quien se acerca a los textos de Bolívar Echeverría es su lenguaje. A diferencia de la mayor parte de los textos que se han producido por más de un siglo en el ámbito de lo que se ha llamado «marxismo», el lenguaje de Echeverría se encuentra lejos de los estereotipos de léxico y de estilo.

En efecto, los textos que se identifican como «marxistas» suelen emplear un vocabulario repetitivo y cerrado, en el que abundan términos como «contradicción», «fuerzas productivas», «superestructura», «proletariado», «imperialismo» y otros semejantes, con los cuales suele construirse un discurso atravesado por la convicción inamovible de que la fuerza de «las masas» acabará por sepultar a la perversa «burguesía», que aparece casi siempre como una gavilla de malvados. Así, los textos «marxistas» terminan por parecerse más a los escritos de teología moral (en los cuales la razón desempeña un papel ancilar al de la fe) y se distancian progresivamente del discurso filosófico en general, y no se diga del discurso crítico.

Se entiende, por lo tanto, que una de las primeras preocupaciones de Echeverría se haya presentado en dos vertientes: la primera se orienta a la discusión de *la pertinencia del discurso marxista* en una época en que el «socialismo real» experimentaba una crisis tan profunda que desembocó en su fracaso, en tanto que la segunda se preocupa de *definir el estatuto teórico del discurso crítico* como discurso de la revolución.[11] Ambas vertientes de esta preocupación, entre las cuales hay una relación permanente más que tangencial, no podían sino empezar con una re-lectura crítica de Marx. Como dice el mismo Echeverría,

[11] Esta doble preocupación ha tomado cuerpo en algunos de los textos teóricos de Echeverría que no están recogidos en este volumen, dedicado exclusivamente a sus textos políticos. Es verdad que la frontera entre los unos y los otros es tan sutil que no siempre es fácil distinguirla, sobre todo si se atiende al contenido de los textos. Aquí he optado por distinguirlos en razón de su temática, pero admito de antemano la relatividad de este criterio. Acerca de la doble preocupación de Echeverría, véase especialmente «Definición del discurso crítico» en *El discurso crítico de Marx,* México, Era, 1986.

> La pregunta acerca de la capacidad que tiene el discurso marxista de ofrecer un conjunto de «categorías intermedias» a las «ciencias humanas» parece ser [….] en verdad […] una pregunta acerca de si el marxismo puede hacer todavía algo que ha venido haciendo por más de cien años [….] *Pero la cuestión que es necesario plantear es bastante más radical. No solo interesa saber en qué medida hay retazos teóricos de la obra de Marx que puedan seguir siendo integrados en otros discursos, sino en qué medida el proyecto teórico de Marx tiene todavía actualidad, puede ayudar aún a componer relatos explicativos de la vida social y de su historia.*[12]

Esta voluntad de someter al propio marxismo a un riguroso examen sobre su capacidad de ofrecer respuestas a un mundo que es completamente distinto de aquel que Marx tuvo como referente de sus análisis, configura el más característico rasgo que identifica el quehacer teórico de Bolívar Echeverría: *la criticidad,* que no consiste solamente en llevar a cabo la crítica del contenido de la propuesta teórica de Marx, sino incluso de la posibilidad misma del discurso marxista como discurso de la revolución. Y es precisamente en este punto donde se articulan las dos vertientes antes aludidas del quehacer de Echeverría, o sea, su aspecto académico (teórico) y su aspecto político (práctico).

Estamos, pues, ante un quehacer que comienza y termina en la consideración de un hecho político: la crisis de la izquierda y del discurso marxista, ya advertida en 1986, frente a la cual enuncia al mismo tiempo la posibilidad de su reconstitución, ratificada veinte años más tarde con un sesgo inesperado. Entre esos dos extremos, el trabajo teórico de Echeverría se orienta hacia la comprensión de la modernidad capitalista, sus variantes y contradicciones, dentro de las cuales adquieren su sentido la configuración de una entidad sociopolítica particular (la Izquierda), su propuesta de dotar de una nueva racionalidad a la historia contemporánea (el Comunismo), y la construcción del discurso que la expresa (el Marxismo). A continuación intentaré sintetizar este proceso.

[12] «Marxismo e historia, hoy», en *Valor de uso y utopía.* Las cursivas son mías.- En adelante, las referencias de los pasajes de Echeverría que son citados se incluirán dentro del texto, entre paréntesis, haciendo constar el título entre comillas del ensayo citado, seguido de la sigla del libro que lo contiene y del número de la página correspondiente. Las siglas utilizadas serán las siguientes: *El discurso crítico de Marx,* México, Era, 1986 (*DM*); *Las ilusiones de la modernidad* México, UNAM / El Equilibrista, 1995 (*IM*); *Valor de uso y utopía,* México, Siglo XXI, 1998 (*VU*); *La modernidad de lo barroco,* México, Era, 1998 (*MB*), y *Vuelta de siglo,* México, Era, 2006 (*VS*).

La crisis de la izquierda y el marxismo «marginal»

Ya antes de que el bloque soviético llegara a su estrepitoso final, Echeverría advierte que la tríada Izquierda-Comunismo-Marxismo (gracias a la cual «el mural de barbaridades del siglo XX» parecería alcanzar un sentido precisamente al ser impugnado) ha entrado en una inocultable crisis que pone en cuestión sus tres afirmaciones básicas: primera, «que su "base social" existe de hecho y coincide con lo que se conoce como "clase obrera industrial"»; segunda, que «el modelo de sociedad alternativa es realmente viable y puede ser encontrado empíricamente en la URSS y sus prolongaciones»; tercera, «que su acción, lejos de ser utopista, no es otra cosa que el intento de "modernizar" la sociedad» (*DM,* p. 12-13).

De esta primera constatación, Echeverría pasa a distinguir los distintos marxismos que de hecho se han dado en la historia contemporánea de Occidente, y los agrupa en dos tendencias básicas: de una parte, están los marxismos que, como el que resultó dominante, se caracterizan por su dogmatización de las ideas de Marx, o, como dice el mismo Echeverría,

> resultan de una elección-imposición que *congela o petrifica* en una de sus varias formas o resultados a esa sustancia por sí misma multiforme, a ese proyecto desigual e inacabado de acción y de discurso que fue Marx (*DM*, p.15; las cursivas son mías);

de otra parte, están aquellas tendencias oficialmente calificadas como «revisionistas», que para Echeverría son

> los marxismos que resultan de una elección que *respeta esa búsqueda inacabada de unificación* que conecta entre sí los distintos esbozos espontáneos de identidad que hay en el propio Marx;

es decir, aquellos marxismos que resultan

> de una *adopción de los lineamientos fundamentales* de su proyecto revolucionario, en la medida en que éste, por su universalidad concreta y su originalidad, puede ser perfeccionado críticamente con el fin de armonizar el discurso de aquella rebeldía múltiple frente a la historia capitalista, que de otra manera permanecería balbuciente y contradictoria. (*Ibid.* Las cursivas de esta cita y de la anterior son mías).

Dada esta suerte de tipología, es obvio que Echeverría ha optado por el segundo grupo de marxismos históricamente realizados, y se entiende que, según él, la crisis del marxismo sea el resultado del «traslado de su versión tradicionalmente dominante [….] al campo del discurso del Poder establecido» (*Ibid.*), y a la confusión entre los intereses «occidentales» (o sea, propios de la modernidad capitalista) y los del llamado «socialismo real». En otras palabras, la crisis del marxismo resulta de la identificación de la versión soviética del marxismo con la lógica de la modernidad occidental, o sea, con la lógica del sistema capitalista de reproducción social.

Pero de este mismo razonamiento se desprende la posibilidad ya entrevista de una superación de la crisis de la izquierda y del marxismo: ella se encuentra en el horizonte de esos marxismos que «al acompañar, en calidad de estorbos o desviaciones, la historia del Marxismo predominante, fueron la causa de la persistencia en él de un cierto grado de radicalidad y por tanto de efectividad revolucionaria» (*Ibid.*). Los nombres de Rosa Luxemburgo, Hermann Goerter, Karel Kosík, Rudi Dutschke, Karl Korsch, Ernst Bloch y Georg Lukács aparecen entonces como los de aquellos que, al mantener viva la criticidad original del marxismo, abren «la posibilidad del renacimiento y la renovación marxista» (*Ibid.*), y la abren en los descubrimientos del joven Marx (1844-1848), o sea, precisamente allí donde ciertas versiones contemporáneas del marxismo (pienso, por ejemplo, en el estructuralismo althusseriano), solo ha podido ver la «prehistoria» hegeliana del pensamiento de Marx.

Dichos descubrimientos, como todos lo sabemos, se expresan a través de dos conceptos fundamentales, que a pesar de permear todo el desarrollo ulterior del pensamiento de Marx, han sido «prudentemente» olvidados, o por lo menos cubiertos por un extraño claroscuro, en todos los textos del «marxismo dominante»: se trata de los conceptos de *enajenación y fetichismo,* cuyo centro de gravedad se encuentra en aquello que constituye la clave del sistema capitalista de reproducción social —es decir, en *la contradicción entre la producción de valor de uso y valor,* o sea

> …entre dos «formas de existencia» del proceso de reproducción social: una, «social-natural», transhistórica, que es determinante, y otra históricamente superpuesta a la primera, parasitaria pero dominante, que es la forma de «valor que se valoriza», de acumulación de capital. (*DM,* p.16).

La contradicción fundamental del capitalismo

Aunque subyace en todos los ensayos de *Las ilusiones de la modernidad* (1995), la mentada contradicción vuelve a ser tratada por Echeverría en *Valor de uso y utopía* (1998) —sin contar, desde luego, sus textos puramente teóricos de carácter académico.[13] Aun a riesgo de incurrir en una simplificación excesiva, digamos que el «valor de uso» es la capacidad de los objetos para satisfacer las necesidades propiamente humanas, y satisfacerlas en el consumo que el ser humano hace de tales objetos; en tanto que el «valor», al que suele identificársele como «valor de cambio», es el *precio* de los objetos en el mercado, o sea, su capacidad de ser intercambiados por el dinero. La primera forma del valor corresponde a la reproducción «social-natural» de la vida humana, en tanto ella es la que provee al ser humano de todo aquello que sostiene su vida —tanto su vida biológica como su vida intelectual y espiritual; la segunda corresponde a la reproducción «social-artificial», no tanto de la vida, sino del mismo sistema de reproducción capitalista, que es un sistema histórico (no natural) cuyo eje y santuario es el mercado, en el cual no se ofrecen al ser humano «bienes» propiamente («valores de uso»), sino *mercancías,* productos cuyo valor no depende de su capacidad para satisfacer de necesidades naturales, sino de otros factores ajenos, los cuales pueden incluso reducir o eliminar los «valores de uso». Según la tesis central de Marx, ese «modo de vida» que es la modernidad tiene su núcleo precisamente en la enajenación, uno de cuyos aspectos es ese proceso por el cual el objeto producido en el trabajo le es arrebatado al trabajador, pero luego «devuelto» bajo la forma de mercancía *ajena,* y queda subsumido en el proceso de «valorización del valor». Según Marx,

> para construir su mundo propio, la vida moderna necesita descansar sobre un dispositivo económico peculiar, consistente en la subordinación, sujeción o subsunción del proceso «social-natural» de reproducción de la vida humana bajo un proceso «social-artificial», solo transitoriamente necesario: el de la reproducción del valor mercantil de las cosas en la modalidad de la «valorización del valor» o «acumulación de capital». (*VU,* p. 63).

[13] Véase en especial «Deambular: el *flâneur* y el "valor de uso"» y «Modernidad y revolución», en *VU, cit. supra.* Ya antes, en *El discurso teórico de Marx,* Echeverría dedicó cinco largos textos estrictamente teóricos a la crítica marxista de la economía política, y en ellos hay extensos tratamientos de la teoría del valor, incluyendo por supuesto el tema específico del valor de uso. Véase «Esquema de *El Capital*», «Comentario sobre el "punto de partida" de *El Capital*», «Valor y plusvalor», «Clasificación del plusvalor» y «La crisis estructural según Marx», en *DM, cit. supra.*

Los límites de los análisis de Marx

Fiel a su vocación crítica, Echeverría no vacila en señalar que el análisis de Marx, tan pertinente en el momento de identificar el núcleo de las contradicciones del capitalismo, tiene sin embargo limitaciones que es necesario admitir; y aunque no lo dice, se advierte que en su pensamiento persiste la sombra de ese primer grupo de marxismos antes mencionado, que no es otro que el marxismo «oficial». En efecto, se hace evidente que no admitir las limitaciones de los análisis de Marx es la vía más rápida para llegar al dogmatismo, que ha petrificado un rico pensamiento capaz de engendrar múltiples desarrollos teóricos, y lo ha convertido en catecismo. No obstante, frente a ese marxismo ha habido otros:

> Varios son los movimientos discursivos de este siglo —escribe Echeverría— que han marcado atinadamente dónde se encuentran los límites de la «crítica de la economía política» y por tanto también de la crítica de la modernidad capitalista adelantada por Marx (*VU,* p. 63-64),

y agrega que de entre esos discursos cabe mencionar de manera especial a la llamada Escuela de Frankfurt, de la cual ha surgido la idea de que es necesario replantear y profundizar un concepto que, a pesar de desempeñar un rol fundamental en el conjunto de la teoría de Marx, «se encuentra casi descuidado» en sus textos: ese es el concepto de «forma natural» de la vida, que desde otro punto de vista es el concepto de «valor de uso» del mundo de la vida.

> La Escuela de Frankfurt —en palabras de Echeverría— afirma que Marx se detiene en el nivel de la crítica que hace el Iluminismo de la forma natural tradicional, es decir, de la que se devela mediante el trabajo guiado por la técnica mágica y que se formula mediante la razón mítica. En otras palabras, Marx permanecería solidario de ese nivel de la crítica de la vida natural y el valor de uso tradicionales, sin proponer una crítica de esta crítica; sin avanzar, más allá de la Ilustración, hasta el cuestionamiento sistemático de la peculiar versión de la forma natural de la vida y de las cosas que esta crítica presupone (*Ibid.*).

Es aquí donde comienza el aporte del pensamiento de Echeverría al corpus de la teoría marxista; es aquí, al advertir la insuficiencia de la teoría original

debido a la actitud acrítica de Marx ante la «idolatría de la técnica» propia de los filósofos del siglo XVIII), donde Echeverría encuentra la necesidad de ir más allá, de investigar *en detalle* las formas en que los seres humanos concretos tienen que arreglárselas para vivir en el seno de una sociedad que es cada vez más inhóspita, más ajena a lo propiamente humano, más enajenada.

De la crítica de la modernidad capitalista al concepto de ethos histórico

Recurriendo a los aportes que Saussure, Jakobson y Hjelmslev han hecho a la lingüística, Echeverría parte del hecho de que producir y significar son dos procesos paralelos y simultáneos.[14] No nos detendremos en este tema, cuyo carácter es estrictamente teórico, pero es necesario tenerlo en cuenta para entender cómo llegamos a la concepción de que en la historia de la modernidad se han dado de hecho distintas formas de producción de valores de uso, paralelas a los distintos sistemas de signos que son identificables en este mismo horizonte. No es que se trate de formas sucesivas que correspondan a momentos diferentes de la evolución histórica de la modernidad: en realidad, se trata de formas simultáneas que coexisten en una misma sociedad, aunque cada una de esas formas puede hacerse propia de una región determinada. Entre todas existe, por supuesto, algo común, asimilable a la *langue* (la lengua, en la terminología de Saussure), pero a la vez hay lo particular, la versión propia de lo que adquiere cierta singularidad dentro de la universalidad occidental, es decir, eso que puede ser asimilado a la *parole* (al habla, a la forma particular que puede adoptar el uso de la lengua).

Es así como Echeverría ha construido todo un andamiaje teórico para hacer frente a la cuestión que considera fundamental para el marxismo de Occidente, que se expresa bajo la forma de una interrogación dramática:

> ¿cómo es posible que el modo de producción capitalista, obviamente insoportable, y la sociedad burguesa que lo acompaña, sean percibidos por los sujetos de esa sociedad como inevitables, incluso soportables y a lo mejor hasta razonables? (Gandler, p. 271).

[14] Sobre este punto, véase del mismo Echeverría el volumen *Definición de la cultura. Curso de filosofía y economía 1981-1982,* México, Ítaca / UNAM, FFL, 2001. También debe consultarse «La historia de la cultura y la pluralidad de lo moderno: lo barroco», tercera parte de *MB,* pp. 160-224.

No es que Echeverría haya sido el primero en plantearse esta pregunta; pero sí que al proponer su argumentación para responderla se apartó no solo de los autores marxistas ortodoxos, sino incluso de aquellos que él mismo había mencionado como garantes de la posibilidad de renacimiento del marxismo: Lukács, Korsch, Benjamin, Adorno y Horkheimer —o sea, aquellos que fueron el referente más sólido de Echeverría a lo largo del trabajo que desarrolló, con quienes coincidió pero no en forma absoluta. Sus propuestas, por lo tanto, no pueden ser consideradas como ampliaciones, derivaciones ni comentarios de las que aquellos autores hicieron en su hora: tomándolos en cuenta, fundándose en ellos, recogiendo sus aportes heterodoxos al marxismo, fue sin embargo construyendo su propio camino hasta formular sus propias tesis.

Fue así como Echeverría pudo construir, en primer lugar, el concepto de *ethos* histórico, para desarrollar luego la caracterización de los cuatro *ethe* de la modernidad.[15]

> Se trata —dice— de un comportamiento social estructural [en el que] se repite una y otra vez a lo largo del tiempo la misma intención que guía la constitución de las distintas formas de lo humano. También es la puesta en práctica de una estrategia destinada a hacer vivible lo invivible, a resolver una contradicción insuperable [….]. En este sentido, como proyecto de construcción de una «morada» para una cierta afirmación de lo humano, el *ethos* histórico puede ser visto como todo un principio de organización de la vida social y de construcción del mundo de la vida. (*MB,* p. 162).

No nos corresponde detenernos en la revisión de las implicaciones de este concepto, que tocan lo político solo de un modo indirecto, aunque decisivo; no obstante, se debe tener siempre presente que estamos ante un concepto

[15] El término *ethos* (en plural, *ethe*) proviene del griego το ἦθος, que originalmente significó «lugar de residencia», «domicilio», o, tratándose de animales, «pastizal», «establo». A ese primer significado arcaico se agregaron después otros, de algún modo vinculados a los primeros pero distintos: «hábito», «uso», «costumbre», y aún más, en una tercera derivación, «carácter», «modo de ser». Según dice Echeverría, «El término "*ethos*" tiene la ventaja de su doble sentido; invita a combinar, en la significación básica de "morada o abrigo", lo que en ella se refiere a "refugio", a recurso defensivo o pasivo, con lo que en ella se refiere a "arma", a recurso ofensivo o activo. Alterna y confunde el concepto de "uso, costumbre o comportamiento automático" —un dispositivo que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso, que implica una manera de contar con el mundo y de confiar en él— con el concepto de "carácter, personalidad individual o modo de ser" —un dispositivo que nos protege de la vulnerabilidad propia de la consistencia proteica de nuestra identidad, que implica una manera de imponer nuestra presencia en el mundo, de obligarlo a acosarnos siempre por el mismo ángulo.» (*MB,* p. 162, nota 34).

nuevo que será indispensable para el análisis de la cultura, cuya concreción pasa necesariamente por la formación del *ethos* moderno: en su contexto, además, se despliega la crítica de la llamada «cultura nacional» que merece un comentario más extenso del que deberemos ocuparnos en otro lugar.

Los cuatro ethe *de la modernidad*

Una vez que ha definido el concepto de *ethos* histórico, presente ya en la Tesis 7 de «Modernidad y capitalismo» en cuyas implicaciones cobra un nuevo sentido el tema de la cultura como tema político, Echeverría propone volver a examinar las ideas básicas de Marx en torno a la producción.

> ¿De qué debe «refugiarse» o contra qué tiene que «armarse» el ser humano en la época moderna? ¿Qué contradicción especial es necesario sublimar en el mundo moderno a fin de que el proceso de la vida humana pueda desenvolverse con naturalidad? (*MB,* p. 167).

Y se responde:

> Retomemos la descripción de Karl Marx: para que se produzca cualquier cosa, grande o pequeña, simple o compleja, material o espiritual, en la vida económica capitalista, hace falta que su producción sirva de vehículo a la producción del plusvalor, a la acumulación de capital. Asimismo, para que cualquier cosa se consuma, usable o utilizable, conocida o exótica, vital o lujosa, se requiere que la satisfacción que ella proporciona esté integrada como soporte de la reproducción del capital en una escala ampliada. La vida cotidiana en la modernidad capitalista debe así desenvolverse en un mundo cuya existencia cotidiana se encuentra condicionada por una realidad dominante: el hecho capitalista. Se trata de un hecho que es en verdad un modo de ser de la vida práctica: una contradicción; de una realidad que consiste en un conflicto. Se trata de una incompatibilidad permanente entre dos tendencias contrapuestas, correspondientes a dos dinámicas simultáneas que mueven la vida social: la de ésta en tanto que es un proceso de trabajo y disfrute referido a valores de uso, por un lado, y la de su reproducción de su riqueza, en tanto que es un proceso de «valorización del valor abstracto» o acumulación de capital, por otro. (*Id.,* p. 168).

Replanteado así, de un modo absolutamente claro y objetivo el núcleo de la naturaleza contradictoria de la modernidad capitalista, Echeverría dice que el *ethos* moderno es precisamente eso: *el modo de encontrar «refugio» ante la amenaza de la contradicción,* el modo de «armarse» contra ella, el modo de hacer posible la vida en un mundo que se hace cada vez más insoportable, debido a que la lógica implacable del valor que se valoriza (del capital que se acumula) va dominando en forma creciente a la lógica del valor de uso (del disfrute). Tanto es así, que en las condiciones de la producción industrial encontramos ya un proceso por el cual la lógica del capital busca asegurar su dominio *sustrayendo* los valores de uso de los productos que deberían tenerlo, a fin de reducirlos a la condición de pura mercancía, la cual es a la vez convertida en un fetiche capaz de ejercer una fascinación irresistible sobre los seres humanos sometidos a la férula implacable del mercado.

¿Cómo es posible vivir entonces en un mundo en el cual, por ejemplo, la lógica del capital busca asegurar su acumulación llegando al extremo de poner en peligro de extinción las posibilidades mismas de la vida —es decir, los valores de uso? Echeverría nos dice que la modernidad ha desarrollado no una, sino cuatro formas distintas, «cuatro vías que se ofrecen para interiorizar el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana». Esas formas, bautizadas por él con los nombres de las cuatro corrientes fundamentales del arte moderno, representan diversas estrategias «de afinidad o de rechazo, de respeto o de participación» (*Id.,* p. 169).

La primera de esas formas implica una «identificación total y militante con la pretensión básica de la vida económica regida por la acumulación del capital» (*Ibid.*): es el *ethos realista,* y consiste en afirmar que no hay contradicción alguna, que el mundo es así y no puede ser de otro modo. Por eso se asocia con el realismo artístico, para el cual no hay diferencia entre el objeto y su representación. Se trata, por consiguiente, de un *ethos* característico de los países y de las clases dominantes, para las cuales este mundo es el mejor de los mundos posibles.

Una segunda forma consiste también en negar la existencia de una contradicción, pero mientras el *ethos* realista apoya su optimismo en las «bondades» intrínsecas del capital y su acumulación, este es un modo que idealiza la apariencia del proceso productivo: el empresario capitalista es para él un aventurero, un hombre audaz que se arriesga, un caso ejemplar de la creatividad y el arrojo: este es el *ethos romántico,* en tanto es la estética romántica la que concibe el objeto de la representación como «salvado» del mundo opaco de las cosas.

Diferente de los dos anteriores, el *ethos clásico* reconoce la existencia de una contradicción en el modo de vida del capitalismo, pero la acepta como inevitable. Sabe lo que de tal modo sacrifica, pero no encuentra recurso alguno para evitarlo; lo vive como una tragedia, es decir, como esa situación límite de la que es imposible escapar, sabiendo que entre la representación y la cosa representada hay siempre una diferencia insalvable, como entre lo percibido y el ideal de lo percibido.

Por fin, el *ethos barroco* no niega la existencia de la contradicción, como hacen el realista y el romántico, pero tampoco la acepta de la manera clásica: lo que hace es vivir la contradicción *desrealizándola, trasladándola a un plano imaginario en el que pierde sentido y se desvanece,* donde el valor de uso puede restaurar su vigencia a pesar de haberla perdido. Es, por eso, una «puesta en escena» que evoca la estética barroca, la cual persigue hacer de la vida su propia representación.

IV
El *ethos barroco* y la crisis de la izquierda

Volvamos, sin embargo, a la política. En estas líneas no podemos extendernos demasiado en la teoría del *ethos* histórico, indispensable en toda su amplitud cuando se trata de la crítica de la cultura, en cuyo horizonte se descubre el despliegue de *lo* político como carácter distintivo de la forma de reproducción de la vida humana; pero de carácter solamente referencial si pretendemos centrar nuestra atención en *la* política, entendida como un sector determinado de la vida social y definido por la relación de los grupos concretos con el Poder.[16]

Por consiguiente, la pregunta que debemos proponernos ahora es esta: ¿qué relación existe entre la construcción del concepto teórico del *ethos histórico* y el problema original que estaba planteado —esto es, la pertinencia del discurso crítico del marxismo como discurso de la revolución? La clave de la respuesta de Echeverría se encuentra en las palabras que, con honestidad ejemplar, pero además con una objetividad irreprochable, dejó escritas en uno de sus ensayos políticos más significativos: aquel que titula «1989», en evidente alusión a la caída del Muro de Berlín:

[16] La distinción de *lo* político y *la* política es fundamental para entender la afirmación de Echeverría. Véase al respecto «Lo político en la política», en *VU,* cit. supra.

> Construida en torno a estas tres críticas principales del «capitalismo»[17] la *perspectiva socialista* no solo ha mantenido su actualidad sino que la ha extendido y profundizado. Todo esto, en teoría. Porque miradas las cosas en el terreno de las prácticas y los discursos de la política cotidiana, nada hay más cuestionable en estos tiempos que la actualidad de una *política socialista.* (*IM,* p. 20).

La relación que buscamos, en consecuencia, es la que se establece entre la *imposibilidad* de mantener una política socialista que aspire a convertirse en una alternativa de la organización de la sociedad y del Estado, y la *necesidad* de mantener la crítica de la realidad social y política del Estado burgués-capitalista —crítica que encuentra en la dimensión cultural de la vida el horizonte indispensable para su despliegue: la Izquierda no tiene, por lo tanto, un papel más adecuado que cumplir que el de desplegar, en el contexto mismo de lo político, la reivindicación de las formas naturales de la vida. Por eso,

> Mientras unos pensamos que tal hecho [la revolución, FT] —inseparablemente ligado a su contrapartida siempre posible: la catástrofe barbarizadora— constituye el acontecimiento fundamental de nuestro tiempo, otros, en el extremo opuesto, no solo niegan su existencia como tal, sino que ven en su consistencia puramente ideológica uno de los peores desvaríos de la razón. *El de la revolución es, así, un asunto que no puede tratarse al margen de las necesidades de autoafirmación ética de quienes hablan de él; es decir, es un asunto cuya presencia resulta necesariamente divisoria en el ámbito del discurso que intenta la descripción y explicación de los fenómenos históricos (sociales, políticos, culturales, etcétera). Conviene por ello [….] hacer un esfuerzo de abstracción [….] y considerar su necesidad como simple instrumento del pensar.* (*IM,* p. 29; las cursivas son mías).

Nadie puede desconocer el velo de desencanto que cubre estas palabras; pero nadie puede tampoco negar la eficacia *teórica* de la crítica marxista: ella ofrece la *única* plataforma válida para entender que el destino irreversible del capitalismo es arrastrarnos hacia la barbarie de un mundo en el que los individuos, desprovistos de su propia condición de sujetos, han sido reducidos a la

[17] Se refiere a la crítica de la irracionalidad destructiva del modo en que el capitalismo media, realiza y configura la relación entre el Hombre y la Naturaleza; la crítica de la «socialización» capitalista, y la crítica de la gravitación nefasta que el capitalismo tiene en la vida social. Cf. «1989», *IM*

condición de meros consumidores, sometidos a la lógica implacable del mercado y sacrificados al proceso abstracto de valorización del valor. *Vuelta de siglo,* el último libro publicado en vida por Bolívar Echeverría, puede ser considerado entonces como «el libro del desencanto», pero al mismo tiempo es el libro de apertura de las posibilidades *reales* de la Izquierda —y particularmente, de la Izquierda latinoamericana. Es allí, en los textos que reivindican las formas naturales de la vida y denuncian la estructura de los Estados, esencialmente excluyente y fundada en el «blanqueamiento» de la cultura, donde se abren las posibilidades de un ejercicio de la política de izquierda más allá de los límites de *la* política —es decir, en el horizonte de la cotidianidad, donde se genera *lo* político. Por eso, volviendo los ojos al caso particular de la izquierda latinoamericana, Echeverría afirma que

> …el horizonte de la actividad política de la izquierda latinoamericana desborda los límites del juego político que son propios de la esfera de la política establecida, y lo hace no solo para vencer el carácter estructuralmente oligárquico de esos Estados, sino también para romper con el carácter estructuralmente racista de los mismos, violentamente represor de la «forma natural» de la vida en este continente. (*VS,* p. 272).

Como es obvio, en la visión de Echeverría ya no está presente la vieja política leninista que termina siempre por identificar la sociedad con el Estado, el Estado con el partido, el partido con el gobierno y el gobierno con una persona. Está, por el contrario, la adhesión a las múltiples formas de la rebeldía contemporánea, todas las formas de resistencia a la lógica del capital, todas las formas de reivindicar los valores de uso en contra de la valorización del valor, todas las formas de combatir contra la enajenación del hombre y el fetichismo de la mercancía… Me pregunto, desde luego, si no es esta una manera de vivir el *ethos barroco.* Ese *ethos* que se expresa en su plenitud en esos versos de Fernando Pessoa que Echeverría ha elegido como epígrafe de uno de sus ensayos: «*Yo, que nací en lo aparente,/ ¿podría soportar lo real?*».

Quito, febrero de 2011.

Bolívar Echeverría

Ensayos Políticos

Rosa Luxemburgo: espontaneidad revolucionaria e internacionalismo

I

Der historische Materialist rückt [...] nach Massgabe des Möglichen von (der Überlieferung) ab. Er betrachtet es als seine Aufgabe die Geschichte gegen den Strich zu bürsten. *

W. Benjamin,

Tesis sobre filosofía de la historia

Rosa Luxemburgo fue una mujer de apariencia física nada favorable: su cuerpo, notoriamente pequeño, era poco agraciado y de andar un tanto defectuoso. A su rostro, en el que sorprendían la belleza y la viveza de sus ojos, acudía con frecuencia una sonrisa insegura, irónica y agresiva. Aparte de su unión con Leo Jogiches, su amante de juventud y su camarada de toda la vida, sus relaciones afectivas fueron escasas y distanciadas; prefería el retiro. Amaba la naturaleza.

Rosalia Luxemburg fue además judía y, concretamente, judía polaca. De su familia, en la que había también un pasado germano, heredó la tradición ilustrada y cosmopolita de este tipo de gente propiamente "europeo" (de la época de la libre competencia) que pertenecía enteramente a su país pero era extranjero en su Estado nacional. Por esta razón, no obstante que ella discutía con igual desenvoltura lo mismo las cuestiones polacas de su partido de origen que las alemanas de su partido de adopción, y pese a que se inmiscuía sin ningún reparo, ni siquiera idiomático, lo mismo en el contorno republicano de un Jaurès que en el ambiente conspirativo de un Lenin, nunca fue aceptada del todo en los medios socialistas "nacionales", especialmente en la socialdemocracia alemana, donde no se olvidaba el hecho de que provenía de una nación sojuzgada o "de segunda".

* "[...] El materialismo histórico toma distancia, en la medida de lo posible, de lo aceptado tradicionalmente. Considera como tarea suya la de pasar el cepillo sobre la historia, pero a contrapelo."

Dos datos atípicos que se constatan en la vida de Rosa Luxemburgo: en su condición de mujer y en su condición de individuo nacional.[1] Son dos datos que de por sí no dicen nada. Ambiguos, ya que pueden encontrarse en biografías muy diferentes. Interesan sólo porque indican dos situaciones extremas que, al ser enfrentadas por Rosa Luxemburgo a su manera, pasaron a definirla a ella misma o a caracterizar de manera especial la sustancia de la que ella decidió estar hecha: la sustancia revolucionaria.

Ya a fines del siglo XIX, una mujer que se encontraba en el "error objetivo" de no poder ser "atractiva" tenía la oportunidad de salirse de él si cultivaba como gracias compensatorias las virtudes "masculinas"; pero sólo si lo hacía de manera propiamente "femenina", es decir, disminuida o como imitación que sirviera al modelo para verse confirmado en su superioridad. Sólo si demostraba la validez del espíritu de empresa productivo ("masculino") y burgués —compuesto básicamente de ambición, pero inteligente, voluntarioso y realista— al mostrarlo en una versión defectuosa, que sólo resultase explicable por la acción del inmediatismo, la inconsistencia y la exageración propios de lo "femenino". Que la vida de Rosa Luxemburgo se hallaba encaminada a lograr un efecto de esta clase —reivindicarse en lo privado sometiéndose para ello doblemente a las normas establecidas— era algo que pudo creerse incluso en medios bastante afines y cercanos a ella dentro del partido. La originalidad de "Rosa, la roja" —oradora encendida, polemista implacable, teórica iconoclasta, trabajadora incansable y llena de amor propio— no parecía expresar para ellos ningún exceso propiamente revolucionario. Su "extremismo" y su "pathos" eran comprendidos por ellos como el aporte de "Temperament" o el toque "femenino" que una mujer de ambiciones excepcionales le entregaba a su institución, sin afectarla de manera decisiva en su esencia política.[2]

Sin embargo, la empresa en que se encontraba empeñada Rosa Luxemburgo era de un orden totalmente diferente. La experiencia, ineludible en su caso, de la situación femenina de opresión y sobre-explotación fue convertida por ella en una vía de acceso clara y definitiva a la experiencia de la necesidad de la revolución comunista: una experiencia que, en la *belle époque* del imperialismo, tendía a volverse menos intensa y más rara incluso en las propias filas

[1] La vida y la obra de Rosa Luxemburgo han sido tratadas principalmente por P. Frölich, en su breve y ya clásica semblanza *R. L., pensamiento y acción*, y por P. Nettl, en su acuciosísimo y pese a ello no del todo compenetrado estudio *Rosa Luxemburgo*, ed. Era, México, 1974.

[2] Pocos fueron los que, como Mehring en 1907 ("Rosa Luxemburgo es la mente más genial entre los herederos científicos de Marx y Engels"), reconocieron que con la originalidad de Rosa era el movimiento comunista el que avanzaba un paso más.

del proletariado metropolitano. El contenido de la problemática femenina que se le planteaba personalmente fue integrado (que no reducido o disuelto) por ella en el de otra —menos ancestral y básica pero más actual y decisiva—; la problemática de la explotación de clase en el sistema social capitalista. Por esta razón, su autorreivindicación como mujer se realizó bajo la forma de una intervención muy peculiar en la historia del movimiento obrero organizado. Rosa Luxemburgo pudo emprender una tarea cuya necesidad otros no atinaban ni siquiera a vislumbrar: el rescate o la conquista de la radicalidad comunista como condición de existencia y eficacia no sólo del movimiento revolucionario sino del movimiento obrero sin más. El arribo a metas mínimas e inmediatas o de transición por parte del partido revolucionario del proletariado sólo es efectivo políticamente, aun en términos de mero realismo, si está organizado de tal manera, que anticipa o hace presentes, en el contorno histórico concreto, las metas máximas y lejanas del movimiento comunista: la conquista del poder, la abolición del capitalismo y la propiedad privada, de las clases y el Estado, la instauración de la comunidad democrática. Esta sería la ley de la radicalidad comunista —aparentemente sencilla pero no fácil de cumplirse— que llegó a guiar siempre la actividad y el discurso políticos de Rosa Luxemburgo.

Formando parte del mismo proceso en que Rosa Luxemburgo integró su problemática femenina como elemento radicalizador de la problemática política general se encuentra también la elaboración a la que ella sometió su conflictiva condición de judía en Alemania. En lugar de "ganarse" privadamente una "nación de primera", al aceptar la propuesta de convertirse en el "departamento eslavo" del Partido Socialdemócrata Alemán (para que éste pudiera llenar así un requisito principal de "internacionalismo" sin tener que abandonar su cerrazón chauvinista); en lugar de afirmarse mirando hacia el pasado, como miembro de un Estado nacional polaco (que estaba destruido y sólo podía reconstituirse como dependiente del imperialismo), Rosa Luxemburgo supo encontrarle otra solución al problema de su falta de pertenencia a una nación-Estado. Lo convirtió en el punto de partida de una lucha que no ha vuelto aún a ser tan decisiva y prometedora como lo fue entonces: la lucha por despertar y difundir el carácter "histórico-mundial" (Marx) de la revolución comunista. Y aquí también su actividad y su discurso encontraron un postulado guía: el internacionalismo proletario no puede resultar de una coincidencia automática de los intereses proletarios en los distintos y enfrentados Estados nacionales; debe ser levantado e manera consciente y organizada mediante una política que haga presente el

alcance mundial de toda conquista comunista, incluso en las que parecen mas internas, locales o nacionales de las luchas proletarias.

El intento de potenciar en sentido comunista el comportamiento de la clase proletaria y sus instrumentos organizativos, he aquí la línea central y determinante que imprime coherencia y continuidad a la serie de empresas políticas teórico-prácticas de Rosa Luxemburgo,[3] cuya sucesión constituye lo principal de su vida.[4]

La línea de la radicalidad comunista luxemburguiana se presenta ya en plenitud y de manera ejemplar en la primera de las intervenciones de Rosa en la historia general del movimiento obrero revolucionario: en su polémica contra la posición reformista ("revisionista") dentro de la socialdemocracia alemana y de toda la II Internacional socialista, que Eduard Bernstein, en los últimos años del siglo XIX, propuso que prevaleciera sobre la posición marxista revolucionaria, heredada de la I Internacional.

Revisar el marxismo para encontrar lo que en él falte o haya caducado y estorbe a su operatividad; introducir o sustituir esas partes faltantes o caducas; adaptar el marxismo a las nuevas necesidades de la lucha socialista: ésta era la inobjetable intención manifiesta —y del todo sincera— de Bernstein cuando

[3] Esta serie de intervenciones políticas teórico-prácticas de Rosa Luxemburgo estaría compuesta de ocho principales.

1] En la discusión contra el reformismo ("revisionismo"). 1898-1904. 2] En la discusión contra el nacionalismo burgués dentro del movimiento socialista polaco. (Tratamiento del problema de la autonomía y la autarquía de las naciones.) Véase el libro de Maria-José Aubet, *Rosa Luxemburgo y la cuestión nacional*, ed. Anagrama, Barcelona, 1977. 3] En la primera discusión sobre la huelga de masas y sus resultados, en Bélgica y sobre todo en la revolución rusa de 1905: contra la dualidad oportunista de economicismo y politicismo 1902-1906._ 4] En la segunda discusión sobre la huelga de masas: contra el oportunismo parlamentarista y claudicante del "centro" del Partido Socialdemócrata Alemán (Kautsky, etcétera). 5] En la discusión contra la interpretación "política" del imperialismo, el militarismo y la guerra. 1912-1915. 6] En la discusión contra la interpretación nacionalista de la guerra. 1915-1917. 7] En las discusiones de las nuevas perspectivas del socialismo: la nueva Internacional, la realización bolchevique de la dictadura del proletariado. 1916-1918. 8] En la discusión preparatoria de la transformación del Grupo Espartaco en Partido Comunista Alemán. 1917-1918. Hasta la fecha el estudio más completo de la obra de Rosa Luxemburgo ha sido realizado por Gilbert Badia en su "biografía intelectual" *R. L. journaliste, polémiste, révolutionnaire*, ed. Sociales, París, 1975. Destacan también Lelio Basso, *Rosa Luxemburgo*, ed. Nuestro Tiempo, México, 1977, y la serie de ensayos de Norman Geras, reunidos en su libro *Actualidad del pensamiento de Rosa Luxemburgo*, ed. Era, México, 1980.

[4] Esta búsqueda de la radicalidad comunista, que la enfrenta irreconciliablemente con el reformismo, la distinguirá también de otros revolucionarios "radicalistas": los que definen esa radicalidad no como la presencia refuncionalizadora del sentido comunista máximo y futuro en el sentido concreto de la actividad que prepara la revolución, sino como la sustitución de éste por el primero.

La interesante actitud de los anarquistas frente a Rosa Luxemburgo puede reconocerse en: Daniel Guérin, *R. L. et la spontanéité révolutionnaire*, París, 1971, y en RedaktionskoJlektiv der Schwarzen ProtokoJle, *R. Ls. theoretisches Verhalten zur Arbeiterbewegung*, Berlín Occidental, 1972.

(en 1898) publicó su libro *Las premisas del socialismo*. La caducidad del marxismo que él detectaba sólo afectaba, en definitiva, a uno de los teoremas centrales, el que afirma la agudización creciente del carácter contradictorio del modo de producción capitalista. Teorema que, como él lo explicaba en la primera parte de la obra (cap. 1 y 2), era sólo retóricamente, no científicamente central, pues provenía más de una falla o carencia en el método del marxismo —la ausencia de un concepto de dialéctica no hegeliano o no centrado en la idea de contradicción como incompatibilidad esencial— que de este método en su conjunto o del saber producido con él.

Bernstein consultaba las estadísticas, y ellas le señalaban un mejoramiento en las condiciones de trabajo y de restauración de los obreros, una concentración del capital con participación de la clase media, la tendencia a una prosperidad permanente y sin crisis. Dando por presupuesta una definición cuantitativa del "carácter contradictorio del capitalismo", interpretaba estos síntomas y llegaba a diagnosticar que dicho carácter se debilitaba; que el orden privado, irracional o "anárquico" de las relaciones de apropiación privada cedía el paso a un proceso de "socialización" o "democratización" de la propiedad del capital y al desarrollo de un control regulador del mecanismo macroeconómico; y que, al reducirse la forma privada o irracional de la propiedad sobre la riqueza, se reducía también su contradicción o falta de concordancia con el funcionamiento básico de las fuerzas productivas, que es necesariamente socializador.

De esta segunda parte (cap. 3), propiamente "científica", de la revisión del marxismo, Bernstein pasaba a la tercera y conclusiva (cap. 4 y 5), de orden netamente político.

Decía Bernstein: para alcanzar el socialismo —el último paso en la historia del proceso de la democracia, el paso en que ella se enriquece con la institucionalización de la democracia económica—, el movimiento socialdemócrata debe desechar la idea utópica del Marx hegeliano acerca de la necesidad de un mundo sustancialmente diferente del capitalista, al que sólo se puede llegar mediante la conquista y el uso proletario del poder político, mediante el cambio revolucionario violento. No existe la necesidad de ese otro mundo porque éste, el capitalista, ha dejado paulatinamente de ser lo que antes era; su propio progreso le ha hecho incorporar elementos socialistas, adentrarse ya en el futuro. De lo que se trata es de continuar y acelerar intencionalmente esta revolución lenta y pacífica que está ya en movimiento: convencer a toda la sociedad para que reconozca la superioridad ética del orden socialista y lo adopte constitu-

cionalmente en sustitución del capitalismo. Se trata de ganar una mayoría de adeptos para esta idea socialista en todas las clases de la sociedad y el partido socialdemócrata podría lograrlo si sólo "quisiera aparentar lo que él ya es en realidad: un partido para la reforma democrático-socialista" ("eine demokratisch-socialistische Reformpartei"). Si aceptara que sus únicas armas deben ser: los sindicatos (y las cooperativas), en lo económico, y el parlamento ("encarnación de la voluntad de la sociedad, al margen de las clases"), en lo político.

La crítica de Rosa Luxemburgo, expuesta en su folleto *¿Reforma social o revolución?* (1899), abarca los tres planos del razonamiento de Bernstein —el metodológico, el económico y el político— pero combinados o entrecruzados en una sola totalidad argumental. Se trata de un acoso al revisionismo, que ataca su objetivo una y otra vez desde todos los ángulos y en los más variados tonos, con la intención de demostrar que no representa una actualización o un adelanto de la teoría marxista ortodoxa, sino por el contrario su liquidación o su regresión: su reconversión de teoría proletaria o libre de obligaciones en teoría burguesa u obligada a la conservación del orden dominante.

Allí está, ante todo, la demostración de que la creación de un sistema monopólico y financiero en el capitalismo desarrollado, lejos de aminorarlas, acentúa las contradicciones entre la potenciación exorbitante de las fuerzas productivas, con su tendencia a volverse sociales y mundiales, por un lado, y la apropiación capitalista-privada y nacional de la riqueza, por otro lado entre los intereses proletarios por un lado, y los intereses burgueses, por otro. Allí, la observación de que las crisis capitalistas, con su mayor o menor frecuencia y con su mayor o menor intensidad, sólo son una de las formas de manifestación de estas contradicciones.

Allí está también la demostración de que la democracia que se puede perfeccionar en términos reformistas, con la acción de los sindicatos (y las cooperativas) y con el fortalecimiento del parlamento, no es la democracia que pretende instaurar el movimiento comunista en términos revolucionarios. La democracia económica que pueden alcanzar los sindicatos —por lo demás, en una interminable tarea de Sísifo— no puede ir más allá de la generalización del respeto de los capitalistas por el valor real de la fuerza de trabajo obrera, siempre como simple mercancía y por el tiempo que ella necesita para su reproducción "normal". No puede convertirlos en el sujeto comunitario autárquico del proceso de vida social. Y la democracia política que se puede alcanzar en el parlamento no puede ser más que la situación de igualdad de los individuos (capitalistas o proletarios) ante el Estado, pero ante un Estado que es la

institucionalización de la violencia de toda la clase capitalista al defender y desarrollar sus privilegios económicos.

Pero sobre todo, y es lo que interesa destacar aquí, allí está una de las más ricas y complejas y al mismo tiempo claras y precisas exposiciones del marxismo ortodoxo sobre la necesidad del progreso a una forma de sociedad esencialmente diferente de la capitalista y sobre el carácter ineludiblemente revolucionario que debe adoptar dicho progreso.

Después de Marx y Engels, nadie como Rosa Luxemburgo ha sabido definir el carácter total es decir, unitariamente objetivo y subjetivo de la situación revolucionaria.[5] Según ella, la posibilidad real o concreta del progreso histórico hacia el comunismo se va constituyendo durante todo un periodo excepcional en el cual el agravamiento de la explotación capitalista durante un momento de crisis desata al mismo tiempo una serie de respuestas, cada vez más amplias, sutiles y potentes, por parte del proletariado consciente y organizado, y una reacción de la burguesía que, reduzca o no el tipo de explotación inicial, pone al descubierto otros tipos de explotación, más complejos, decisivos e insolubles. Este periodo de maduración de la situación revolucionaria es precisamente el mismo en que el contenido de la revolución que se plantea se vuelve cada vez más radical. De esta manera, la conquista del poder político y su uso proletario —la "dictadura del proletariado", más o menos pacífica— surgen como el único medio para cumplir el imperativo (que se ha vuelto urgente) de esa revolución radical; para romper con toda una época y un mundo históricos e instaurar otros nuevos.

El tema guía en toda la obra de Rosa Luxemburgo —la afirmación del carácter esencial o cualitativo del tránsito del capitalismo al comunismo— aparece así, en este escrito, en calidad de fundamentación directa de la distinción que, contra Bernstein, ella propone que no sea olvidada en el movimiento socialdemócrata europeo, la distinción entre reforma y revolución:

La reforma legislativa (legislación) y la revolución no son métodos de desarrollo histórico que puedan elegirse a gusto en el *bufflet* de la historia, como quien elige salchichas frías, o salchichas calientes. La reforma legislativa y la revolución son diferentes dimensiones [Momente] en el desarrollo de la sociedad dividida en clases. Se condicionan y complementan mutuamente, y al mismo tiempo se excluyen entre sí, como el polo norte y el polo sur, como la burguesía y el proletariado.

[5] Este aspecto central del pensamiento luxemburguiano lo destaca G. Lukács en "Rosa Luxemburgo como marxista" (1921), uno de los dos ensayos sobre Rosa que el autor incluye en su libro *Historia y conciencia de clase,* ed. Grijalbo, México, 1969.

Toda constitución legal es simplemente el producto de una revolución. En la historia de la sociedad dividida en clases, la revolución es un acto de creación política, mientras que la legislación es el vegetar político inerte de la sociedad. La acción legal de la reforma no tiene impulso propio independientemente de la revolución. Durante cada periodo histórico, se cumple únicamente en la dirección que le da el ímpetu de la última revolución, y se mantiene en tanto el impulso de ésta se halla presente en ella. Concretando, en cada periodo histórico, la tarea de las reformas se cumple únicamente en el marco de la forma social creado por la última revolución. Éste es el núcleo de la cuestión.

Es completamente falso y contrario a la historia representarse la acción legal de reforma como una revolución extendida y la revolución como una reforma concentrada. Una revolución social y una reforma legislativa son dos diferentes dimensiones [Momente] no por duración sino por su esencia. El secreto del cambio histórico mediante la utilización del poder político reside precisamente en la conversión de las modificaciones simplemente cuantitativas en una nueva cualidad o, para decirlo más concretamente, en la transición de un periodo histórico de una forma de sociedad a otra.

Es por esto que quienes se pronuncian a favor del camino de las reformas legisaltivas en lugar de —y en contraposición a— la conquista del poder político y de la revolución social, no están realmente eligiendo un camino más calmo, seguro y lento hacia la misma meta, sino una meta distinta. En lugar de dirigirse al establecimiento de una nueva sociedad, se dirigen simplemente hacia modificaciones inesenciales (cuantitativas) de la existente. Si seguimos las concepciones políticas del revisionismo (Bernstein), llegamos a la misma conclusión que se alcanza cuando seguimos sus teorías económicas: no se encaminan a la realización del orden socialista, sino a la reforma del capitalista; no a la supresión del sistema salarial, sino a un más o menos de la explotación, es decir, a la supresión de los abusos del capitalismo y no a la supresión del capitalismo en cuanto tal.

Rosa Luxemburgo fue asesinada en Berlín el 15 de enero de 1919. Hacía apenas dos meses que se encontraba libre, después de haber estado en prisión desde comienzos de 1915. El Estado monárquico del capitalismo alemán había castigado su antibelicismo de comunista internacionalista; sus acciones minaban la moral del ejército, implicaban alta traición a la patria. El Estado republicano del mismo capitalismo alemán —administrado esta vez por quienes años antes fueran sus camaradas de partido— mandó asesinarla sin juicio previo. Era parte de la masacre que desató para aniquilar a los pocos comunistas

que intentaron frenar, mediante una insurrección desesperada, el apaciguamiento burgués de la revolución alemana de 1918.

Este final de Rosa Luxemburgo comenzó a decidirse ya por los años de 1910-1912, cuando la concepción comunista radical de la revolución proletaria —de sus estrategias y su organización—, que ella pretendió introducir en el masivo y poderoso pero burocratizado e inofensivo Partido Socialdemócrata Alemán (SPD), no logró romper el dominio de la línea de la revolución "paso a paso" definida por los dirigentes tradicionales (Kautsky, etcétera): línea "realista", que conquistaba reformas a cambio de claudicaciones. Se convirtió en un final casi predecible desde que la revolución europea del proletariado —que sólo se desarrollaba en la medida en que su carácter comunista y su carácter internacionalista se complementaban mutuamente— se vino abajo en 1914. La II Internacional de los partidos socialistas —con el partido alemán, el más avanzado y ejemplar, al frente— se hallaba impreparada, debido a su "astuta" moderación, para la guerra de clase de los proletarios contra los burgueses; debió entonces elegir la guerra nacional y enfrentar así a proletarios contra proletarios.

En el caso de Rosa Luxemburgo, como en el de otros grandes revolucionarios, su muerte fue la ratificación de su fracaso, y su fracaso personal implicó también el fracaso del movimiento revolucionario en el que ella no pudo triunfar. El radicalismo comunista ortodoxo que ella intentó imprimir al movimiento socialista alemán de esa época no alcanzó a prender en él, no pudo ser recibido por él; y si éste se traicionó primero y se desintegró después, fue precisamente por su carencia de radicalidad revolucionaria. Una incompatibilidad profunda —oculta para ambos bajo una engañosa complementariedad mutua— se interpuso insuperablemente entre el Partido Socialdemócrata Alemán, en su imponente ascenso, y Rosa Luxemburgo, quien fuera desde comienzos de siglo uno de los principales impulsores de ese ascenso.[6]

[6] El grueso del Partido Socialdemócrata Alemán adjudicó a Rosa la función de máximo nivel pero no obstante secundaria de "principal agitadora" del partido; nunca la aceptó como un contrincante de sus dirigentes tradicionales que estuviese en capacidad de remplazarlos en algún momento. Esta incompatibilidad entre la idiosincrasia del PSA y la persona de Rosa es uno de los síntomas más interesantes de otra incompatibilidad, de orden social general, que comenzó a desarrollarse a fines del siglo pasado —y que un movimiento socialista acertado pudo tal vez haber convertido en afinidad— entre los intereses de la clase obrera en la zona imperialista del capitalismo y las necesidades más profundas de la revolución comunista.

Véase .Jürgen Kucynski, *Der Ausbruch des enten Weltkriegs und die deuische Sozialdemokratie*, Berlín (RDA), 1959. También la obra de A. Laschitza y G. Radczun, *R. L., ihr Wirken in der deutschen Arbeiterbewegung*, Berlín (RDA), 1971, aporta a la elaboración de esta problemática (Radczun es el encargado de la más representativa de las ediciones de la obra de Rosa Luxemburgo, la del Partido Socialista Unificado de Alemania).

Rosa Luxemburgo fracasó en su intento de llevar la historia del movimiento comunista a su salto definitivo. La verdad del discurso marxista —como la de todo discurso concreto— está en su poder real, en su capacidad para "volverse mundo" (Marx), para acompañar funcionalmente a la revolución comunista en sus triunfos y su realización; y el discurso de Rosa Luxemburgo no llegó en el momento favorable, o no lo hizo por la vía adecuada, como para disputar ese poder o demostrar su capacidad de convertirse en fuerza histórica real. Pero no se puede decir que la figura de Rosa Luxemburgo carezca de actualidad y que su discurso haya sido "refutado por la historia". En la historia de los intentos revolucionarios del proletariado —historia que. como decía Marx, avanza cíclicamente, volviendo sobre su propio pasado y retomándolo críticamente en un nivel superior— la inoportunidad que hace fracasar a un proyecto de revolución no lo afecta siempre de manera definitiva ni invalida siempre su contenido discursivo. Y en el caso de Rosa Luxemburgo todo parece indicar que su intervención política fracasó porque, en una época en que el socialismo sólo ejecutaba la necesidad del orden capitalista de "reformarse para poder seguir siendo el mismo", ella fincaba demasiado en el pasado revolucionario (era demasiado marxista ortodoxa) o adelantaba demasiado el futuro revolucionario. A lo mejor, el discurso de Rosa Luxemburgo comienza apenas a ser verdaderamente escuchable dentro de las fuerzas revolucionarias: a tener la oportunidad de tomar cuerpo en la acción política de los "esclavos modernos".[7]

Pero su mensaje tendría que ser reencontrado. La discusión entre los nuevos revolucionarios sobre la figura real de Rosa y sobre la actualidad y utilidad de su obra deberá primero despejar el camino que puede acercarlos a ellas. Despejarlo de un gran obstáculo, que se ha asentado y consolidado tanto, que no parece tal: la doble figura ficticia de una Rosa "luxemburguista" y, su contrapartida y complemento, una Rosa casi "leninista".

Un ejemplo. La primera recopilación más o menos amplia de la obra de Rosa Luxemburgo publicada después de 1945 en los "países socialistas" va precedida de un voluminoso cuerpo introductorio de 150 páginas.[8] Se trata a pri-

[7] El renacimiento actual del interés por la obra de Rosa Luxemburgo, preparado por las publicaciones de los *Cahiers Spartacus* en París (B. Fouchère, A. Guillerm, etcétera) y por el pequeño pero comprensivo estudio de Tony Cliff *Rosa Luxemburgo*, ed. Galerna, Buenos Aires, 1971, comienza también en 1968. Georges Haupt y Michael Löwy, entre otros, prepararon en ese año el número 45 de *Partisans, intitulado Rosa Luxembourg vivante*.

[8] Rosa Luxemburg, *Ausgewaehlte Reden und Schriften*. 2 vol. Berlín (RDA), 1955, 1500 pp. A más del prólogo oficial de W. Pieck, la introducción incluye tres conocidos artículos de Lenin (dos de ellos sobre dos obras importantes de Rosa, excluidas de la recopilación) y uno más de Stalin.

mera vista de un aparato correctivo, destinado a rescatar para el lector las partes válidas, no desechadas por la historia, de lo que Rosa dijo y escribió y a rechazar sus partes erróneas e incluso nocivas, sus partes contaminadas de "luxemburguismo". Pero es en realidad un dispositivo compuesto para promover una suplantación; para desviar al lector en dirección a una Rosa Luxemburgo artificial, cerrándole así el paso, sin que él pueda darse cuenta, hacia la Rosa Luxemburgo de verdad. En efecto, después del deslindamiento que se propone en él, la elección del lector es fácil, casi obligada: se apartará de Rosa Luxemburgo en tanto que autora de su obra errónea y se quedará con ella en tanto que autora de su obra válida. Pero ¿qué es esa Rosa Luxemburgo válida por un lado y dañina por otro? Es, ante todo, una figura demasiado inverosímil, carente de vida propia y autonomía, que se parece demasiado, ora en negativo, ora en positivo, a la figura paradigmática de alguien diferente, a la figura de "Lenin". Los rasgos que podrían perfilar la figura propia y específica de Rosa Luxemburgo no están allí: los que se destacan son rasgos prestados. En negativo, los rasgos de un anti- "Lenin", en positivo, los rasgos de un casi- "Lenin".[9]

Cuando después del fracaso parcial de un proyecto revolucionario, éste no tiene sucesión en uno nuevo, más acorde con la realidad, y el proceso histórico debe avanzar a tientas, carente de la iniciativa de un sujeto en fusión, la meta que estuvo propuesta inicialmente suele ser reducida, por quienes usufructúan el triunfo parcial, a la dimensión de los resultados alcanzados. La imagen de lo efectivamente logrado suele ser elevada ideológicamente a la jerarquía de ideal cumplido. Después del fracaso de la revolución comunista europea a comienzos de siglo, la ideología del "socialismo en un solo país" se encargó de identificar el impulso original de ella con el anquilosamiento burocrático de sus adelantos parciales en Rusia.[10] Y sólo una encarnación mítica de esta identificación impensable o absurda podía garantizar, con su concreción indudable, que fuese pensada y aceptada. El mito positivo que ha servido de soporte a la ideología del "socialismo en un solo país" ha sido el "leninismo": la presentación embal-

[9] La dualidad de esta imagen de "Rosa Luxemburgo" suele presentarse encubierta bajo otra: su vida correcta ("leninista") frente a su pensamiento errado ("luxemburguista"). Cf. F. Oelssner, *R. L., Eine kritische biographische Skizze*, Berlín (RDA), 1951.

[10] La necesidad histórica de la situación en que apareció el absurdo: "socialismo en un solo país" la estudia Rudi Dutschke en su obra *Versuch, Lenin auf die Füsse zu stellen* (Intento de poner a Lenin de pie), Berlín Occidental, 1974.

El modo como actúa esta necesidad histórica lo explica Sartre en el marco de su *Crítica de la razón dialéctica*, en un pasaje del segundo tomo inédito. Véase J.-P. Sartre, "El socialismo en un solo país", *Cuadernos Políticos*, n. 12, México, abril-junio de 1977.

samada (y por tanto falseante) del principio que guió el hacer práctico y teórico de Lenin bajo la figura de un aparato de fórmulas, a la vez mecánico y proteico, obligado a traducir todos los datos del detenimiento (y por tanto desvirtuamiento) de la Revolución de Octubre en pruebas de su progreso.[11]

Mientras el mito positivo tiende a ser único (para parecerse a la verdad, de la que se dice que también lo es) los mitos negativos que lo acompañan y le sirven de marco contrastante suelen ser innumerables ("el error es múltiple"). Pero entre los muchos mitos negativos que fueron improvisados como trasfondo en el levantamiento del mito del "leninismo", han sido el "trotskismo" y el "luxemburguismo" los que han ocupado el sitio privilegiado.

Al "trotskismo" le tocó el lugar más expuesto: más concreto y más práctico. Era un mito de alcance particular, referido directamente a la historia de la revolución rusa —la que debía ser siempre el antecedente afirmativo del último acierto histórico del Jefe del Partido y el Estado soviéticos— y que era sentido en carne propia por quienes lo contaban y por quienes lo oían. Era el mito que narraba cómo, a la muerte de "Lenin", el núcleo de los bolcheviques (léase Stalin) sólo pudo continuar el "leninismo" gracias a la extirpación de Trotsky, el seudo "Lenin", y a la derrota de su modo de hacer política.

El "luxemburguismo", en cambio, debió ocupar un lugar menos visible, más abstracto y más teórico en el cuerpo mitológico que sustentaba la idea del "socialismo, en un sólo país". Era, no obstante, un lugar de mayor jerarquía negativa: ayudaba a definir por contraposición la esencia misma del "leninismo" como teoría revolucionaria en general, como "la única versión genuina del marxismo en el siglo XX".

Los rasgos más frecuentemente usados en la composición del aspecto propiamente negativo o "luxemburguista" de "Rosa Luxemburgo" tienen relación con los siguientes tres elementos centrales de la política camunista:

1] la determinación del tipo de revolución que exige la situación histórica de tránsito a la sociedad comunista; del grado en que se combinan en ella la

[11] En el mismo texto en que Stalin afirma que el socialismo "no puede ser construido en un solo país" (primera edición) y que el socialismo "puede y debe" ser construido en un solo país (segunda edición), queda también fundada la doctrina universal del "leninismo". Cf. las dos primeras ediciones de la conferencia de Stalin en la Universidad Sverdlov en abril de 1924" intitulada *Sobre los fundamentos del leninismo*, y el comentario del propio Stalin respecto de su cambio de opinión en *En torno a los problemas del leninismo*. Stalin, *Obras*, ed. Lenguas Extranjeras, Moscú, 1953, t. VI; y *Cuestiones del leninismo*, ed. Sociales, México, 1941.

El marxismo de Lenin como sustancia que recibe la forma ideológica apologética de "leninismo" es tratado por Bernd Rabehl en *Marx und Lenin. Wiedersprüche einer ideologischen Konstruktion des "Marxismus-Leninismus"*, Berlín Occidental, 1973.

necesidad objetiva del desarrollo capitalista y la voluntad del factor subjetivo, la clase proletaria;

2] la definición del tipo de relación que debe existir entre la clase obrera, con sus instituciones gremiales, y su organización política revolucionaria; la definición, por tanto, de las funciones y la estructura de esta organización;

3] el reconocimiento de otras luchas políticas verdaderamente coincidentes con la lucha revolucionaria del proletariado; luchas por reivindicaciones nacionales y por intereses campesinos, especialmente.

Rasgos "luxemburguistas" quiere decir "errores". Tres tipos de errores son los que habría cometido la Rosa "luxemburguista" en el planteamiento y la solución de estos tres conjuntos de cuestiones.

En primer lugar, el mecanicismo (fatalismo o "hegelianismo") catastrofista. Las teorías económicas de Rosa llevarían al absurdo de prever un momento final de asfixia en el desarrollo del sistema capitalista (cuando se hayan agotado los territorios no capitalistas para su expansión en el planeta). El orden socialista resultaría así automáticamente de la crisis final o hundimiento del capitalismo: una ley natural o una necesidad trascendente se impondría de todas maneras, fuese mayor o menor la iniciativa revolucionaria de la clase obrera. La existencia misma del movimiento comunista, de sus luchas y sus triunfos, quedaría, en última instancia, calificada de superflua.

En segundo lugar, el espontaneísmo. Rosa habría exaltado hasta el endiosamiento la capacidad revolucionaria espontánea o no provocada de las masas proletarias, indiferenciadas, de emprender y llevar a cabo la revolución comunista en el momento marcado por la necesidad histórica y con aparatos organizativos creados ad hoc. Se habría cerrado así la vía para la comprensión de las funciones específicas que le corresponden al partido revolucionario como organización permanente y de vanguardia del proletariado, sin la cual el instinto revolucionario de éste permanece en potencia o bien se desvía, se pierde y falla su objetivo.[12]

[12] Es notorio que Lenin, cuando se refiere a los errores de Rosa, no menciona el error de espontaneísmo. "A veces, las águilas vuelan más bajo que las gallinas, pero las gallinas jamás podrán elevarse a la altura de las águilas. Rosa Luxemburgo se equivocó en el problema de la independencia de Polonia; se equivocó en 1903, en su apreciación del menchevismo; se equivocó en la teoría de la acumulación del capital; se equivocó en julio de 1914, cuando junto con Plejánov, Vandervelde, Kautsky y otros defendió la unidad de los bolcheviques y los mencheviques; se equivocó en sus escritos de la cárcel, en 1918 (por lo demás, ella misma al salir en libertad, a fines de 1918 y principios de 1919, corrigió gran parte de sus errores). Pero a pesar de todos sus errores, Rosa Luxemburgo fue y seguirá siendo un águila." *Notas de un publicista*, Obras completas, ed. Cartago, Buenos Aires, 1971, t. XXXVI, p. 169.

Muestras de este error serían:

- el descuido de la problemática acerca de la constitución orgánica del partido (y por tanto la incomprensión de la importancia de la división entre bolcheviques y mencheviques en el Partido Socialdemócrata de Rusia);
- el exceso de respeto frente a la autonomía de los sindicatos en su relación con el partido;
- la tardanza en la construcción de una organización propia para la corriente revolucionaria del Partido Socialdemócrata Alemán;
- el desinterés en la preparación de la insurrección espartaquista de Berlín en 1919;
- la incomprensión del peculiar tipo de dictadura del proletariado que los bolcheviques instituyeron después de la Revolución de Octubre.

En tercer lugar, el esquematismo o abstraccionismo obrerista. Rosa se habría atenido a un modelo purista del desarrollo del capitalismo y de las relaciones de clase e internacionales que él impone. Por esta razón, al tratarse de la interpretación de la situación concreta, la presencia en la realidad de ciertos conflictos diferentes del que existe entre obreros y capitalistas —conflictos entre naciones o minorías nacionales y Estados imperialistas, entre campesinos precapitalistas y economías nacionales capitalistas— no podía ser percibida por Rosa. En consecuencia, su política sería necesariamente pobre y unilateral.

De estos tres "errores" —cuyo contenido ha sido inventado a partir de deformaciones e incluso inversiones de ciertos datos reales de la práctica y la teoría de Rosa—, el segundo, el "espontaneismo", sin ser el más decisivo lógicamente, ha sido el que con mayor insistencia y amplitud ha perfilado la imagen del "luxemburguismo" o lado negativo de "Rosa Luxemburgo" como figura mítica negativa.

Bastaría destacar en toda la extensión de la obra de Rosa, junto a la rica serie de pasajes centrales en los que ella expone la necesidad que la clase proletaria tiene de una organización política centralizada y permanente como condición indispensable del buen éxito de su lucha revolucionaria, otra serie de afirmaciones, igualmente centrales y frecuentes, sobre la responsabilidad revolucionaria que debe reconocerse a las instituciones y los dirigentes políticos proletarios, para demostrar sin lugar a duda que en Rosa Luxemburgo no existe tal fe ciega —y cómoda— en un desenvolvimiento automático del proceso revolucionario.[13]

[13] Así lo hace L. Basso, en *Rosa Luxemburgo*, ed. cit.

Por otra parte, bastaría recordar la tradición y el medio político socialista en los que actuaba, hablaba y escribía Rosa —que privilegiaban sin compensaciones la importancia del aparato organizativo y de las decisiones en su cúspide— para explicar el hecho de que, en su necesario "torcer en sentido inverso la vara torcida, a fin de enderezarla" (Lenin), hubiera insistido mucho más en las capacidades revolucionarias de las masas que en las virtudes revolucionarias de los comités centrales de sus partidos.[14]

Es posible, en efecto, destruir la imagen caricaturesca de una Rosa adoradora de la creatividad del caos: dejar firmemente asentado que la actividad revolucionaria de las masas proletarias es para ella un fenómeno conscientemente provocado (no "espontáneo" en la acepción de "automático") y que ese provocar consciente es la función específica del partido comunista. Pero ello no es suficiente para escapar a la mitología de una Rosa "luxemburguista" en cuestiones de organización; se llega, a lo mucho, a reconstruir una figura que no es tan "espontaneísta" (anti-"leninista") como se cree, y cuya innegable porción de "espontaneísmo" representa por otro lado una complementaria y saludable (casi "leninista") acentuación de la importancia que tiene el instinto revolucionario de las masas al ser conducidas por el partido.

Lo que el mito del "espontaneísmo luxemburgusta" afirma es propiamente esto; la concepción que Rosa Luxemburgo tiene de las relaciones entre la clase proletaria y el partido comunista es en sí absurda; para volverla comprensible es necesario traducirla a los términos de la concepción "leninista", según la cual toda acción revolucionaria efectiva se compone, en una combinación armónica, de un movimiento espontáneo e inconsciente de las masas, por un lado, y de una dirección estimuladora y consciente proveniente del partido, por otro. Traducida a estos términos —que serían los únicos racionales y "marxistas"— la concepción de Rosa Luxemburgo resulta necesariamente "espontaneísta" porque adjudica a las masas en mayor o menor medida lo que sólo puede ser función del partido: la conciencia y la dirección.

Para romper —y no sólo debilitar— el mito de Rosa Luxemburgo "espontaneísta" se debe comenzar por rechazar la necesidad de esa traducción; por afirmar que la concepción luxemburguiana de la relación de clase-partido se sostiene por sí sola: que no es absurda sino diferente de la que se presenta a

[14] Como lo hace Tony Cliff en *Rosa Luxemburgo*, ed. Galerna, Buenos Aires, 1971, donde recuerda cómo Rosa se hallaba rodeada de partidos que idolatraban la visión y la voluntad de los jefes (el Partido Socialista de Pilsudski) y que confiaban ciegamente en el funcionamiento de su aparato organizativo, político (en Alemania) o sindical (en Francia).

sí misma como paradigma, que no es más errónea respecto de ésta que lo que ésta puede ser respecto de ella.

El concepto luxemburguiano de la espontaneidad de las masas proletarias —que sólo es una ampliación sistemática del concepto de subjetividad (*Subjektcharakter*) o autoactividad (*Selbsttaetigkeit*) de la clase obrera, uno de los conceptos claves del discurso comunista de Marx— no pone el acento en el problema, en alguna medida superfluo, de la repartición de las distintas funciones revolucionarias entre las masas y la dirección en un episodio histórico concreto. Sería éste un problema derivado, pues un proceso más determinante relativiza fuertemente toda adjudicación de ciertas funciones precisas a uno y a otro de estos dos protagonistas: la visión certera y la iniciativa, que parecen facultades propias de la dirección, pueden a veces encontrarse no en ella sino en las masas; a la inversa, el impulso y la perseverancia, virtudes que suelen atribuirse a las masas, pueden faltar en ellas pero estar en la dirección. El problema esencial para Rosa Luxemburgo es el establecer la ley o el principio que rige el proceso de repartición y de permutación de funciones entre las masas proletarias y sus instrumentos organizativos y de vanguardia.

La afirmación luxemburguiana de la espontaneidad revolucionaria de las masas proletarias no se agota en un juicio acerca de la capacidad de éstas de llevar a cabo una acción revolucionaria sin haber sido motivadas o provocadas, encauzadas o dirigidas por líderes o grupos especiales. Esta espontaneidad coyuntural, cuya existencia puede comprobarse en la historia, sería para Rosa Luxemburgo sólo una de las dos manifestaciones esenciales complementarias —la otra sería precisamente la organización comunista— de una espontaneidad revolucionaria más profunda y permanente.

La compleja teoría luxemburguiana de la espontaneidad, que sustenta todas sus consideraciones acerca de la relación entre la clase proletaria y el partido comunista, tiene su origen en una idea constantemente repetida por Marx bajo las más variadas formas y cuya versión más concisa se encuentra en la tercera Tesis ad Feuerbach. ¿En virtud de la posesión de qué ciencia pueden saber los transformadores de los hombres y de las circunstancias en qué dirección debe acontecer esa transformación? Ésta es la pregunta que subyace en el texto de Marx. Y la respuesta es: en virtud de una ciencia en la que sólo pudieron ser educados por esa misma transformación del mundo, en tanto que proceso que los rebasa y que se realiza mediante ellos. La transformación del mundo o "praxis revolucionaria" se constituye, por lo tanto, como "[...] coincidencia del cambio de las circunstancias con el cambio de la actividad humana o autotransformación".

Para Rosa Luxemburgo, la espontaneidad de las masas es propiamente la espontaneidad o autoactividad de esta "praxis revolucionaria". Se trata de espontaneidad y no de automatismo porque ella es la característica de un proceso objetivamente necesario que está siendo interiorizado por un sujeto, por la clase social que hace de él una empresa suya propia. La revolución comunista, como actividad masiva de la clase proletaria, es espontánea; y esta espontaneidad de la clase es la que se efectúa mediante una "dialéctica" o un proceso de interacción permanente entre esta clase, en su estado orgánico elemental, y un destacamiento suyo de vanguardia que la motiva y dirige en sus acciones, la perfecciona en su conciencia y organización, adaptándose constantemente a los cambios de estas necesidades.

La relación clase-partido no es, pues, una relación de exterioridad, como la que presupone la concepción llamada "leninista", sino una relación entre la totalidad de la clase proletaria, en un cierto grado de madurez revolucionaria, y aquella parte especial suya que le posibilita el tránsito a una nueva figura de sí misma, más perfeccionada. La clase proletaria, por su especificidad histórica, no puede existir realmente sin desdoblarse dialécticamente, sin una dinámica interna entre masas y partido.[15]

Por esta razón, para Rosa Luxemburgo, el partido comunista tiene principalmente una función de "formación" político-práctica de la clase proletaria; pero la función formadora de un "educador" que, según Marx, está siendo "educado". En la historia concreta de una lucha de clases, cada episodio de ésta es un momento formativo dentro de un proceso circular o en ascenso espiral. El partido, al hacer —con su labor de organización y dirección— que las masas aprendan o se perfeccionen políticamente en la transformación de las "circunstancias", se somete también a ese vuelco ascendente y se deja transformar por la transformación de las circunstancias.

La de Rosa Luxemburgo es, pues, una teoría de la revolución comunista que ubica en el centro la espontaneidad revolucionaria de la clase proletaria y su realización mediante la interacción dialéctica entre masas y partidos. Es así una teoría que privilegia la espontaneidad sin ser "espontaneísta": no porque sea también, en igual medida, "dirigista", sino porque se halla en un plano que supera el de la oposición entre "espontaneísmo" y "dirigismo".

[15] Por esto, nada es más ajeno a Rosa Luxemburgo que la afirmación kautskiana de que "[...] el socialismo contemporáneo nació en el cerebro de ciertos individuos de la categoría 'intelectuales burgueses' y es por ellos que fue comunicada a los proletarios más desarrollados intelectualmente, quienes lo introdujeron en la lucha de clases del proletariado, allí donde las condiciones lo permitían. Así pues, la conciencia socialista es un elemento importado de fuera en la lucha de clases del proletariado, y no algo que haya surgido originalmente allí".

Las otras dos componentes principales del "luxemburguismo" —lado "oscuro" de la imagen mítico-negativa de "Rosa Luxemburgo"—, el "mecanicismo catastrofista" y el "esquematismo obrerista" se hallan directamente supeditadas a la central, que es el "espontaneísmo". Son mitificaciones contruidas, al igual que ésta, mediante la traducción —necesariamente deformadora— de lo que es problematizado por Rosa en el plano altamente complejo de la teoría crítico-revolucionaria del marxismo a los términos de un aparato ideológico dirigido elemental y desesperadamente a la apología del detenimiento de una revolución.

Lo que en Rosa Luxemburgo es exploración del contorno (no sólo geográfico) de realidades no capitalistas, que el capitalismo necesita para sobrevivir, reproducirse y ampliarse; de las posibilidades que hay de que esas realidades se agoten (aunque después de la crisis provocada por su agotamiento sean reconstruidas o remplazadas) y del modo como la existencia y la escasez de ese medium no capitalista determina la vida económica y el comportamiento político de la burguesía imperialista; toda esta investigación científica marxista de las condiciones en que el proletariado debe construir su estrategia revolucionaria es convertida, dentro de la mitología sustentadora de la ideología del "socialismo en un solo país", en un intento insensato de demostrar que el capitalismo tiene sus días contados, que en cuanto termine de extenderse por todo el globo, fenecerá por falta de "espacio vital". Lo que en Rosa Luxemburgo es búsqueda para la estrategia proletaria de aliados de clase cuyos intereses históricos no sean directamente integrables por la burguesía imperialista —como lo son los intereses de "independencia nacional" de las burguesías nativas o de los países ya integrados en el funcionamiento imperialista del capitalismo— es convertida en "ceguera ante las legítimas reivindicaciones de fuerzas sociales (clases, naciones) no proletarias".

Una Rosa Luxemburgo de perfiles propios, no de los "leninistas"-"luxemburguistas que se le adjudicaron, se encuentra en la obra que ella dejó: en el ejemplo de su acción histórica, en los textos de sus discursos, sus propuestas en el partido, sus artículos polémicos no explicativos, sus libros científicos y su correspondencia. Pero llegar a ella requiere aproximarse —más allá del nivel de la preocupación intelectual o del campo de la política coyuntural— al terreno en el que ella vivía verdaderamente: el de la experiencia radical, en todos los ámbitos de la cotidianeidad, de la necesidad de la revolución comunista.[16]

[16] Véase la Introducción de Juergen Hentze a *Rosa Luxemburg, Inlernationalismus und Klassenkampf* (los escritos polacos de Rosa Luxemburgo), Neuwied, Berlín Occidental, 1971.

II

La nacionalidad del obrero no es francesa ni inglesa ni alemana; es el trabajo, *la* esclavitud en libertad, *la* venta voluntaria de sí mismo. *Su gobierno no es francés ni inglés ni alemán; es el capital. Su cielo patrio no es el francés ni el inglés ni el alemán;* es la atmósfera de la fábrica. *El suelo que le pertenece no está en Francia ni en Inglaterra ni en Alemania; está* bajo tierra, *a unos cuantos palmos de profundidad.*

K. Marx (1845)

Para definir la revolución comunista como proceso histórico concreto, y para actuar políticamente de acuerdo a tal definición, los marxistas no pueden contentarse con el esquema abstracto de su teoría. Según éste, la revolución comunista resulta de la lucha de clases que enfrenta al proletariado explotado con la burguesía capitalista explotadora, en la medida en que, dentro de esta lucha, la posición proletaria asume y potencia la tendencia incontenible de las fuerzas productivas de la sociedad a desarrollarse en sentido comunitario mientras que la posición burguesa representa y defiende la tendencia cada vez más antihistórica del modo privado capitalista de reproducción social a mantenerse indefinidamente. El proletariado es por tanto la clase social que, en el desarrollo de su propia existencia —que es siempre lucha contra la clase capitalista—, se vuelve necesariamente comunista.

A la cuestión sobre el proceso que constituye a este "sujeto revolucionario", o acerca de ese tránsito necesario que convierte a la masa de proletarios ("clase en sí") en el movimiento histórico instaurador de la sociedad comunista ("clase para sí"), el esquema abstracto del marxismo responde con una teoría general sobre la manera específica en que se ejerce la explotación en la sociedad capitalista y sobre la posibilidad —única en la historia— que abre este carácter específico de la "esclavitud moderna" para que la lucha "económica" o reivindicativa de los explotados se transforme en lucha "política" o revolucionaria. En la "esclavitud moderna", a diferencia de la "esclavitud antigua" —en la que todo el trabajo de los explotados, incluso el que les era efectivamente pagado (por el sustento que recibían), parecía ser trabajo no pagado—, todo el trabajo que los explotados ejecutan con los medios de producción de los capi-

talistas, incluso el que realizan gratis para éstos (y que genera el "plusvalor" o ganancia), parece ser trabajo pagado. La explotación o "esclavitud" moderna —ésta es su peculiaridad histórica— no puede subsistir sin la "complicidad" o, lo que es lo mismo, sin la libre aceptación de los propios explotados. Y ésta sólo es posible gracias a la sustitución incuestionable de las relaciones reales de explotación por esa apariencia de relaciones equitativas. Al luchar "económicamente" por la justa remuneración de su trabajo —es decir, al someterse a la definición de éste como un objeto mercantil cuyo valor es igual al de su capacidad para trabajar o al de los bienes necesarios para restaurarla periódicamente; al someterse por tanto a la ley según la cual sólo una parte del fruto de su trabajo (el "valor necesario") les corresponde por derecho, mientras el resto (el "plusvalor") es propiedad de los capitalistas—, los proletarios aceptan voluntariamente los términos de su "esclavitud". Su lucha clasista se reduce de esta forma a la de un conjunto de propietarios-vendedores de mercancía, la mercancía fuerza de trabajo, contra el conjunto de propietarios-compradores de ella, que, dentro del estado de derecho burgués y sirviéndose de él, exigen el precio real de su mercancía (salario igual a la parte "necesaria" del valor producido), defienden la verdadera magnitud del valor de la misma (contra el intento capitalista de "incrementar relativamente" el plusvalor) y la protegen de un mal uso que la desgaste excesivamente (como intentan hacerlo los capitalistas para "incrementar absolutamente" el plusvalor). Pero —y aquí reside la posibilidad de su liberación— la lucha "económica" consecuente y radical de los proletarios modernos, dentro de la "complicidad" con su esclavitud, los lleva una y otra vez, y cada vez con más fuerza, a hacerlos chocar con los límites de validez de las condiciones de su explotación.

Los excesos de los capitalistas en la extracción y en la apropiación del plusvalor que les producen gratis los obreros sólo los pueden combatir éstos mediante una lucha que implica atentar contra todo el modo como se produce y se consume la riqueza en la sociedad capitalista; contra la forma misma de una vida social basada en la producción y el consumo del plusvalor. Velar como propietarios privados por el justo precio, el buen mantenimiento, y el uso mesurado de su mercancía, la fuerza de trabajo, es algo que los proletarios no pueden llevar a cabo efectivamente sin llegar de una manera u otra a cuestionar la diferencia aparentemente inesencial que los separa del otro tipo de propietarios privados, el de los capitalistas: la de que éstos detentan el control de los medios de producción sociales, mientras que ellos no. y este cuestionamiento es precisamente el que convierte a la lucha "económica" reformista o respetuosa de los

términos políticos que posibilitan el mantenimiento de la "esclavitud" moderna, en lucha revolucionaria, que mina y tiende a destruir esos términos políticos como condición para la instauración del modo de reproducción social comunista.

Pero los marxistas no pueden contentarse con este esquema general. Su acción política concreta los enfrenta cotidianamente a un conjunto de cuestiones que tienen que ver efectivamente con el tránsito del comportamiento "económico" y reivindicativo al "político" y revolucionario de la clase obrera, pero cuyo planteamiento como problema requiere una aproximación de mayor concreción y complejidad. Tal vez la figura más completa en que aparece ese conjunto de cuestiones relativas a la conformación revolucionaria de la acción proletaria es la que se resume bajo el concepto de la "cuestión nacional".

En lo abstracto, como modo de reproducción de la sociedad en general, el capitalismo adjudica a los miembros de ésta una identidad de clase que se define con diferentes grados de pureza en referencia a las dos situaciones sociales básicas, polarmente contrapuestas en su complementaridad: la de los obreros y la de los capitalistas. Pero en lo concreto, como modo de reproducción social que incluye, con distintos grados de intensidad, al conjunto histórica y geográficamente diferenciado de la sociedad mundial, el capitalismo adjudica a los individuos sociales un segundo nivel de identidad social: el que los determina al margen de la definición clasista, como miembros de alguna de las unidades particulares, los Estados nacionales en que el capitalismo debe diferenciar su funcionamiento.

En la realidad social concreta organizada por el capitalismo, múltiples conglomerados que reúnen indistintamente a capitalistas y proletarios se oponen entre sí como totalidades económicas nacionales de intereses diferentes y concurrentes. Así, dentro de cada uno de ellos, proletarios y capitalistas no sólo se distinguen y enfrentan entre sí; también se confunden y se entienden unos con otros. La "complicidad" que mantienen los proletarios con su "esclavitud" al aceptar como posible y válido el intercambio que ellos, en tanto que propietarios privados, hacen de su mercancía fuerza de trabajo con la mercancía medios de subsistencia de los propietarios privados capitalistas, se halla así consolidada por una "solidaridad" supraclasista: la que mantienen con los intereses comunes del conjunto nacional estatal de propietarios privados en el que están incluidos. Su lucha "económica" contra la clase capitalista adquiere una densidad concreta que la vuelve mucho más compleja; al plantear la estrategia que la guía, debe incluir como mediación necesaria la consideración de que los intereses clasistas

pueden converger o divergir relativamente de estos intereses nacionalistas, pero que éstos existen siempre, de todas maneras, como marco delimitante de su propia viabilidad.

A primera vista, la necesidad de defender el Estado nacional común ele todos los propietarios privados sería siempre un obstáculo en la lucha de los propietarios privados proletarios contra la explotación de que son objeto por parte de los capitalistas. Pero la desigualdad y la lucha competitiva entre las distintas unidades particulares, "nacionales", de capitalismo —que definen el modo como la sociedad mundial es constituida por la reproducción de su riqueza como capital— da lugar a una constelación sumamente variada de situaciones capitalistas nacionales. Junto a naciones capitalistas dotadas de Estados más o menos independientes existen naciones capitalistas que se subordinan a otras en la construcción de un Estado "plurinacional" y que compiten con otras similares en términos imperialistas; existen incluso naciones capitalistas francamente sometidas, dentro o fuera de los Estados imperialistas, que se hallan impedidas de consolidarse efectivamente como Estados autónomos. Y, en este abigarrado conjunto de realidades nacionales capitalistas, la lucha revolucionaria de las distintas secciones del proletariado "internacional" contra sus respectivos capitalistas nacionales se plantea también de maneras muy variadas. Aparecen entonces, para los revolucionarios marxistas, lo que podría llamarse el núcleo político de la "cuestión nacional". Al defender el Estado nacional, ¿pueden los proletarios rebasar a sus aliados capitalistas y aprovechar el retraso de éstos para convertir la movilización nacionalista en realizaciones comunistas? ¿Es posible que una colaboración de clase del proletariado con los capitalistas en el marco de una lucha común por la autodeterminación de su unidad nacional —sea como expansión de un Estado ya constituido, como defensa de un Estado dependiente o como construcción autónoma de un nuevo Estado— favorezca la transformación de su lucha "económica" (tendencialmente revolucionaria) contra los mismos capitalistas en una lucha "política" (realmente revolucionaria)? Si lo es, ¿cuáles son las condiciones para ello?

> "Nos encontramos ahora ante el hecho ineludible de la guerra. Nos amenazan los horrores de invasiones enemigas [...] De lo que se trata es de defenderse de este peligro, de poner a salvo la cultura y la independencia de nuestro propio país. Y aquí hacemos efectivo aquello en lo que siempre hemos insistido. En la hora del peligro, no dejamos de cumplir con nuestra patria [...]"

> La patria en peligro, la defensa nacional, la guerra popular por la existencia, la cultura y la libertad; ésta fue la consigna lanzada por la representación parlamentaria de la socialdemocracia [...]
>
> Ahora, millones de proletarios de todos los idiomas caen en el campo de la vergüenza, del fratricidio, de la automasacre, con el canto de los esclavos en los labios.
>
> ROSA LUXEMBURGO [1915]

El planteamiento de la "cuestión nacional", como fenómeno social, histórico y político específico, por parte del pensamiento marxista, tiene un punto de partida determinado; se encuentra en la obra de Rosa Luxemburgo. Desde 1893, fecha que marca el inicio de su vida de militante comunista. Rosa Luxemburgo debió ubicar dentro de lo que constituía el centro de su preocupación política —la preparación de la clase obrera y sus organizaciones para el momento, que entonces parecía inminente en Europa, de la transformación revolucionaria— el tratamiento de los problemas que resultan de la presencia de un plano de concreción nacional en el desarrollo real del movimiento comunista. Fue impulsada a ello, primero (sobre todo hasta 1902), por la necesidad de combatir los efectos divisionistas y retardadores de una estrategia socialista para la democratización del conjunto del Imperio Ruso que, según ella demostraba, resultaban del "social-patriotismo" dominante en el movimiento socialista polaco. Después (sobre todo a partir de 1905), por la necesidad de combatir el peligro de debilitamiento y desintegración que, según ella preveía, amenazaba, desde el fortalecimiento de los distintos naacionalismos, al movimiento socialista europeo en general. La manera original que tuvo Rosa Luxemburgo, a lo largo de las muchas y encendidas polémicas que desató, de llevar a cabo esta ubicación de la "cuestión nacional" dentro de la "cuestión revolucionaria" es lo que hace de ella no sólo pionera y fundadora sino también coautora principal de la teoría marxista sobre la "cuestión nacional"; teoría que, si bien se encuentra todavía lejos de tener una estructura precisa y un contenido satisfactorio, ha mostrado ya ocasionalmente por lo menos un perfil inconfundible en su enfrentamiento a las categorías espontáneas de autoapología que genera el capitalismo para explicar la dimensión nacional de la existencia social.

Sin embargo, la mitificación del "luxemburguismo", que apuntala en negativo la realidad del "socialismo en un solo país", descalifica a Rosa Luxemburgo adjudicándole el pecado de "unilateralidad internacionalista". La "unilateralidad internacionalista" de Rosa Luxemburgo consistiría en la "inca-

pacidad" de su pensamiento —demasiado esquemático e irrealista— para captar en el terreno de la política concreta la necesidad de que una mediación nacionalista modifique en determinadas condiciones la línea estratégica socialista seguida por los partidos obreros. Sólo un irrealismo fijado en los principios abstractos puede, en efecto, propugnar, en nombre de la hermandad de clase internacional entre proletarios, la negativa socialista a defender junto a la burguesía los intereses de una nación capitalista progresista amenazada por una gran potencia reaccionaria. Sólo un esquematismo ajeno a la historia concreta puede, igualmente, propugnar el desconocimiento de las exigencias de "autodeterminación nacional" que acompañan a las exigencias socialistas en los movimientos revolucionarios de países sojuzgados interior o exteriormente por Estados imperialistas. El internacionalismo de Rosa Luxemburgo implicaría así una política socialista unilateral por ser el resultado de una aplicación mecánica de la idea según la cual, para los socialistas marxistas, la cuestión nacional, "al igual que todas las otras cuestiones sociales y políticas", es "básicamente una cuestión de intereses de clases". Obnubilada por la contradicción universal entre toda la clase de los proletarios y toda la clase de los capitalistas, Rosa Luxemburgo no podría ver el modo cómo el desarrollo efectivo de la misma se ve afectado por las contradicciones particulares que existen entre las diferentes naciones del planeta.

La idea de una "unilateralidad internacionalista" de Rosa Luxemburgo, como elemento constitutivo del "luxemburguismo", es una construcción ideológica del socialismo autodenominado "leninista", destinada a censurar un recuerdo que es capaz de cuestionarlo en su propia validez: el recuerdo del acontecimiento que lo llevó a dejar de ser un socialismo internacionalista, y de la situación histórica que lo precedió; una situación en la que tanto la cuestión política práctica acerca de la cooperación revolucionaria entre las distintas secciones del proletariado mundial cuanto la cuestión política teórica acerca del nacionalismo proletario se planteaban y discutían abiertamente como cuestiones importantes y urgentes dentro del movimiento obrero, pues todavía no habían sido silenciadas por las "vanguardias políticas" mediante "soluciones" de facto justificadas apresuradamente "en teoría".

A comienzos del siglo, los socialistas, más por convicción de principios e inocencia histórica que por una conciencia alcanzada científicamente, tendían a considerar que el carácter de la clase proletaria y de su acción era primariamente internacional y sólo secundariamente nacional. A partir de los años treinta, por el contrario —y pese o, mejor, a causa de la existencia de la III In-

ternacional (1921-1943)—, para los socialistas es natural concebir a la clase obrera como una fuerza circunscrita básicamente a los límites de su Estado nacional y que sólo derivada e indirectamente amplía sus márgenes de acción hasta alcanzar una presencia internacional. Entre el primer momento y el segundo está la experiencia de una gran catástrofe del movimiento obrero y su organización: la quiebra interna de la Internacional socialista ante el embate de la ola de nacionalismo chovinista que se abatió sobre las distintas componentes nacionales de la clase obrera europea en vísperas de la gran guerra de 1914-1918. Pero la pérdida de la inocencia histórica que distingue a la segunda actitud de los socialistas no equivale a la conformación de una conciencia clara sobre la relación entre internacionalismo y nacionalismo en la clase obrera. La experiencia de su división y ajenidad nacionales fue traumática. Y, lejos de ser compensada por otras de signo positivo, se repitió varias veces, en circunstancias diferentes y cada vez más complejas. La contundente facticidad de la atomización nacional del proletariado se ha traducido en un dogma que rehúye el recuerdo de su origen y que condena, desde su autoridad "histórica", el "irrealismo" de toda concepción del proletariado como clase estructuralmente internacional. Por ello, el internacionalismo "luxemburguista" tiene que ser creado para servir de hereje principal y de acusado predilecto. La obra de Rosa Luxemburgo trae a la memoria el internacionalismo irreflexivo de los socialistas de comienzos del siglo. Pero, sobre todo, reactualiza la actitud crítica que ella tuvo ante esa falta de reflexión científica; y al hacerlo pone necesariamente en cuestión la retirada igualmente irreflexiva de los socialistas posteriores hacia el nacionalismo espontáneo que los caracteriza.

La catástrofe de la Internacional socialista en 1914 suele ser mencionada como la prueba empírica que refutó definitivamente el "internacionalismo abstracto" de los socialistas en torno a Rosa Luxemburgo. Se llega incluso a ver a éstos como culpables involuntarios e indirectos de dicha catástrofe, por el "utopismo" que fomentaban en las masas obreras distrayéndolas de una actividad que pudo haber sido más realista y más efectivamente antibelicista. Pero quienes argumentan así soslayan el hecho de que fue la izquierda socialdemócrata alemana, inspirada por el internacionalismo intransigente de Rosa Luxemburgo, la única corriente política dentro del movimiento socialista de esa época que planteó la necesidad de discutir abiertamente, en términos políticos y teóricos, la cuestión del nacionalismo proletario. Rosa Luxemburgo fue incansable en distinguir el hecho y fundamentar la idea de que la fuerza de los socialistas en cada país no sólo era causa sino también resultado de la fuerza global de la

Internacional socialista; y que ésta dependía del mantenimiento y la radicalización de una característica ya presente en la realidad del movimiento socialista de preguerra: la cooperación estratégica y la interpenetración orgánica de los distintos partidos nacionales. Rosa Luxemburgo nunca pensó que lo que ahora se tiene por inevitable —el desmembramiento de la Internacional y el repliegue nacionalista de los partidos obreros— fuese un destino ineluctable. Ella previó el derrumbe socialista de 1914, pero bajo la forma de un peligro que podía ser conjurado políticamente. Creyó —y nunca se sabrá si estuvo errada, pues su línea política jamás fue adoptada por la socialdemocracia alemana— que la ola de nacionalismo burgués que se abatía sobre la clase obrera de los distintos países europeos podía ser resistida mediante una actitud socialista efectivamente revolucionaria, guiada por un "nacionalismo científico".

Más claramente aún que en el caso anterior, la idea de una "unilateralidad internacionalista" en Rosa Luxemburgo se revela como una construcción ideológica deformadora de la realidad histórica en el juicio, que desde la época de Stalin se ha vuelto "verdad incuestionable", acerca de la actitud luxemburguista frente al "derecho de las naciones a la autodeterminación". La "unilateralidad internacionalista" habría cegado a Rosa Luxemburgo para la captación del nacionalismo como momento necesario, en determinadas circunstancias históricas, de la adquisición de la conciencia de clase proletaria y como instrumento de lucha anticapitalista en la época imperialista. Para el "luxemburguismo" toda lucha por los intereses de las distintas naciones sería siempre de inspiración burguesa y capitalista, y estaría además superada históricamente por una tendencia manifiesta de dichos intereses a pasar a segundo plano e incluso fundirse y desaparecer dentro de los intereses de clase a escala mundial.

En los tiempos actuales se vuelve cada vez más evidente el carácter cuestionable de la cómoda y casi natural identificación del desarrollo de la fuerza revolucionaria del proletariado con el desarrollo de la autodeterminación de las naciones oprimidas hacia la forma de Estados nacionales soberanos. Por una parte, no toda defensa antimperialista de la soberanía estatal de una nación coincide necesariamente con el sentido de la revolución comunista: ni directamente, como condición intranacional de una adquisición de la hegemonía política por parte del proletariado, ni indirectamente, como condición internacional de un debilitamiento del imperio capitalista. Por otra, no todas las diversas exigencias de autonomía planteadas por numerosas nacionalidades en imbricación orgánica con las exigencias revolucionarias, del proletariado se hallan representadas por las necesidades de las naciones estatales que pretenden

incluirlas; muchas se encuentran incluso sistemáticamente negadas o contradichas por ellas. Pero la necesidad de plantear en términos concretos y actuales el problema de la relación entre nacionalismo y comunismo implica un esfuerzo de teorización y sobre todo una transformación de la estructura del comportamiento político tan grandes, que parece superar la capacidad y la disposición de realizarlos por parte de las organizaciones dominantes de la izquierda establecida. Sólo así se explica el silencio o la acción deformadora que en el propio campo marxista pesa sobre intentos teóricos y prácticos, como el de Rosa Luxemburgo, de romper con la herencia ideológica del nacionalismo liberal y de elaborar una posición comunista específica sobre la "cuestión nacional".

La prolongada polémica (1893-1912) que Rosa Luxemburgo mantuvo con las posiciones "socialpatriotas" del Partido Socialista Polaco (PSP) se desarrolló en torno a la cuestión acerca de si el movimiento revolucionario del Reino (Krolestwo) de Polonia (la Polonia del Congreso de Viena, dependiente del Imperio ruso y separada de las dos regiones polacas entregadas a Prusia y Austria) debía dar prioridad a la lucha por la reconstrucción de un Estado para toda la nación polaca o si debía por el contrario conectar orgánicamente su lucha con la del proletariado ruso y plantear sus reivindicaciones nacionales, bajo la forma de una exigencia de autonomía administrativa, dentro del conjunto de exigencias tendientes a una democratización del Imperio. A lo largo de esta polémica, Rosa Luxemburgo debió enfrentar una gran variedad de problemas políticos y teóricos concretos que otros dirigentes socialistas de la época, situados en circunstancias diferentes, pudieron ignorar, evadir o tratar sólo abstractamente. Resultado de este intenso trabajo teórico es un amplio conjunto de ideas originales —algunas ocasionales, otras de alcance general, todas penetrantes y sugerentes—. De este conjunto de ideas conviene destacar aquí las que están en el centro de su argumentación y que, pese a representar tal vez su aportación más esencial a la teoría marxista sobre la "cuestión nacional", son las que —malentendidas— más han sido usadas para componer el mito de la "unilateralidad internacionalista" del "luxemburguismo".

Presente siempre de manera parcial y relativizado siempre por su inserción en tratamientos particulares, un restringido conjunto de ideas constituye el núcleo de la argumentación luxemburguiana. Son ideas de intención crítica y problematizadora, destinadas más a fundamentar una línea política que a construir una teoría sistemática. Su virtud en el plano puramente teórico está más en cuestionar que en solucionar. El objeto de su crítica y su problematización es, en definitiva, siempre el mismo, abordado desde muy variadas perspectivas. Se

trata de uno de los principios generales más acríticamente aceptados por la política socialista. Según éste, "el proletariado puede y debe integrar en su lucha revolucionaria la defensa del derecho de las naciones a la autodeterminación". ¿Es siempre válido este principio o sólo bajo qué condiciones? ¿Qué significa "autodeterminación de las naciones"? ¿Cómo se conectan éstas con las necesidades de autodeterminación revolucionaria del proletariado? ¿Cómo se distinguen las necesidades de autonomía de las de autodeterminación de las naciones? ¿Qué relación hay entre las necesidades de autodeterminación nacional y los intereses de la clase y el Estado capitalistas?. Éstas son algunas de las interrogantes que dan origen al trabajo cuestionador que Rosa Luxemburgo efectúa sobre ese principio de la política socialista. En todas ellas, al principio cuestionado se le enfrenta, no un sistema acabado de respuestas científicas, sino el esbozo del planteamiento de un problema esencial para la práctica y la teoría marxistas. Rosa Luxemburgo —ésta es la gran importancia de sus escritos sobre la "autodeterminación nacional"— realiza la apropiación teórica primera y básica de una de las componentes más decisivas de la realidad del proceso histórico de la revolución comunista; logra establecer el lugar y los límites conceptuales dentro de los cuales es posible pensar la dimensión nacionalista de la revolución proletaria.

Lejos de ignorar, como se le suele achacar, la presencia irreductible de la sustancia nacional en la composición del comportamiento proletario revolucionario, y lejos también de aceptar, como la generalidad de los socialistas, la forma burguesa de concebir tal presencia, Rosa Luxemburgo la analiza críticamente. Pero, dado que este contenido nacional se manifiesta en la práctica política de la clase obrera como participación en la "lucha de las naciones por su autodeterminación", el análisis crítico al que lo somete Rosa Luxemburgo debe forzosamente adoptar la forma de un examen de los puntos de contacto —sea de identificación o de contradicción— que existen entre la necesidad fundamental del proletariado, la de autodeterminarse como clase en la revolución comunista, y la necesidad de las naciones, en las que él adquiere su concreción, de autodeterminarse como tales.

Son dos así los puntos de contacto que el pensamiento luxemburguiano reconoce entre autodeterminación del proletariado y autodeterminación de la nación. El primero, imprecisa y escasamente mencionado en los textos pero esencial en la argumentación, sería un lugar de coincidencia plena. Su ubicación estaría en el terreno de las necesidades más profundas de liberación y reordenamiento de la vida concreta que mueven a la sociedad en su camino hacia el

comunismo. La nacionalidad, como realidad cultural —material y espiritual— específica, sería una forma básica de organización espontánea de los distintos aspectos de una existencia social en tanto que totalidad comunitaria. Su auto afirmación —que, en principio, nada tendría que ver con una autodeterminación como Estado nacional—, lejos de contraponerse absolutamente al movimiento de liberación de los "esclavos modernos", sería más bien una de las maneras como éste se realiza conflictivamente. Conectada con él mediante la tendencia comunitaria que los caracteriza a ambos, esta "autodeterminación" puramente cultural sería una de las principales fuentes de particularización dentro de la universidad o igualdad dialéctica —resultante de un proceso potenciador y armonizador de las desigualdades funcionales— que él proyecta para los individuos sociales en la organización comunista. Sería, por tanto, la base del Único nacionalismo capaz de escapar a la barbarie a la que condena la "prehistoria" que se mueve gracias a la lucha de clases; un nacionalismo proletario peculiar —paradójico sólo para el pensamiento burgués—, ajeno a toda cerrazón exclusivista (justificadora de la explotación de los "otros"), abierto a la transformación de la nacionalidad que defiende e integrado en la creación de una sociedad orgánicamente internacionalista.

Pero este punto de contacto entre las dos autodeterminaciones, la proletaria y la nacional, punto de convergencia esencial, aunque es decisivo para el pensamiento luxemburguiano, lo ocupa mucho menos que el otro analizado por él: un punto de contacto en el que la una contradice necesariamente a la otra. La autodeterminación nacional es descubierta aquí por Rosa Luxemburgo no en su esencia, sino en la forma mixtificada que adquiere en la historia concreta. Sería la construcción, promovida por la clase capitalista, de un Estado jurídicamente independiente y materialmente soberano, sobre la base de un conglomerado social de una o varias nacionalidades, que se constituye así en nación. La necesidad de un conjunto de capitalistas de circunscribir violentamente un ámbito social y físico adecuado para el cumplimiento óptimo del ciclo de acumulación de su capital, en la medida en que representa e incluye a la necesidad que tiene el resto de los miembros de la sociedad (específicamente los proletarios) de cumplir su propio ciclo de reproducción económica; éste sería el motor histórico de la "autodeterminación" como proceso de conformación de los Estados modernos y de la creación —pensada ideológicamente como "autodeterminación"— de sus respectivas naciones.

La autodeterminación proletaria y la "autodeterminación" nacional se encontrarían, por lo tanto, únicamente en un punto de divergencia. Los intereses

capitalistas de todo el conglomerado social —transformado en nación que construye, consolida y expande un Estado— serían también intereses de la clase proletaria, pero sólo en la medida en que deben perseguir la conquista de circunstancias económicas y políticas —el desarrollo de las fuerzas productivas y el perfeccionamiento de las instituciones democráticas— que son favorables para la transición hacia el reordenamiento comunista. Es decir, sólo en la medida en que su sentido se entrecruza con un sentido histórico que lo contradice: el sentido anticapitalista de la autodeterminación revolucionaria del proletariado.

La clara distinción entre la autodeterminación proletaria y esta modalidad indirecta y mistificada de la autodeterminación nacional, la "autodeterminación" de la nación estatal, le permite a Rosa Luxemburgo avanzar hacia un análisis más concreto de ese punto conflictivo, de encuentro y divergencia, en que las dos entran en contacto.

Según Rosa Luxemburgo, en la época del imperialismo es necesariamente restringido el número de los conglomerados nacionales a los que el desarrollo y la expansión mundial del capitalismo puede convertir en naciones "autodeterminadas" como Estados independientes, realmente soberanos. En estos contados casos, la "defensa de la autodeterminación nacional" no es otra cosa que el fortalecimiento de la base de sustentación de un Estado en proceso de convertirse en potencia imperialista o de consolidarse como tal en la competencia con otros similares. Para el proletariado, colaborar en esta "autodeterminación" significa, en primer lugar, pagar las ventajas económicas reales y las ilusorias ventajas políticas que resultan de los triunfos de "su" economía y de "su" Estado, con una segunda "complicidad" con los capitalistas connacionales. La "complicidad" que lo compromete en el proceso de su propia explotación queda ratificada y sellada por otra, que lo compromete en la explotación imperialista de otros conglomerados nacionales. Pero significa también, en segundo lugar, pagar la desigualdad colonialista, apoyada por él para las relaciones exteriores, con una necesaria reinteriorización de la misma, que destruye las pretensiones de igualdad comunista y la vitalidad de su propia nación.

En el caso de las nacionalidades no "elegidas" por el desarrollo capitalista para servir de sustrato a los centros políticos imperialistas, la lucha de sus clases capitalistas por "autodeterminarlas" como Estados independientes y soberanos está, en mayor o menor medida, destinada al fracaso. Es, sin embargo, un intento siempre renovado que les impone, más aún que en el caso de los Estados centrales, el proyecto definitorio de su vida económica y política. Para el proletariado, adoptar esta lucha incuestionadamente como suya significa que debe

forzarse a justificar el pacto de "complicidad" en la explotación que sufre con el recurso a la necesidad de llevar a cabo una tarea histórica —la de dar soberanía efectiva a "su" Estado nacional— que se cumple siempre, necesariamente, a medias, y siempre en favor de sus explotadores, por lo que se le vuelve cada vez más ajena. Significará —incluso en los casos en que puede ser retribuido económica o políticamente por su papel protagónico en defensa de la nación— la obligación repetida de disminuir y postergar sus exigencias clasistas radicales, en provecho de los intereses "nacionales" supraclasistas.

Es en referencia a esta doble situación del proletariado en calidad de copartícipe en la "autodeterminación" capitalista de la nación como Estado —como Estado imperialista o como Estado subordinado— que Rosa Luxemburgo desarrolla su examen de las posibilidades de incluir de manera orgánica en la estrategia política socialista la dimensión específicamente nacional del carácter revolucionario del proletariado. Para Rosa Luxemburgo, esta dimensión nacionalista de la estrategia revolucionaria sólo puede hacerse presente dentro de lo que es el horizonte concreto de posibilidades de fortalecimiento objetivo y por tanto de autodeterminarse que prevalece para el proletariado dentro de la situación prerrevolucionaria de la lucha de clases en el capitalismo. Este horizonte articula todo el conjunto de vías de enfrentamiento revolucionario contra el mundo capitalista en torno a una lucha central: la que persigue, dentro todavía de los marcos de la institucionalidad burguesa, la refuncionalización de la democracia formal, necesaria para la reproducción social capitalista, mediante núcleos de democracia real, prefiguradores de la institucionalidad socialista. Intervenir favorable pero críticamente en la democratización de la vida económica y política burguesa, haciendo que este proceso la modifique al integrar en ella mecanismos en los que se acepten los intereses específicos de la clase obrera, tal es la veta central de la actividad socialista destinada a fortalecer las posiciones del proletariado y su autodeterminación. Y, para Rosa Luxemburgo, esta intervención crítica en la democratización, cuando llega a extenderse hasta abordar el problema de los aspectos particulares del proceso concreto de reproducción del sujeto social, de las comunidades espontáneamente constituidas de productores y consumidores, lleva el nombre de lucha por el autogobierno del país (Landesselbstverwaltung).

La modificación de la democracia formal burguesa mediante gérmenes de democracia real proletaria implica la necesidad de fomentar la legislación, la administración y el control de determinados procesos particulares de la vida social concreta (de la cultura material y espiritual, de la instrucción pública,

de las relaciones jurídicas, de los servicios municipales y regionales, de ciertas industrias agrícolas, forestales, mineras, de transporte, etcétera), por parte de los conglomerados humanos inmediatamente involucrados en su realización. Esta necesidad, específicamente proletaria, de fomentar el autogobierno del país históricamente dado y técnicamente unificado es una exigencia que ocasionalmente puede coincidir con las necesidades de "autodeterminación" de la nación estatal capitalista —sobre todo cuando ella incluye la necesidad de desarrollar ciertos aspectos de la productividad del trabajo social—, pero que se distingue de ellas y las contradice esencialmente: su objetivo último al perseguir que los productores y consumidores directos de la riqueza material y espiritual determinen los mecanismos particulares, técnicos y sociales, según los cuales se produce y consume la riqueza, su objetivo último no es el incremento abstracto de la riqueza capitalista "nacional", sino el perfeccionamiento concreto de las condiciones de vida del sujeto social en cuanto tal. En el marco de esta lucha socialista por el autogobierno local del país, Rosa Luxemburgo llega a ubicar la posibilidad de una lucha nacionalista del proletariado. Si la consigna de la "autodeterminación" nacional es esencialmente ajena y sólo circunstancialmente compatible con los intereses proletarios, este no es el caso de aquella que postula la defensa de la nacionalidad o de las nacionalidades en las que adquiere concreción histórica el proletariado. Por el contrario, se revela como el contenido básico de aquella perspectiva de la estrategia socialista que, al perseguir la democratización real de la vida política en el capitalismo, llega a plantear la necesidad de autodeterminación proletaria —como necesidades de autogobierno local del país— en el terreno de la lucha por la defensa del proceso concreto de reproducción social frente a las deformaciones que le impone el proceso de acumulación del capital.

La opresión de la nacionalidad como carácter cualitativo específico del sujeto social es un fenómeno que tiene lugar necesariamente en todos los espacios dominados por el capitalismo; de manera más directa y agobiante en el caso de las nacionalidades sometidas o que sólo pueden aspirar a ser naciones de Estados subordinados, pero también, de manera más sutil y por ello más decisiva, en el caso de las nacionalidades que parecen haberse autoafirmado al constituir naciones de Estados imperialistas. Y es en esta opresión de la nacionalidad donde se refleja de manera más directa, tanto en los pormenores como en el conjunto de la experiencia vital de los obreros, el carácter esencialmente destructivo —descrito por la famosa "ley de la acumulación capitalista" en *El Capital* de Marx— que tiene el modo capitalista de reproducción de la riqueza

social respecto del sujeto social que debe reproducirla así para poder él reproducirse a sí mismo.

La lucha por lo que Rosa Luxemburgo denomina *autonomía nacional*, por la capacidad de las sociedades reales —que tienen siempre una dimensión nacional en su existencia— para determinar las formas concretas de su vida de acuerdo a su cultura material y espiritual específica, constituye así el componente más elemental y al mismo tiempo más totalizador de los múltiples que confluyen en la impugnación radical que hace el proletariado del sistema de vida social impuesto por el capitalismo. En la autonomía nacional, comprendida como parte orgánica de la estrategia comunista, Rosa Luxemburgo llega a reconocer la compatibilidad profunda de aquellos dos impulsos movilizadores de las masas, que aparecen contrapuestos al socialismo reformista y que unificados por la política del capital acabaron por dar origen a la gran contrarrevolución nacional-socialista: el impulso conservador, de la sociedad en tanto que nación, y el impulso revolucionario de la sociedad en tanto que proletariado. Defender la autonomía nacional no significa frenar la autodeterminación proletaria en provecho de intereses ajenos a ella, sino al contrario continuarla bajo la forma de una reivindicación de aquel contenido "histórico-moral" que Marx reconoció como elemento sintetizador de la identidad concreta del obrero y que es lo primero que al capitalista le interesa desconocer, en la medida en que es un contenido "encarecedor" de la mercancía fuerza de trabajo que él adquiere. Tampoco significa fomentar la cohesión de un proletariado nacional en detrimento del desarrollo de su internacionalismo. La lucha por la autonomía nacional, lejos de conducir indefectiblemente al enfrentamiento irreductible de los distintos conglomerados nacionales —corno lo hace la lucha que persigue la "autodeterminación" estatal de la nación—, no sólo permite sino incluso exige la colaboración de cada uno de ellos en la liberación de todos los demás. Le demuestra prácticamente al proletariado que su enemigo connacional, la clase capitalista, sólo es compatriota suyo cuando lo que se defiende frente al extranjero es una nación que existe como disminución represiva y explotadora de su nacionalidad.

Si hay un mérito que no se le puede negar al intento luxemburguiano de plantear la "cuestión nacional" dentro de la necesaria vía de concretización del esquema teórico sobre la revolución comunista, es el de haber establecido una distinción que se vuelve cada vez más indispensable en el análisis de las condiciones concretas de su lucha por parte de los revolucionarios marxistas: la distinción entre dos modos de existencia radicalmente diferentes de la entidad

nacional. De acuerdo al primero, la nación sería el conjunto de los productores-consumidores de la riqueza concreta en tanto que conglomerado social que es doble y conflictivamente anticapitalista: conservador de las formas heredadas de su sistema específico de reproducción y al mismo tiempo introductor de transformaciones interiores de las mismas, enfrentado a la acción destructiva que sobre unas y otras lleva a cabo la organización de la vida social dirigida hacia la acumulación del capital. De acuerdo al segundo, la nación sería el conjunto de los productores-consumidores de la riqueza en abstracto en tanto que sociedad de propietarios privados comprometidos en la empresa de mantener un Estado capaz de garantizarles el incremento de sus capitales. La toma de posición de Rosa Luxemburgo en favor de la "autonomía nacional" y en contra de la "autodeterminación nacional" es sólo una de las derivaciones políticas revolucionarias que es posible elaborar a partir de su distinción conceptual entre estos dos "modos de nación". Muchas otras parecen ser posibles; algunas se han esbozado ya y se esbozan en las muy variadas situaciones en que la lucha de clases contemporánea debe atravesar por la densidad nacional ele la realidad concreta.

[1979]

Cuestionario sobre lo político*

— Quisiéramos que esta conversación contigo tuviera como tema central la definición marxista de lo político. Y más particularmente, dado el campo de interés teórico en el que te ocupas, la definición de lo político a partir del aparato conceptual construido por Marx en El Capital. *Como tú sabes, la definición marxista tradicional de lo político se encuentra en crisis actualmente. Su concepción como simple supraestructura determinada por lo económico ya no es aceptada prácticamente por nadie; ni siquiera con la corrección antimecanicista que le reconoce una capacidad de reacción sobre la infraestructura. En lugar de ella, intentando superar sus limitaciones y sin abandonar los lineamientos teóricos básicos de Marx, se han formulado otras que ponen el acento en la explicación de ciertos problemas urgentes y de primera importancia en la vida política actual de los Estados capitalistas y también, en menor medida, de los Estados del "socialismo real". Baste recordar de pasada las reformulaciones de Poulantzas y sus seguidores, la del gramscismo, la de la nueva escuela alemana y por último, la que nos parece más interesante, iniciada por Tronti, Negri, Cacciari, etcétera, en Italia. Pero la crisis del concepto marxista de lo político llega incluso a plantearse dentro de la izquierda teórica contemporánea, como negación global del hecho fundamental en torno al que se mueve la vida política de la sociedad; el hecho de la generación y el ejercicio del poder o del dominio en general de unos hombres sobre otros en todos los aspectos de la vida social. Nosotros, por nuestra parte, nos inclinamos a pensar que la crisis del concepto marxista de lo político proviene de la necesidad real de su radicalización teórica, planteada por el hecho de que las propias situaciones históricas dentro de las que el marxismo debe orientar la práctica de los revolucionarios tiene para él grandes zonas oscuras que permanecen con su reclamo de ser exploradas. En la Alemania de 1930 había otra vida política, más allá de la lucha por el poder del Estado de Weimar, que se reveló después, destructivamente, como catástrofe en la contrarrevolución nacional-socialista; en la América Latina de nuestros días parece haber también otra vida política, más allá de la que se agita en las repúblicas de los ciudadanos más o menos dotados de derechos y deberes frente a su Estado. Pensamos, por eso, que la radicalización de la problemática de lo político, esbozada ahora y desde los años veinte, fuera o en los márgenes del marxismo,*

* Conversación con Luis Corral y José Ron (1980).

debe ser no sólo asumida sino incluso profundizada y enriquecida por él, y que puede serlo, si es insertada de manera adecuada —es decir, de manera que le fuerce a dar más de sí mismo— en su construcción teórica.

Sabemos que en la obra de Marx no hay un tratamiento especial del problema de lo político y que esta falta no puede ser subsanada mediante una recopilación y una clasificación más o menos ordenada de las numerosas observaciones y sugerencias que existen al respecto en su obra. Pero creemos que en una reconstrucción pormenorizada y sistemática del discurso de Marx en la crítica de la economía política —que es en lo que tú trabajas— pueden encontrarse tal vez determinados puntos de partida para la construcción de una teoría marxista de lo político capaz de incluir en su problematización este nivel de radicalidad teórica al que aludimos. Intentemos una primera pregunta que vaya de lleno al asunto: ¿qué sería específicamente lo político dentro del proceso de la economía política capitalista, estudiado y criticado por Marx en El Capital*?*

— Te parecerá tal vez demasiado ortodoxo, pero yo creo que esa radicalización del tratamiento marxista de lo político —que, al ampliarse hasta abarcar regiones del comportamiento social consideradas tradicionalmente como sólo indirectamente políticas, le permitiría a éste un acceso teórico más totalizador o concreto al objeto que le interesa centralmente, la revolución comunista— debería ser concebida más como el efecto de un reencuentro del marxismo con su propia radicalidad teórica, al retornar al proyecto teórico crítico original de Marx, que como el efecto de la inserción de una radicalidad teórica ajena a él. El discurso marxista apareció como el discurso del anti-poder conformado como contra-poder proletario; es decir, del poder de una clase cuya autoafirmación como clase implica la abolición de toda diferenciación represora en la sociedad: la abolición de todas las clases (incluso de sí misma) y por tanto también de todo poder. Desde el principio, el marxismo fue consciente de la revolución que implicaba en el terreno del discurso teórico, al inaugurar la criticidad en calidad de cientificidad de la época de transición al comunismo; fue, por ello, ajeno a todo intento de restaurar el discurso tradicional del poder, el discurso científico-filosófico positivo. El proyecto del discurso crítico comunista incluía en 1844 la necesidad de abordar todo el conjunto de los comportamientos prácticos y discursivos de la sociedad; desde entonces, la crítica de la economía política fue considerada siempre por Marx como una de las vetas del discurso crítico, aunque, eso sí, como la más básica y elemental de todas ellas, y por tanto como la de más urgente realización. Justamente la pregunta que

formulas abre la perspectiva para distinguir en qué medida la crítica tácita de la vida política en el capitalismo se encuentra como componente esencial en la crítica de la economía política, y en qué sentido esta segunda ofrece la base teórica necesaria para la explicitación de la primera.

La "ley general de la acumulación capitalista" parte de un descubrimiento esencial respecto de lo que es la reproducción —la producción y el consumo repetidos— de la riqueza o condición objetiva de existencia de la sociedad, cuando esta sociedad se reproduce a sí misma de modo capitalista. Afirma: la reproducción de la riqueza sólo tiene lugar en la sociedad capitalista en la medida en que sirve de soporte a la reproducción incrementada del plusvalor explotado a los obreros y convertido en capital. De este descubrimiento, la ley saca una conclusión acerca de los efectos que tiene ese modo de reproducir la riqueza sobre la existencia y la reproducción del sujeto social. Concluye: para el sujeto social, reproducir su riqueza de modo capitalista implica reproducirse a sí mismo de manera autodestructiva; realizarse como siendo en parte, en cierta medida, excedentario, superfluo y destinado por tanto, en principio, a ser aniquilado, eliminado, privado de la existencia. Si tomamos, como creo que debe hacerse, esta "ley general de la acumulación capitalista" como el texto que resume de manera más adecuada el sentido global de la crítica de la economía política, podemos decir, entonces, que, para Marx, el modo capitalista de la reproducción social se basa en algo que podríamos llamar: represión y enajenación fundamental de lo político. Me explico: para Marx, lo político no es una característica entre otras de la vida social sino el carácter específico o constitutivo de la misma. Pero en la definición del hombre como "animal político", Marx —tal vez porque el peligro de barbarie o apoliticidad se ha vuelto más radical— debe penetrar más allá que Aristóteles; debe cuestionar en qué consiste esa necesidad esencial de cada hombre de vivir en *polis* o en sociedad con los otros. Es lo que se desprende de la famosa comparación entre el albañil y la abeja en el capítulo V del primer libro.

El proceso de reproducción social es, primero, como todo proceso de reproducción animal, un proceso en el que un elemento natural (el "sujeto" animal) persiste en la forma de su existencia, vive o sobrevive, al ejercer una acción transformadora precisa (la "producción") sobre el resto de la naturaleza y al recibir la correspondiente reacción de ésta (el "consumo") como naturaleza transformada. Lo único que el proceso de reproducción social tiene de específico, lo que lo constituye como tal, es el hecho de que es un proceso libre, en el sentido sartreano del término. Libre, porque, en su caso, persistir en la forma de

su existencia no es perpetuarla automáticamente, sino crearla y re-crearla, instaurarla y modificarla. Vivir y sobre-vivir es, para el sujeto social que se reproduce, autorrealizarse en una forma social elegida o proyectada por él. El sujeto social se reproduce mediante el consumo o disfrute de una riqueza objetiva constituida por bienes producidos o transformaciones de la naturaleza, cuyas formas adquiridas en la producción o el trabajo no están ya dadas en el funcionamiento de la naturaleza, sino que son realizaciones de fines del propio sujeto o cumplimientos de propósitos adecuados a su proyecto de autorrealización. En el proceso de producción social, el proceso natural de reproducción se encuentra duplicado por un proceso que lo acompaña y que es precisamente al que podemos denominar proceso de reproducción político. Al trabajar y disfrutar, al producir transformaciones con valor de uso o consumir bienes producidos, el sujeto social simultáneamente prefigura y efectúa una determinada forma de la socialidad, define la identidad de su *polis*, como sociedad concreta. La socialidad es la "otra materialidad" de la que hablaba Engels; la materialidad específica con la que "trabaja" y a la que, transformada, "disfruta" el sujeto social.

Esta capacidad de sintetizar o totalizar la forma de su vida social sería lo político básico o la politicidad fundamental del sujeto social. Y ésta sería, entonces, justamente, la capacidad que está siendo necesariamente reprimida y enajenada por el modo capitalista de la reproducción social. Sólo un sujeto social maniatado para decidir sobre su propia vida puede reproducir su riqueza de la manera descrita por la "ley general de la acumulación capitalista": como proceso que implica obligadamente la "muerte" de una parte de sí mismo.

— La expulsión que Althusser pretendió hacer de conceptos como enajenación, fetichismo, etcétera, fuera del corpus *"científico" del marxismo —calificándolos de meros recursos ideológicos en los que, por necesidad circunstancial, pervivían nociones anteriores al "corte epistemológico" fundador del materialismo histórico como ciencia de la historia— ha perdido toda su vigencia junto con el fracaso del proyecto de puritanismo teórico del que emanaba su dictado. Sin embargo, incluso entre quienes defienden el carácter marxista de dichos conceptos, su uso se ha vuelto más embarazoso; se diría que tal expulsión fallida dejó de todas maneras un cierto halo de desprestigio sobre ellos. Tú acabas de hablar de una "enajenación de lo político", y la pregunta aparece por sí misma: ¿le sirven a Marx para algo, en su crítica de la economía política, conceptos como enajenación, fetichismo, etcétera? ¿Pueden ser útiles en una crítica marxista de la política en el capitalismo?*

— Como habrás leído en publicaciones recientes, Althusser ha pasado a reconocer la necesidad de ver el discurso de Marx como discurso crítico y de prolongar la crítica de la economía política hacia una crítica de la política. De ser consecuente, este paso deberá llevarlo, me parece, a una revisión de su rechazo de conceptos como enajenación y fetichismo, a una readopción de los mismos. Pero no creo que el abandono por parte de su autor inicial implique realmente el fracaso de ese proyecto de puritanismo teórico; por el contrario, me parece que éste ha logrado el triunfo que pretendía: ha entrado en el discurso del poder positivo, se ha convertido en el remozamiento cientifista acrítico —complementario, a pesar suyo, del remozamiento humanista abstracto (el de las lamentaciones autocompadecidas sobre la Enajenación del Hombre)— de la ideología reformista contemporánea y de las prácticas hiperpoliticistas y estatalistas que ella justifica.

En el capítulo IV del primer libro, en la parte final del § 1, Marx sin mencionar el término "enajenación", introduce su concepto en calidad de categoría central de la crítica de la economía política. Habla del valor de la mercancía capitalista como valor "autovalorizándose" y lo califica de "sujeto automático", de elemento "dominante", dotado de movimiento propio, dentro del proceso global que organiza al conjunto de los actos de intercambio en la esfera de la circulación mercantil de la riqueza social. La presencia de este valor que se incrementa por sí mismo es lo característico de la riqueza mercantil capitalista, y el examen crítico de esa presencia es el objeto teórico central de toda la crítica de la economía política. Ahora bien, hablar de un valor que se valoriza es hablar de la mercancía capitalista, a la que él pertenece, como un fetiche moderno peculiar. Es utilizar la teoría acerca del fetichismo moderno o mercantil y del hecho que lo explica, la cosificación, desarrollándola como teoría del fetichismo del capital y de la enajenación capitalista.

Vaya tratar de ser un poco más claro en esto. Para Marx, las sociedades que se reproducen de manera atomizada o inorgánica, bajo la forma de una serie de procesos de reproducción privados, carentes de relaciones de interioridad o comunitarias entre sí, se encuentran en una situación de crisis estructural absoluta: su ciclo reproductivo se encuentra esencialmente interrumpido en el momento circulatorio, allí donde la masa de objetos recién producidos (productos) por todos los propietarios privados productores debe repartir de manera diferente sus elementos componentes, a fin de convertirse en una masa de objetos destinados al consumo (bienes); allí donde, como dice Marx, debe efectuarse el "metabolismo" de la riqueza social. ¿ Cómo pueden "cambiar de

manos" los elementos de esta riqueza objetiva, si entre sus propietarios no existe ningún proceso que los vincule o interrelacione en tanto que productores y consumidores, y que los habilite para ordenar y realizar tal "cambio de manos"? Esta crisis estructural de su reproducción la resuelven las sociedades atomizadas mediante la mercantificación de ese momento circulatorio, mediante la conversión de los elementos de su riqueza objetiva (los productos con valor de uso) en mercancías, en objetos que, por estar dotados de un valor y un valor de cambio, pueden ser intercambiados los unos por los otros en términos de igualdad o equi-valencia. La reproducción de la sociedad puede entonces restaurar su ciclo: de manera mecánica o no ordenada por el sujeto social, y amenazada siempre de un retorno a la crisis.

Es aquí donde Marx introduce su concepto de fetiche moderno. Lo hace para describir la doble función que los elementos de la riqueza objetiva cumplen en el proceso de reproducción de las sociedades inorgánicas o privatizadas. Es una doble función parecida a la de los instrumentos de la técnica mágica, a la de esos objetos por un lado naturales y por otro milagrosos, profanos y sagrados, que son los fetiches de las sociedades arcaicas; a la de esas agujas que no sólo rasgan la tela del muñeco representante, sino que causan también males en la persona representada. De manera parecida, los objetos mercantiles, con la doble forma de presencia que tienen, "sensorialmente suprasensorial" —como objetos concretos (productos con valor de uso), y como objetos abstractos (valores con valor de cambio)—, son naturales y son "milagrosos", tienen "cuerpo" Y "alma", satisfacen las necesidades que motivaron su producción pero satisfacen también una necesidad de otro tipo: introducen la única interconexión posible entre los propietarios privados; son el único nexo social real que llega a establecerse entre individuos que son de por sí constitutivamente sociales (dependientes los unos de los otros) y que se hallan sin embargo en situación de a-socialidad. Las mercancías son, pues, los fetiches modernos.

Pero lo importante de todo esto reside en lo siguiente: el fetichismo de las mercancías no es más que la manera como se muestra en la composición objetiva de las cosas un fenómeno global, que caracteriza a toda la reproducción social, el fenómeno de la cosificación. La mercantificación de la circulación de la riqueza concreta disuelve la parálisis en la que ésta tendría que encontrarse en las sociedades privatizadas o atomizadas y supera así la crisis estructural de su reproducción. Pero esta reproducción social mediante el mercado se distingue esencialmente de una reproducción social en la que la riqueza circula directamente, en función de las necesidades y las capacidades de un sujeto social

orgánico o comunitario. Esta última implica necesariamente la presencia efectiva de lo político en el sujeto. La circulación de su riqueza no es más que el resultado que refleja la autodeterminación del sujeto social como proceso en el que éste se da a sí mismo una forma, armonizando para ello, de manera concreta, su producción y su consumo. La reproducción mediante el mercado implica, por el contrario, la suspensión de la autarquía política del sujeto, la subordinación de su capacidad de autodefinirse prácticamente. La forma de su existencia ya no la decide él solo, sino que "se decide" en parte, pero prioritariamente, "a espaldas de él", en el funcionamiento mecánico y casual de la circulación mercantil, en la "vida social que llevan las cosas", intercambiándose convertidas en mercancías. Implica así, necesariamente, la cosificación de la función totalizadora de la socialidad del sujeto. El fetichismo de las mercancías no es, pues, más que el modo como la cosificación de lo político se hace manifiesto en las cosas.

La crítica de la economía política no puede prescindir de los conceptos de fetichismo y cosificación. Son precisamente ellos los que ejercen el grado más decisivo de la criticidad del discurso de Marx. Con ellos, Marx desmistifica o destruye teóricamente las pretensiones de naturalidad con que se presenta el modo privatizado de la reproducción social. El sujeto social que se reproduce de manera mercantil logra efectivamente mantenerse en vida, y este hecho hace que esa manera parezca ser la única adecuada y natural que puede tener su reproducción. Esa supervivencia la consigue, sin embargo, mediante el sacrificio de lo que hay de más esencial en él mismo; la consigue gracias a la represión de su capacidad política. Su vida podrá ser mejor o peor: nunca será efectivamente suya; nunca se organizara realmente de acuerdo a las necesidades concretas de su prefeccionamiento como entidad comunitaria.

Pero la sociedad moderna no se reproduce sólo de manera mercantil, se reproduce de modo mercantil-capitalista. El sujeto social no sólo se mantiene en vida, sino que esta vida suya parece dotada de un impulso incontenible de crecimiento: vivir parece ser progresar, incrementar aceleradamente la riqueza, expandir los horizontes de la vida. Así, pues, con mayor razón aún que el modo mercantil, el modo mercantil-capitalista parece ser el modo más natural y adecuado de la reproducción social. La crítica de la economía política desmistifica esta apariencia al mostrar que ese progreso, comandado por la acumulación del capital, no es otra cosa que una renovación incesante ele las formas de la explotación y, como decía anteriormente, de la destrucción necesaria de una parte o una dimensión del propio sujeto social. Ahora bien, la crítica de la eco-

nomía política lleva a cabo esta desmistificación mediante el procedimiento de una explicación particularizada y sistemática de la modalidad capitalista del fetichismo mercantil y de la modalidad capitalista de la cosificación de la politicidad del sujeto social. El progreso o enriquecimiento de la sociedad capitalista es un remozamiento continuo de la explotación del trabajador porque la esfera de la circulación mercantil de la riqueza ya no se contenta con salvar de su crisis estructural a la reproducción social, sino que impulsa a su manera la propia dinámica reproductiva. Es una circulación mercantil que fomenta un tipo de intercambio peculiar: el de la mercancía común por mercancía fuerza de trabajo, en el cual el valor de la primera resulta necesariamente incrementado. Favorece así el peculiar tipo de proceso de producción del que proviene ese incremento: el del proceso de producción como proceso de explotación del plustrabajo proletario. La función "milagrosa" de los fetiches mercantiles en la circulación capitalista se ha vuelto por tanto diferente; ya no es pasiva sino activa. No sólo actualiza la socialidad de los propietarios privados, sino que le impone un sentido explotativo posibilitan te de la valorización del valor. Y si la mercancía capital es un fetiche activo, ello se debe a que también lo político del sujeto social, la función totalizadora de su socialidad, se encuentra cosificada de manera más radical: está completamente interferida e intervenida por la dinámica que esa mercancía-capital recibe de su "valor autovalorizándose". Es éste, en calidad de sujeto "cósico" automático, el que reprime, completamente ahora, la autarquía política del sujeto, y no sólo la subordina a su dinámica, a su "iniciativa", sino que la sustituye por ella. El progreso capitalista de las fuerzas productivas implica necesariamente una destrucción del sujeto social y de la naturaleza debido al hecho de que ese sujeto social está reproduciéndose de acuerdo a una forma "proyectada" sin la menor intervención suya positiva; una forma prefigurada exclusivamente por el reflejo de las necesidades de acumulación del capital sobre el mundo de las mercancías.

Éste es el nivel fundamental de la crítica de la economía política. El que sustenta la teoría marxista de la explotación del Trabajador en el capitalismo y el que permite reconocer en su plena radicalidad la necesidad de la revolución comunista. Y es imposible dejar de ver que en él se encuentran, como piezas centrales de la argumentación, los conceptos de fetichismo y enajenación.

La segunda parte de tu pregunta se refiere a la utilidad que pueden tener estos conceptos en la continuación de la crítica marxista de la economía política hacia una crítica marxista de la política capitalista.

— Antes de que pases a ese punto, o más bien en conexión con él, tal vez convendría que tuvieras en cuenta la distinción que sirve tradicionalmente a los marxistas para diferenciar lo político de lo económico, la distinción entre supraestructura e infraestructura que, a juzgar por el modo en que ubicas lo político en el proceso de producción y consumo de la riqueza, no tiene para ti una importancia tan esencial …

— La tiene, pero no para definir lo político sino para definir la política (usando esta oposición terminológica de Châtelet). Marx habla, en su conocido *Prólogo* de 1859, de la organización económica o inconsciente del comportamiento social, de las "condiciones de producción" —favorecedoras o represoras del desarrollo de las "fuerzas productivas"— como "base o infraestructura" real que determina las formas políticas o conscientes del comportamiento social efectivo, levantado sobre ella como una "supraestructura". Al comportamiento económico regido por una infraestructura o unas condiciones de producción mercantiles, Marx, hegelianamente, le llama "sociedad civil" o "burguesa" (para ambos calificativos, en alemán se dispone de un solo término). Sobre ese comportamiento, y determinado por él, se levanta la vida política con su forma supraestructural burguesa: se levanta el Estado como empresa dirigida a la construcción histórica de la Nación. La infraestructura es aquí la forma burguesa de la sociedad económica o no re-flexiva; igualmente, la supraestructura es aquí la forma burguesa de la sociedad política o reflexiva. Estas formulaciones del prólogo presentan una insuficiencia, si se quiere desarrollar exclusivamente a partir de ellas una crítica radical de la política capitalista. No la insuficiencia formal tan traída y llevada, que sería la falta de una definición "dialéctica" de las interacciones entre infraestructura y supraestructura. El estudio del complejísimo vaivén de impulsos provenientes de ambas, puede rebasar, sin duda, el texto de Marx y puede llevar, como se ve en las publicaciones más recientes, hasta el preciosismo conceptual. Pero de todas maneras, el programa de su realización está planteado ahí: se trata de estudiar el modo como la economía "determina en última instancia" la "autonomía de lo político".

La insuficiencia está en otra parte: en la falta de definición ele la "infraestructura" como lugar del "conflicto entre fuerzas productivas sociales y condiciones de producción"; falta de definición que se consolida cuando es rellenada de manera insuficiente y desorientadora con la definición burguesa-hegeliana de lo económico, que aparece mediante la oposición entre "economía" y "política", entre "sociedad civil o burguesa" y "Estado". Si la infraestructura es lo económico y si lo económico es la sociedad civil —el conflicto práctico de los

propietarios privados dotados de intereses divergentes— lo político no puede tener cabida en la infraestructura; se define como algo distinto de ella, como la acción que concilia esos intereses en dirección hacia metas universales (Nación, Civilización, etcétera) y que es introducida en ella (idealismo) o generada en ella (materialismo) por la política del Estado. Esta oposición entre economía y política no sirve para precisar la oposición entre infraestructura y supraestructura; la empobrece y deforma. Podría decirse que esta insuficiencia del *Prólogo* de 1859 proviene de la utilización de la oposición tradicional entre economía y política allí donde el nuevo concepto crítico de infraestructura, como el lugar del "conflicto entre fuerzas productivas sociales y condiciones de producción", requería ser desarrollado en los términos del discurso de El Capital. Esta obra, la crítica de la economía política, es precisamente una crítica de la forma económica o de sociedad civil que adquiere la infraestructura social en la época capitalista. Y uno de sus principales resultados es, sin duda, el descubrimiento de que lo político, aun en su forma capitalista enajenada, es el carácter fundamental de la infraestructura, del proceso de reproducción de la riqueza social. Que la política o empresa histórica estatal, como fenómeno de supraestructura, no representa, ni mucho menos, la totalidad de lo político; que lo único que ella administra son los resultados de la enajenación de lo político.

Volvamos ahora a la segunda parte de tu pregunta anterior. La infraestructura de la sociedad capitalista es el lugar de un conflicto histórico específico entre, por un lado, fuerzas productivas que son el proceso de trabajo moderno —constituido por la acción de un factor subjetivo, la fuerza de trabajo de un Trabajador colectivo, sobre un factor objetivo, los medios de producción como maquinaria de la gran industria— y, por otro, las peculiares condiciones de producción que posibilitan su funcionamiento. Estas condiciones de producción peculiares estipulan de manera práctica que la conjunción productiva concreta entre los dos factores, el sujetivo y el objetivo, sólo pueden funcionar si sirve de soporte a un proceso de producción diferente de él, abstracto: al proceso de valorización del valor incorporado en el segundo factor, es decir, al proceso de explotación de un plusvalor generado por el primero. La infraestructura de la sociedad capitalista es el lugar de la contradicción entre la tendencia básica del funcionamiento del proceso de trabajo moderno y la tendencia superpuesta, proveniente de la organización que deforma pero vuelve posible tal funcionamiento: la tendencia a la valorización del valor, es decir, a la explotación de los obreros, los propietarios de la mercancía fuerza de trabajo, por los capitalistas, los propietarios de la mercancía medios de producción.

Ahora bien, la cuestión que, en el discurso de *El Capital*, muestra la necesidad de pensar la presencia de lo político en la infraestructura y de utilizar para ello conceptos como enajenación y fetichismo es la cuestión siguiente: ¿cómo es posible que ese conflicto infraestructural de la sociedad capitalista —entre el producir y la condición para ello; el valorizar o explotar— pueda mantenerse sin estallar y deshacerse, pueda estar neutralizado y repetirse incesantemente? ¿Por qué pueden reproducirse las condiciones de producción capitalista? Los obreros, después de constatar que el consumo al que tienen derecho los reproduce mermada, destructivamente, mientras que el consumo al que tienen derecho los capitalistas les reproduce a éstos incrementadamente su propiedad, regresan sin embargo, por sí mismos, al proceso en que al producir son explotados. Esto sucede porque la conexión casual entre este modo de producir y ese modo de consumir se encuentra borrada completamente del campo de la experiencia práctica directa. Las condiciones de producción capitalista disponen de un mecanismo especial con el que organizan las fuerzas productivas modernas; es el mecanismo del mercado de la fuerza de trabajo. Es en él donde se entabla la relación de explotación entre los dos tipos desiguales de individuos sociales; donde ésta se entabla, sin embargo, como relación de intercambio de equivalentes entre individuos sociales iguales, entre propietarios privados de mercancía. Allí, la relación de desigualdad se establece como relación de igualdad. Sin la existencia efectiva y actuante de la esfera de la circulación de mercancías —donde el obrero le vende al capitalista, como si fuera una mercancía cualquiera, el derecho a hacer uso de su fuerza de trabajo y a explotarla para extraerle plusvalor, donde el obrero se vuelve "cómplice" de su propia explotación—, las condiciones capitalistas de producción no podrían condicionar realmente el funcionamiento de las fuerzas productivas. Marx insiste en este punto cuando habla, en pasajes centrales pero que no suelen ser valorados debidamente, de la necesidad del "cambio de las leyes de apropiación capitalista en leyes de propiedad mercantil" ...

Se puede decir entonces que sin lo principal que acontece en la esfera de la circulación mercantil, es decir, sin la cosificación capitalista de lo político y sin el fetichismo de la mercancía-capital, las condiciones capitalistas de producción no podrían subordinar el funcionamiento de las fuerzas productivas modernas. Así pues, un hecho que atañe directamente a la esencia política de la sociedad se halla en el núcleo de la infraestructura o modo de producción capitalista. Este hecho podría ser descrito como el surgimiento de una politicidad espontánea de la mercancía-capital —de los distintos capitales histórico

concretos (el inglés, el alemán y el brasileño, el central y el periférico, etcétera)— consisten te en la capacidad que tiene el proceso de valorización y acumulación de la riqueza capitalista global para dirigir el progreso concreto de la sociedad, los cambios efectivos del conjunto de su producción y su consumo.

Pero sería errado concebir la enajenación de lo político como si fuera un hecho dado y consumado. Se trata muy por el contrario de un hecho en proceso, de un acto constantemente renovado. Un proceso repetido de pérdida, por parte del sujeto, y de adquisición por parte de la mercancía-capital, de capacidad decisoria sobre la forma de la socialidad. Esta enajenación, como proceso correlativo de pérdida y ganancia de politicidad, debe estar descrito como una lucha o un combate permanente entre dos contrincantes, en la cual uno de ellos debe ser siempre vencido pero nunca puede ser aniquilado. La politicidad de la mercancía-capital es obviamente una politicidad parasitaria; vive de la represión o desvitalización (no de la muerte) de la politicidad básica del sujeto social.

La crítica de la economía política reconoce en la enajenación de lo político la condición esencial de la existencia de su objeto teórico:, el modo de producción capitalista. Pero señala también el punto en que ella se conecta con lo que debe ser la crítica de la política del capital. El objeto teórico de ésta no puede ser otro que el proceso mismo mediante el cual la politicidad del sujeto está siendo enajenada, convertida en politicidad de la mercancía-capital. Proceso complejo, que puede ser definido como proceso de refuncionalización o subsunción real de la tendencia histórica de la producción y el consumo moderno por parte de la tendencia histórica de la acumulación del capital. Para hacerse una idea de la complejidad de este proceso, hay que tener en cuenta que el funcionamiento más elemental de la reproducción social concreta implica ya la generación espontánea de una tendencia, tanto práctica como discursiva, al progreso de esta reproducción o un sentido favorable al perfeccionamiento del sujeto social y de su "metabolismo con la naturaleza", es decir, con un sentido directamente contradictorio respecto del que proviene, en los hechos y como ideología, de la valorización del valor. Hay que tener en cuenta, por lo tanto, que sólo un intrincado mecanismo de mixtificación real puede hacer que está última tendencia, la de la mercancía-capital, venza sobre la primera, la ponga a su servicio y la confunda consigo misma. Este mecanismo es, precisamente, la supraestructura política e ideológica de la sociedad capitalista ...

— La pregunta que te hacía iba en la dirección que has tomado, pero obedecía a una preocupación más concreta. "El campo de acción de la política revolucionaria del proletariado no se confunde con el de la política burguesa; coincide en parte con él, pero lo rebasa necesariamente: esta idea que plantearon los clásicos marxistas y que la han repetido e interpretado positivamente casi todos sus seguidores, parece ahora caer en desuso; en Europa con unas justificaciones, en América Latina con las mismas y con otras más. Los marxistas que aún la defienden, cuando no se baten en retirada, son acallados de una manera u otra. ¿Es todavía válida esa idea original de Marx y Engels, o en verdad no hay más política que la política burguesa que gira en torno al Estado y su poder? La política marxista ¿puede ser estatalista? ¿Qué criterio habría para distinguir entre la delimitación burguesa y la delimitación revolucionaria de lo político? ¿Son de alguna utilidad para ello conceptos como el de a "enajenación de lo político", al que te estás refiriendo?

— Enajenación de lo político quiere decir suspensión en el sujeto social —debido a su atomización, descomposición o privatización— de su capacidad de totalizar prácticamente su socialidad (el conjunto de las relaciones de trabajo y disfrute que interconectan y definen a los individuos sociales) dentro de una figura o una identidad histórica determinada. La enajenación de lo político implica una paralización en el sujeto de la facultad de autoproyectarse y autorrealizarse reflexiva o conscientemente —es decir, mediante un proceso de comunicación realmente discursivo y político—. No implica, en cambio, una carencia o una ausencia, en el sujeto social, de toda resistencia espontánea frente a la desfiguración o acción destructivamente formante que ejerce sobre él el valor valorizándose o la acumulación del capital en calidad de "sujeto social sustitutivo". Podría decirse, inclusive, que la politicidad de la mercancía capital se constituye en una lucha constante por reprimir la resistencia anticapitalista espontánea del sujeto —que se regenera una y otra vez desde focos muy diferentes—, puesto que es a partir de esa resistencia que el sujeto puede aprovechar las posibilidades históricas de volverse revolucionario, es decir, de reasumir su propia politicidad básica.

No creo que, en términos marxistas, exista un criterio más adecuado para reconocer lo político revolucionario que el que considera la capacidad que muestra una determinada actitud colectiva organizada para despertar, fomentar o convertir en ofensiva la resistencia del sujeto social —del "proletariado", aunque no exclusivamente— frente a la sustitución que de él hace la mercancía-capital como fuente de totalización de la vida social. No es, pues, el tipo de

lucha —salarial, nacional, electoral, etcétera—, sino la tendencia de la misma —anticapitalista o no, en este sentido radical— la que la califica de revolucionaria o no. Pero una pregunta resulta ineludible: ¿de dónde proviene, en el sujeto social, la posibilidad de resistirse a la enajenación de su politicidad? Y también es ineludible lo polémico de la respuesta: proviene de la concreción histórico-cultural del sujeto social, de lo que tenemos que llamar su "nacionalidad natural".

En el capitalismo, las fuerzas productivas y las capacidades consuntivas funcionan de hecho en condiciones adversas al sentido estructural que su funcionamiento tiene por sí mismo. Se trata de un sentido que es esencialmente anti-capitalista y que se conforma de manera conflictiva como encuentro y combinación de dos diferentes tendencias anti-capitalistas, que llegan incluso a ser, en determinados puntos, incompatibles entre sí. El sentido anti-capitalista de las fuerzas productivas y las capacidades consuntivas resulta, por una parte, de la "civilización material", de la que habla Braudel, que, con su código comunitario y mítico, pervive aún en las técnicas productivas más modernas. Es una predisposición pre-capitalista de los medios de producción y consumo a funcionar todos ellos en combinación totalizadora; lo peculiar de ella está en que es una tendencia que define un contenido particular para dicha combinación. Es la tendencia de un conjunto instrumental desarrollado en condiciones naturales muy determinadas y cuya funcionalidad abstracta depende de un contenido técnico-histórico preciso, referido generalmente a la cultura campestre. De otra parte, el sentido anti-capitalista de las fuerzas productivas y las capacidades consuntivas resulta de una tendencia que podríamos llamar poscapitalista de su funcionamiento. Se trata igualmente de una predisposición de los medios de producción y consumo a funcionar en una sola combinación totalizadora; pero es una predisposición abstracta. Los medios de producción y consumo tienden a convertirse en un solo gran medio instrumental global; reclaman la presencia de un solo factor subjetivo, libre y coordinado en su diferenciación, capaz de ser más "imaginativo" que ellos y de guiarlos entre sus posibilidades. Su presión "socializadora" se deja sentir de muchas maneras, por debajo de la represión, en la cultura de las grandes urbes industriales capitalistas.

La "nación natural" es el sujeto social en la medida en que asume, tanto en el comportamiento práctico como en el discursivo, la desigual (conflictiva) tendencia anti-capitalista de las fuerzas productivas y las capacidades de consumo histórico-concretas dentro de las cuales existe. La resistencia del sujeto social al mecanismo que enajena su politicidad no existiría efectivamente, si

no hubiera esta tendencia anti-capitalista de las fuerzas y capacidades de producción y consumo; es gracias a ésta que la resistencia del sujeto, precisamente al adquirir corporeidad histórico concreta, convierte al sujeto social en un sujeto dotado de "nacionalidad natural".

Para responder a tu pregunta. Si lo político revolucionario se define en referencia a la capacidad de una actividad colectiva organizada para cultivar la resistencia del sujeto social a la enajenación de su politicidad, y si esta resistencia se define singularmente, en cada situación histórica, de acuerdo al modo como se combaten y se combinan las dos componentes anticapitalistas de su substancia nacional, es claro que el campo de acción de la política marxista no sólo no debería limitarse al campo de la acción de la política que instituye el Estado, y que es vivida por los individuos sociales en tanto que propietarios privados, sino que debería tener su centro de gravitación fuera de él; justamente en aquellas regiones o en aquellos momentos del comportamiento social espontáneo anticapitalista que no se encuentran convertidos en comportamientos automáticamente procapitalistas por la supraestructura política e ideológica; que han dejado de ser, que aún no han sido o que simplemente no pueden ser integrados en la politicidad cósica de la mercancía-capital.

— Según lo que acabas de decir, la dirección que siguen los intereses revolucionarios de la clase proletaria y la que siguen los de la "nación natural" coincidirán plenamente. Es más, de algún modo la existencia de estos segundos sería la condición material de la concreción de los primeros. Se diría que entre un "nacionalismo natural" del sujeto social en su conjunto y el comunismo particularmente proletario puede no haber la divergencia esencial e incluso la contradicción —tantas veces constatada históricamente— que hay entre el nacionalismo real y el comunismo ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre esta "nación natural" y la nación de hecho, real o burguesa?

— Podría decirse que la Nación de hecho, Nación burguesa o Nación del Estado es la refuncionalización que invierte el sentido de la "nación natural".

Conectemos esto con lo anterior. La relación de explotación entre obreros y capitalistas, como condición de la producción capitalista, sólo puede mantenerse, si la experiencia misma del trabajador, que incluye necesariamente un nivel discursivo, reflexivo o consciente, le muestra esa relación de explotación como relación igualitaria. Pero, a su vez, esta inversión o mixtificación ideológica del Trabajador sólo puede ser tal, y no meramente un engaño o una men-

tira, si en la realidad vivida del proceso de reproducción social tiene lugar efectivamente esa "conversión" o "transfiguración", descubierta por Marx, de las relaciones de explotación en relaciones de igualdad. Y precisamente el llevar a cabo este "cambio" o "conversión" —no ilusorio sino real— es la función que constituye la esencia de la supraestructura política e ideológica en la sociedad capitalista.

En términos mercantiles en general, cuando la politicidad básica del sujeto sólo está suspendida para él y cosificada en el mercado neutral, cuando el sistema de necesidades y capacidades del sujeto se repite intacto, mantenido por las instituciones moral-religiosas de la comunidad (*ecclesia*), el fetiche correspondiente, la mercancía simple, sólo cumple la función de posibilitar la interconexión efectiva de los individuos sociales atomizados. La supra estructura política e ideológica que se genera a partir de su funcionamiento debe únicamente convertir la socialidad cósica que asocia en exterioridad a los individuos sociales en socialidad sujetiva o de interioridad; debe convertir las relaciones casuales de intercambio en relaciones que tienen la necesidad de un "contrato social". El Estado aparece como un simple esfuerzo social especial de vigilancia y de represión de todo lo que atente contra este "contrato" (es decir, todos los restos de vida comunitaria efectiva).

En términos mercantil-capitalistas, en cambio, cuando la politicidad básica del sujeto le ha sido arrebatada por un sujeto sustituto y está enajenada en el mercado valorizador, cuando el sistema de las necesidades y capacidades subjetivas se transforma constantemente siguiendo la tendencia histórica de la acumulación, el fetiche correspondiente, la mercancía capital —es decir, la propiedad del capitalista como mercancía fuerza de trabajo y medios de producción, de un valor C, convirtiéndose en mercancía medios de producción y medios de subsistencia, de un valor C+p— cumple una función esencialmente más compleja: no sólo posibilita la interconexión efectiva de los individuos sociales disociados sino que, al mismo tiempo, impone a esta interconexión la finalidad que le es inmanente como portadora de un valor que se valoriza; reprime ciertos nexos interindividuales concretos y favorece otros, modela de una cierta manera la figura de la convivencia social, define la identidad del sujeto. Es sólo aquí, en el interior de este sujeto social atomizado y sometido a una violencia autodestructiva, donde propiamente toda manifestación de voluntad se convierte con necesidad en ejercicio de poder.

La supraestructura política e ideológica que se genera a partir de su funcionamiento debe ahora convertir al proyecto cósico de transformación del su-

jeto en proyecto del propio sujeto; debe convertir las relaciones obligadas de intercambio para la valorización —entre la mercancía fuerza de trabajo, en manos del obrero, y la mercancía medios de subsistencia, propiedad del capitalista— en relaciones voluntarias de complementación para alcanzar una meta común. El Estado, por lo tanto, aparece aquí como toda una empresa histórica destinada a fomentar el desarrollo de un determinado conjunto particular de mercancía-capital. Una empresa histórica compleja, porque la finalidad que persigue no es puramente abstracta, la acumulación del capital, sino concreta y abstracta a un tiempo: su finalidad es el perfeccionamiento de una totalidad histórico-geográfica de objetos concretos, el patrimonio de la Nación, pero en tanto que esta totalidad es riqueza de forma natural (la de valor de uso producido) deformada, refuncionalizada por el hecho de ser el soporte —necesario pero oprimido— que sostiene la expansión de un particular conjunto de capitales o la marcha de un cierto cúmulo de valor que se valoriza.

El fetiche moderno capitalista, la mercancía-capital, sólo puede reasociar y orientar a su manera la vida del sujeto social disociado, sólo puede hacer que los trabajadores, como propietarios privados de mercancía simple —igual que los pequeños burgueses—, identifiquen sus intereses con los intereses de los capitalistas, en la medida en que él mismo existe en calidad de empresa histórica común de todos los productores propietarios-consumidores privados de mercancía (burgueses, pequeños burgueses y proletarios); en la medida en que existe en calidad de Estado. Pero el Estado, a su vez, sólo puede ser tal en tanto que actividad de autorrealización individual y a un tiempo colectiva de todos los propietarios privados. El Estado sólo puede ser tal en tanto que conjunto de aparatos e instituciones que interpretan y ejecutan —formentando y sobre todo reprimiendo determinados comportamientos sociales— la voluntad coincidente de todos los connacionales de construir, fortalecer y expandir su Nación. La Nación —más o menos particularizada, entendida lo mismo como Italia (a imagen de la del norte) que como Civilización Occidental— es la causa final del Estado, como Estado individual o como conjunto de Estados, y es al mismo tiempo su efecto real o su creación. El Estado vive de y para la conversión de la "nación natural" en Nación "real"; de y para la inversión de la resistencia anti-capitalista del sujeto social —fundamentalmente obrero— en impulso pro-capitalista.

La "nación natural" es la sustancia que, invertida, adquiere la forma de Nación de Estado. Es por ello que todo lo que es fluidez, inestabilidad, conflicto, autonegación, en la nación real, se transfigura en rigidez, permanencia,

armonía, auto afirmación incuestionable, en la Nación que el fetiche estatalizado levanta y al servicio de la cual pretende estar.

— Esta conversión-inversión de la una "nación" por la otra la planteas como una "transfiguración" que modificaría la forma de la propia práctica y de las "cosas mismas". El fenómeno propiamente ideológico —la conciencia de que la tendencia capitalista de la vida es su tendencia natura— estaría integrado como un momento necesario en tal conversión-inversión; sería de comprenderlo como lo que tú has llamado la sobredeterminación capitalista de los mensajes cotidianos. Sin embargo, hay ciertas modalidades del fenómeno ideológico, precisamente las que se refieren a su presencia en el terreno específico del discurso, de la conciencia reflexiva, del pensar propiamente dicho, que requieren un tratamiento especial porque el papel que desempeñan tanto en el ejercicio directo como en la enajenación de la politicidad es de especial importancia. La politicidad del sujeto social y la discursividad del nivel comunicativo en su proceso de reproducción mantienen entre sí una relación sumamente peculiar. Tú lo insinuabas anteriormente: se diría que así como no puede 'haber una discursividad —dada la libertad que implica la comunicación discursiva— que no sea de algún modo política, tampoco puede haber una politicidad —dado el consenso reflexivo que implica la sintetización de una identidad del sujeto— que no sea de algún modo discursiva. Lo político y la discursiva se condicionan mutuamente; la enajenación de la primero debe traer consigo una ideologización muy especial de lo segundo.

— Barthes tenía razón cuando insistía en un cierto "panlogismo" de la comunicación social, en que la producción/consumo de significaciones propiamente lingüístico-discursivas no sólo es una entre las múltiples que constituyen el nivel comunicativo de la reproducción social, sino que es además la preponderante, la que permea todas las otras, las prácticas, aunque esté siendo determinada por ellas. Comportarse socialmente implica poder concentrar la comunicatividad en el plano del discurso —ser un sujeto racional—; no implica en cambio, sustituir las otras vetas del proceso comunicativo por la del discurso. Tal vez lo peculiar de la ideologización discursiva esté justamente en la conversión del "panlogismo" de la comunicación social en una "logocracia" engañosa que implica, por un lado, la represión racionalista de todos los modos de la comunicación, aparentemente en provecho de la comunicación discursiva y, por otro, curiosamente, la desactivación, el vaciamiento, el apagamiento de la efectividad del discurso y de la razón. Así como la paralización y sustitución

de la politicidad del sujeto se manifiesta en la virulencia desbocada de la política estatalista de los propietarios privados, así también la irracionalidad, la falta de capacidad decisoria del discurso se manifiesta en el ajetreo afiebrado del verbo pseudopolítico y las pretensiones absolutistas de la "razón instrumental".

Pero creo que el planteamiento del problema de la cosificación de lo político como fenómeno ideológico nos debe llevar a abordar la cuestión que lo engloba y le da sentido (y que en este momento únicamente podemos mencionar): la cuestión de la revolución cultural. La "nación natural", como resistencia anti-capitalista del conjunto del sujeto social —con sus orígenes pre- y pos-capitalistas—, genera determinadas formas, internamente contradictorias, de realización del código cultural histórico-concreto mediante el cual trabaja y disfruta en la rutina y en la fiesta de su tiempo cotidiano. Su práctica y su reflexión, que son siempre comunicación, ciframiento y desciframiento de significaciones, llevan consigo en todos los casos no sólo el cumplimiento de un código cultural específico sino también una vitalidad, una transformación conflictiva del mismo. Es esta vida cultural, práctica y discursiva de la "nación natural" la que está siendo refuncionalizada por la política estatalista y su construcción de la Nación de la mercancía-capital. Y es en el análisis de esta refuncionalización de la cultura nacional natural, y de las posibilidades de una revolución cultural contra tal refuncionalización, donde habría que buscar la respuesta para el problema ideológico que mencionas.

[1980]

1989

Er ist das Einfache
Das schwer zu machen ist. *
BERTOLT BRECHT

Hay ciertos años cuyo nombre sirve para marcar la unidad de todo un período histórico. En cada uno de ellos se encuentra la fecha de un acontecimiento simbólico; de un hecho que asocia a su significación propia una significación no sólo diferente, sino de otro orden, generalmente "superior". Todo parece indicar que el año de 1989 —como lo es de manera ejemplar 1789— pasará también a ser la señal de una época. En su mes de Noviembre, el Jueves 9 por la noche, tuvo lugar un hecho que se presta admirablemente para ser convertido en un símbolo histórico: la *caída del muro de Berlín*.

En la historia, los hechos simbólicos lo son de manera más acabada en la medida en que se ofrecen a las necesidades sociales de simbolización con la capacidad espontánea de representar a un determinado período histórico. A su vez, esta capacidad de representación es mayor en la medida en que alcanza a cumplirse en referencia a las dos perspectivas de significación que definen a todo hecho histórico en su singularidad: la perspectiva de la eficacia relativa que tiene dentro de un acontecimiento dado y la perspectiva de la similitud que muestra con la totalidad de ese acontecimiento. El *asalto a la Bastilla* en 1789 forma parte de un todo constituido por la serie de sucesos que conocemos como la *Revolución francesa*, es un momento dotado de una cierta importancia relativa dentro del flujo de una significación histórica que estaba en construcción; si llega a representar a ese todo, es en razón de que fue vivido como un episodio especialmente destacado o decisivo en medio de los muchos otros que le precedieron y le sucedieron. Pero el *asalto a la Bastilla* representa también a la *Revolución francesa* porque, de todas las destrucciones que trajo consigo el proceso revolucionario, la que el pueblo de París hizo de la fortaleza odiada es la que más parecido tiene con la destrucción del *ancien régime* en cuanto tal. Eficacia dentro del acontecimiento y similitud con él, en ellas consiste la ma-

* "Es lo sencillo lo que le hace complejo".

teria prima con la que se constituye la dimensión simbólica del *asalto a la Bastilla*, la capacidad de este nombre de ser también el de la "conquista de la libertad mediante el uso de la violencia". 1789 sirve para marcar toda la época de la *Revolución francesa* porque incluye la fecha de este suceso simbólico.

La *caída del muro de Berlín* en 1989 puede llegar a tener un simbolismo parecido al del *asalto a la Bastilla* en 1789. Berlín es el lugar en donde han coincidido dos separaciones decisivas: la que dividía a la gestión política moderna en una versión liberal y en una estatalista y la que dividía a Europa en una parte oriental y otra occidental. Si se atiende a esta significación de Berlín, la "caída del muro" que la tuvo escindida durante veintiocho años resulta dotada de una doble representación, similar a la que se reconoce en el *asalto a la Bastilla*. Los nexos que se han reanudado, pasando por encima del obstáculo caído, no sólo vuelven a reunir a individuos y colectividades singulares, sino que reunifican dos historias parciales que, por debajo de su separación forzada, siguieron siendo una sola. Igualmente, los montones de escombros que ella dejó en medio de las calles no eran únicamente los restos de un edificio público derruido, sino los de todo un mundo que se ha venido abajo.

En tanto que desaparición de una barrera, la *caída del muro de Berlín* es apenas un paso en un proceso mucho más profundo y poderoso que consiste en la recomposición de Europa como la totalidad histórica dominante de la época moderna. Se trata sin embargo de un paso decisivo; causa precipitante, como reapertura de un cauce histórico violentamente clausurado, la *caída del muro de Berlín* es la primera parte en la que ese proceso global se pone de manifiesto. Por el otro lado, en tanto que demolición de una construcción aberrante, no pasa de ser una obra pública de mediana importancia. Si tiene un interés, éste proviene justamente de la insuperable similitud que guarda con ese acontecimiento histórico mayor que es el desmoronamiento del llamado "socialismo real"; una similitud que basta para hacer de ella, como "caída", la representante cabal de él, como "derrumbe".

Es preciso reconocer, sin embargo, que la *caída del muro de Berlín* es por lo pronto un símbolo "en suspenso". Se trata de un hecho cuya significación particular, encaminada ya a la asociación biunívoca con la significación general de esta época, debe sin embargo detener su impulso ante el estado de inacabamiento en que ésta se encuentra todavía. Indecisa, con dos barajas diferentes entre sus manos, la historia parece dudar sobre cuál de ellas echar por fin al juego. El acontecimiento que nos envuelve mantiene imprecisa su significación global; la ambigüedad se reproduce en las significaciones singulares de todos y

cada uno de los hechos políticos que vivimos. ¿Cuál es la partida que estamos jugando? ¿Cuál de las dos series define el sentido de las jugadas? Porque, sin dejar de ser la misma, esta historia sería diferente si en ella está en juego el destino de la utopía socialista o si en ella se decide la biografía del poder planetario.

Reinstalación geopolítica de Europa. Derrumbe del "socialismo real". ¿Cuál de estos dos acontecimientos tiene la capacidad —diría Hegel— de "subsumir" al otro y de ser así su "verdad"? ¿Es el socialismo un "atributo" de Europa o lo es ésta, más bien, del socialismo? ¿Es Europa la que, habiendo congelado parte de sí misma en la figura de "Europa socialista", la revive ahora para aprovechar las energías almacenadas y reasumir su función hegemónica en la historia mundial? ¿O es el socialismo quien, para desechar su versión caricaturesca de "socialismo real" y poder construir la actualidad histórica de su verdadera figura, recompone la totalidad civilizatoria europea? Aunque sean pertinentes, nadie podría aún responder a estas preguntas. Por algún tiempo el sentido simbólico de la *caída del muro de Berlín* seguirá siendo un enigma.

Más asible resulta otra cuestión que trata del mismo asunto pero en términos un tanto menos especulativo: ¿Cómo se puede pensar la relación, cuya existencia parece innegable, entre la re-composición económica y social de Europa y la pérdida que experimenta el socialismo de su ya centenaria presencia protagónica en la vida política moderna? La reintegración del *continuum* tecnológico capitalista en Europa, el recentramiento de la hegemonía económica mundial entre los principales conglomerados de capital, el ensanchamiento y la refuncionalización del abismo que une y separa al capitalismo periférico del capitalismo central, la revitalización de la movilidad clasista y de la socialización étnica, el redimensionamiento de las soberanías estatales de las naciones, la redistribución —después de la "Guerra Fría"— de la capacidad de vetar las "decisiones en la cumbre" entre los grandes estados y los entes estatales transnacionales: algún nexo necesario debe existir entre todos estos procesos que se han puesto en marcha en los últimos tiempos —y cuyas salidas son aún impredecibles— y el enrarecimiento espontáneo de la "dimensión socialista" en el mundo contemporáneo.

La respuesta automática de la "razón cínica" consiste en afirmar que tal enrarecimiento se debe al hecho de que ese conjunto de fenómenos configura una situación histórica inédita, dentro de la cual los ideales socialistas salen sobrando. Si bien no "realizados" en la sociedad liberal de este fin de siglo —dado lo irrealizable de su ingrediente utópico—, se habrían sin embargo impuesto en ella, a medias y casi imperceptiblemente. Fracasado pero al

mismo tiempo vencedor, el socialismo tendría su lugar: en el museo de la historia política.

Tough answer que convence porque simplifica, pero que por ello mismo decepciona. En el mundo actual, la voluntad de huir no es únicamente la que resulta del "socialismo real" y las frustraciones que ha deparado; hay también voluntad de huir del "capitalismo" y los infiernos que genera. Las poblaciones que huyen (literal o figuradamente) hacia el "capitalismo" lo hacen porque pueden; ellas sí disponen de un lugar tangible en donde intentar convertir en realidad la imagen invertida del "socialismo real", creada por su fantasía. Las poblaciones agobiadas por el "capitalismo", en cambio, las que se encuentran en las zonas "menos favorecidas" de éste —a las que, por cierto, podrían llegar, sin querer, "los que vienen de regreso del socialismo"—, no huyen porque no pueden hacerlo, porque sus fantasías resultan auténticamente utópicas: no hay un lugar ya existente hacia donde puedan encauzar su voluntad de huida.

Es posible que un día, cuando la distancia ante los hechos permita ver sus magnitudes completas, se pueda decir que, en verdad, el fracaso del socialismo real no fue otra cosa que una de las distintas figuras complementarias en que tuvo lugar el "reticente descenso" histórico del capitalismo. Por lo pronto, lo que sí se puede decir sin faltar al realismo que corresponde a esta época —es decir, sin tomar abstractamente una parte del objeto pensado por el todo al que pertenece (por la sociedad integrada a escala planetaria en virtud del funcionamiento del mercado mundial capitalista)— es que, uno y otro, "capitalismo" y "socialismo" han fallado por igual, mirados como principios que han organizado efectivamente la vida social de este siglo. Puede decirse incluso que si este fracaso difiere en un caso y en otro, esa diferencia se inclina en favor del "socialismo".

El del "capitalismo" es el fracaso de un proyecto de modernización que ha dominado ya una larga época sobre toda la vida civilizada del planeta; en cambio, el del "socialismo", como movimiento dirigido a abandonar el proyecto capitalista de modernidad y a seguir uno alternativo, lo es sólo de un intento particular suyo, más dramático que radical: el del *bolchevismo* como la figura despótica peculiar de gestión económico-política que adoptó el Imperio Ruso en estos últimos setenta años.

La magnitud global de la catástrofe social y técnica a la que el capitalismo" ha conducido y en la que sume cada vez más al proceso de reproducción de la riqueza social no puede ocultarse ante la mirada analítica, por más prejuicios que ella traiga consigo. El auge espectacular de ciertos núcleos coyunturales de

capital y de ciertos estilos capitalistas localizados es, sin embargo, más que suficiente para borrar de la conciencia cotidiana la impresión de esa catástrofe y junto con ella la causa que la provoca. Con el "socialismo" sucede algo parecido, pero de signo contrario. El descalabro espectacular de la "dinastía" bolchevique y su gestión al frente de Rusia, de su imperio y su periferia centroeuropea ha resultado también más que suficiente para expulsar de la conciencia cotidiana incluso la noción de una actualidad de la perspectiva socialista, pese a que esa actualidad no se ha desvanecido en los hechos, sino más bien renovado.

Es muy difícil negar en teoría la vigencia de la perspectiva socialista cuando ésta se presenta como un conjunto de negaciones del estado de cosas organizado por el "capitalismo".

Sigue siendo válida, cada vez con mayor dramatismo, su crítica de la irracionalidad destructiva del modo en que el capitalismo media —realiza y configura— la relación entre el Hombre y la Naturaleza. La soberanía político-económica que tienen los propietarios capitalistas de los medios de producción permite hoy, igual que hace un siglo, que éstos se sirvan de los mecanismos de la circulación mercantil para desvirtuarlos en su función de instrumentos de una libertad distributiva y para convertirlos en dispositivos de seguridad de sus beneficios monopólicos.

La mutilación y la "infrasatisfacción" del sistema de necesidades de la población en las regiones periféricas del mundo capitalista es un hecho innegable. Pero también lo es otro, conectado con él, que se presenta en las regiones centrales; allí la expansión "sobresatisfactora" del sistema de necesidades se da mediante un sacrificio sistemático de las grandes necesidades colectivas en beneficio de una proliferación desbordada de necesidades puntuales inconexas y una hipertrofia del microconsumo masificado. Por el otro lado, junto a la destrucción incontenible de la Naturaleza, obligada a cumplir un papel de simple "fuente de recursos", se da igualmente la ineficiencia real de un proceso técnico de producción de bienes sometido a los caprichos absurdos de un proceso económico de producción de rentas y valores especulativos.

También sigue siendo válido el cuestionamiento de la socialización capitalista como mecanismo automático que polariza y consolida de tal manera la estratificación social, que en la parte más alta de la escala la capacidad de ejercer todo tipo de poderes se halla sobresaturada, mientras en la más baja incluso la capacidad de ejercer el derecho a sobrevivir se encuentra vacía.

El escenario de esta estratificación de las clases sociales no es el mismo de hace cien años. No es ya la nación capitalista de identidad tecnológica unitaria,

con su burguesía capitalista en la parte de arriba (acompañada de una aristocracia satélite), con su proletariado en la parte de abajo (rodeado de un ejército "lumpen" de mano de obra disponible y desocupada) y con su clase media, entre pudiente y miserable. Es un escenario mucho más complejo: la sociedad capitalista transnacional de dimensiones planetarias, de base tecnológica diversificada y jerarquizada, en donde la clasificación económica de la población se entrecruza y sobredetermina con otras clasificaciones muy variadas (técnica, nacional, étnica, cultural, etcétera). Es, sin embargo, un escenario que no ha modificado radicalmente el sentido estructural de esa estratificación ni ha eliminado así el fundamento de una lucha de clases.

Tampoco ha perdido validez el tercer ángulo desde el que la perspectiva socialista considera negativamente al "capitalismo", el que juzga la gravitación nefasta que tiene sobre la vida política de la sociedad. No hay manera de negar el hecho de que el "capitalismo" opaca y disminuye en su base las posibilidades que la modernidad deja abiertas a la democracia, a una toma de decisiones popular soberana, es decir, independiente de toda voluntad o poder ajeno al conjunto de los ciudadanos y su opinión pública. A lo largo el siglo veinte, la "dictadura del capital" —el dominio de una "voluntad" de las cosas convertidas en "valor valorizándose"— ha hecho múltiples y variados intentos de presentarse como la única democracia "realmente posible" y "realmente existente". Una y otra vez, sin embargo, ha debido echar mano de regímenes totalitarios y de autoritarismos "de excepción". No ha podido ocultar la fobia antidemocrática que le es inherente; su modo más adecuado de llevarse a cabo se encuentra sin duda el funcionamiento oligárquico de la toma de decisiones políticas.

Constituida en torno a estas tres críticas principales del "capitalismo", la *perspectiva socialista* no sólo ha mantenido su actualidad sino que la ha extendido y profundizado. Todo esto, en teoría. Porque, miradas las cosas en el terreno de las prácticas y los discursos de política cotidiana, nada hay más cuestionable en estos tiempos que la actualidad de una *política socialista*.

¿Cuál es la razón de que la primera actualidad del "socialismo" no esté acompañada de la segunda? Es claro que no se trata solamente de un efecto provocado sobre la opinión pública por una iluminación empírica. No se debe únicamente a la coincidencia espectacular de dos demostraciones aparentes: que el "capitalismo", pese a todo, es a la larga *lo mejor*, implicada en la reunificación capitalista de Europa, y que la perspectiva socialista es definitivamente *irrealizable*, aportada por el derrumbe del "socialismo real". Este impacto superficial tiene su importancia, sobre todo en el discurso político de las repúbli-

cas periféricas de Occidente, al que lleva a caricaturizar la situación hasta extremos masoquistas cuando describe el exceso de capitalismo que agobia a sus economías como si fuera una escasez de capitalismo. Pero es un *shock* persuasivo que no alcanza a dar cuenta de esa disimultaneidad entre la vigencia de la perspectiva socialista y la de una *política* socialista concreta; que no explica esa discordancia, sin duda más compleja, en la que parece estar en juego toda la historia de la política moderna como parte integrante de la historia global que ha llevado a la modernización capitalista y europeizadora del planeta.

Bien podría decirse que el extrañamiento con el que la Europa capitalista (primero en la posguerra de 1918 y después en la de 1945) pretendió castigar a su imperio oriental por la herejía de sus exageraciones socialistas ha estado en el origen tanto de que ese imperio haya caído en la "dimensión del subdesarrollo" como de que ella misma haya podido estar a salvo de ese destino. Nacidos de la bipartición de Europa —en la que redundó ese castigo—, la construcción del capitalismo "con rostro humano" y la del socialismo bajo la figura de "socialismo real", son dos procesos históricos que corrieron paralelos y se condicionaron mutuamente.

En sopechosa simetría, el florecimiento de un "paraíso capitalista" en la Europa del oeste y la descomposición de un "infierno socialista" en la Europa centroriental ocultan las figuras esenciales tanto del capitalismo como del socialismo bipartición del continente, marcada por el Muro de Berlín, permitió que ambos aparentaran pertenecer a dos historias heterogéneas e incompatibles la una con la otra, que los separaban radicalmente. Son, sin embargo, los extremos de una misma cadena "oculta", cuyos terceros eslabones deben buscarse fuera de Europa. Se copertenecen funcionalmente dentro del acontecimiento histórico unitario de la modernización capitalista.

"Estadio superior del subdesarrollo", "capitalismo sin capitalistas", el "socialismo real" ha estado "a la vanguardia" del Tercer Mundo en lo precario de su tecnología, lo reprimido de su cultura, lo antidemocrático de su vida política y lo dependiente de su economía. Cuando, "por encima del Muro", el Primer Mundo podía mirar con menosprecio hacia los Países del Este, lo que tenía ante sí, sin darse cuenta, era su propia cola, sólo que irreconocible como propia debido al disfraz político que la ocultaba.

Pero podría decirse también, más por inercia que por ingenuidad, que ahora, con la Europa reunificada, cuando la modernización capitalista puede al fin cerrar el circuito de su expansión planetaria y cuando la existencia correlativa de un "paraíso" capitalista y un infierno "socialista" deja de ser necesaria,

el verdadero socialismo tendrá nada más que abandonar el limbo en que permanecía a la espera, para poder al fin mostrar el rostro amable que le corresponde y que por tanto tiempo debió estar oculto o deformado. Sólo que una afirmación de este tipo sería inaceptable.

El nombre *socialismo* —la palabra que evoca e indica una presencia histórica singular y un discurso elaborado a partir de ella y en torno a ella— no es "lo de menos"; no es una etiqueta indiferente que pueda "desecharse" o "reciclarse" sin grandes consecuencias. Tal vez lo sea para la Idea del socialismo, pero no para su "personalidad" histórica. Los setenta años de "socialismo real" han afectado al nombre ya la vigencia histórica del socialismo; no han logrado ponerlo "fuera de uso", pero tampoco él ha pasado "sin mácula" por ellos. Al desvanecerse, el "socialismo real" no borra para siempre ese nombre pero tampoco lo deja intacto; se lleva la referencia a toda una posibilidad histórica del socialismo que se reveló, que tenía que revelarse (ahora lo sabemos a ciencia cierta), como ilusoria.

El socialismo como acontecimiento histórico mayor está comprometido en la historia de la parte suya que fracasó y comprometido con los resultados de ella. De las múltiples cuestiones que este compromiso le plantea, la primera tiene que partir enfrentándose a lo evidente: ¿ha sido en verdad una excesiva lejanía respecto del "capitalismo" lo que llevó al fracaso a este intento socialista? ¿O ha sido, por el contrario, su excesiva cercanía a él, la falta de radicalidad de la alternativa que representaba?

A la luz de esta pregunta es posible distinguir una realidad innegable: pese a ser el proyecto histórico que en la práctica y en el discurso se ha afirmado con mayor coherencia como una alternativa crítica a la modernidad capitalista, el socialismo ha compartido con ella una serie de premisas que a lo largo de este siglo se han ido revelando cada vez más como insostenibles. En primer lugar: ¿es realmente posible en la vida política el tipo de soberanía del discurso o de predominio de la razón que presupone en ella la modernidad? ¿La toma de decisiones es realmente la "puesta en práctica" de unos principios teórico-ideológicos "introducidos desde fuera" en la formación de la opinión pública? ¿O es necesario reconocer que tanto en ésta como en la constitución de la voluntad política la "relación entre teoría y práctica" sigue caminos que se encuentran obstruidos sistemáticamente por la modernidad capitalista? En segundo lugar: ¿puede efectivamente la dimensión de lo político en la vida social particularizarse en calidad de "esfera autónoma" de lo político, sin negarse a sí misma? ¿Puede efectivamente la voluntad política consagrada por la modernidad, la que se ge-

nera en la comunidad de los hombres propietarios o "sociedad civil", representar a los muchos tipos de voluntad política que están en juego en la vida social? ¿Cómo habría que imaginar una política capaz de ser la lingua franca de todos ellos? y por último: ¿es en verdad, como lo cree la modernidad, la socialidad humana una materia absolutamente dúctil, dispuesta por encima de cualquier "cultura política" espontánea a ser transformada por la actividad política (revolucionaria o reformista)? ¿Cuál es la medida real —insignificante tal vez— en que la política puede efectivamente "hacer la historia"?

A la izquierda

... Un móvil que está en A (declara Aristóteles) no podrá alcanzar el punto B, porque antes deberá recorrer la mitad del camino entre los dos, y antes, la mitad de la mitad, y antes, la mitad de la mitad de la mitad, y así hasta lo infinito ...
J. L. Borges

No deja de ser extraño, incluso paradójico, lo que sucede actualmente en el mundo de las ciencias sociales: justo en una época que se reconoce a sí misma como un tiempo especialmente marcado por cambios radicales e insospechados —cambios que abarcan todo el conjunto de la vida civilizada, desde lo imperceptible de la estructura técnica hasta lo evidente de la escena política—, la idea de la revolución como vía de la transición histórica cae en un desprestigio creciente. Sea profunda o no, una mutación considerable del discurso sobre lo social se deja documentar abundantemente. Se trata, vista desde su ángulo más espectacular, de lo que se ha dado en llamar una sustitución —de preferencia por sus contrarios— de los paradigmas, modelos o casos ejemplares que habían servido hasta hace poco (una o dos décadas) a los teóricos de lo social para hablar de las transformaciones históricas. El lugar paradigmático, ocupado hasta hace poco por las revoluciones francesa, rusa, china, cubana, etcétera—, lo toman ahora las transiciones reformadoras: la "Revolución norteamericana", los *Gründerjahre* y la era de Bismarck, la segunda posguerra europea, etcétera).

Tan significativo es este cambio de paradigmas que Octavio Paz cree ver en su actualidad todo "el fin de una era":

> presenciamos el crepúsculo de la idea de revolución en su última y desventurada encarnación, la versión bolchevique. Es una idea que únicamente se sobrevive en algunas regiones de la periferia y entre sectas enloquecidas, como la de los terroristas peruanos. Ignoramos qué nos reserva el porvenir [...] En todo caso el mito revolucionario se muere. ¿Resucitará? No lo creo. No lo mata una Santa Alianza: muere de muerte natural.[1]

[1] "Poesía, mito, revolución", en *Vuelta* 152, México, 1989.

Jürgen Habermas coincide con Paz en la apreciación de la importancia del fenómeno. Pero, a diferencia de la interpretación paciana, en la que está ausente toda voluntad de distinguir entre el mito revolucionario y la idea de revolución —y en la que ésta parecería haber perdido definitivamente toda función descriptiva acerca de la transición histórica que vivimos y toda función normativa de las actitudes y acciones en la política actual—, la suya intenta una aproximación más diferenciada y comprensiva. Observa también el ocaso de la conciencia revolucionaria y su mesianismo moderno, pero al mismo tiempo ve en la actualidad del reformismo un suceso que depende de la radicalización del mismo y, en ese sentido, de la adopción por parte suya de determinados contenidos esenciales de la idea de revolución. En nuestro tiempo —sugiere— la única revolución posible es la reforma.[2]

En el discurso que versa sobre lo social desde el lado *progresista* o de *izquierda*, es decir, desde la perspectiva de quienes han venido trabajando en la "construcción de un sujeto político de alternativa", esta mutación en el "espíritu de la época" no carece en ocasiones de rasgos dramáticos; parecería implicar un secamiento de la fuente que le había servido para afirmar su identidad. La nueva convicción que allí se abre paso parte de un reconocimiento: después de la pérdida de las ilusiones (en verdad religiosas) acerca de una salvación revolucionaria, después de la experiencia del "desencanto" —y sobre todo a partir de ella—, ha llegado para la izquierda la hora de pensar con la cabeza despejada (*nüchtern*). Y arriba a una conclusión inquietante: ha llegado la hora de reorientar la identidad de la izquierda; de abandonar el arcaísmo de la idea de revolución y de pensar y actuar de manera reformista.

A contracorriente de esta transformación espontánea —y en esa medida indetenible— del modo de *tematizar* la transición histórica y de interpretar por tanto la situación contemporánea, un breve examen de la pertinencia teórica y la validez política de la exclusión que ella trae consigo de la idea misma de revolución puede resultar revelador. ¿Despejarse la cabeza de ilusiones revolucionarias absolutistas tiene que significar para la izquierda un abandono de su orientación revolucionaria? ¿O puede ser, por el contrario, una oportunidad de precisar y enriquecer su concepto de revolución?

Hablar de una sustitución de paradigmas teóricos es referirse a algo que sucede más en las afueras del discurso teórico que dentro del mismo. El discurso teórico de una época no elige a su arbitrio ni el tema ni la tendencia básica de su tratamiento. Uno y otra parecen decidirse más bien en el terreno de aquellos

[2] "La soberanía popular como procedimiento", en *Cuadernos Políticos* 57, México, 1989.

otros discursos dedicados al cultivo y la regeneración de las leyendas y los mitos. EI discurso teórico trabaja a partir de lo que éstos le entregan. Mientras la historia moderna requirió ser narrada como el *epos* de la libertad y la creatividad, de la actividad del Hombre en su lucha incansable (y exitosa) contra todo lo que se atreviera a ponerle trabas a su voluntad de objetivación, es comprensible que el mito revolucionario fuera el mito más invocado —el mito que, en su esencia, justifica las pretensiones políticas de un comienzo o un re-comienzo absolutos (de una fundación o una re-fundación *ex nihilo*) de la vida en sociedad. Ahora que las encarnaciones de esa actividad, los sujetos soberanos —las naciones o sus réplicas individuales— parecen haber perdido su función y "no estar ahí para *emprender* sino sólo para *ejecutar*", la historia moderna prefiere una legendarización de sí misma en la que, al revés de la anterior, ella aparece como una dinámica automática de civilización; como el triunfo, no ya del sujeto (el Hombre), sino de un Ordenamiento sin sujeto, que se afirma en medio de lo caótico o natural (y también, por lo tanto de lo "bárbaro" o "atrasado"). El mito que concibe los procesos revolucionarios según la imagen de la Creación, del texto que se escribe sobre el papel en blanco después de haber borrado otro anterior, tiende a sustituirse por otro —una nueva versión del mito del Destino—, que ve en ellos, como en toda actividad humana, el simple desciframiento práctico de una escritura preexistente.

El destronamiento de la figura mítica (épica y hermenéutica) de la revolución es un episodio de primera importancia entre todos los que coinciden en el ocaso —un ocaso más que justificado— de toda la constelación de mitos grandes y pequeños que ha acompañado a la modernidad capitalista. Sin embargo, una pregunta se impone: ¿debe la idea de la revolución correr la misma suerte que el mito moderno de la revolución? ¿Es la idea de la revolución un simple remanente del pensar metafísico, una mimetización política del antiguo mesianismo judeocristiano? ¿Descartar del discurso la invocación mágica a la revolución implica eliminar también la presencia discursiva de la revolución como un instrumento conceptual, necesario para la descripción de las transiciones históricas reales, y como una idea normativa, aplicable a determinadas actitudes y actividades políticas?

Nada hay mas controvertido en este fin de siglo que la presencia del hecho revolucionario en la historia contemporánea; es un hecho cuya simple nominación depende ya del lugar axiológico que le está reservado de antemano en las distintas composiciones que disputan entre sí dentro del discurso historiográfico. Mientras unos pensamos que tal hecho —inseparablemente ligado a

su contrapartida siempre posible: la catástrofe barbarizadora— constituye el acontecimiento fundamental de nuestro tiempo, otros, en el extremo opuesto, no sólo niegan su existencia como tal, sino que ven en su consistencia puramente ideológica uno de los peores desvaríos de la razón. El de la revolución es, así, un asunto que no puede tratarse al margen de las necesidades de autoafirmación ética de quienes hablan de él; es decir, es un asunto cuya presencia resulta necesariamente divisoria en el ámbito del discurso que intenta la descripción y la explicación de los fenómenos históricos (sociales, políticos, culturales, etcétera). Conviene por ello —si queremos permanecer en este ámbito, aunque sólo sea transitoriamente— hacer un esfuerzo de abstracción, despojar a la idea de la revolución de sus connotaciones erísticas, que probablemente la idealizan (la endiosan o la satanizan), y considerar su necesidad como simple instrumento del pensar.

El núcleo duro, lógico-instrumental, de la idea de revolución —no su núcleo encendido, que estaría en el discurso político y la irrenunciable dimensión utópica del mismo— hay que buscarlo, por debajo de las significaciones que lo sobredeterminan en sentido mítico y político, en el terreno del discurso historiográfico. Como concepto propio de este discurso, la idea de revolución pertenece a un conjunto de categorías descriptivas de la dinámica histórica efectiva; se refiere, en particular, a una modalidad del proceso de transición que lleva de un estado de cosas dado a otro que lo sucede.

Mediante artificio metódico, los muy variados argumentos explicativos que ofrece el discurso historiográfico sobre el hecho de la transición histórica pueden ser reducidos a un esquema simple. Dicho esquema podría representarse en la siguiente frase: "el estado de cosas cambió porque la situación se había vuelto insostenible". Las cosas se modifican dentro del estado [de cosas] en que se encuentran, y lo hacen en tal medida o hasta tal punto, que su permanencia dentro de él se vuelve imposible y su paso a un estado [de cosas] diferente resulta inevitable. Si se hace la comparación del caso, se puede observar que incluso la fórmula empleada por Marx para explicar la dinámica de la historia económica —fórmula repetida entre nosotros hasta el cansancio— es una variación peculiar de este esquema. También esa fórmula, que describe una dialéctica entre las "fuerzas productivas", por un lado, y las "relaciones de producción", por otro, habla de un perfeccionamiento de las primeras en el curso del tiempo, que las lleva a "sentirse estrechas" en el marco de las segundas, a entrar en contradicción con ellas y a promover una transición, una sustitución de ellas por otras.

Un simple análisis formal de este esquema explicativo de la transición histórica permite distinguir con claridad la necesidad que el discurso historiográfico tiene del concepto de revolución.

Lo primero que salta a la vista es que, al hablar de un cambio en el que "las cosas" transitan de un "estado" a otro diferente, el discurso historiográfico presupone, quiéralo o no, una concepción de la realidad histórica como unidad o síntesis de una *substancia* y una *forma*. Se diría incluso que este antiguo esquema de aproximación a la "realidad" de lo real tiene en él su "terreno de aplicación" más importante. Pensada con estas categorías, la dinámica histórica se explica a partir de la idea de que esa síntesis puede encerrar un conflicto, de que es posible una falta de concordancia entre la substancia y la forma en que ella adquiere concreción. La dinámica histórica parece incluso implicar —como lo afirmaba G. Bataille recordando la oposición nietzscheana entre lo "dionisíaco" y lo "apolíneo"— que la substancia, que sólo puede existir realmente si una forma viene a ponerle límites a su inquietud dispersante , llena sin embargo y rebasa cíclicamente los bordes de la forma establecida, proponiendo ella misma el esbozo de una nueva forma con la que ésa tendrá que disputar su lugar antes de abandonarlo.

Ahora bien, el paso o tránsito a un *estado* de cosas diferente constituye de hecho una *solución* a la problemática sin salida en la que se encontraba el estado de cosas anterior. Y esta solución no tiene por qué ser en todos casos la misma; es indudable que, de la situación de *impasse* al que llegan las cosas en un cierto estado, el salto que las lleva a otro estado puede ir en varias direcciones y además en sentidos incluso contrapuestos.

Lo característico en la situación de partida de un proceso de transición es el predominio de lo que hay de contradictorio sobre lo que hay de armónico en la relación que junta a la substancia con la forma de una realidad histórica. La substancia "ha crecido" o se ha "reacomodado", acontecimiento que ha provocado en la forma establecida la insuficiencia o caducidad de algunos de sus rasgos y la solicitación de ciertos rasgos nuevos, desconocidos en ella.

En el proceso de transición, esta situación de partida es seguida por un segundo momento, en el que lo característico está dado por el movimiento de respuesta proveniente de la forma establecida. Se trata de un movimiento de re-acción que no puede ejercerse más que en dos direcciones: a) la forma puede actuar sobre sí misma en sentido *auto-reformador*, sea con el fin de ampliar sus márgenes de tolerancia o de integrar en sí los nuevos esbozos de forma ajenos a ella; y b) la forma puede actuar sobre la substancia en sentido *debilitador*, sea

con el fin de disminuir la carga impugnadora que existe en la misma o de desviarla hacia objetivos que le son por lo pronto indiferentes.

Ampliado de esta manera, el esquema explicativo de la transición histórica permite distinguir al menos cuatro salidas puras, todas ellas genuinas o necesarias, para las "cosas" históricas encerradas en un "estado" que se ha vuelto insostenible: la reforma y la reacción, por un lado, y la revolución y la barbarie, por otro.

Hay que reconocer ante todo que la respuesta dada por la forma a la amenaza proveniente de la substancia puede alcanzar un buen éxito; buen éxito que por lo demás puede tener dos sentidos completamente diferentes, contrapuestos.

En un primer sentido, esta eficacia del "estado" de cosas en dar cuenta de las exigencias planteadas por las "cosas" históricas implica la apertura de toda una época de modificaciones que vienen a ampliar y a diversificar el orden social establecido. Para no dejar de ser ella misma, la forma imperante toma la delantera a las mutaciones primeras, aún no exageradas, de la substancia. Genera subformas de sí misma que, en el terreno de los hechos, revelan ser capaces de integrar la exigencia de renovación formal; crea remansos de utopías "realizadas". Saluda al futuro, pero no cree indispensable despedirse del pasado. Postula una preeminencia en la historia de la modificación continuadora sobre la ruptura creativa.

Planteados así los términos, reformistas serían propiamente la actitud ética y la posición política que, como suele decirse, "le apuestan" a esta primera vía de transición histórica.

En un segundo sentido, completamente opuesto al primero, el buen éxito de la reacción de la forma frente a la inconformidad de la substancia, es decir, el triunfo del "estado de cosas" imperante sobre las "cosas" mismas, se presenta como una época de reafirmación exagerada del orden social establecido y de destrucción sistemática del cuerpo social; un tiempo que, cuando no "sangra" de manera lenta e individualizada sus energías históricas, las sacrifica abrupta y masivamente. Esta vía de transición —en la que el futuro es sometido y devorado por el pasado— es la vía retrógrada o reaccionaria que puede seguir la historia en sus procesos de transición. Retrógrada o reaccionaria es, en consecuencia, la actitud ético-política que se deja amedrentar por esta respuesta prepotente del *establishment* y que se identifica con ella.

Pero no siempre el proceso termina con una de estas dos salidas. La historia conoce transiciones que presentan un tercer momento. La resistencia que las

"cosas" ofrecen al intento que hace el "estado" en que se encuentran de reafirmar su propia validez puede resultar más o menos efectiva. La respuesta de la forma a la amenaza de la substancia puede llegar a fracasar; sus esfuerzos de auto-conservación pueden revelarse insuficientes. Efectividad de las primeras o fracaso de la segunda que, a su vez, se manifiesta igualmente en dos sentidos del todo divergentes.

En un primer sentido: aquel "crecimiento" o "reacomodo" que había tenido lugar en el seno de la substancia alcanza a sobreponerse tanto a la acción integradora ejercida sobre él por la forma dominante y dirigida a desactivar su inconformidad respecto de ella, como a la acción represora con la que esa misma forma lo rechaza e intenta aniquilarlo. La presión de las "cosas" sobre el "estado" en que se encuentran llega a constituir toda una época de "actualidad de la revolución": se crean formas alternativas que comienzan a competir abiertamente con la establecida; se prefiguran, diseñan y ponen en práctica nuevos modos de comportamiento económico y de convivencia social. Esta vía de salida, que pasa por una subversión (*Um-wälzung*) destinada a sustituir (*Ersetzung*) y no sólo a remozar el "estado de cosas" prevaleciente, es la solución a la exigencia histórica de transición que constituye el fundamento de la posición ético-política revolucionaria.

En un segundo sentido, la situación necesitada de transición puede encallar en un empate y permanecer así por tiempo indefinido. El fracaso de la forma puede tener su contrapartida en una incapacidad de triunfo por parte de la substancia; puede ir acompañado de un fracaso equiparable de las "cosas" en inventar un nuevo "estado" para sí mismas. Se abre entonces un período de deformación lenta de las formas establecidas y de desperdicio continuo de las nuevas energías históricas. Se trata de una "salida" que consiste en encerrar dentro de sí misma a una situación social necesitada de una transición histórica; salida decadente, si se tienen en cuenta las zonas de predominio exacerbado de la forma, o salida bárbara, si se consideran las "zonas de desastre", en donde la resistencia de la substancia se corrompe y languidece.

En resumen, la descripción anterior de las posibilidades inherentes al esquema con que el discurso historiográfico piensa la transición histórica muestra con toda claridad que en él existe un lugar necesario para la idea de la revolución. La salida revolucionaria es sin duda una de las cuatro soluciones a la situación de *impasse* en la que puede desembocar un *estado de cosas* histórico; es una de las cuatro vías o modalidades puras de transición que juegan y se combinan entre sí en toda transición histórica concreta.

Dos conclusiones pueden desprenderse directamente de este examen formal del discurso historiográfico. La primera, acerca del discurso político de izquierda y su uso de la idea de revolución.

De izquierda —podría decirse— son todas aquellas posiciones ético-políticas que, ante la impugnación que la cosa histórica hace del estado en que se encuentra, rechazan la inercia represora y destructiva de éste y toman partido por la transformación total o parcial del mismo, es decir, por la construcción o la reconstrucción de la armonía entre una substancia histórica y su forma. Según esto hacen mal o, mejor dicho, carecen de fundamento racional quienes, ubicados en una posición de izquierda, creen actualmente que, junto con el mito moderno de la revolución, también es conveniente expulsar de su discurso a la idea misma de revolución, junto con todas aquellas que de una manera u otra giran a su alrededor, como es el caso de la idea de socialismo.

Si el cambio de identidad dependiera mágicamente del cambio de nombre, nada sería ahora más oportuno para el socialismo que pasar a llamarse de otra manera; dejar que el *socialismo real* se hunda con todo, con adjetivo y sustantivo, para poder él rehacerse con señas de identidad completamente nuevas: sin mácula. En la historia, sin embargo, el poder de un segundo bautizo es restringido. Poco ayuda, por ejemplo, sustituir el nombre del socialismo por un sinónimo suyo menos preciso: *democracia, Socialismo* es el nombre genérico de una meta histórica cuyo atractivo concreto sólo se percibe en su verdadera dimensión desde una ubicación especial: la situación de *impasse* en la que entra el estado de cosas histórico de la modernidad capitalista. Hace referencia a una determinada armonía posible entre la substancia y la forma de la vida social propiamente moderna, es decir, entre la capacidad del ser humano moderno de intervenir soberanamente en la modificación del sistema de sus necesidades y la vida política moderna, que debe actualizar dicha capacidad; armonía que valdría la pena perseguirse y que para unos será el fruto de una reforma radical, mientras para otros deberá resultar de una innovación revolucionaria. *Democracia* por su parte, es el nombre de esa armonía, pero en general; de la coincidencia entre el carácter público (*demósios*) del proceso de generación de supremacía política (*krátos*), es decir, un carácter, cuyo orden de concreción trasciende el orden arcaico de la singularidad privada, y la consistencia popular (*demotikós*), es decir, espontánea, "salvaje" o exotérica de dicho proceso. En gran medida, si no es que del todo, la identidad de la izquierda se define por el socialismo. Renunciar a él implica aceptar que, en la actualidad, las únicas opciones históricas realistas son la reacción o la barbarie; que una transforma-

ción del *estado* de las *cosas* históricas no está *en el orden del día* y que quien debe alinearse, contenerse y reprimirse dentro de la forma capitalista dada es la substancia social moderna y su inconformidad. El discurso que versa sobre lo social desde posiciones de izquierda tiene ante sí un sinnúmero de cuestiones nuevas. Entre ellas están las siguientes: ¿el fracaso del *socialismo realmente existente* en la Europa centro-oriental es la prueba de la inactualidad de todo socialismo o únicamente del socialismo revolucionario? ¿Ha sido, en verdad, el *socialismo real* la *realización* de la versión revolucionaria (*marxista*) del socialismo? ¿Queda ésta, por tanto, definitivamente descalificada junto con el hundimiento de aquél? o, por el contrario, ¿el *socialismo real* ha consistido en una represión sistemática de la misma, y su *débâcle* de ahora significa para ella una liberación?

La segunda conclusión requiere tomar en cuenta ciertos hechos que no se prestan a duda. Según los datos disponibles acerca del tiempo presente —tiempo anterior a los efectos de la *perestroika* rusa y las ,revoluciones de la Europa centro-oriental sobre el mundo occidental—, lo más probable es que se trate de una época de *actualidad de la reforma*; una época en que la historia parece adelantarse a la política, a diferencia de otras, que Lukács llamó de "actualidad de la revolución", en las que la política parece rebasar a la historia.

Es verdad que no hay continuidad entre la salida revolucionaria y la solución reformista. Como le gustaba repetir a Rosa Luxemburg, la revolución no es un cúmulo acelerado de reformas ni la reforma es una revolución dosificada. Una y otra van por caminos distintos, llevan a metas diferentes; la sociedad que puede resultar del triunfo de la una es completamente diferente de la que puede resultar del buen éxito de la otra. Pero, sin embargo, aunque son enteramente diferentes entre sí —incluso hostilmente contrapuestas—, la perspectiva revolucionaria y la reformista se necesitan mutuamente dentro del horizonte político dé la izquierda.

Las metas propiamente reformistas ocupan con su actualidad indudable todo el primer plano de las preocupaciones políticas de la izquierda actuante y realista. Pero el discurso de izquierda haría un voto de pobreza autodestructivo si decidiera permanecer exclusivamente dentro de los límites de ese primer plano. No puede desentenderse del hecho de que, en un segundo plano, de menor nitidez, hay también metas políticas que sólo son perceptibles en la perspectiva de una modalidad revolucionaria de la transición histórica en la que está empeñada actualmente la sociedad. Metas que son urgentes, es decir, que tienen una necesidad real y no ilusoria, pero que son utópicas porque resultan inoportunas en lo que respecta a la posibilidad de su realización inmediata.

Imperceptibles desde la perspectiva reformista, gravitan sin embargo sobre el horizonte político de ésta, influyen en él, lo condicionan y conforman. Se trata de metas de política económica y social, de política tecnológica y ecológica, de política cultural y nacional, que, de no ser alcanzadas o al menos perseguidas, pueden convertirse en lastres capaces de desvirtuar las más osadas conquistas reformistas.

Por lo demás, ahora que la Europa centro-oriental; al deshacerse de la pseudorrevolución en que vivía, deja al descubierto que mucho de la falta de autenticidad de ésta se escondía justamente en el carácter abstracto de su radicalismo, el reformismo le presta a la perspectiva revolucionaria un gran servicio. Le recuerda algo que en ella se suele olvidar con frecuencia: que la revolución, para serlo de verdad, debe ser, como lo señalaba Hegel, una "negación determinada" de lo existente, comprometida con lo que niega, dependiente de ello para el planteamiento concreto de su novedad.

De todos los vaivenes, las permutaciones y las conversiones políticas que ha conocido la historia de este siglo hay algo que podrían aprender los dos hermanos enemigos que conforman la izquierda: pocas cosas son más saludables que volcar un poco de ironía sobre la propia seguridad, El mismo espíritu de seriedad que lleva a absolutizar y a dogmatizar, sean las verdades revolucionarias o las reformistas, lleva también con necesidad a la censura, la discriminación y la opresión de las unas por las otras. Por ello es preocupante observar el parecido que hay entre aquel fanatismo que, en la crisis de la República Alemana nacida en Weimar, hizo que los comunistas acusaran de "social-fascistas" a los reformistas socialdemócratas y el que se muestra ahora, cuando, por ejemplo, se pretende identificar toda posición revolucionaria con la del "comunismo" despótico e irracional que ilusiona a tanta gente del Perú, discriminada y explotada, en su desesperación.

Modernidad y capitalismo
(15 tesis)

¿Por qué la cuerda, entonces, si el aire es tan sencillo?
¿Para qué la cadena, si existe el hierro por sí solo?
César Vallejo

Los hombres de hace un siglo (ya inconfundiblemente modernos) pensaban que eran dueños de la situación; que podían hacer con la modernidad lo que quisieran, incluso, simplemente, aceptarla —tomarla completa o en partes, introducirle modificaciones— o rechazarla —volverle la espalda, cerrarle el paso, revertir sus efectos. Pensaban todavía desde un mundo en el que la marcha indetenible de lo moderno, a un buen trecho todavía de alcanzar la medida planetaria, no podía mostrar al entendimiento común la magnitud totalizadora de su ambición ni la radicalidad de los cambios que introducía ya en la vida humana. Lo viejo o tradicional tenía una vigencia tan sólida y pesaba tanto, que incluso las más gigantescas o las más atrevidas creaciones modernas parecían afectarlo solamente en lo accesorio y dejarlo in tocado en lo profundo; lo antiguo o heredado era tan natural, que no había cómo imaginar siquiera que las pretensiones de que hacían alarde los propugnadores de lo moderno fueran algo digno de tomarse en serio.

En nuestros días, por el contrario, no parece que el rechazo o la aceptación de lo moderno pueda estar a discusión; lo moderno no se muestra como algo exterior a nosotros, no lo tenemos ante los ojos como una *terra incognita* cuya exploración podamos emprender o no. Unos más, otros menos, todos, querámoslo o no, somos ya modernos o nos estamos haciendo modernos, permanentemente. El predominio de lo moderno es un hecho consumado, y un hecho decisivo. Nuestra vida se desenvuelve dentro de la modernidad, inmersa en un proceso único, universal y constante que es el proceso de la modernización. Modernización que, por lo demás —es necesario subrayar—, no es un programa de vida adoptado por nosotros, sino que parece más bien una fatalidad o un destino incuestionable al que debemos someternos.

"Lo moderno es lo mismo que lo bueno; lo malo que aún pueda prevalecer se explica porque lo moderno aún no llega del todo o porque ha llegado incompleto." Éste fue sin duda, con plena ingenuidad, el lema de todas las políticas de todos los estados nacionales hace un siglo; hoy lo sigue siendo, pero la ingenuidad de entonces se ha convertido en cinismo.

Han pasado cien años y la meta de la vida social —modernizarse: perfeccionarse en virtud de un progreso en las técnicas de producción, de organización social y de gestión política— parece ser la misma. Es evidente sin embargo que, de entonces a nuestros días, lo que se entiende por "moderno" ha experimentado una mutación considerable. Y no porque aquello que pudo ser visto entonces como innovador o "futurista" resulte hoy tradicional o "superado", sino porque el sentido que enciende la significación de esa palabra ha dejado de ser el mismo. Ha salido fuertemente cambiado de la aventura por la que debió pasar; la aventura de su asimilación y subordinación al sentido de la palabra "revolución".

El "espíritu de la utopía" no nació con la modernidad, pero sí alcanzó con ella su figura independiente, su consistencia propia, terrenal. Giró desde el principio en torno al proceso de modernización, atraído por la oportunidad que éste parecía traer consigo —con su progresismo— de quitarle lo categórico al "no" que está implícito en la palabra "utopía" y entenderlo como un "aún no" prometedor.

La tentación de "cambiar el mundo" —"cambiar la vida"— se introdujo primero en la dimensión política. A fines del siglo XVIII, cuando la modernización como Revolución Industrial apenas había comenzado, su presencia como actitud impugnadora del *ancien régime* era ya indiscutible; era el movimiento histórico de las "revoluciones burguesas". La Revolución vivida como una actividad que tiene su meta y su sentido en el progreso político absoluto: la cancelación del pasado nefasto y la fundación de un porvenir de justicia, abierto por completo a la imaginación. Pronto, sin embargo, la tentación utopista fue expulsada de la dimensión política y debió refugiarse en el otro ámbito del progresismo absoluto, el de la potenciación de las capacidades de rendimiento de la vida productiva. Mientras pudo estar ahí, antes de que los estragos sociales de la industrialización capitalista la hicieran experimentar un nuevo rechazo, fue ella la que dotó de sentido a la figura puramente técnica de la modernización. El "espíritu de la utopía" comenzaría hacia finales del siglo XIX un nuevo —¿último?— intento de tomar cuerpo en la orientación progresista del proceso de modernización; el intento cuyo fracaso vivimos actualmente.

Aceptar o rechazar la modernización como reorganización de la vida social en torno al progreso de las técnicas en los medios de producción, circulación y consumo eran los dos polos básicos del comportamiento social entre los que se componía y recomponía a comienzos de siglo la constelación política elemental. Su aceptación "gattopardiana", como maniobra conservadora, destinada a resguardar lo tradicional, llegaba a coincidir y confundirse con su aceptación reformista o ingenua, la que calcaba de ella su racionalidad progresista. Por otra parte, su rechazo reaccionario, que ve en ella un atentado contra la esencia inmutable de ciertos valores humanos de estirpe metafísica, un descarrío condenable que puede y debe ser desandado, era un rechazo similar aunque de sentido diametralmente opuesto al de quienes la impugnaban también, pero en tanto que alternativa falsa o suplantación de un proyecto de transformación revolucionaria de lo humano. En el campo de la izquierda lo mismo que en el de la derecha, definiendo posiciones marcadamente diferentes dentro de ambos, se enfrentaban la aceptación y el rechazo de la modernización, experimentada como la dinámica de una historia regida por el progreso técnico.

No obstante el predominio práctico incontestable y las irrupciones políticas decisivas y devastadoras de la derecha, es innegable que la vida política del siglo XX se ha guiado por las propuestas —desiguales e incluso contradictorias— de una "cultura política de izquierda". La izquierda ha inspirado el discurso básico de lo político frente a la lógica tecnicista de la modernización. Sea que haya asumido a ésta como base de la reforma o que la haya impugnado como sustituto insuficiente de la revolución, un presupuesto ético lo ha guiado en todo momento: el "humanismo", entendido como una búsqueda de la emancipación individual y colectiva y de la justicia social. Es por ello que la significación de lo moderno como realización de una utopía técnica sólo ha adquirido su sentido pleno en este siglo cuando ella ha aparecido en tanto que momento constitutivo pero subordinado de lo que quiere decir la palabra "socialismo": la realización (reformista o revolucionaria) de la utopía político-social —el reino de la libertad y la justicia— como progreso puro, como sustitución absolutamente innovadora de la figura tradicional en la que ha existido lo político.

La historia contemporánea, configurada en torno al destino de la modernización capitalista, parece encontrarse ante el dilema propio de una "situación límite": o persiste en la dirección marcada por esta modernización y deja de ser un modo (aunque sea contradictorio) de afirmación de la vida, para convertirse en la simple aceptación selectiva de la muerte, o la abandona y, al dejar

sin su soporte tradicional a la civilización alcanzada, lleva en cambio a la vida social en dirección a la barbarie. Desencantada de su inspiración en el "socialismo" progresista —que se puso a prueba no sólo en la figura del despotismo estatal del "mundo [imperio] socialista" sino también bajo la forma de un correctivo social a las instituciones liberales del "mundo [imperio] occidental"—, esta historia parece haber llegado a clausurar aquello que se abrió justamente con ella: la utopía terrenal como propuesta de un mundo humano radicalmente mejor que el establecido, y realmente posible, Paralizada su creatividad política —como a la espera de una catástrofe—, se mantiene en un vaivén errático que la lleva entre pragmatismos defensivos más o menos simplistas y mesianismos desesperados de mayor o menor grado de irracionalidad.

Las *Tesis* que se exponen en las siguientes páginas intentan detectar en el campo de la teoría la posibilidad de una modernidad diferente de la que se ha impuesto hasta ahora, de una modernidad no capitalista. Lo hacen, primero, a partir del reconocimiento de un hecho: el estado de perenne inacabamiento que es propio de la significación de los entes históricos; y segundo, mediante un juego de conceptos que intenta desmontar teóricamente ese hecho y que, para ello, pensando que "todo lo que es real puede ser pensado también como siendo aún sólo posible" (Leibniz), hace una distinción entre la configuración o forma de presencia actual de una realidad histórica, que resulta de la adaptación de su necesidad de estar presente a las condiciones más o menos "coyunturales" para que así sea —y que es por tanto siempre substituible— y su esencia o forma de presencia "permanente", en la que su necesidad de estar presente se da de manera pura, como una potencia ambivalente que no deja de serlo durante todo el tiempo de su consolidación, por debajo de los efectos de apariencia más "definitiva" que tenga en ella su estar configurada. De acuerdo con esta suposición, la modernidad no sería "un proyecto inacabado"; sería, más bien, un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas sólo desde una perspectiva y en un solo sentido, y dispuesto a que lo aborden desde otro lado y lo iluminen con una luz diferente.

Tesis I
La clave económica de la modernidad

Por *modernidad* habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por *capitalismo*, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de

llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos.

Entre modernidad y capitalismo existen las relaciones que son propias entre una totalización completa e independiente y una parte de ella, dependiente suya, pero en condiciones de imponerle un sesgo especial a su trabajo de totalización.

Este predominio de la dimensión económica de la vida (con su modo capitalista particular) en la constitución histórica de la modernidad es tal vez justamente la última gran afirmación de una especie de "materialismo histórico" espontáneo que ha caracterizado a la existencia social durante toda "la historia basada en la escasez". "Facultad" distintiva del ser humano ("animal expulsado del paraíso de la animalidad") es sin duda la de vivir su vida física como sustrato de una vida "meta-física" o política, para la cual lo prioritario reside en el dar sentido y forma a la convivencia colectiva. Se trata, sin embargo, de una "facultad" que sólo ha podido darse bajo la condición de respetar al *trabajo productivo* como la dimensión fundamental, posibilitante y delimitante, de su ejercicio. El trabajo productivo ha sido la pieza central de todos los proyectos de existencia humana. Dada la condición transhistórica de una *escasez relativa* de los bienes requeridos, es decir, de una "indiferencia" o incluso una "hostilidad" de lo Otro o lo no humano (la "Naturaleza"), ninguno de ellos pudo concebirse, hasta antes de la Revolución Industrial, de otra manera que como una estrategia diseñada para defender la existencia propia en un dominio siempre ajeno. Ni siquiera el "gasto improductivo" del más fabuloso de los dispendios narrados por las leyendas tradicionales alcanzó jamás a rebasar verdaderamente la medida de la imaginación permitida por las exigencias de la mera sobrevivencia al entendimiento humano.

Dos razones que se complementan hacen de la teoría crítica del capitalismo una vía de acceso privilegiada a la comprensión de la modernidad: de ninguna realidad histórica puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente moderna como del modo capitalista de reproducción de la riqueza social; a la inversa, ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla como el capitalismo.

Pero la perspectiva que se abre sobre la modernidad desde la problematización del capitalismo no sólo es capaz de encontrarle su mejor visibilidad; es capaz también —y se diría, sobre todo— de despertar en la inteligencia el reclamo más apremiante de comprenderla. Son los atolladeros que se presentan en la modernización de la economía —los efectos contraproducentes del pro-

greso cuantitativo (extensivo e intensivo) y cualitativo (técnico), lo mismo en la producción que en la distribución y el consumo de los bienes los que con mayor frecuencia y mayor violencia hacen del Hombre un ser puramente destructivo: destructivo de lo Otro, cuando ello no cabe dentro de la Naturaleza (como "cúmulo de recursos para lo humano"), y destructivo de sí mismo, cuando él mismo es "natural" (material, corporal, animal), y no cabe dentro de lo que se ha humanizado a través del trabajo técnico "productivo".

La imprevisible e intrincada red de los múltiples caminos que ha seguido la historia de la modernidad se tejió en un diálogo decisivo, muchas veces imperceptible, con el proceso oscuro de la gestación, la consolidación y la expansión planetaria del capitalismo en calidad de modo de producción. Se trata de una dinámica profunda, en cuyo nivel la historia no toma partido frente al acontecer coyuntural. Desentendida de los sucesos que agitan a las generaciones y apasionan a los individuos, se ocupa sin embargo tercamente en indicar rumbos, marcar tiempos y sugerir tendencias generales a la vida cotidiana.

Tres parecen ser las principales constantes de la historia del capitalismo que han debido ser "trabajadas" e integradas por la historia de la modernidad: *a*) la reproducción cíclica, en escala cada vez mayor (como en una espiral) y en referencia a satisfactores cada vez diferentes, de una "escasez relativa artificial" de la naturaleza respecto de las necesidades humanas; *b*) el avance de alcances totalitarios, extensivo e intensivo (como planetarización y como tecnificación, respectivamente) de la subsunción real del funcionamiento de las fuerzas productivas bajo la acumulación del capital, y *c*) el corrimiento indetenible de la dirección en la que fluye el tributo que la propiedad capitalista —y su institucionalidad mercantil y pacífica— paga al dominio monopólico —y su arbitrariedad extra-mercantil y violenta—: de alimentar la renta de la tierra pasa a engrosar la renta de la tecnología.

Tesis 2
Fundamento, esencia y figura de la modernidad

Como es característico de toda realidad humana, también la *modernidad* está constituida por el juego de dos niveles diferentes de presencia real: el posible o potencial y el actual o efectivo. (Es pertinente distinguir entre ellos, aunque existe el obstáculo epistemológico de que el primero parece estar aniquilado por el segundo, por cuanto éste, como realización suya, entra a ocupar su lugar.)

En el primer nivel, la modernidad puede ser vista como *forma ideal de totalización* de la vida humana. Como tal, como *esencia* de la modernidad, aislada artificialmente por el discurso teórico respecto de las configuraciones que le han dado una existencia empírica, la modernidad se presenta como una realidad de concreción en suspenso, todavía indefinida; como una substancia en el momento en que "busca" su forma o se deja "elegir" por ella (momento en verdad imposible, pues una y otra sólo pueden ser simultáneas); como una exigencia "indecisa", aún polimorfa, una pura potencia.

En el segundo nivel, la modernidad puede ser vista como *configuración histórica* efectiva; como tal, la modernidad deja de ser una realidad de orden ideal e impreciso: se presenta de manera plural en una serie de proyectos e intentos históricos de actualización que, al sucederse unos a otros o al coexistir unos con otros en conflicto por el predominio, dotan a su existencia concreta de formas particulares sumamente variadas.

El *fundamento* de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible —primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial pasando por nuestros días— de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples "civilizaciones materiales" del ser humano. La escala de la operatividad instrumental tanto del medio de producción como de la fuerza de trabajo ha dado un "salto cualitativo"; ha experimentado una ampliación que la ha hecho pasar a un orden de medida superior y, de esta manera, a un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas desconocido durante milenios de historia. De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (universo al que se reconoce entonces como "Naturaleza"), las fuerzas productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de "amo y señor" de la Tierra.

Temprano, ya en la época de la "invención de America", cuando la Tierra redondeó definitivamente su figura para el Hombre y le transmitió la medida de su finitud dentro del Universo infinito, un acontecimiento profundo comenzaba a hacerse irreversible en la historia de los tiempos lentos y los hechos de larga duración. Una mutación en la estructura misma de la "forma natural" —sustrato civilizatorio elemental— del proceso de reproducción social venía a minar lentamente el terreno sobre el cual todas las sociedades históricas tradicionales, sin excepción, tienen establecida la concreción de su código de vida originario. Una vieja sospecha volvía entonces a levantarse —ahora sobre datos

cada vez más confiables—: que la escasez no constituye la "maldición *sine qua non*" de la realidad humana; que el modelo bélico que ha inspirado todo proyecto de existencia histórica del Hombre, convirtiéndolo en una estrategia que condiciona la supervivencia propia a la aniquilación o explotación de lo Otro (de la Naturaleza, humana o extrahumana), no es el único posible; que es imaginable —sin ser una ilusión— un modelo diferente, donde el desafío dirigido a lo Otro siga más bien el modelo del eros.

La esencia de la modernidad se constituye en un momento crucial de la historia de la *civilización occidental europea* y consiste propiamente en un reto —que a ella le tocó provocar y que sólo ella estuvo en condiciones de percibir y reconocer prácticamente como tal. Un reto que le plantea la necesidad de elegir, para sí misma y para la civilización en su conjunto, un cauce histórico de orientaciones radicalmente diferentes de las tradicionales, dado que tiene ante sí la posibilidad real de un campo instrumental cuya efectividad técnica permitiría que la abundancia substituya a la escasez en calidad de situación originaria y experiencia fundante de la existencia humana sobre la tierra. A manera del trance por el que pasaría una pieza teatral que, sin poder detenerse, debiera rehacer su texto en plena función para remediar la desaparición del motivo de su tensión dramática, el descubrimiento del fundamento de la modernidad puso temprano a la civilización europea en una situación de conflicto y ruptura consigo misma que otras civilizaciones sólo conocerán más tarde y con un grado de interiorización mucho menor. La civilización europea debía dar forma o convertir en substancia suya un estado de cosas —que la fantasía del género humano había pintado desde siempre como lo más deseable y lo menos posible— cuya dirección espontánea iba sin embargo justamente en sentido contrario al del estado de cosas sobre el que ella, como todas las demás, se había levantado.

Las configuraciones históricas efectivas de la modernidad aparecen así como el despliegue de las distintas re-formaciones de sí mismo que el occidente europeo puede "inventar" —unas como intentos aislados, otras coordinadas en grandes proyectos globales— con el fin de responder a esa novedad absoluta desde el nivel más elemental de su propia estructura. Más o menos logradas en cada caso, las distintas *modernidades* que ha conocido la época moderna, lejos de "agotar" la esencia de la modernidad y de cancelar así el trance de elección, decisión y realización que ella implica, han despertado en ella perspectivas cada vez nuevas de autoafirmación y han reavivado ese trance cada cual a su manera. Las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque si-

guen constituyéndose conflictivamente como intentos de formación de una materia —el revolucionamiento de las fuerzas productivas— que aún ahora no acaba de perder su rebeldía.

De todas las modernidades efectivas que ha conocido la historia, la más funcional, la que parece haber desplegado de manera más amplia sus potencialidades, ha sido hasta ahora la modernidad del *capitalismo* industrial maquinizado de corte noreuropeo: aquella que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, se conforma en torno al hecho radical de la subordinación del proceso de producción/consumo al "capitalismo" como forma peculiar de acumulación de la riqueza mercantil.

Ningún discurso que aspire a decir algo de interés sobre la vida contemporánea puede prescindir de la dimensión crítica. Ésta, a su vez, se juega en aquel momento de reflexión que alcanza a atravesar las características de la modernidad "realmente existente" y a desencubrir su esencia; momento decisivo de todo significar efectivo en que la modernidad es sorprendida, mediante algún dispositivo de de-strucción teórica de sus configuraciones capitalistas concretas, en su estado de disposición polimorfa, de indefinición y ambivalencia. El lomo de la continuidad histórica ofrece una línea impecable al tacto y a la vista; pero oculta cicatrices, restos de miembros mutilados e incluso heridas aún sangrantes que sólo se muestran cuando la mano o la mirada que pasan sobre él lo hacen a contrapelo. Conviene por ello perderle el respeto a lo fáctico; dudar de la racionalidad que se inclina ante el mundo "realmente existente", no sólo como ante el mejor (dada su realidad) sino como ante el único mundo posible, y confiar en otra, menos "realista" y oficiosa, que no esté reñida con la libertad. Mostrar que lo que es no tiene más "derecho a ser" que lo que no fue pero pudo ser; que por debajo del proyecto establecido de modernidad, las oportunidades para un proyecto alternativo —más adecuado a las posibilidades de afirmación total de la vida, que ella tiene en su esencia— no se han agotado todavía.

Es sabido que la historia no puede volver sobre sus pasos, que cada uno de ellos clausura el lugar donde se posó. Incluso lo que se presenta como simple borradura y corrección de una figura dada es en verdad una versión nueva de ella: para conservarla y asumirla ha tenido, en un mismo movimiento, que destruirla y rechazarla. El fundamento de la modernidad no es indiferente a la historia de las formas capitalistas que, en una sucesión de encabalgamientos, hicieron de él su substancia; su huella es irreversible: profunda, decisiva y definitiva. Sin embargo, no está fuera de lugar poner una vez más en tela de juicio

la vieja certeza —remozada ahora con alivio, después de "la lección del desencanto"— que reduce el camino de la modernidad a esta huella y da por sentada la identidad entre lo capitalista y lo moderno; averiguar otra vez en qué medida la utopía de una modernidad post-capitalista —¿socialista? ¿comunista? ¿anarquista?— es todavía realizable.

Tesis 3
Marx y La modernidad

La desconstrucción teórica que hace Marx del discurso de la economía política traza numerosos puentes conceptuales hacia la problematización de la *modernidad*. Los principales, los que salen del centro de su proyecto crítico, pueden encontrarse en los siguientes momentos de su comprensión del capitalismo.

La hipótesis que intenta explicar las características de la vida económica moderna mediante la definición de su estructura como un hecho dual y contradictorio; como el resultado de la unificación forzada, aunque históricamente necesaria, mediante la cual un proceso *formal* de producción de plusvalor y acumulación de capital (es decir, el estrato de existencia abstracto de esa vida económica como "formación [*Bildung*] *de valor*") subsume o subordina a un proceso *real* de transformación de la naturaleza y restauración del cuerpo social (es decir, al estrato de existencia concreto de esa vida económica como formación [*Bildung*] *de riqueza*). Subsunción o subordinación que, por lo demás, presentaría dos niveles o estados diferentes, de acuerdo con el grado y el tipo de su efecto donador de forma: el primero, "formal", en el que el modo capitalista, interiorizado ya por la sociedad, sólo cambia las condiciones de propiedad del proceso de producción/consumo y afecta todavía desde afuera a los equilibrios cualitativos tradicionales entre el sistema de necesidades de consumo y el sistema de capacidades de producción; y el segundo, "real" o substancial, en el que la interiorización social de ese modo, al penetrar hasta la estructura técnica del proceso de producción/consumo, desquicia desde su interior —sin aportar una propuesta cualitativa alternativa— a la propia dialéctica entre necesidades y capacidades.

La descripción de la diferencia y la complementariedad que hay entre la estructuración simplemente mercantil de la vida económica (circulación y producción/consumo de los elementos de la riqueza objetiva) y su configuración desarrollada en el sentido mercantil-capitalista. Así mismo, la comprensión de la historia de esa complementariedad: de la época en que lo capitalista se pre-

senta como la única garantía sólida de lo mercantil a la época en que lo mercantil debe servir de mera apariencia a lo capitalista. Un solo proceso y dos sentidos contrapuestos. En una dirección: el comportamiento capitalista del mercado es el instrumento de la expansión y consolidación de la estructura mercantil en calidad de ordenamiento fundamental y exclusivo de toda la circulación de la riqueza social (a expensas de otros ordenamientos "naturales"). En la otra dirección: la estructura mercantil es el instrumento de la expansión y consolidación de la forma capitalista del comportamiento económico en calidad de modo dominante de la producción y el consumo de la riqueza social.

La derivación tanto del concepto de cosificación y fetichismo mercantil como del de enajenación y fetichismo capitalista —como categorías críticas de la civilización moderna en general— a partir de la teoría que contrapone la mercantificación simple del proceso de producción/consumo de la riqueza social (como fenómeno exterior a él y que no se atreve con la fuerza de trabajo humana) a la mercantificación capitalista del mismo (como hecho que, al afectar a la fuerza de trabajo, penetra en su interior). Esta derivación lleva a definir la cosificación mercantil simple como el proceso histórico mediante el cual la capacidad de auto-constituirse (y de socializar a los individuos), propia de toda sociedad, deja de poder ser ejercida de manera directa e infalible ("necesaria"), y debe realizarse en medio de la acción inerte, unificadora y generalizadora, del mecanismo circulatorio de las mercancías, es decir, sometida a la desobediencia del Azar. Gracias a él, la autarquía o soberanía deja de estar cristalizada en calidad de atributo del sujeto social —como en la historia arcaica en la que esto sucedió como recurso defensivo de la identidad colectiva amenazada— y permanece como simple posibilidad del mismo. Incluido en este proceso, el cúmulo de las cosas —ahora "mundo de las mercancías"— deja de ser únicamente el conjunto de los circuitos naturales entre la producción y el consumo y se convierte también, al mismo tiempo, en la suma de los nexos que conectan entre sí, "por milagro", a los individuos privados, definidos precisamente por su independencia o carencia de comunidad. Sería un reino de "fetiches": objetos que, "a espaldas" de los productores/consumidores, y antes de que éstos tengan nada que ver en concreto el uno con el otro, les asegura sin embargo el mínimo indispensable de socialidad abstracta que requiere su actividad. A diferencia de esta cosificación mercantil simple, la cosificación mercantil-capitalista o enajenación se muestra como el proceso histórico mediante el cual la acción del Azar, en calidad de instancia rectora de la socialización mercantil básica, viene a ser interferida (limitada y desviada) por un dispositivo —una

relación de explotación disfrazada de intercambio de equi-valentes (salario por fuerza de trabajo)— que hace de la desigualdad en la propiedad de los medios de producción el fundamento de un destino asegurado de dominio de una clase social sobre otra. En consecuencia, también el fetichismo de las mercancías capitalistas sería diferente del fetichismo mercantil elemental. Lejos de ser un *medium* imparcial —lo mismo en el plano "natural" o de conexión del sujeto como productor consigo mismo como consumidor, que en el "sobre-natural" o de conexión entre los innumerables ejemplares del sujeto mercantil, los propietarios privados individuales o colectivos—, el "mundo de las mercancías" marcado por el capitalismo impone una tendencia estructural no sólo en el enfrentamiento de la oferta y la demanda de bienes producidos, sino también en el juego de fuerzas donde se anuda la red de la socialización abstracta: es favorable a toda actividad y a toda institución que la atraviese en el sentido de su dinámica dominante (D—M—[D + d]) y es hostil a todo lo que pretenda hacerlo en contra de ella.

La diferenciación del productivismo específicamente capitalista respecto de los otros productivismos conocidos a lo largo de la historia económica que se ha desenvuelto en las condiciones de la escasez. Su definición como la necesidad que tiene la vida económica capitalista de "producir por y para la producción misma", y no con finalidades exteriores a ella, sean sujetivas, como la satisfacción de las necesidades, u objetivas, como el atesoramiento (concreto o abstracto). Sólo como resultado de una producción que tiene su meta en sí misma, es decir, sólo en la medida en que re-encauza lo más pronto posible la mayor parte posible del plusvalor explotado hacia la esfera productiva, la riqueza constituida como capital puede afirmarse efectivamente como tal y seguir existiendo.

El descubrimiento de la destructividad que caracteriza esencialmente a la única vía que la reproducción capitalista de la riqueza social puede abrir para el advenimiento ineludible de la revolución tecnológica moderna, para su adopción y funcionalización productivo/consuntiva. La "ley general de la acumulación capitalista" —desarrollada, como conclusión teórica central del discurso crítico de Marx sobre la economía política, a partir de la distinción elemental entre capital constante y capital variable y el examen de la composición orgánica del capital— hace evidentes la generación y la reproducción inevitables de un "ejército industrial de reserva", la condena de una parte del cuerpo social al *status* de excedente, prescindible y por tanto eliminable. Esboza la imagen de la vida económica regida por la reproducción del capital como la de un organismo poseído por una folía indetenible de violencia autoagresiva.

La localización del fundamento del progresismo tecnológico capitalista en la necesidad (ajena de por sí a la lógica de la forma capitalista pura) de los múltiples conglomerados particulares de capital de competir entre sí por la "ganancia extraordinaria". A diferencia de la renta de la tierra, esta ganancia sólo puede alcanzarse mediante la monopolización más o menos duradera de una innovación técnica capaz de incrementar la productividad de un determinado centro de trabajo y de fortalecer así en el mercado, por encima de la escala establecida, la competitividad de las mercancias producidas en él.

La explicación del industrialismo capitalista —esa tendencia arrolladora a reducir la importancia relativa de los medios de producción no producidos (los naturales o del campo), en beneficio de la que tienen los medios de producción cuya existencia se debe casi exclusivamente al trabajo humano (los artificiales o de la ciudad)— como el resultado de la competencia por la apropiación de la ganancia extraordinaria que entablan los dos polos de propiedad monopólica a los que el conjunto de los propietarios capitalistas tiene que reconocerle derechos en el proceso de determinación de la ganancia media. Asentada sobre los recursos y las disposiciones más productivas de la naturaleza, la propiedad sobre la tierra defiende su derecho tradicional a convertir al fondo global de ganancia extraordinaria en el pago por ese dominio, en renta de la tierra. La única propiedad que está en capacidad de impugnar ese derecho y que, a lo largo de la historia moderna, ha impuesto indeteniblemente el suyo propio es la que se asienta en el dominio, más o menos duradero, sobre una innovación técnica de los medios de producción industriales. Es la propiedad que obliga a convertir una parte cada vez mayor de la ganancia extraordinaria en un pago por su dominio sobre este otro "territorio", en una "renta tecnológica".

Tesis 4
Los rasgos característicos de la vida moderna

Cinco fenómenos distintivos del proyecto de modernidad que prevalece se prestan para ordenar en torno a ellos, y sobre todo a las ambivalencias que en cada uno se pretenden superadas, las innumerables marcas que permiten reconocer a la vida moderna como tal.

El *Humanismo*. No se trata solamente del antropocentrismo, de la tendencia de la vida humana a crear para sí un mundo (cosmos) autónomo y dotado de una autosuficiencia relativa respecto de lo Otro (el caos). Es, más bien, la pretensión de la vida humana de supeditar la realidad misma de lo Otro a

la suya propia; su afán de constituirse, en tanto que Hombre o sujeto independiente, en ,calidad de fundamento de la Naturaleza, es decir, de todo lo infra-, sobre- o extra- humano, convertido en puro objeto, en mera contraparte suya. Aniquilación o expulsión permanente del caos —lo que implica al mismo tiempo una eliminación o colonización siempre renovada de la Barbarie—, el humanismo afirma un orden e impone una civilización que tienen su origen en el triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica. Se trata de algo que puede llamarse "la muerte de la primera mitad de Dios" y que consiste en la abolición de lo divino-numinoso en su calidad de garantía de la efectividad del campo instrumental de la sociedad. Dios, como fundamento de la necesidad del orden cósmico, como prueba fehaciente del pacto entre la comunidad que sacrifica y lo Otro que accede, deja de existir. Si antes la productividad era puesta por el compromiso o contrato establecido con una voluntad superior, arbitraria pero asequible a través de ofrendas y conjuros, ahora es el resultado del azar o la casualidad, pero en tanto que éstos son susceptibles de ser "domados" y aprovechados por el poder de la razón instrumentalista.

Se trata, en esta construcción de mundo humanista —que obliga a lo otro a comportarse como Naturaleza, es decir, como el conjunto de reservas (*Bestand*) de que dispone el Hombre—, de una *hybris* o desmesura cuya clave está en la efectividad práctica tanto del conocer que se ejerce como un "trabajo intelectual" de apropiación de lo que se tiene al frente como de la modalidad matemático-cuantitativa de la razón que él emplea. El buen éxito económico de su estrategia como *animal rationale* en la lucha contra la Naturaleza convence al Hombre de su calidad de sujeto, fundamento o actividad autosuficiente, y lo lleva a enseñorearse como tal sobre el conjunto del proceso de reproducción social: sobre todos los elementos (de la simple naturaleza humanizada, sea del cuerpo individual o del territorio común, al más elaborado de los instrumentos y comportamientos), sobre todas las funciones (de la más material, procreativa o productiva, a la más espiritual, política o estética) y sobre todas las dimensiones (de la más rutinaria y automática a la más extraordinaria y creativa) del mismo.

El *racionalismo* moderno, la reducción de la especificidad de lo humano al desarrollo de la facultad raciocinante y la reducción de ésta al modo en que ella se realiza en la práctica puramente técnica o instrumentalizadora del mundo, es así el modo de manifestación más directo del humanismo propio de la modernidad capitalista.

El *progresismo*. La historicidad es una característica esencial de la actividad social; la vida humana sólo es tal porque se interesa en el cambio al que la somete el transcurso del tiempo; porque lo asume e inventa disposiciones ante su inevitabilidad. Dos procesos coincidentes pero de sentido contrapuesto constituyen siempre a la transformación histórica: el proceso de in-novación o sustitución de lo viejo por lo nuevo y el proceso de re-novación o restauración de lo viejo como nuevo. El progresismo consiste en la afirmación de un modo de historicidad en el cual, de estos dos procesos, el primero prevalece y domina sobre el segundo. En términos estrictamente progresistas, todos los dispositivos, prácticos y discursivos, que posibilitan y conforman el proceso de reproducción de la sociedad —desde los procedimientos técnicos de la producción y el consumo, en un extremo, hasta los ceremoniales festivos, en el otro, pasando (con intensidad y aceleración decrecientes) por los usos del habla y los aparatos conceptuales, e incluso por los esquemas del gusto y la sociabilidad— se encuentran inmersos en un movimiento de cambio indetenible que los llevaría de lo atrasado a lo adelantado, "de lo defectuoso a lo insuperable".

"Modernista", el progresismo puro se inclina ante la novedad innovadora como ante un valor positivo absoluto; por ella, sin más, se accedería de manera indefectible hacia lo que siempre es mejor: el incremento de la riqueza, la profundización de la libertad, la ampliación de la justicia, en fin, el perfeccionamiento de la civilización. En general, su experiencia del tiempo es la de una corriente no sólo continua y rectilínea sino además cualitativamente ascendente, sometida de grado a la atracción irresistible que el futuro ejerce por sí mismo en tanto que sede de la excelencia. Lejos de centrar la perspectiva temporal en el presente, como lo haría de acuerdo con la crítica del conservadurismo cristiano, el presente se encuentra en él siempre ya rebasado, vaciado de contenido por la prisa del fluir temporal, sólo tiene una realidad instantánea, evanescente. El *consumismo* de la vida moderna puede ser visto como un intento desesperado de atrapar el presente que pasa ya sin aún haber llegado; de compensar con una aceleración obsesiva del consumo de más y más valores de uso lo que es una imposibilidad del disfrute de uno solo de los mismos. Expropiado de su presente, el ser humano progresista tampoco puede recurrir al pasado; carente de realidad propia, éste no es más que aquel residuo del presente que es capaz aún de ofrecer resistencia a la succión del futuro.

El *urbanicismo*. Es la forma elemental en que adquieren concreción espontánea los dos fenómenos anteriores, el humanismo y el progresismo. La constitución del mundo de la vida como *sustitución* del Caos por el Orden y de la

Barbarie por la Civilización se encauza a través de ciertos requerimientos especiales. Éstos son los del proceso de construcción de una entidad muy peculiar: la Gran Ciudad como recinto exclusivo de lo humano. Se trata de una absolutización del *citadinismo* propio del proceso civilizatorio, que lo niega y lo lleva al absurdo al romper la dialéctica entre lo rural y lo urbano.

Es un proceso que tiende a concentrar monopólicamente en el plano geográfico los cuatro núcleos principales de gravitación de la actividad social específicamente moderna: a) el de la industrialización del trabajo productivo; b) el de la potenciación comercial y financiera de la circulación mercantil; c) el de la puesta en crisis y la refuncionalización de las culturas tradicionales, y d) el de la estatalización nacionalista de la actividad política. Es el progresismo, pero transmutado a la dimensión espacial; la tendencia a construir y reconstruir el territorio humano como la materialización incesante del tiempo del progreso. Afuera, como reducto del pasado, dependiente y dominado, separado de la periferia natural o salvaje por una frontera inestable: el espacio rural, el mosaico de recortes agrarios dejados o puestos por la red de interconexiones urbanas, el lugar del tiempo agonizante o apenas vitalizado por contagio. En el centro, la *city* o el *down town*, el lugar de la actividad incansable y de la agitación creativa, el "abismo en el que se precipita el presente" o el sitio donde el futuro brota o comienza a realizarse. Y en el interior, desplegada entre la periferia y el núcleo, la constelación de conglomerados citadinos de muy distinta magnitud, función e importancia, unidos entre sí por las nervaduras del sistema de comunicación: el espacio urbano, el lugar del tiempo vivo que repite en su traza la espiral centrípeta de la aceleración futurista y reparte así topográficamente la jerarquía de la independencia y el dominio.

El *individualismo*. Es una tendencia del proceso de socialización de los individuos, de su reconocimiento e inclusión como miembros funcionalizables del género humano. Consiste en privilegiar la constitución de la identidad individual a partir de un centro de sintetización abstracto: su existencia en calidad de propietarios (productores/consumidores) privados de mercancías, es decir, en calidad de ejemplares de una masa anónima o carente de definición cualitativa, e integrados en la pura exterioridad. Se trata de una constitución de la persona que se impone a través, e incluso en contra, de todas aquellas fuentes de socialización concreta del individuo —unas tradicionales, otras nuevas— que son capaces de generar para él identidades comunitarias cualitativamente diferenciadas y en interioridad. Una constitución en la que pueden distinguirse dos momentos: uno, en el que la substancia natural-cultural del individuo se

parte en dos, de tal manera que éste, en tanto que facultad soberana de disponer sobre las cosas (en tanto que alma limpia de afecciones hacia el valor de uso), se enfrenta a sí mismo como si fuera un objeto de su propiedad (como un "cuerpo" que "se tiene", como un aparato exterior, compuesto de facultades y apetencias); y otro, en el que, sobre la base del anterior, la *oposición* natural complementaria del cuerpo íntimo del individuo al cuerpo colectivo de la comunidad en la vida cotidiana, es sustituida y representada por la *contradicción* entre lo privado y lo público —entre la necesidad de ahorrar energía de trabajo y la necesidad de realizar el valor mercantil— como dos dimensiones incompatibles entre sí, que se sacrifican alternadamente, la una en beneficio de la otra.

Originado en la muerte de "la otra mitad de Dios" —la de su divinidad como dimensión cohesionadora de la comunidad—, es decir, en el fracaso de la metamorfosis arcaica de lo político como religioso, el individualismo conduce a que la necesidad social moderna de colmar esa ausencia divina y a la vez reparar esa desviación teocrática de lo político sea satisfecha mediante una re-sintetización puramente funcional de la substancia social, es decir, de la singularidad cualitativa del mundo de la vida. A que la exigencia de la comunidad de afirmarse y reconocerse en una figura real y concreta sea acallada mediante la construcción de un sustituto de concreción puramente operativa, la figura artificial de la Nación. Entidad de consistencia derivada, que responde a la necesidad de la empresa estatal de marcar ante el mercado mundial la especificidad de las condiciones físicas y humanas que ha monopolizado para la acumulación de un cierto conglomerado de capitales, la Nación de la modernidad capitalista descansa en la confianza, entre ingenua y autoritaria, de que dicha identidad concreta se generará espontáneamente, a partir de los restos de la "nación natural" que ella misma niega y desconoce, en virtud de la mera aglomeración o re-nominación de los individuos abstractos, perfectamente libres (=desligados), en calidad de socios de la empresa estatal, de compatriotas o connacionales (*volksgenosse*).

El relativismo cultural —que afirma la reductibilidad de las diferentes versiones de lo humano, y para el que "todo en definitiva es lo mismo"— y el nihilismo ético —que denuncia el carácter arbitrario de toda norma de comportamiento, y para el que "todo está permitido"— caracterizan a la plataforma de partida de la construcción moderna del mundo social. El uno resulta del desvanecimiento de la garantía divina para la asimilación de la esencia humana a una de sus figuras particulares; el otro, de la consecuente emancipación

de la vida cotidiana respecto de las normaciones arcaicas del código de comportamiento social. Comprometido con ambos, el individualismo capitalista los defiende con tal intensidad, que llega a invertir e! sentido de su defensa: absolutiza el relativismo —reprime la reivindicación de las diferencias— como condición de la cultura nacional y naturaliza el nihilismo —reprime el juicio moral como condición de la vida civilizada.

El *economicismo*. Consiste en el predominio determinante de la dimensión civil de la vida social —la que constituye a los individuos como burgueses o propietarios privados— sobre la dimensión política de la misma —la que personifica a los individuos como ciudadanos o miembros de la república. Se trata de un predominio que exige la supeditación del conjunto de las decisiones y disposiciones políticas a aquellas que corresponden particularmente a la política económica. La masa de la población nacional queda así involucrada en una empresa histórico-económica, el Estado, cuyo contenido central es "el fomento del enriquecimiento común" como incremento igualitario de la suma de las fortunas privadas en abstracto.

El economicismo se origina en la oportunidad que abre el fundamento de la modernidad de alcanzar la igualdad, en la posibilidad de romper con la transcripción tradicionalmente inevitable de las diferencias cualitativas interindividuales como gradaciones en la escala de una jerarquía del poder. El economicismo reproduce, sin embargo, sistemáticamente, la desigualdad. "Tanto tienes, tanto vales", la pertinencia de esta fórmula abstracta e imparcial, con la que el economicismo pretende poseer el secreto de la igualdad, descansa sobre la vigencia de la "ley del valor por el trabajo" como dispositivo capaz de garantizar una "justicia distributiva", un reparto equitativo de la riqueza. Sin embargo, la puesta en práctica de la "ley del valor", lleva al propio economicismo, contradictoriamente, a aceptar y defender la necesidad de su violación; debe aceptar, por encima de ella, que la propiedad sobre las cosas no se deja reducir a la que se genera en el trabajo individual. Tiene que hacer de ella una mera orientación ocasional, un principio de coherencia que no es ni omniabarcante ni todopoderoso; tiene que reconocer que el ámbito de acción de la misma, aunque es central e indispensable para la vida económica moderna, está allí justamente para ser rebasado y utilizado por parte de otros poderes que se ejercen sobre la riqueza y que nada tienen que ver con el que proviene de la formación del valor por el trabajo. Tiene que afirmarse, paradójicamente, en la aceptación del poder extraeconómico de los señores de la tierra, del dinero y de la tecnología.

Tesis 5
El capitalismo y la ambivalencia de lo moderno

La presencia de la modernidad capitalista es ambivalente en sí misma. Encomiada y detractada, nunca su elogio puede ser puro como tampoco puede serlo su denuncia; justo aquello que motiva su encomio es también la razón de su condena. La ambivalencia de la modernidad capitalista proviene de lo siguiente: paradójicamente, el intento más radical que registra la historia de interiorizar el fundamento de la modernidad —la conquista de la abundancia, emprendida por la civilización occidental europea— sólo pudo llevarse a cabo mediante una organización de la vida económica que parte de la negación de ese fundamento. El modo capitalista de reproducción de la riqueza social requiere, para afirmarse y mantenerse en cuanto tal, de una infrasatisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades sociales establecido en cada caso.

La "ley general de la acumulación capitalista" establecida por Marx en el paso culminante de su desconstrucción teórica de la economía política —el discurso científico moderno por excelencia en lo que atañe a la realidad humana— lo dice claramente (después de mostrar la tendencia al crecimiento de la "composición orgánica del capital", la preferencia creciente del capital a invertirse en medios de producción y no en fuerza de trabajo):

El desarrollo de la capacidad productiva de la sociedad reduce progresivamente la proporción en que se encuentra la masa de fuerza de trabajo que debe gastarse respecto de la efectividad y la masa de sus medios de producción: esta ley se expresa, en condiciones capitalistas —donde no es el trabajador el que emplea los medios de trabajo, sino éstos los que emplean al trabajador—, en el hecho de que, cuanto mayor es la capacidad productiva del trabajo, tanto más fuerte es la presión que la población de los trabajadores ejerce sobre sus oportunidades de ocupación, tanto más insegura es la condición de existencia del trabajador asalariado, la venta de la fuerza propia en bien de la multiplicación de la riqueza ajena o autovalorización del capital. El hecho de que los medios de producción y la capacidad productiva del trabajo crecen más rápidamente que la población productiva se expresa, de manera capitalista, a la inversa: la población de los trabajadores crece siempre más rápidamente que la necesidad de valorización del capital.[1]

[1] *Das Kapital, Kritik der politischen Oekonomie,* Erster Band, Hamburgo, 1867, pp. 631-632..

Sin una población excedentaria, la forma capitalista pierde su función mediadora —desvirtuante pero posibilitante— dentro del proceso de producción/consumo de los bienes sociales. Por ello, la primera tarea que cumple la economía capitalista es la de reproducir la condición de existencia de su propia forma: construir y reconstruir incesantemente una escasez artificial, justo a partir de las posibilidades renovadas de la abundancia. La civilización europea emprende la aventura de conquistar y asumir el nuevo mundo prometido por la re-fundamentación material de la existencia histórica; el arma que emplea es la economía capitalista. Pero el comportamiento de ésta, aunque es efectivo, es un comportamiento doble. Es una duplicidad que se repite de manera particularizada en todas y cada una de las peripecias que componen esa aventura: el capitalismo provoca en la civilización europea el diseño esquemático de un modo no sólo deseable sino realmente posible de vivir la vida humana, un proyecto dirigido a potenciar las oportunidades de su libertad; pero sólo lo hace para obligarle a que, con el mismo trazo, haga de ese diseño una composición irrisoria, una burla de sí misma.

A un tiempo fascinantes e insoportables, los hechos y las cosas de la modernidad dominante manifiestan bajo la forma de la ambivalencia aquello que constituye la unidad de la economía capitalista: la contradicción irreconciliable entre el sentido del proceso concreto de trabajo/disfrute (un sentido "social-natural"), por un lado, y el sentido del proceso abstracto de valorización/acumulación (un sentido "social-enajenado"), por otro.

La descripción, explicación y crítica que Marx hace del capital —de la "riqueza de las naciones" en su forma histórica capitalista— permite desconstruir teóricamente, es decir, comprender la ambivalencia que manifiestan en la experiencia cotidiana los distintos fenómenos característicos de la modernidad dominante.

Según él, la forma o el modo capitalista de la riqueza social —de su producción, circulación y consumo— es la mediación ineludible, la única vía que las circunstancias históricas abrieron para el paso de la posibilidad de la riqueza moderna a su realidad efectiva; se trata sin embargo de una vía que, por dejar fuera de su cauce cada vez más posibilidades entre todas las que está llamada a conducir, hace de su necesidad una imposición y de su servicio una opresión. Como donación de forma, la mediación capitalista implica una negación de la substancia que se deja determinar por ella; pero la suya es una negación débil. En lugar de avanzar hasta encontrar una salida o "superación dialéctica" a la contradicción en que se halla con las posibilidades de la riqueza moderna, sólo

alcanza a neutralizarla dentro de figuras que la resuelven falsa o malamente y que la conservan así de manera cada vez más intrincada.

Indispensable para la existencia concreta de la riqueza social moderna, la mediación capitalista no logra sin embargo afirmarse como condición esencial de su existencia, no alcanza a sintetizar para ella una figura verdaderamente nueva. La totalidad que configura con ella, incluso cuando penetra realmente en su proceso de reproducción y se expande como condición técnica de él, es fruto de una totalización forzada; mantiene una polaridad contradictoria: está hecha de relaciones de subsunción o subordinación de la riqueza "natural" a una forma que se le impone.

El proceso de trabajo o de producción de objetos con valor de uso genera por sí mismo nuevos principios cualitativos de complementación entre la fuerza de trabajo y los medios de producción; esbozos de acoplamiento que tienden a despertar en la red de conexiones técnicas que los une, por debajo y en contra de su obligatoriedad y su utilitarismo tradicionales, la dimensión lúdica y gratuita que ella reprime en sí misma. Sin embargo, su actividad no puede cumplirse en los hechos, si no obedece a un principio de complementación de un orden diferente, que deriva de la producción (explotación) de plusvalor. Según este principio, la actividad productiva —la conjunción de los dos factores del proceso de trabajo— no es otra cosa que una inversión de capital, la cual no tiene otra razón de ser que la de dar al capital variable (el que representa en términos de valor a la capacidad productiva del trabajador) la oportunidad de que, al reproducirse, cause el engrosamiento del capital constante (el que representa en el plano del valor a los medios de producción del capitalista).

De esta manera, el principio unitario de complementación que rige la conjunción de la fuerza de trabajo con los medios de producción y que determina realmente la elección de las técnicas productivas en la economía capitalista encierra en sí mismo una contradicción. No puede aprovechar las nuevas posibilidades de ese acoplamiento productivo sin someter a los dos protagonistas a una reducción que hace de ellos meros dispositivos de la valorización del valor. Pero tampoco puede fomentar esta conjunción como una coincidencia de los factores del capital destinada a la explotación de plusvalor sin exponerla a los peligros que trae para ella la resistencia cualitativa de las nuevas relaciones técnicas entre el sujeto y el objeto de la producción.

Igualmente, el proceso de consumo de objetos producidos crea por sí mismo nuevos principios de disfrute que tienden a hacer de la relación técnica entre necesidad y medios de satisfacción un juego de correspondencias. De

hecho, sin embargo, el consumo moderno acontece únicamente si se deja guiar por un principio de disfrute diametralmente opuesto: el que deriva del "consumo productivo' que convierte al plusvalor en pluscapital. Según éste, la apropiación tanto del salario como de la ganancia no tiene otra razón de ser que la de dar al valor producido la oportunidad de que, al realizarse en la adquisición de mercancías, cause la reproducción (conminada a ampliar su escala) del capital. El principio capitalista de satisfacción de las necesidades es así, él también, intrínsecamente contradicrorio: para aprovechar la diversificación de la relación técnica entre necesidades y satisfactores, tiene que violar su juego de equilibrios cualitativos y someterlo a los plazos ya las prioridades de la acumulación de capital; a su vez, para ampliar y acelerar esta acumulación, tiene que provocar la efervescencia "caótica e incontrolable" de ese proceso diversificador.

En la economía capitalista, para que se produzca cualquier cosa, grande o pequeña, simple o compleja, material o espiritual, lo único que hace falta es que su producción sirva de vehículo a la producción de plusvalor. Asimismo, para que cualquier cosa se consuma, usable o utilizable, conocida o exótica, vital o lujosa, lo único que se requiere es que la satisfacción que ella proporciona esté integrada como soporte de la acumulación del capital. En un caso y en otro, para que el proceso técnico tenga lugar es suficiente (y no sólo necesario) que su principio de realización "social-natural" esté transfigurado o "traducido" fácticamente a un principio de orden diferente, "social-enajenado", que es esencialmente incompatible con él —pues lo restringe o lo exagera necesariamente—: el principio de la actividad valorizadora del valor.

Con la producción y el consumo sumados a la circulación, el ciclo completo de la reproducción de la riqueza social moderna se constituye como una totalización que unifica de manera forzada en un solo funcionamiento (en un mismo lugar y simultáneamente), al proceso de reproducción de la riqueza social "natural" con el proceso de reproducción (ampliada) del capital.

De acuerdo con lo anterior, la dinámica profunda que el proceso capitalista de reproducción de la riqueza social aporta al devenir histórico moderno proviene del itinerario de re-polarizaciones y re-composiciones intermitentes que sigue, dentro de él, su contradicción inherente: la exclusión u horror recíproco entre su substancia trans-histórica, es decir, su forma primera o "natural" de realización o ejecución, y una forma de segundo grado, artificial pero necesaria, según la cual se cumple como puro proceso de "autovalorización del valor".

Tesis 6
Las distintas modernidades y los distintos modos de presencia del capitalismo

Las distintas modernidades o los distintos modelos de modernidad que compitieron entre sí en la historia anterior al establecimiento de la modernidad capitalista, así como los que compiten ahora como variaciones de ésta, son modelos que componen su concreción efectiva en referencia a las muy variadas posibilidades de presencia del hecho real que conocemos como *capitalismo*.

Sobre el plano sincrónico, las fuentes de diversificación de esta realidad parecen ser al menos tres, que es necesario distinguir:

Su amplitud: la extensión relativa en que el variado conjunto de la vida' económica de una sociedad se encuentra intervenida por su sector sometido a la reproducción del capital; el carácter exclusivo, dominante o simplemente participativo del mismo en la reproducción de la riqueza social.

Según este criterio, la vida económica de una entidad socio-política e histórica puede presentar magnitudes muy variadas de pertenencia a la vida económica dominante del planeta, globalizada por la acumulación capitalista. Ámbitos en los que rigen otros modos de producción —e incluso de economía— pueden coexistir en ella con el ámbito capitalista; pueden incluso dominar sobre él, aunque la densidad o "calidad" de capitalismo que éste pueda demostrar sea muy alta.

Su densidad: la intensidad relativa con que la forma o modo capitalista subsume al proceso de reproducción de la riqueza social.

Según este criterio, el capitalismo puede dar forma o modificar la "economía" de la sociedad sea como un hecho exclusivo de la esfera de la circulación de los bienes producidos o como un hecho que trastorna también la esfera de la producción/consumo de los mismos. En este segundo caso, el efecto del capitalismo es a su vez diferente según se trate de un capitalismo solamente "formal" o de un capitalismo substancial ("real") o propio de la estructura técnica de ese proceso de producción/consumo.

Su tipo diferencial: la ubicación relativa de la economía de una sociedad dentro de la geografía polarizada de la economía mundial.

Más o menos centrales o periféricas, las tareas diferenciales de las múltiples economías particulares dentro del esquema capitalista de especialización técnica o "división internacional del trabajo" llegan a despertar una modificación en

la vigencia misma de las leyes de la acumulación del capital, un "desdoblamiento" del modelo capitalista en distintas versiones complementarias de sí mismo.

En el eje diacrónico, la causa de la diversificación de la realidad *capitalismo* parece encontrarse en el cambio correlativo de predominio que tiene lugar en la gravitación que ejercen a lo largo del tiempo los dos polos principales de distorsión monopólica de la esfera de la circulación mercantil: la propiedad de los recursos naturales ("tierra") y la propiedad del secreto tecnológico. No justificada por el trabajo sino impuesta por la fuerza, a manera del viejo dominio medieval, la propiedad de estos "medios de producción no producidos" u objetos "sin valor pero con precio" interviene de manera determinante en el proceso que *convierte* al conjunto de los *valores* —propio de la riqueza social existente en calidad de *producto*— en el conjunto de los *precios* —propio de la misma riqueza cuando pasa a existir en calidad de *bien*.

Sea amplia o restringida, densa o enrarecida, central o periférica, la realidad del capitalismo gravita sobre la historia moderna de los últimos cien años bajo la forma de un combate desigual entre estos dos polos de distorsión de las leyes del mercado. Todo parece indicar que la tendencia irreversible que sigue la historia de la economía capitalista —y que afecta considerablemente a las otras historias diferenciales de la época— es la que lleva al predominio abrumador de la propiedad de la "tecnología" sobre la propiedad de la "tierra", como propiedad que fundamenta el derecho a las ganancias extraordinarias.

Tesis 7
El cuádruple ethos *de la modernidad capitalista*

La forma objetiva del mundo moderno, la que debe ser asumida ineludiblemente en términos prácticos por todos aquellos que aceptan vivir en referencia a ella, se encuentra dominada por la presencia de la realidad o el *hecho capitalista*; es decir, en última instancia, por un conflicto permanente entre la dinámica de la "forma social-natural" de la vida social y la dinámica de la reproducción de su riqueza como "valorización del valor" —conflicto en el que una y otra vez la primera debe sacrificarse a la segunda y ser subsumida por ella. Si esto es así, asumir el hecho capitalista como condición necesaria de la existencia práctica de todas las cosas consiste en desarrollar un *ethos* o comportamiento espontáneo capaz de integrarlo como inmediatamente aceptable, como la base de una "armonía" usual y segura de la vida cotidiana.

Cuatro parecen ser los *ethe* puros o elementales sobre los que se construyen las distintas *espontaneidades* complejas que los seres humanos le reconocen en su experiencia cotidiana al mundo de la vida posibilitado por la modernidad capitalista.

Una primera manera de tener por "natural" el hecho capitalista es la del comportamiento que se desenvuelve dentro de una actitud de identificación afirmativa y militante con la pretensión que tiene la acumulación del capital no sólo de representar fielmente los intereses del proceso "social-natural" de reproducción, cuando en verdad los reprime y deforma, sino de estar al servicio de la potenciación del mismo. Valorización del valor y desarrollo de las fuerzas productivas serían, dentro de esta espontaneidad, más que dos dinámicas coincidentes, una sola, unitaria. A este *ethos* elemental lo podemos llamar *realista* por su carácter afirmativo no sólo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o "realmente existente", sino de la *imposibilidad* de un mundo alternativo.

Una segunda forma de naturalizar lo capitalista, tan militante como la anterior, implica la identificación de los mismos dos términos, pero pretende ser una afirmación de todo lo contrario: no del valor sino justamente del valor de uso. La "valorización" aparece para ella plenamente reductible a la "forma natural". Resultado del "espíritu de empresa", no sería otra cosa que una variante de la misma forma, puesto que este espíritu sería, a su vez, una de las figuras o sujetos que hacen de la historia una aventura permanente, lo mismo en el plano de lo humano que en el de la vida en general. Aunque fuera probablemente perversa, como la metamorfosis del Ángel necesariamente caído en Satanás, esta metamorfosis del "mundo bueno" o de "forma natural" en "infierno" capitalista no dejaría de ser un "momento" del "milagro" que es en sí misma la Creación. Esta peculiar manera de vivir con el capitalismo, que se afirma en la medida en que lo transfigura en su contrario, sería propia del *ethos romántico*.

Una tercera manera, que puede llamarse *clásica*, de asumir como espontánea la subsunción del proceso de la vida social a la historia del valor que se valoriza, consistiría en vivida como una necesidad trascendente, es decir, como un hecho que rebasa el margen de acción que corresponde a lo humano. Bendición por un lado, fruto de una armonía, y maldición por otro, fruto de un conflicto, la combinación de lo natural y lo capitalista es vista como un hecho metafísico distante o presupuesta como un destino clausurado cuya clausura justamente abre la posibilidad de un mundo a la medida de la condición humana. Para ella, toda actitud en pro o en contra de lo establecido que sea una

actitud militante en su entusiasmo o su lamento y tenga pretensiones de eficacia decisiva —en lugar de reconocer sus límites (con el distanciamiento y la ecuanimidad de un racionalismo estoico) dentro de la dimensión del comprender— resulta ilusa y superflua.

Una cuarta manera de interiorizar al capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana completaría el cuádruple sistema elemental del *ethos* prevaleciente en la modernidad establecida. El arte *barroco* puede prestarle su nombre porque, como él —que en el empleo del canon formal incuestionable encuentra la oportunidad de despertar el conjunto de gestos petrificado en él, de revitalizar la situación en la que se constituyó como negación y sacrificio de lo otro—, ella también es una "aceptación de la vida hasta en la muerte". Es una estrategia de afirmación de la "forma natural" que parte paradójicamente de la experiencia de la misma como *sacrificada*, pero que —"obedeciendo sin cumplir" las consecuencias de su sacrificio, convirtiendo en "bueno" al "lado malo" por el que "avanza la historia"— pretende reconstruir lo concreto de ella a partir de los restos dejados por la abstracción devastadora, re-inventar sus cualidades planteándolas como "de segundo grado", insuflar de manera subrepticia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los "valores de uso" ofrecen al dominio del proceso de valorización.

Como es comprensible, ninguno de estos cuatro *ethe* que conforman el sistema puro de "usos y costumbres" o el "refugio y abrigo" civilizatorio elemental de la modernidad capitalista se da nunca de manera exclusiva; cada uno aparece siempre combinado con los otros, de manera diferente según las circunstancias, en la vida efectiva de las distintas "construcciones de mundo" modernas. Puede, sin embargo, jugar un papel dominante en esa composición, organizar su combinación con los otros y obligarlos a traducirse a él para hacerse manifiestos. Sólo en este sentido relativo sería de hablar, por ejemplo, de una "modernidad clásica" frente a otra "romántica" o de una "mentalidad realista" a diferencia de otra "barroca".

Provenientes de distintas épocas de la modernidad, es decir, referidos a distintos impulsos sucesivos del capitalismo —el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centroeuropeo—, los distintos *ethe* modernos configuran la vida social contemporánea desde diferentes estratos "arqueológicos" o de decantación histórica. Cada uno ha tenido así su propia manera de actuar sobre la sociedad y una dimensión preferente de la misma desde donde ha expandido su acción. Definitiva y generalizada habrá sido así, por ejemplo, la primera impronta, la de "lo barroco", en la tendencia de la civilización moderna a revita-

lizar el código de la tradición occidental europea después de cada nueva oleada destructiva proveniente del desarrollo capitalista. Como lo será igualmente la última impronta, la "romántica", en la tendencia de la política moderna a tratar a la legalidad del proceso económico en calidad de materia maleable por la iniciativa de los grandes pueblos o los grandes hombres. Por otro lado, esta disimultaneidad en la constitución y la combinación de los distintos *ethe* es también la razón de que ellos se repartan de manera sistemáticamente desigual, en un complicado juego de afinidades y repugnancias, sobre la geografía del planeta modernizado por el occidente capitalista; de que, por arriesgar un ejemplo, lo *otro* aceptado por el "noroccidente realista" sea más lo "romántico" que lo "barroco" mientras que lo *otro* reconocido por el "sur barroco" sea más lo "realista" que lo "clásico".

Tesis 8
Occidente europeo y modernidad capitalista

Paráfrasis de lo que Marx decía acerca del oro y de su función dineraria en la circulación mercantil: Europa no es moderna "por naturaleza"; la modernidad, en cambio, sí es europea "por naturaleza".

Europa aparece a la mirada retrospectiva como constitutivamente protomoderna, como predestinada a la modernidad. En efecto, cuando resultó necesario, ella, sus territorios y sus poblaciones, se encontraban especialmente bien preparados para darle una Oportunidad real de despliegue al *fundamento* de la modernidad; ofrecían una situación favorable para que fuera asumido e interiorizado en calidad de principio reestructurador de la totalidad de la vida humana —y no desactivado y sometido a la sintetización social tradicional, como sucedió en el Oriente.

Durante la Edad Media, la coincidencia y la interacción de al menos tres grandes realidades históricas —la construción del orbe civilizatorio europeo, la subordinación de la riqueza a la forma mercantil y la consolidación católica de la revolución cultural cristiana— conformaron en Europa una marcada predisposición a aceptar el reto que venía incluido en un acontecimiento largamente madurado por la historia: la inversión de la relación de fuerzas entre el ser humano y sus condiciones de reproducción.

En primer lugar, en la "economía-mundo" que se formaba en la Europa del siglo XII, la dialéctica entre la escasez de los medios de vida y el productivismo de la vida social había alcanzado sin duda el grado de complejidad más alto co-

nocido hasta entonces en la historia del planeta. Varias eran las "zonas templadas" del planeta en donde la complejidad *desmesurada* del sistema que asegura la reproducción social al acoplar el esquema de las capacidades de producción con el de las necesidades de consumo no se presentaba solamente como un exceso excepcional, sino que constituía una condición generalizada de la existencia humana; en otras palabras, no faltaban regiones del planeta en las que —a diferencia de las "zonas tórridas", en donde la ineludible artificialidad de la vida humana no exigía demasiado de la naturaleza, de la vigencia de sus leyes— la vida del ser humano no podía tener lugar sin "hacer de su propio desarrollo una necesidad de la naturaleza".[2] Pero, de todas ellas, el "pequeño continente" europeo era el único que se encontraba en plena "revolución civilizatoria", sometido al esfuerzo de construirse como totalidad concreta de fuerzas productivas; el único que disponía entonces del lugar funcional adecuado para aceptar y cultivar un acontecimiento que consiste justo y ante todo en una potenciación de la productividad del trabajo humano y por tanto en una ampliación de la escala en que tiene lugar ese metabolismo del cuerpo social. La zona europea, como orbe económico capaz de dividir regionalmente el trabajo con coherencia tecnológica dentro de unas fronteras geográficas imprecisas pero innegables, poseía ante todo la *medida óptima* para ser el escenario de tal acontecimiento.

En segundo lugar, en la Europa que se gestaba, la mercantificación del proceso de circulación de la riqueza —con su instrumento elemental, el valor, y su operación clave, el intercambio por equivalencia— desbordaba los límites de esta esfera y penetraba hasta la estructura misma de la producción y el consumo; se generalizaba como subordinación real del trabajo y el disfrute concretos a una necesidad proveniente de sólo una de sus dimensiones reales, de aquella dimensión en la que uno y otro existen abstractamente como simples actos de objetivación y des-objetivación de valor: a la necesidad de realización del valor de las mercancías en el mercado. El intercambio de equi-valentes había dejado de ser uno más de los modos de transacción que coexistían y se ayudaban o estorbaban entre sí dentro de la realidad del mercado, y éste, por su parte, no se limitaba ya a ser solamente el vehículo del "cambio de manos" de los bienes una vez que habían sido ya producidos, a escenificar únicamente la circulación de aquella parte propiamente excedentaria de la riqueza. Había quedado atrás la época en que la circulación mercantil no era capaz de ejercer más que una "influencia exterior" o apenas deformante sobre el metabolismo del

[2] K. Marx, *Das KapitaL*, I., 5., I, p. 502: "macht seine eigene Entwicklung zu einer Naturnothwendigkeit".

cuerpo social. Tendía ya a atravesar el espesor de ese "cambio de manos" de la mercadería, a promover y privilegiar (funcionando como mecanismo de crédito) el mercado de valores aún no producidos y a convertirse así en una *mediación técnica* indispensable de la reproducción de la riqueza social.

La mercantificación de la vida económica europea, al cosificar al mecanismo de circulación de la riqueza en calidad de "sujeto" distribuidor de la misma, vaciaba lentamente a los sujetos políticos arcaicos, esto es, a las comunidades y a los señores, como sujetos políticos arcaicos, de su capacidad de injerencia tanto en la distribución de los bienes como en su producción/consumo. Desligaba, liberaba o emancipaba paso a paso al trabajador individual de sus obligaciones localistas y lo insertaba prácticamente, aunque fuera sólo en principio, en el universalismo del mercado mundial en ciernes.

En tercer lugar, la transformación cristiana de la cultura judía, que sólo pudo cumplirse mediante la refuncionalización de lo occidental grecorromano y sólo pudo consolidarse en el sometimiento colonialista de las culturas germanas, había preparado la estructura mítica de la práctica y el discurso de las poblaciones europeas —en un diálogo contrapuntístico con la mercantificación de la vida cotidiana— para acompañar y potenciar el florecimiento de la modernidad. Los seres humanos vivían ya su propia vida como un comportamiento conflictivo de estructura esquizoide. En tanto que era un alma celestial, su persona sólo se interesaba por el valor; en tanto que era un cuerpo terrenal, en cambio, sólo tenía ojos para el valor de uso. Sobre todo, se sabían involucrados, como fieles, como miembros de la *ecclesia*, iguales en jerarquía los unos a los otros, en una empresa histórica que para ser colectiva tenía que ser íntima y viceversa. Era la empresa de la Salvación del género humano, el esfuerzo del viejo "pueblo de Dios" de la religión judía, pero ampliado o universalizado para todo el género humano, que era capaz de integrar a todos los destinos particulares de las comunidades autóctonas y de proponer un "sentido único" y una racionalidad (cuando no una lengua) común para todos ellos.

Sin el antecedente de una proto-modernidad espontánea de la civilización occidental europea, el *capitalismo* —esa vieja modalidad mediterránea de comportamiento de la riqueza mercantil en su proceso de circulación— no habría podido constituirse como el modo dominante de reproducción de la riqueza social. Pero también a la inversa: sin el capitalismo, el fundamento de la modernidad no hubiera podido provocar la conversión de lo que sólo eran tendencias o prefiguraciones modernas del Occidente europeo en una forma desarrollada de la totalidad de la existencia social, en una modernidad efectiva.

Para constituirse en calidad de modo peculiar de reproducción de la riqueza social, el capitalismo necesitó de lo europeo; una vez que estuvo constituido como tal (y lo europeo, por tanto, modernizado), pudo ya extenderse y planetarizarse sin necesidad de ese "humus civilizatorio" original, improvisando encuentros y coincidencias ad hoc con civilizaciones tendencialmente ajenas e incluso hostiles al fundamento mismo de toda modernidad.

Para volverse una realidad efectiva, la esencia de la modernidad debió ser "trabajada" según las "afinidades electivas" entre la protomodernidad de la vida europea y la forma capitalista de la circulación de los bienes. Para que adopte nuevas formas efectivas, para que se desarrolle en otros sentidos, sería necesario que otras afinidades entre las formas civilizatorias y las formas económicas llegaran a cambiar la intención de ese "trabajo".

Fenómeno originalmente circulatorio, el capitalismo ocupa toda una época en penetrar a la esfera de la producción/consumo; necesita que los metales preciosos americanos lleven a la revaluación de las manufacturas europeas para descubrir que el verdadero fundamento de su posibilidad no está en el juego efímero con los términos del intercambio ultramarino, sino en la explotación de la fuerza de trabajo; que las verdaderas Indias están dentro de la economía propia (*Correct your maps, Newcastle is Peru!*). Es el periodo en que el orbe económico europeo se amplía y se contrae hasta llegar a establecer su medida definitiva; su núcleo central salta de sur a norte, de este a oeste, de una ciudad a otra, concentrando y repartiendo funciones. Es por ello la época en que la disputa entre los distintos proyectos posibles de modernidad se decide dificultosamente en favor del que demuestra mayor firmeza en el manejo del capitalismo como modo de producción. De aquel proyecto que es capaz ante todo de ofrecer una solución al problema que representa la resistencia a la represión, al sacrificio de las pulsiones, por parte del cuerpo tanto individual como comunitario; que es capaz de garantizar un comportamiento económico obsesivamente ahorrativo y productivista en virtud de que la cultura cristiana que le sirve de apoyo se ha despojado de la consistencia eclesial (mediterránea y judaica) de su religiosidad —perceptible de manera corporal y exterior para todos— y la ha reemplazado por una consistencia diferente, puramente individual (improvisada después de la destrucción de las comunidades germanas); en virtud de que su cristianismo ha hecho de la religiosidad un asunto imperceptible para los otros, pero presente en la interioridad psíquica de cada uno; una experiencia puramente imaginaria en la que el cumplimiento moral, convertido en auto-satisfacción, coincide con la norma moral, convertida en auto-exigencia.

Tesis 9
Lo político en la modernidad: soberanía y enajenación

Si lo que determina específicamente la vida del ser humano es su carácter político —el hecho de que configurar y reconfigurar su socialidad tiene para él preeminencia sobre la actividad básica con la que reproduce su animalidad—, la teoría de Marx en torno a la enajenación y el fetichismo es sin duda la entrada conceptual más decisiva a la discusión en torno a los nexos que es posible reconocer entre la modernidad y el capitalismo.

Para no dejar de existir, la libertad del ser humano ha tenido, paradójicamente, que negarse como libertad política, soberanía o ejercicio de autarquía en la vida social cotidiana. Diríase que la asociación de individuos concretos —ese "grupo en fusión" originario que es preciso suponer—, espantada ante la magnitud de la empresa, rehúsa gobernarse a sí misma; o que, por el contrario, incompatible por naturaleza con cualquier permanencia, es incapaz de aceptarse y afirmarse en calidad de institución. Lo cierto es que, en su historia, el ser humano ha podido saber de la existencia de su libertad política, de su soberanía o capacidad de auto-gobierno, pero sólo como algo legendario, impensable para el común de los días y de las gentes, o como algo exterior y ajeno a él; como el motivo de una narración, ante cuyos efectos reales, si no canta alabanzas, no le queda otra cosa que mascullar maldiciones.

Descontados los momentos de tensión histórica extraordinaria, que se limitan a la corta duración en que se cumple una tarea heroica singular, y dejando de lado ciertas comarcas de historia regional, protegidas transitoriamente respecto de la historia mayor (y en esa medida des-realizadas), es innegable que desde siempre han sido prácticamente nulas las ocasiones que se le han presentado al ser humano concreto, como asociación de individuos o como persona individual, para ejercer por sí mismo su libertad como soberanía, y para hacerlo de manera positiva, es decir, acompañada por el disfrute de la vida física que le permite ser tal. Sea directo o indirecto, el ejercicio propio, es decir, no otorgado ni delegado, no transmitido ni reflejado, de la capacidad política ha debido darse siempre negativamente (con sacrificio de la vida física), como transgresión y reto, como rebeldía frente a conglomerados de poder extra-políticos (económicos, religiosos, etcétera) que se establecen sobre ella. Parasitarios respecto de la vida social concreta, pero necesarios para su reproducción, estos poderes han concentrado y monopolizado para sí la capacidad de reproducir la forma de la vida social, de cultivar la identidad

concreta de la comunidad (polis), de decidir entre las opciones de existencia que la historia pone ante ella.

Esta descripción, sin duda acertada, de toda la historia política del ser humano —desde su cumplimiento a través de las disposiciones despótico-teocráticas hasta su realización a través del gobierno democrático-estatal— como la historia implacable de una vocación destinada a frustrarse, se encuentra en la base de la desconstrucción crítica de la cultura política moderna implicada en el concepto de *enajenación* propuesto por Marx. Según él, el conglomerado específicamente moderno de poder extra-político que se arroga y ejerce el derecho de vigilar el ejercicio de la soberanía por parte de la sociedad, y de intervenir en él con sus ordenamientos básicos, es el que resulta del Valor de la mercancía capitalista en tanto que "sujeto automático". Se trata de un poder que se ejerce en Contra de la comunidad como posible asociación de individuos libres, pero a través de ella misma en lo que tiene de colectividad que sólo puede percibir el aspecto temerario de un proyecto propio; que reniega de su libertad, se instala en el pragmatismo de la *Realpolitik* y entrega su obediencia a cualquier gestión o cualquier caudillo capaz de asegurarle la supervivencia a corto plazo.

De acuerdo con el descubrimiento de Marx, el valor que actúa en la circulación capitalista de la riqueza social es diferente del que está en juego en la circulación simplemente mercantil de la misma: en este caso no es más que el elemento mediador del intercambio de mercancías, mientras que en el primero es el "sujeto promotor" del mismo.

> En lugar de representar relaciones entre mercancías, entra ahora —por decirlo así— en una relación privada consigo mismo. Ser valor es allí ser capital, porque el valor es el "sujeto automático" de "un proceso en que, él mismo, al cambiar constantemente entre las formas de dinero y mercancía, varía su magnitud [...] se auto-valoriza [...] Ha recibido la facultad misteriosa de generar valor por el solo hecho de ser valor [...]
>
> Mientras, en la circulación simple, el valor de las mercancías adquiere frente al valor de uso de las mismas, a lo mucho, cuando es dinero, una forma independiente, aquí, de pronto, se manifiesta como una substancia que está en proceso y es capaz de moverse por sí misma, y respecto de la cual ambas, la mercancía y el dinero, no pasan de ser simples formas.[3]

[3] Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der politische Oekonomie*, Erster Band, Hamburgo 1867, pp. 116-117. Trad. Scaron, Siglo XXI Ed., vol. 2, p. 188.

Instalado en la esfera de la circulación mercantil, el Valor de la mercancía capitalista ha usurpado (*übergrifen*) a la comunidad humana no sólo directamente la ubicación desde donde se decide sobre la correspondencia entre su sistema de necesidades de consumo y su sistema de capacidades de producción, sino también, indirectamente, la ubicación política fundamental desde donde se decide su propia identidad, es decir, la forma singular de su socialidad o la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia.

Rara vez esta suspensión de la autarquía o esta enajenación de la capacidad política del sujeto social, que es la esencia del "fenómeno de la cosificación", ha sido denunciada en toda su radicalidad por la política revolucionaria de inspiración marxista. Por lo demás, los nexos de implicación entre la denuncia de la cosificación y la praxis cotidiana de esa política han sido prácticamente nulos. La "teoría de la enajenación" no ha servido de guía a los marxistas porque la idea de revolución que han empleado permanece atada al mito politicista de la revolución, que reduce la autarquía del sujeto social a la simple soberanía de la "sociedad política" y su estado. Si bien la tradición de los marxistas ha reunido ya muchos elementos esenciales, una teoría de la revolución que parta del concepto marxiano de enajenación está aún por hacerse.

La teoría de la enajenación como teoría política debería partir de un reconocimiento: la usurpación de la soberanía social por parte de la "república de las mercancías" y su "dictadura" capitalista no puede ser pensada como el resultado de un acto fechado de expropiación de un objeto o una cualidad perteneciente a un sujeto, y por tanto como estado de parálisis o anulación definitiva (mientras no suene la hora mesiánica de la revolución) de la politicidad social. Tal usurpación es un acontecer permanente en la sociedad capitalista; es un proceso constante en el que la mixtificación de la voluntad política sólo puede tener lugar de manera parasitaria y simultánea a la propia formación de esa voluntad. La "gestión" política del capital, entidad de por sí ajena a la dimensión de las preocupaciones políticas, lejos de ejercerse como la imposición proveniente de una exterioridad económica dentro de un mundo político ya establecido, se lleva a cabo como la construcción de una interioridad política propia; como la instalación de un ámbito peculiar e indispensable de vida política para la sociedad: justamente el de la agitación partidista por conquistar el gobierno de los asuntos públicos dentro del estado democrático representativo de bases nacionales.

La vitalidad de la *cultura política moderna* se basa en el conflicto siempre renovado entre las pulsiones que restauran y reconstituyen la capacidad política

"natural" del sujeto social y las disposiciones que la reproducción del capital tiene tomadas para la organización de la vida social.

Aunque diferentes entre sí, la cuestión acerca de la autarquía y la cuestión acerca de la democracia son inseparables la una de la otra. La primera —en sentido revolucionario— intenta problematizar las posibilidades que tiene la sociedad de liberar la actividad política de los individuos humanos a partir de la reconquista de la soberanía o capacidad política de la sociedad, intervenida por el funcionamiento destructivo (anti-social, anti-natural) de la acumulación del capital. La segunda —en sentido reformista— intenta, a la inversa, problematizar dentro de los márgenes de la soberanía "realmente existente", las posibilidades que tiene el juego democrático del estado moderno de perfeccionar la participación popular hasta el grado requerido para nulificar los efectos negativos que pueda tener la desigualdad económica estructural sobre la vida social. ¿No existe en verdad un punto de coincidencia de las dos objeciones críticas que se plantean recíprocamente la línea de la revolución y la línea de la reforma: la idea de que la substitución del "modo de producción" no puede ser tal si no es al mismo tiempo una democratización de la sociedad y la idea de que el perfeccionamiento de la democracia no puede ser tal si no es al mismo tiempo una transformación radical del "modo de producción"?

Si la teoría política basada en el concepto de "cosificación" acepta que existe la posibilidad de una política *dentro* de la enajenación, que la sociedad —aun privada de su soberanía posible— no está desmovilizada o paralizada políticamente ni condenada a esperar el momento mesiánico en el que le será devuelta su libertad política, el problema que se le plantea consiste en establecer el modo en que lo político mixtificado por el capital cumple el imperativo de la vida mercantil de construir un escenario político real y un juego democrático apropiado para la transmutación de sus *intereses* civiles en *voluntad* ciudadana. Sólo sobre esta base podrá juzgar acerca del modo y la medida en que la vitalidad efectiva del juego democrático puede ser encauzada hacia el punto en que éste encontrará en su propio orden del día a la revolución.

Tesis 10
La violencia moderna: la corporeidad como capacidad de trabajo

La paz, la exclusión de la violencia que la modernidad capitalista conquista para la convivencia cotidiana, no es un hecho que descanse, como sucede en

otros órdenes civilizarorios, en una *administración* de la violencia, sino en una *mixtificación* de la misma.

La vida social, para perdurar en su forma, para ser orgánica o civilizada, y poder afirmarse frente a la amenaza de la inestabilidad, la desarticulación o el salvajismo —características de una socialidad en situación extraordinaria, "en fusión" (revolución) o en descomposición (catástrofe)—, ha requerido siempre producir y reproducir en su interior una zona considerable de vida pacífica, en la que prevalece un "alto al fuego limitado pero permanente", un mínimo indispensable de armonía social. La paz generalizada es imposible dentro de una sociedad construida a partir de las condiciones históricas de la escasez; ésta tiene que ser interiorizada y funcionalizada en la reproducción de la sociedad y la única manera que tiene de hacerlo es a través de la imposición de una injusticia distributiva sistemática, la misma que convierte a la violencia en el modo de comportamiento necesario de la parte más favorecida de la sociedad con la parte más perjudicada. La creación de la zona pacificada (el simulacro de paz interna generalizada) sólo puede darse, por lo tanto, cuando —además de los aparatos de represión— aparece un dispositivo no violento de disuasión capaz de provocar en el comportamiento de los explotados una reacción de autobloqueo de la respuesta violenta a la que están siendo provocados sistemáticamente. Gracias a él, la violencia de los explotadores no sólo resulta soportable, sino incluso aceptable por parte de los explotados. La consistencia y la función de este dispositivo son justamente lo que distingue a la vigencia de la paz social en la modernidad capitalista de otros modos de vigencia de la misma, conocidos de antes o todavía por conocer.

> Sobre la base del sistema salarial, incluso el trabajo *no pagado* tiene la apariencia de trabajo *pagado*, mientras que, por el contrario, en el caso del esclavo, incluso aquella parte de su trabajo que sí se paga se presenta como no pagada.[4]

Esta afirmación de Marx lleva implícita otra: al contrario de los tiempos pre-modernos, cuando incluso las relaciones interindividuales armónicas (de voluntades coincidentes) estaban bajo el signo de la violencia, en los tiempos modernos incluso las relaciones interindividuales violentas se encuentran bajo el signo de la armonía.

[4] *Value, Price and Profit. Addressed to the Working Men*, Londres 1899, p. 63.

La aceptación "de grado, y no por fuerza", por parte de los individuos, en su calidad de trabajadores, de una situación en la que su propia *inferioridad* social ("económica") se regenera sistemáticamente es el requisito fundamental de la actual vida civilizada moderna y de sus reglas de juego. Se trata de un acto que sólo puede tener lugar porque esa misma situación es, paradójicamente, el único lugar en donde la *igualdad* social ("política") de esos individuos está garantizada. La situación que socializa a los individuos trabajadores en tanto que propietarios privados les impone una identidad de "dos caras": la de "ciudadanos" en la empresa histórica llamada Estado nacional —miembros de una comunidad a la que pertenecen sin diferencias jerárquicas— y la de "burgueses" en una vida económica compartida —socios de una empresa de acumulación de capital a la que sólo pueden pertenecer en calidad de miembros inferiores de la misma. Es a la igualdad como ciudadano, como alguien que existe en el universo humano —y participa de la protección que brinda el seno en principio civilizado y pacífico de la comunidad nacional— a lo que el individuo como trabajador sacrifica sus posibilidades de afirmación en el aspecto distributivo, su capacidad de ser partícipe en términos de igualdad en el disfrute de la riqueza social. Y es justamente el contrato de compra/venta de la mercancía fuerza de trabajo —acto paradigmático, cuyo sentido se repite por todas partes en el gran edificio de la intertsubjetividad moderna— el dispositivo en virtud del cual el individuo trabajador "se salva y se condena". Al comportarse como vendedor-comprador, se socializa en tanto que propietario privado, es decir, en términos de igualdad frente a los otros "ciudadanos", aunque el logro de esa condición implique para él al mismo tiempo una autocondena a la inferioridad en tanto que "burgués", a la sumisión frente a aquellos individuos no trabajadores que son propietarios de algo más que de su simple fuerza de trabajo. Propietario privado, el trabajador no pierde esa calidad, aunque su propiedad sea nula, por cuanto detenta de todas maneras la posesión de su cuerpo, es decir, el derecho de ponerlo en alquiler. Cuando se comporta como trabajador, el ciudadano moderno inaugura un nuevo comportamiento de la persona humana respecto de su base natural, del "espíritu" respecto a la "materia". Como tal, el ser humano no es su cuerpo, sino que tiene un cuerpo; un cuerpo que le permite mantener ese mismo *status de humano* precisamente en la medida en que es objeto de su violencia.

El esclavo antiguo podía decir: "En verdad soy esclavo, pero estoy o exisro de hecho como si no lo fuera." La violencia implícita en su situación sólo estaba *relegada* o *pospuesta*; la violación de su voluntad de disponer de sí mismo estaba siempre en estado de inminencia: podía ser vendido, podía ser ultrajado en el

cuerpo o en el alma. La relación de dependencia recíproca que mantenía con el amo hacía de él en muchos casos un *servo padrone*; el respeto parcial que le demostraba el amo era una especie de pago por el irrespeto global que le tenía (y que se volvía así perdonable), una compensación de la violencia profunda con que lo sometía. A la inversa, el "esclavo" moderno dice: "En verdad soy libre, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera." La violencia implícita en su situación está *borrada*, es imperceptible: su voluntad de disponer de sí mismo es inviolable, sólo que el ejercicio pleno de la misma (no venderse como "fuerza de trabajo", por ejemplo) requiere de ciertas circunstancias propicias que no siempre están dadas. Aquí el "amo", el capital, es en principio impersonal —no reacciona al valor de uso ni a la "forma natural" de la vida— y en esa medida no depende del "esclavo" ni necesita entenderse con él; prosigue el cumplimiento de su "capricho" (la autovalorización) sin tener que compensar nada ni explicar nada ante nadie.

Una cosa era *asumir* la violencia exterior, aceptar y administrar el hecho de la desigualdad como violencia del dominador, disculpándolo como mecanismo necesario de defensa ante la amenaza de "lo nuestro" por "lo ajeno"; disimulándolo y justificándolo como recurso ineludible ante la agresión de la naturaleza o la reticencia de Dios a mediar entre la Comunidad y lo Otro. Muy diferente, en cambio, es *des-conocer* la violencia del explotador e imputar cualquier efecto de la misma a la presencia directa y en bruto de una hostilidad exterior. Des-conocerla es lo mismo que negar su *necesidad* dentro del mundo social establecido; remitir el hecho de su existencia a simples defectos secundarios en la marcha del progreso y su conquista de "lo otro"; a una falta o un exceso de velocidad en la expansión de las fuerzas productivas o en la eliminación de las formas sociales premodernas o semi-modernas.

Desprovista de un nombre propio, de un lugar social en la cotidianidad moderna, la violencia de las "relaciones de producción" capitalistas gravita sin embargo de manera determinante tanto en ella como en la actividad política que parte de ella para levantar sus instituciones. Borrada como acción del otro, desconocida como instrumento real de las relaciones interindividuales, la violencia de la explotación a través del salario se presenta como una especie de castigo que el cuerpo del trabajador debe sufrir por culpa de su propia deficiencia, por su falta de calificación técnica o por su atavismo cultural. Castigo que atomiza su manifestación hospedándose parasitariamente hasta en los comportamientos más inofensivos de la vida diaria: torciéndolos desde adentro, sometiéndolos a un peculiar efecto de extrañamiento.

El fundamento de la modernidad trae consigo la posibilidad de que la humanidad de la persona humana se libere y depure, de que se rescate del modo arcaico de adquirir concreción, que la ata y limita debido a la identificación de su cuerpo con una determinada función social adjudicada (productiva, parental, etcétera). Esta posibilidad de que la persona humana explore la soberanía sobre su cuerpo natural, que es una "promesa objetiva" de la modernidad, es la que se traiciona y caricaturiza en la modernidad capitalista cuando la humanidad de la persona, violentamente disminuida, se define a partir de la identificación del cuerpo humano con su simple fuerza de trabajo. El trabajador moderno, "libre por partida doble", dispone soberanamente de su cuerpo, pero la soberanía que detenta está programada de antemano para ejercerse, sobre la base de esa humanidad disminuida, como represión de la corporeidad animal del mismo. De ser el conjunto de los modos que tiene el ser humano de estar concretamente en el mundo, el cuerpo es convertido en el *instrumento animal* de una sola y peculiar manera de estar en él, la de una apropiación del mismo dirigida a reproducirlo en calidad de medio para un afán productivo sin principio ni fin. Conjunto irremediablemente defectuoso de facultades y calificaciones productivas, el cuerpo del individuo moderno es, una y otra vez, premiado con la ampliación del disfrute y al mismo tiempo castigado con la neutralización del goce correspondiente. El dispositivo que sella esta interpenetración del premio y el castigo es el que disecciona y separa artificial y dolorosamente a la primera dimensión del disfrute del cuerpo —la de su apertura activa hacia el mundo—, convirtiéndola en el mero gasto de un recurso renovable durante el "tiempo de trabajo", de la segunda dimensión de ese disfrute del cuerpo —la de su apertura pasiva hacia el mundo—, reducida a una simple restauración del trabajador durante el "tiempo de descanso y diversión".

Por lo demás, la eliminación de todo rastro del carácter humano de la violencia en las relaciones de convivencia capitalistas parece ser también la razón profunda del vaciamiento ético de la actividad política. Nunca como en la época moderna los manipuladores de la "voluntad popular" —los que ponen en práctica "soluciones" más o menos "finales" a las "cuestiones" sociales, culturales, étnicas, ecológicas, etcétera— habían podido ejercer la violencia de sus funciones con tanto desapego afectivo ni con tanta eficacia: como simples vehículos de un "imperativo" de pretensiones astrales —la *Vorsehung*— que pasara intocado a través de todos los criterios de valoración del comportamiento humano.

Tesis 11
La modernidad y el imperio de la escritura

La oportunidad moderna de liberar la dimensión simbólica de la existencia social —la actividad del hombre como constructor de significaciones tanto prácticas como lingüísticas— se encuentra afectada decisivamente por el hecho del re-centramiento capitalista del proceso de reproducción de esa existencia social en torno a la meta última de la valorización del valor.

A finales de la Edad Media occidental, la dimensión comunicativa de la existencia social —el conjunto de sistemas semióticos organizados en torno al lenguaje— fue sin duda la dimensión más directamente afectada por el impacto proveniente del "cambio de medida" en el proceso de reproducción de la riqueza social, por los efectos de su "salto cualitativo" a una nueva escala de medida, la de la totalidad del continente europeo. Los códigos del proceso de ciframiento/desciframiento (producción/consumo) de las significaciones prácticas en la vida cotidiana, que habían operado a través de una normación de tendencia restrictiva y conservadora durante toda la larga "historia de la escasez" —historia en la que ningún proyecto de vida social podía ser otra cosa que la ampliación de una estrategia de supervivencia—, alcanzaron la capacidad de conquistar zonas de sí mismos que habían debido permanecer selladas hasta entonces. La tabuización o de-negación de un amplio conjunto de posibilidades de donación de forma a los productos/útiles (bienes/producidos) pudo así comenzar a debilitarse. La estructura del campo instrumental pudo comenzar su recomposición histórica en escala cuantitativamente ampliada y en registros cualitativos completamente inéditos. Igualmente, las distintas lenguas naturales, que, ellas también, venían normadas de hecho en dirección restrictiva por la vigencia aplastante de sus respectivas estructuras míticas en el lenguaje cotidiano, comenzaron su proceso de reconstitución radical, de autoconstrucción justamente como "lenguas naturales modernas"; obedecían al llamado que venía de la creatividad liberada en la esfera de las hablas cotidianas, que ellas percibían como un reto para intensificar y diversificar su capacidad codificadora.

Es indudable que un *logocentrismo* prevalece en la existencia humana en la misma medida en la que ella hace de todos sus comportamientos realidades semióticas; la sociedad humana otorga a la comunicación propiamente lingüística la jerarquía representante y coordinadora de todas las otras vías de la semiosis para efectos de la construcción del sentido común de todas ellas. Le permite

incluso que consolide esa centralidad cuando ella misma la concentra y desarrolla en calidad de *escritura.*

Pero aparte de logocéntrica, la comunicación social debió ser también *logocrática*; es decir, no sólo tuvo que someter su producción global de sentido al que se origina en la comunicación puramente lingüística, sino que debió además comprometerla en una tarea determinada que le corresponde específicamente a ésta última, la tarea muy especial que consiste en defender la norma que da *identidad* singular al código de una civilización. La comunicación lingüística reduce y condensa para ello su función mitopoyética; la encierra en el cultivo hermenéutico de un texto sagrado y su corpus dogmático. Aunque no lo parezca, la logocracia no consiste en verdad en una afirmación exagerada del logocentrismo; la logocracia —impuesta por la necesidad de fundamentar la política sobre bases religiosas— implica el empobrecimiento y la unilateralidad del logocentrismo. Es en verdad una negación del despliegue de su vigencia; trae consigo la subordinación de los múltiples usos del lenguaje al cumplimiento hieratizado de uno solo de ellos, el uso que tiene lugar en el discurso mítico religioso.

Al igual que sobre los códigos prácticos y los lingüísticos y sobre los usos instrumentales y las hablas, el impacto fundamental de la modernidad fue también liberador respecto del logocentrismo. Traía la oportunidad, primero, de quitar a la producción/consumo de significaciones prácticas de la opresión bajo el poder omnímodo del lenguaje y, segundo, de soltar a éste de la obligación de autocensura que le imponía el cultivo del mito consagrado.

Pero la liberación del uso de los medios instrumentales, es decir, de la capacidad de inventar formas inéditas para los productos útiles, sólo pudo ser, en la modernidad capitalista, una liberación a medias, vigilada e intervenida. No todas las formas de la creatividad que son reclamadas por los seres humanos en la perspectiva social-natural de su existencia pueden serlo también por parte del "sujeto sustitutivo", el capital, en la perspectiva de la valorización del valor. El código para la construcción (producción/consumo) de significaciones prácticas pudo potenciarse —dinamizarse, ampliarse, diversificarse—, pero sólo con la mediación de un correctivo, de una *sub-codificación* que lo marcaba decisivamente con un sentido capitalista. La interiorización semiótica "natural" de una antigua estrategia de supervivencia venía a ser substituida por otra, "artificial", de efectividad diferente, pero también inclinada en sentido represivo: la de una estrategia para la acumulación de capital.

Cosa parecida aconteció en la vida del discurso. Rotas las barreras arcaicas (religiosas y numinosas) de la estructura mítica de las lenguas —la que, al nor-

marlas, les otorga una identidad propia—, otras limitaciones, de un orden diferente, aparecieron en lugar de ellas. Al recomponerse a partir de una épica y una mitopoyesis básicamente burguesas pero de corte capitalista, la estructura mítica de las lenguas modernas se vio en el caso de reinstalar unas facultades de censura renovadas. El "cadáver de Dios", esto es, la moral del autosacrificio productivista como vía de salvación individual —que haría del vulgar empresario un sujeto de empresa y aventura, y daría a su comportamiento la jerarquía de una actividad de alcance ontológico— se constituyó en el único prisma a través del cual es posible acceder al sentido de lo real.

Destronado de su logocracia tradicional y expulsado de su monopolio del acceso a la realidad y la verdad de las cosas, el ámbito del discurso quedaba así, en principio, liberado de su servicio al mito intocable (escriturado) y al re-ligamiento despótico de la comunidad. Pronto, sin embargo, recibió la condena de una refuncionalización logocrática de nuevo tipo. Según ésta, el momento predominante de todo el "metabolismo entre el Hombre y la Naturaleza" —caracterizado ahora por el desbocado productivismo abstracto del Hombre y por la disponibilidad infinitamente pasiva de la Naturaleza— se sitúa en la apropiación cognoscitiva del referente, es decir, en la actividad de la "razón instrumental". Recompuesto para el efecto sobre la base de su registro técnico-científico, el lenguaje resulta ser el lugar privilegiado y exclusivo de ese logos productor de conocimientos; resulta ser así, nuevamente aunque de manera diferente, el lugar donde reside la verdad de toda otra comunicación posible.

Éste, sin embargo, su dominio restaurado sobre la semiosis práctica, le cuesta al lenguaje una fuerte "deformación" de sí mismo, una reducción *referencialista* del conjunto de sus funciones comunicativas, una fijación obsesiva en la exploración apropiativa del contexto. El lenguaje de la modernidad capitalista se encuentra acondicionado de tal manera, que es capaz de restringir Sus múltiples capacidades —de reunir, de expresar y convencer, de jugar y de cuestionar— en beneficio de una sola de ellas: la de convertir al referente en información pura (depurada).

Junto con la *recomposición moderna de la logocracia* tiene lugar también una refuncionalización radical de su principal instrumento, la *escritura*. De texto sagrado, petrificación protectora del discurso en el que la verdad se revela, la escritura se convierte en el vehículo de una intervención ineludible del *logos* instrumental en todo posible uso del lenguaje y en toda posible intervención suya en las otras vías de producción/consumo de significaciones. La secularización de la escritura y el perfeccionamiento consecuente de sus técnicas abrió

para el discurso unas posibilidades de despliegue de alcances inauditos. En tanto que es tan sólo una versión autónoma del habla verbal, el habla escrita es una prolongación especializada de ella, un modo de llevarla a cabo que sacrifica ciertas características de la misma en beneficio de otras. La envidiable e inigualable contundencia comunicativa del *habla verbal*, que le permite ser efímera, tiene un alto precio a los ojos del *habla escrita*: debe ir acompañada de una consistencia incompleta, confusa y de baja productividad informativa. El habla verbal sólo está a sus anchas cuando se conduce en una estrecha dependencia respecto de otros cauces de la semiosis corporal (la gestualidad, la musicalidad, etcétera), lo que abre pasajes débiles o incluso de silencios en su propia *performance*; cuando juega con el predominio de las distintas funciones comunicativas (de la más burda, la fática, a la más refinada, la poética), juego que la vuelve irrepetible; cuando, finalmente, recurre a una transmisión simultánea de mensajes paralelos (para varios receptores posibles), hecho que vuelve azaroso su desenvolvimiento.

El habla escrita nace como una respuesta a la necesidad de salvar estas limitaciones informativas, aunque sea a costa de la plenitud comunicativa. Fascinadas por el espíritu conclusivo, atemporal y eficiente del habla escrita —con su autosuficiencia lingüística, su concentración unifuncional y su unilinearidad—, hay zonas del habla verbal que ven en ella su tierra prometida.

Sin embargo, no es esta superioridad unilateral del habla escrita lo que la lleva a independizarse del habla verbal ya someterla a sus propias normas. (No hay que olvidar que las lenguas naturales modernas se generan a partir de un habla que ha supeditado el cumplimiento de sus necesidades globales de comunicación al de las necesidades restringidas de su versión escrita.) El habla escrita de una lengua moderna —cuya normación implica una fijación referencialista de las funciones comunicativas, puesto que su meta es el acopio de información— ofrece el *modelo* perfecto de un ordenamiento racional productivista de la actividad humana. El conjunto de los medios o instrumentos de trabajo y disfrute —que es la instancia objetiva más inmediata del cuerpo humano, de la concreción multidimensional de su estar en el mundo— se desentiende, como lo hace el habla escrita, de todos los modos de su funcionamiento que no demuestran ser racionales en el sentido de la eficiencia exclusivamente pragmática. Puede decirse así que, al guiarse conscientemente o no por esta reducción de las capacidades técnicas del *medium* instrumental, el proceso de producción y consumo del conjunto de los bienes es el fundamento que ratifica y fortalece a la escritura en su posición hegemónica dentro del habla o el uso

lingüístico y dentro de la semiosis moderna en general. Es la práctica tecnificada en sentido pragmático la que despierta en la escritura una "voluntad de poder" indetenible. Así se expande la *nueva logocracia*: significar, "decirle algo a alguien sobre algo con una cierta intención y de una cierta manera" deberá consistir primaria y fundamentalmente en hacer del hecho comunicativo "un instrumento de apropiación cognoscitiva" de ese "algo", de "lo real". Todo lo demás será secundario.

Tesis 12
Pre-modernidad, semi-modernidad y post-modernidad

La *postmodernidad* es la característica de ciertos fenómenos peculiares de orden general que se presentan con necesidad y de manera permanente *dentro/fuera* de la propia modernidad. (No es sólo el reciente rasgo de una cierta población acomodada que necesita de un nuevo hastío —esta vez ante a la modernidad corriente— para darle un toque trascendente, y así privativo y aristocrático, a su imagen reflejada en el espejo.) Se trata de una de las tres modalidades principales de la *zona limítrofe* en donde la vigencia o la capacidad conformadora de la modernidad establecida presenta muestras de agotamiento.

La modernidad es un modo de totalización civilizatoria. Como tal, posee diferentes grados de dominio sobre la vida social, tanto en el transcurso histórico como en la extensión geográfica. Allí donde su dominio es más débil aparecen ciertos fenómenos híbridos en los que otros principios de totalización concurrentes le disputan la "materia" que está siendo conformada por ella. Es en la zona de los límites que dan hacia el futuro posible en donde se presentan los fenómenos *post-modernos*. En la que da hacia el pasado por superar se muestran los fenómenos *pre-modernos*. En la que se abre/cierra hacia los mundos extraños por conquistar se dan los fenómenos *semi-modernos*.

La dinámica del fundamento de la modernidad genera constantemente nuevas constelaciones de posibilidades para la vida humana, las mismas que desafían "desde el futuro" a la capacidad de sintetización de la modernidad capitalista. Allí donde ésta resulta incapaz momentánea o definitivamente de ponerse en juego radicalmente a fin de sostener este reto; allí donde su ambición conformadora le hace salirse de sus límites pero sin ir más allá de sí misma, las novedades posibles de la vida social no alcanzan a constituirse de manera autónoma y se quedan en estado de de-formaciones de la modernidad establecida. Paradigmático sería, en este sentido, el fenómeno ya centenario de la política

económica moderna, que se empeña en dar cuenta de la necesidad real de una planeación democrática de la producción y el consumo de bienes, pero que lo hace mediante el recurso insuficiente de sacrificar a medias su liberalismo económico estructural y su vocación cosmopolita para poner en práctica intervenciones más o menos autoritarias y proteccionistas (paternalistas, unas, totalitarias, otras) del "estado" en la "economía".

Otro tipo de reto que la modernidad capitalista no puede siempre sostener es el que le plantean ciertas realidades de su propio pasado, provengan éstas figuras anteriores de la modernidad o de la historia pre-cristiana de Occidente. Arrancados de su pertenencia coherente a una totalización de la sociedad en el pasado, que estuvo dotada de autonomía política y vitalidad histórica, una serie de elementos civilizatorios del pasado (objetos, comportamientos, valores) perduran sin embargo en el mundo construido por la modernidad dominante; aunque son funcionalizados por ella, lo inadecuado del modo en que lo están les permite mantener su efectividad. Parcialmente indispensables para ella, que se demuestra incapaz de sustituirlos por otros más apropiados, son estos "cuerpos extraños", fijados en una lógica ya fuera de uso pero que es compatible con la actual, los que se reproducen en calidad de fenómenos premodernos.

Diferentes de estos, los fenómenos semi-modernos son elementos (fragmentos, ruinas) de civilizaciones o construcciones no occidentales de mundo social, que mantienen su derecho a existir en el mundo de la modernidad europea pese a que el fundamento tecnológico sobre el que fueron levantados ha sucumbido ante el avance arrasador de la modernización. La vitalidad que demuestran tener estos elementos aparentemente incompatibles con toda modernidad —pese a que son integrados en exterioridad, usados sin respetar los principios de su diseño, de manera muchas veces monstruosa— es la prueba más evidente de la limitación eurocentrista que afecta al proyecto de la modernidad dominante. Para no ser desbordada por la dinámica fundamental de la modernidad, que tiende a cuestionar todos los particularismos tradicionales, la solución capitalista, que sólo es efectiva si reprime esa dinámica fundamental, se ha refugiado dentro de los márgenes ya probados de la "elección civilizatoria" propia del occidente europeo.

Reacciones de la modernidad capitalista ante su propia limitación, estos tres fenómenos, pueden llegar a presentarse juntos y combinados. Componen entonces el cuadro de grandes cataclismos históricos. Tales han sido, hasta aquí, los dos casos del fracaso "socialista" en el siglo XX, el de la *contra-revolución* "so-

cialista nacionalista" en Alemania y el de la *pseudo-revolución* "socialista colectivista" en Rusia.

La *crisis* de la modernidad establecida se presenta cada vez que el absolutismo inherente a su forma está a punto de ahogar la substancia que le permite ser tal; cada vez que, dentro de su mediación de las promesas emancipatorias inherentes al fundamento de la modernidad, el primer momento de esa mediación, esto es, la apertura de las posibilidades económicas de la emancipación respecto de la "historia de la escasez", entra en contradicción con el segundo momento de la misma, es decir, con su re-negación de la vida emancipada, con la represión a la que somete a toda la densidad de la existencia que no es traducible al registro de la economía capitalista: la asunción del pasado, la disposición al porvenir, la fascinación por "lo otro".

Tesis 13
Modernización propia y modernización adoptada

Toda modernización adoptada o exógena proviene de un proceso de conquista e implica por tanto un cierto grado de imposición de la identidad cultural de una sociedad y las metas particulares de la empresa histórica en que ella está empeñada sobre la identidad y las metas históricas de otra.

Mientras la modernización propia o endógena se afirma, a través de todas las resistencias de la sociedad donde acontece, en calidad de consolidación y potenciación de la identidad respectiva, la modernización exógena, por el contrario, trae siempre consigo, de manera más o menos radical, un desquiciamiento de la identidad social, un efecto desdoblador o duplicador de la misma. La modernidad que llega está marcada por la identidad de su lugar de procedencia; su arraigo es un episodio de la expansión de esa marca, una muestra de su capacidad de conquistar —violentar y cautivar— a la marca que prevalece en las fuerzas productivas autóctonas. Por esta causa, la sociedad que se moderniza desde afuera, justo al defender su identidad, no puede hacer otra cosa que dividirla: una mitad de ella, la más confiada, se transforma en el esfuerzo de integrar "la parte aprovechable" de la identidad ajena en la propia, mientras otra, la desconfiada, lo hace en un esfuerzo de signo contrario: el de vencer a la ajena desde adentro al dejarse integrar por ella.

Cuando la modernización exógena tiene lugar en sociedades occidentales, más si éstas son europeas y más aún si han sido ya transformadas por alguna modernidad capitalista anterior a la que tiende a predominar históricamente,

este proceso de conquista presenta un grado de conflictualidad relativamente bajo. La modernidad más vieja (la mediterránea, por ejemplo) se las arregla para negociar su subordinación constructiva a la más nueva (la noreuropea) a cambio de un ámbito de tolerancia para su "lógica" propia, es decir, para su marca de origen y para el cultivo de la identidad social representada por ella.

La modernización por conquista se vuelve conflictiva y virulenta cuando acontece en la situación de sociedades decididamente no occidentales. Dos opciones tecnológicas propias de dos "elecciones civilizatorias" y dos historicidades no sólo divergentes sino abiertamente contrapuestas e incompatibles entre sí deben, sin embargo, utópicamente, "encontrarse" y combinarse, entrar en un proceso de *mestizaje*. Por ello, la asimilación que las formas civilizatorias occidentales, inherentes a la modernidad capitalista, pueden hacer de las formas civilizatorias orientales tiene que ser necesariamente periférica o superficial, es decir, tendencialmente destructiva de las mismas como principios decisivos de configuración del mundo de la vida. Una asimilación de éstas como tales podría descomponer desde adentro al carácter europeo de su "accidentalidad" o someterlo a una transformación radical de sí mismo —como fue tempranamente el caso de las formas de la modernidad mediterránea (ibérica), obligadas en el siglo XVII a integrar profundamente los restos de las civilizaciones precolombinas, por un lado, y de las civilizaciones africanas, por otro.

En los procesos actuales de modernización exógena, la modernidad europea, para ser aceptada realmente, tiene que enrarecer al mínimo su identidad histórico concreta, esquematizarla, privarla de su conflictualidad interna, desdibujarla hasta lo irreconocible; sólo así, reducida a los rasgos más productivistas de su proyecto capitalista, puede encontrar o improvisar en las situaciones no occidentales un anclaje histórico cultural que sea diferente del que le sirvió de base en sus orígenes. Igualmente, en el otro lado, en las sociedades no occidentales que deben adoptar la modernidad capitalista, la aceptación que hacen de ésta depende de su capacidad de regresión cultural, del grado en que están dispuestas (sin miedo al absurdo ni al ridículo) a traducir a términos primitivos los conflictos profundos de su estrategia civilizatoria, elaborados y depurados por milenios en su dimensión cultural.

Pareciera que allí, justo en el lugar del desencuentro, de la negación recíproca entre ellos, es decir, sobre el denominador común de la exigencia capitalista —la voracidad productivo/consuntiva—, se encuentra el único lugar en donde el occidente puede encontrarse con el resto del mundo. Por lo que se ve, aunque respetuosa tanto del pasado como de lo no europeo, una moderni-

dad alternativa no podría contar con lo no occidental como un antídoto seguro contra el capitalismo.

Tesis 14
La modernidad, lo mercantil y lo capitalista

La socialización mercantil forma parte constitutiva de la esencia de la modernidad; la socialización mercantil-capitalista sólo es propia de la figura particular de modernidad que prevalece actualmente.

La expansión de la función religiosa, es decir, socializadora, de la cultura cristiana, dependió, en la Edad Media, de su capacidad de convencer a los seres humanos de su propia existencia en calidad de comunidad real, de ecclesia, o "cuerpo de Dios". El lugar en donde los fieles tenían la comprobación empírica de ello no era, sin embargo, el templo; era el mercado, el sitio en donde el buen funcionamiento de la circulación mercantil de los bienes producidos permitía a los individuos sociales, sobre el común denominador de "propietarios privados", reconocerse y aceptarse recíprocamente como personas reales. La existencia de Dios resultaba indudable porque la violencia arbitraria (el Diablo) que campeaba en las relaciones sociales post- o extra-comunitarias cedía en los hechos ante la vigencia del orden pacífico de quienes comen el fruto de su propio trabajo. La presencia de un Juez invisible era evidente pues sólo ella podía explicar el "premio" que le tocaba efectivamente a quien más trabajaba y el "castigo" que se abatía sobre el que, aunque "oraba", no "laboraba".

Pero si es cierto que la mercancía estuvo al servicio de la consolidación del cristianismo, no lo es menos que éste terminaría destronado por ella. De ser el "lenguaje de las cosas" que ratificaba en los hechos prácticos la verdad re-ligante del discurso mítico cristiano, el mecanismo de metamorfosis mercantil de la riqueza objetiva —el que lleva a ésta a abandonar su estado de *producto* y tomar su estado de *bien*, neutralizándola primero en calidad de mercancía-dinero— pasó de manera lenta pero firme e irreversible a ser él la verdadera entidad re-socializadora. El mercado sustituyó al mito; redujo al cristianismo, de eclessia, a un sistema de imperativos morales que idealizaba, como un mero eco apologético, la sujeción de la vida humana a su propia acción "mágica" de fetiche socializador.

Pero lo que lo mercantil hizo con lo religioso, lo capitalista, a su vez, habría de hacer con lo mercantil. En su lucha contra la prepotencia del monopolio público y privado —contra la violencia del dominio sobre la tierra y sobre la

tecnología—, la campaña de afirmación (expansión y consolidación) de lo mercantil debió avanzar hasta una zona en la que lo mercantil, para entrar, tenía que cambiar de signo, que convertirse en la negación de lo que pretendía afirmar. Debió *mercantificar* el ámbito de *lo no mercantificable* por esencia; tratar como a un puro *objeto* (*Bestand*) a aquello que debería ser puro *sujeto*; como simple *valor* mercantil a lo que debería ser *fuente de valor* mercantil: la fuerza de trabajo del individuo humano. Debió dejar de ser instrumento de la universalización de la propiedad privada y pasar a ser el instrumento de una restricción renovada, de nuevo tipo, de la misma; debió traicionar a lo mercantil y ponerlo a funcionar como mera apariencia de la apropiación capitalista de la riqueza. Lo mercantil sólo pudo vencer la resistencia del monopolio desatando las fuerzas del Golem capitalista. Pretendió servirse de él, y terminó por ser su siervo.

A fines de siglo, la distinción entre lo mercantil y lo capitalista parece ya irrelevante y abstrusa o simplemente cosa del pasado; la mercancía parece haber acomodado ya su esencia a esa configuración monstruosa de sí misma que es la mercancía capitalista. Y sin embargo no es así.

Hay una diferencia radical entre la ganancia capitalista que se puede dar en la esfera de la circulación mercantil simple y la que se da en la mercantil-capitalista. La primera sería el fruto del aprovechamiento de una *voluntad* de intercambio entre orbes productivos/consuntivos de valores de uso que están desconectados entre sí, voluntad que se impone por sobre la *inconmesurabilidad fáctica* de sus respectivos valores mercantiles. La segunda resulta del aprovechamiento de una *constricción* imperiosa al intercambio que aparece, pese a la *inconmesurabilidad esencial* de sus respectivos productos, entre las dos dimensiones de la reproducción de la riqueza social: la de la fuerza de trabajo, por un lado, y la del resto de las mercancías, por otro. Lo que en el primer caso sería el resultado de la "desigualdad" espontáneamente ventajosa en un "comercio exterior", en el segundo es la consecuencia de una instalación artificial de esa "desigualdad" en el "comercio interior". Contingente y efímera en el primer caso, la ganancia capitalista es imperiosa y permanente en el segundo.

Desde la perspectiva puramente mercantil, todo el mercado moderno, como realidad concreta, no sería otra cosa que una superfetación parasitaria de la propia realidad mercantil. Lo capitalista estaría allí únicamente como una deformación arbitraria, por debajo de la cual se repetiría de manera clásica y necesaria el triunfo indefinido del proceso puro de la circulación por equivalencia. Las "impurezas" concretas que hacen de él un proceso intervenido —sea espon-

táneamente por el poder "ciego" de la monopolización capitalista o artificialmente por la imposición "visionaria" de una planeación distributiva— no alcanzarían a destruirlo por cuanto él es la estructura que las sostiene.

La posibilidad de soltar del todo la "mano invisible" del mercado —la que atravesaría los muchos "egoísmos pequeños" para construir un "altruísmo general"—, de liberar al Azar que guía el mecanismo de circulación por equivalencia, se encuentra en el fundamento mismo de toda modernidad. Sin embargo, su realización en la modernidad capitalista, que pretendió protegerla de los parasitismos estatales o señoriales que la ahogaron en la era de la escasez, la ha llevado a un nuevo callejón sin salida. En la inauguración mercantil-capitalista de lo que debía ser la era de la abundancia se impone de manera espontánea el predominio de un comportamiento mercantil que reniega de sí mismo. Es un comportamiento temeroso que pretende "abolir el azar" mediante la repetición incesante de un tramposo coup de dés que asegura al capital contra el riesgo de no obtener ganancias en la apuesta de la inversión.

Tesis 15
"Socialismo real" y modernidad capitalista

Considerado como orbe económico o "economia-mundo", el "mundo socialista" fue el resultado histórico de un intento frustrado de remodelación por parte del viejo imperio económico de Rusia; un intento dirigido a aislarse del orbe económico o "mundo capitalista" y a competir con él, puesto en práctica sobre la base de una corrección estatalista del funcionamiento capitalista de la economía. Sin posibilidades reales de constituirse en un orden social realmente diferente y alternativo frente al orden capitalista y su civilización; sin posibilidades efectivas de desarrollar una estructura técnica acorde con una reconstitución revolucionaria de semejante alcance —hecho que se manifestó temprana y dramáticamente en la historia de la revolución bolchevique—, "el mundo socialista" no pasó de ser una *recomposición* deformada, una versión o repetición deficiente de ese mismo orden social y de esa misma civilización: una recomposición que, si bien lo separó definitivamente de él, lo mantuvo sin embargo irrebasablemente en su dependencia. Lo distintivo del *comunismo soviético* y su modernidad no estuvo —paradójicamente— en ninguna erradicación, parcial o total, del capitalismo. Lo característico de él consistió en verdad en lo periférico de su europeidad y en lo dependiente de su economía y en el carácter estatal de la acumulación capitalista que lo sustentaba.

Una colectivización de los medios de producción como la que tuvo lugar en este "comunismo", que fue en verdad una estatalización de la propiedad capitalista sobre los mismos, no elimina necesariamente el carácter capitalista de esta forma de propiedad. Por ello, si se consideran comparativamente las dos totalidades imperiales, la ecomonía-mundo "socialista" (Rusia, la Unión Soviética y el bloque de la Europa centroriental) y la economía-mundo "capitalista" (su núcleo trilateral, pero también su periferia "tercermundista"), las innegables diferencias entre ellas —en lo que se refiere a las condiciones de existencia de la "sociedad civil": reprimida pero protegida, en la primera, desamparada pero libre, en la segunda— no resultan ser más importantes que sus similitudes también inocultables —en lo que atañe a la estructura y al sentido más elementales de la modernización de su vida cotidiana. La sujeción de la "lógica" de la creación de la riqueza social concreta a la "lógica" de la acumulación de capital, la definición de la humanidad de lo humano a partir de su condición de fuerza de trabajo, para no mencionar sino dos puntos esenciales de la modernidad económica y social capitalista, fueron igualmente dos principios básicos de la modernidad "socialista", que se proclamaba sin embargo como una alternativa frente a ella.

El proyecto elemental de la modernidad capitalista no desapareció en la modernidad del "socialismo real"; fue simplemente más débil y ha tenido menos oportunidades de disimular sus contradicciones.

El derrumbe del "socialismo real" —desencadenado por la victoria lenta y sorda, pero contundente, de los estados capitalistas occidentales sobre los estados "socialistas" en la "guerra fría" (1945-1989)—, ha borrado del mapa de la historia viva a las entidades socio-políticas que de manera tan defectuosa ocupaban el *lugar histórico* del socialismo. Lo que no ha podido borrar es ese *lugar* en cuanto tal. Por el contrario, al expulsar de él a sus ocupantes inadecuados —que ofrecían la comprobación empírica de lo impracticable de una sociedad verdaderamente emancipada, e indirectamente de lo incuestionable del *establishment* capitalista— le ha devuelto su calidad de terreno fértil para la utopía.

Modernidad y revolución

Qui le croirait! On dit, qu 'irrités contre I'heure,
Des nouveaux Josués au pied de chaque tour
Tiraient sur les cadrans pour arreter le jour.*

Desde hace algún tiempo, en el ámbito del discurso crítico inaugurado por Marx, venimos hablando de la necesidad de rehacer nuestros conceptos, de reestructurar nuestro discurso —liberado al fin de la gravitación que lo hacía girar, quisiéramoslo o no, en torno de aquello que Herbert Marcuse llamó "marxismo soviético". Hablamos de la necesidad de recuperar y reasumir nuestra tradición; de volver a buscar en la multifacética obra de Marx y en la variadísima producción de los marxistas del siglo XX los trazos fundamentales y los elementos que pueden ser revividos en una reconstitución abierta del discurso crítico sobre la vida moderna en este fin de siglo. Esta preocupación en torno a la actualidad del discurso marxista es el marco dentro del cual quisiera plantear esta idea.

Me propongo, en las páginas que siguen, indicar y enfatizar dos aspectos que me parecen especialmente "rescatables" en la tradición del discurso crítico de Marx.

I. Marx y el "valor de uso"

Se ha insistido muchas veces —aunque no con mucho eco— en que la originalidad, la especificidad o peculiaridad del discurso crítico de Marx se revela incluso en su dimensión puramente formal. El discurso de Marx no es crítico sólo por el contenido, sino también, y muy especialmente, por la forma; es más, si no fuera crítico en la forma no lo sería en el contenido. Marx abre el camino a la crítica de la modernidad en el plano profundo en el que ésta es un modelo civilizatorio, una configuración histórica particular de las fuerzas productivas de la sociedad humana. Al hacerlo, percibe la imposibilidad de llevar

* ¡Quién lo creería! Se dice que, irritados contra la hora / los nuevos Josués al pie de cada torre / tiraban sobre los cuadrantes para detener el día.

a cabo esa crítica de manera efectiva si ella se formula dentro del flujo estructuralmente positivo o "realista" del discurso científico moderno. Ve la necesidad de construir una estructura discursiva nueva, acorde con el estado de crisis radical —civilizatoria— del mundo desde y sobre el cual reflexiona. Inventa así un nuevo tipo de discurso, el de cientificidad desconstructiva o propiamente "crítica"; su obra principal no es un "aporte revolucionario" a la ciencia económica, sino una "crítica de la economía política".

A través de esta peculiaridad del modo del discurso de Marx, y orgánicamente conectada con ella, se despliega lo original de su contenido, es decir, de su aproximación teórica al fundamento material de la modernidad capitalista, a la práctica de la "economía política". Podría decirse, en términos concentrados, que esta aproximación consiste en una crítica del proceso de enajenación en calidad de hecho determinante del conjunto de la vida moderna. El concepto de enajenación es el concepto central de la crítica de Marx a este "modo de vida". Según él, para construir su mundo propio, la vida moderna necesita descansar sobre un dispositivo económico peculiar, consistente en la subordinación, sujeción o subsunción del proceso "social-natural" de reproducción de la vida humana bajo un proceso "social-artificial", sólo transitoriamente necesario: el de la reproducción del valor mercantil de las cosas en la modalidad de una "valorización del valor" o "acumulación de capital". En la base de la vida moderna actúa de manera incansablemente repetida un mecanismo que subordina sistemáticamente la "lógica del valor de uso", el sentido espontáneo de la vida concreta, del trabajo y el disfrute humanos, de la producción y el consumo de "los bienes terrenales", a la "lógica" abstracta del "valor" como sustancia ciega e indiferente a toda concreción, y sólo necesitada de validarse con un margen de ganancia en calidad de "valor de cambio". Es la realidad implacable de la enajenación, de la sumisión del reino de la voluntad humana a la hegemonía de la "voluntad" puramente "cósica" del mundo de las mercancías habitadas por el valor económico capitalista.

Éste es el núcleo del discurso crítico de Marx; a partir de él es posible construir toda una estrategia de crítica de la modernidad capitalista. Y a partir de él es también posible observar en sentido crítico, a más de cien años de su formulación original, las limitaciones que lo aquejan actualmente.

Varios son los movimientos discursivos de este siglo que han marcado atinadamente dónde se encuentran los límites de la "crítica de la economía política" y por tanto también de la crítica de la modernidad capitalista adelantada por Marx. De entre ellos, cabe mencionar aquí a la Escuela de Frankfurt y su idea

de que es necesario replantear y profundizar un concepto que, pese a ser central en la argumentación del discurso crítico, se encuentra casi completamente descuidado en los textos de Marx; se trata del concepto de "forma natural" de la vida o, desde otro ángulo, del concepto de "valor de uso" del mundo de la vida. La Escuela de Frankfurt reconoce el acierto de Marx al descubrir que en el mundo moderno la vida concreta de las sociedades debe someterse a la acumulación del capital o a la vida abstracta de la valorización del valor, pero señala un vacío dentro de ese acierto; no hay en él, plantea, una tematización de lo que debería entenderse por "concreción" de la vida, no hay una problematización específica de la consistencia del valor de uso de las cosas, de la "forma natural" de la reproducción social. La tesis de la Escuela de Frankfurt afirma que Marx se detiene en el nivel de la crítica que hace el Iluminismo de la forma natural tradicional, es decir, de la que se devela mediante el trabajo guiado por la técnica mágica, y que se formula mediante la razón mítica. En otras palabras, Marx permanecería solidario de ese nivel de la crítica de la vida natural y el valor de uso tradicionales, sin proponer una crítica de esta crítica; sin avanzar, más allá de la Ilustración, hasta el cuestionamiento sistemático de la peculiar versión de la forma natural de la vida y de las cosas que esta crítica presupone.

Para la Escuela de Frankfurt, la forma de la vida y el mundo que la *Aufklärung* (la Ilustración o Iluminismo) reconoce como su forma "natural" es la forma que ellos tienen de manera espontánea dentro de la modernidad capitalista. Es la figura de lo que el ser humano ha hecho con el "valor de uso" —con lo que es deseable y exigible, disfrutable y producible— después de la revolución de las fuerzas productivas que abrió el camino a la modernidad y después, por tanto, del rebasamiento de la figura arcaica de ese valor de uso, cristalizada en medio de la escasez; se trata de una figura que tiene que ser criticada porque es la que sostiene al modo de producción capitalista, siendo, en retribución, reproducida sistemáticamente por él. Es la crítica ante la cual, según los miembros de esta Escuela, Marx se detiene. Fuertemente influido, en contra de su estirpe hegeliana, por la visión del progreso técnico propia del Iluminismo francés que permeaba al Industrialismo inglés de su época, Marx no avanzaría en verdad en el camino de una crítica radical de la forma natural del mundo y de la vida en la época moderna. El ejemplo más claro es el que muestra a un Marx acrítico ante la idolatría de la técnica, confiado, como los filósofos del siglo XVIII, en que el desarrollo de las fuerzas productivas habrá de ser suficientemente poderoso como para vencer la "deformación" introducida en ellas por su servicio histórico a la acumulación del capital.

Pienso que este planteamiento de la Escuela de Frankfurt debe ser retomado. Aunque observe que se trata de una perspectiva de la vida moderna que no podía percibirse con claridad en la época de Marx, el discurso crítico de nuestro tiempo no puede dejar de ver que es una perspectiva que ha adquirido en el presente siglo, una actualidad abrumadora. Que para él es esencial definir en qué consiste lo "natural" de la forma humana o social de la reproducción de la vida; en qué consisten y cuál es la densidad histórica de las determinaciones del valor de uso; en qué medida el valor de uso que nos propone y nos impone la modernidad capitalista es en verdad el único valor de uso imaginable; en qué medida la relación que la modernidad capitalista presupone como una relación de dominio eterna e inmutable entre el Hombre y la Naturaleza es efectivamente tal; en qué medida es imaginable otra' "forma natural" de la vida social, otra configuración sintetizadora del conjunto de necesidades de consumo y disfrute del ser humano con el conjunto de sus capacidades trabajo y producción; en qué medida es imaginable una relación diferente de lo Humano con lo Otro —lo no humano, lo extra (Infra- o supra-)humano. Éste es "el tema de nuestro tiempo", dado que ya no podemos contar, como tal vez pudo hacerlo Marx, con que la eliminación de las relaciones de producción capitalistas será suficiente para desatar la historia de la emancipación humana, dado que ya no podemos confiar en que las fuerzas productivas, desplegándose sin el obstáculo de esas relaciones de producción que las mantienen empozadas, liberarán una consistencia intrínsecamente emancipatoria.

Tal vez una referencia a la idea de la revolución, idea indispensable del discurso crítico, permita aclarar y desarrollar la propuesta anterior. ¿En qué medida la idea de la revolución que emplea Marx —la misma que de alguna manera ha dominado en la historia del socialismo y del comunismo durante todo el siglo XX, y que ha permeado en general todo el discurso político contemporáneo— es una idea en la cual está en juego el problema, planteado por la Escuela de Frankfurt, de un rebasamiento insuficiente de la idea espontánea de revolución que es propia de la modernidad burguesa capitalista? ¿En qué medida, por lo tanto, la idea misma de revolución debe ser repensada y replanteada en toda su radicalidad? La crítica contenida en estas preguntas sería parecida a la que la Escuela de Frankfurt plantea sobre el problema del valor de uso: el concepto de revolución comunista planteado por Marx sería un concepto que se encuentra atado, confundido con un mito que es propio de la modernidad capitalista y que forma parte justamente de aquello que está siendo sometido a la crítica. En otros términos: entre la idea comunista de la revolución y la idea

moderna o burguesa de la revolución debería haber una diferencia esencial, una diferencia que sin embargo no se hace presente.

II. El mito burgés de la revolución

El mito de la revolución es un mito indispensable en la construcción de toda la cultura política dominante en la modernidad efectiva, la modernidad burguesa-capitalista. El mito de la revolución encierra una afirmación central de orden metafísico. Lejos de romper con la idea protomoderna de la sujetidad o la actividad monopolizada por un Dios único y omnipotente que ha condenado a todo lo Otro —presente en la diversidad de lo divino propia del politeísmo arcaico— a la pasividad de mero material útil para la Creación, el Hombre moderno no ha hecho otra cosa que humanizar o laicizar esa idea: concebirse a sí mismo, mediante una "revolución" antropocentrista y antropolátrica, como dotado de la sujetidad excluyente y la omnipotencia que solía atribuir a un ser supremo ficticio. En efecto, el mito moderno de la revolución supone que el ser humano está en capacidad de crear y re-crear ex nihilo no sólo las formas de socialidad sino la socialidad misma, sin necesidad de atenerse a ninguna determinación natural o histórica preexistente; de acuerdo a él, la "segunda naturaleza", el conjunto de las normas de la convivencia comunitaria, es un material neutro y pasivo, puesto a disposición de la actividad del Hombre como sujeto de la "política".

El mito de la revolución como una acción que es capaz de re-fundar la socialidad después de arrasar con las formas de la socialidad cultivadas y transformadas por el ser humano durante milenios, de borrar la historia pasada y recomenzar a escribirla sobre una página en blanco, corresponde a este antropocentrismo idolátrico de la edad moderna. Esta *hybris*, esta pretensión exagerada, que va más allá de toda medida, es propia de la modernidad capitalista. El mito de la revolución es justamente el que cuenta de la existencia de un momento de creación o re-creación absoluto, en el que los seres humanos echan todo abajo y todo lo re-generan; en el que se destruyen todas las formas de la socialidad y se construyen otras nuevas, a partir de la nada. Esto es justamente lo que hizo la modernidad capitalista con el mundo heredado del medievo mundo tradicional, y lo pretende hacer una y otra vez con todo lo que tiene algo de tradicional, de resistente a su empresa histórica actual. El paradigma de esta actitud revolucionaria moderna, burguesa-capitalista, se encuentra justamente en la primera época de la Revolución francesa, cuando efectivamente

los revolucionarios llegaron a creer que podían incluso cambiar de lugar a la luna; la época de la modificación del calendario, cuando creyeron posible parar el tiempo; la época de la puesta en escena de una religión que debía tener por Diosa a la Razón. El origen del romanticismo está justamente en esos tiempos, cuando el mundo pudo ser visto como la Creación en proceso y el Hombre como rival del Creador, tiempos apocalípticos y mesiánicos en los que absolutamente todo fenece y absolutamente todo renace.

El mito de la revolución es un cuento propio de la modernidad capitalista; sólo para esta modernidad el valor de uso, la forma natural del mundo, no es nada y, a la inversa, el valor económico, la cristalización de energía, de actividad, de sujetidad humana, lo es todo. Es un mito que se conecta sistemáticamente con la estructura del mundo moderno; sólo allí donde rige la economía mercantil de corte capitalista, es decir, centrada en torno a un sujeto absolutamente creador —el valor que crea *ex nihilo* más valor, el capital o dinero que se autoincrementa milagrosamente—, sólo allí aparece esta idea de que efectivamente el valor de uso, y con él las formas históricas concretas de la vida social que lo constituyen como tal, pueden ser algo subordinado a una sujetidad fundamental, la del Hombre abstracto que produce y reproduce el valor económico. Ser creador consiste en poner valor; todo lo demás es secundario. Las formas concretas del mundo de la vida pueden ser sustituidas por réplicas casi perfectas de las naturales, que tienen la ventaja de una disponibilidad y una docilidad sin límites ante las exigencias de la dinámica del valor. Sólo entonces, desde esta perspectiva totalmente obnubilada del valor valorizándose, las formas de la socialidad se presentan como meros recubrimientos o disfraces folklóricos de las funciones elementales del gregarismo humano, y las formas de la socialidad pueden ser vistas como atributos que el Hombre moderno, en su autoidolatría narcisista, puede quitar y poner a su arbitrio. El mito de la revolución resulta del esfuerzo que hace la humanidad romántica para vivir la realidad capitalista de la modernidad; se formula a partir de una especial experiencia del mundo que lo percibe como un proceso, aún inacabado, de creación, de triunfo sobre la nada y que percibe al ser humano individual en un compromiso simbiótico y en empatía con ese proceso. En este sentido, el mito de la revolución puede extenderse hasta incluir todo tipo de actividad humana, incluso la de los capitalistas o personificaciones de la sujetidad del capital; el empresario puede ser visto como un aventurero, como un hombre que arriesga su vida en la consecución de un fin altruista; como un héroe romántico que, por encima de la meta del enriquecimiento, persigue, incomprendido, el perfeccionamiento

del conjunto de los valores de uso de la comunidad a la que pertenece y en consecuencia la felicidad de la misma.

III. El socialismo y la idea de la revolución

En el concepto comunista o socialista de revolución ha prevalecido siempre una ambigüedad. Ha sido, por un lado, un concepto que hace referencia a la transformación radical de las relaciones de producción, es decir, el concepto cuyo referente sería una acción que pretende eliminar de dichas relaciones su consistencia explotativa, la peculiar sintetización que ellas hacen del cuerpo social mediante el sacrificio sistemático de una parte del mismo (una clase) en beneficio de la otra. Éste ha sido el eje central, el elemento clave de la idea socialista de revolución: se trata de una transformación social emancipadora, dirigida a eliminar el "pacto" de esclavitud —sea premoderno (directo) o moderno (a través del salario)— que somete unos seres humanos a otros con el fin de garantizar la cohesión de la comunidad, un "pacto" que, si alguna vez pudo haber tenido su justificación en la escasez, en la indefensión de lo humano ante lo otro, carece completamente de fundamento después del perfeccionamiento moderno de las fuerzas productivas. El momento de re-fundación, de re-creación o invención de nuevas formas de socialidad, de nuevos "pactos" y nuevas figuras para las relaciones de producción acompañaba necesariamente al núcleo del concepto de revolución como emancipación.

Junto a esta idea de revolución, el comunismo y el socialismo ha empleado otra, que plantea un problema sumamente complejo que debería movernos a la discusión: la idea de que revolución quiere decir sustitución de la sociedad humana tradicional por una nueva sociedad, completamente moderna, es decir, diseñada de acuerdo al progreso de las fuerzas productivas, concebido éste, en definitiva, como una adaptación de la sociedad al progreso técnico de los medios de producción. Se trata de una idea que plantea la eliminación del tipo de ser humano tradicional, el tipo arcaico, y la sustitución de él por un nuevo tipo, el "hombre nuevo", generado en la modernidad como hechura de sí mismo: el ser humano modelado para los nuevos medios de producción, para la sucesión de revoluciones industriales, para la marcha indetenible del progreso. La pretensión de construir un hombre nuevo apareció ya en el Renacimiento. Después de la ascesis cristiana de la Edad Media, que había intentado borrar los apetitos del cuerpo y los valores de uso del mundo terrenal —en busca de la reducción del ser humano a la única sustancia que puede merecer la salva-

ción, a la sustancia universal y abstracta de la que está hecha el alma—, el ciudadano de la época renacentista, el contemporáneo del triunfo de las nuevas fuerzas productivas, necesita y se cree capaz de recomponer la consistencia cualitativa del mundo de la vida, de recomponer para sí mismo una identidad concreta y de inventar todo un nuevo sistema para los valores de uso. Es una necesidad y es una creencia que son todavía inocentes, que ven en su creación una recomposición y no una creación *ex nihilo*. Pero que anuncian ya la prepotencia del sujeto político moderno, la desmesura de una actividad que suprime y hace tabla rasa de la naturalidad tanto animal como histórica de la socialidad humana y pone en lugar de ella una "naturaleza artificial", creada ad hoc para satisfacer el pedido del progreso técnico administrado por el mercado capitalista. El mundo moderno, burgués-capitalista es el mundo de la revolución permanente. Es el mundo que desprecia al hombre en nombre del super-hombre.

El concepto comunista o socialista de revolución ha compartido también esta idea. Por un lado, como dijo Marx, la revolución comunista es pensada como posible aquí y ahora: siempre, en la época moderna, las condiciones están maduras para tratar de transformar radicalmente las relaciones de producción, de quitarle su estructura explotativa. Pero, por otro lado —y estamos ante el proyecto a largo plazo propio primero de la socialdemocracia y después del "socialismo real"—, la revolución socialista es concebida como una meta futura, a la que hay que acercarse a través de un proceso acumulativo de modernización, de sustitución del viejo tipo de hombre, el tipo arcaico, por uno nuevo, completamente inédito.

La modernidad capitalista se asume a sí misma como un proceso revolucionario radical en este sentido metafísico, un proceso de sustitución de una esencia humana por otra. Y, paradójicamente, el socialismo que se auto califica de "reformista" no pretende otra cosa que terminar o completar este proyecto.

En el caso de la primera idea de revolución, la de una transformación radical, lo que se persigue es un modo de modernidad diferente de la modernidad capitalista establecida; algo que en principio es siempre posible aquí y ahora: la transformación de esta modernidad en otra diferente, emancipadora. En el otro caso, en cambio, en la idea de revolución como sustitución del hombre por un superhombre, curiosamente, se insiste en perseguir el mismo tipo de modernidad, y se plantea que, precisamente, esta modernidad es ya la revolución; que la revolución ya está en marcha, que es una y la misma cosa con la modernización y que el paso hacia el superhombre se viene dando lentamente,

en la medida en que el progreso avanza impulsado por la iniciativa y el espíritu de empresa del capitalista.

Hay, pues, una ambigüedad en el concepto de revolución que han empleado el comunismo y el socialismo durante el siglo XX. Una ambigüedad que hasta ahora se ha decidido siempre por el segundo lado, por lo planteado por Bernstein, Kaustky y la socialdemocracia alemana, y retomado por el marxismo soviético. Para el socialismo, de lo que se ha tratado en última instancia ha sido de sustituir al Hombre por el Superhombre; en lo que se ha empeñado ha sido en barrer todas las formas naturales tradicionales para sustituirlas totalmente por otras nuevas, creadas en la mesa de planificación y diseño de los comités centrales y sus ingenieros sociales.

El "desencanto" que estamos viviendo en este fin de siglo parece ser el resultado de una desilusión real con la apuesta romántica del mito revolucionario; la consecuencia del reconocimiento de que algo así como una bondad espontánea de las fuerzas productivas no existe, de que las posibilidades que hay de entrar en empatía con la voluntad de las mismas apuntan más en un sentido destructivo que en uno creativo, de que la revolución no puede consistir en una simbiosis con la marcha del progreso y su seguro conflicto con la estrechez de las relaciones de producción. Es un desencanto respecto del horizonte del ethos romántico, dentro del cual se desenvolvía el propio Marx. No es posible ya, después de lo que ha tenido lugar con las fuerzas productivas durante los más de cien años que nos separan de la muerte de Marx, seguir considerándolas inocentes, espontáneamente afirmadoras de la vida, inspiradas en una tecnología en principio neutral. Hoy sabemos a ciencia cierta lo que Marx percibía apenas en sus comienzos: que la técnica está marcada por la forma capitalista de la producción en la que fue desarrollada, que lleva en sí misma la impronta de su estructura explotativa. Y sabemos además que la forma capitalista de la reproduccción social es una forma que sólo se mantiene si reconfigura sistemáticamente otras formas civilizatorias mucho más antiguas que ella —formas que un proceso revolucionario tendría también que anular— en las que las posibilidades de una existencia emancipada se encuentran negadas de principio.

La cuestión que es necesario plantearse es la siguiente: ¿qué posibilidad tiene hoy el nuevo discurso crítico de construir un concepto de revolución que no sea el de la acción romántica —"romántica" en el sentido en que lo hemos planteado, y no en el sentido de "idealista" o "consecuente con sus principios"—, que no esté ligado al ethos romántico y a su convicción de una simbiosis del destino individual con el sentido de la creación? ¿Cuál es la

posibilidad de construir un concepto de revolución en torno a la idea de una eliminación radical de la estructura explotativa de las relaciones de producción, un concepto que efectivamente se adecue a una crítica de la modernidad capitalista en su conjunto?

¿Es pensable una modernidad no capitalista? ¿Cuál podría ser y en qué podría consistir? ¿Es posible, frente a la barbarie que se extiende, una defensa de la vida que no implique el retorno a lo arcaico, el abandono de la modernidad, la destrucción del nuevo plano de relación entre lo humano y lo otro conseguido por la técnica? ¿Es posible darle a la modernidad de las fuerzas productivas un sentido diferente al capitalista? Sólo en el ámbito que abren estas cuestiones resulta posible preguntar: ¿cuál es la idea de revolución que sería propia del tránsito civilizatorio en el que nos encontramos?

Lo político en la política

Wir wollen heute unter Politik *nur vestehen: die Leitung oder die Beeiflussung der Leitung eines* politischen *Verbandes, heute also: eines* Staates.[1]
MAX WEBER

I

Nada obstaculiza con mayor fuerza la descripción de la figura particular que presenta la cultura política de una realidad social histórico-concreta que la suposición, defendida obstinadamente por el discurso moderno dominante, de que la puesta en práctica de lo político pertenece en calidad de monopolio al ejercicio de "la política".

Sigue en su lugar la afirmación de Aristóteles: lo político hace la diferencia específica que distingue al ser humano en medio de los seres que le son más cercanos, los animales. Lo político, es decir, la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma. Lo político, la dimensión característica de la vida humana, se actualiza de manera privilegiada cuando ésta debe reafirmarse en su propia esencia, allí donde entra en una situación límite: en los momentos extraordinarios o de fundación y re-fundación por los que atraviesa la sociedad; en las épocas de guerra, cuando la comunidad "está en peligro", o de revolución, cuando la comunidad se reencuentra a sí misma.

Pero lo político, no deja de estar presente en el tiempo cotidiano de la vida social; lo está, y además de dos maneras diferentes. Primero, de una manera real, es decir, en calidad de actividad especialmente política, que prolonga ese tiempo extraordinario y hace de él una permanencia paralela en medio del tiempo cotidiano; lo político se concentra entonces en el trabajo que —lo mismo legislando e interpretando a partir de la forma social establecida que

[1] Por *política* queremos entender hoy: la conducción o influencia sobre la conducción de un conglomerado *político,* es decir, de un *estado.*

ejecutando o imponiendo la voluntad comunitaria a través de lo que ella dispone—, en un sentido, completa y en otro prepara la acción transformadora de la institucionalidad social, propia de las grandes ocasiones de inflexión histórica. Y segundo, en el plano de lo imaginario, como un trabajo "a-político" que cumple sin embargo de manera paradigmática con aquello que acontece en el momento extraordinario de la existencia humana, el momento político por excelencia: reactualiza, en el modo de lo virtual, el replanteamiento y la reinstauración de la forma social en cuanto tal, su interrupción y reanudación, su fundación y re-fundación. Lo político se hace presente en el plano imaginario de la vida cotidiana bajo el modo de una ruptura igualmente radical, en unos casos difusa, en otros intermitente, del tipo de realidad que prevalece en la rutina básica de la cotidianidad. Esta ruptura de la realidad rutinaria se cumple en la construcción de experiencias que fingen trascender las leyes de la "segunda naturaleza", la naturaleza social: las experiencias lúdicas, las festivas y las estéticas, todas ellas infinitamente variadas, que se llevan a cabo en medio de las labores y el disfrute de todos los días.

Por esta razón, la puesta en práctica de lo político sólo puede ser entendida adecuadamente si se ve en ella una combinación compleja de dos versiones de diferente orden, genuinas ambas, de la actualización de lo político en la vida cotidiana, y no cuando se la contempla reducida a los márgenes de la gestión política pragmática, la que trabaja sólo en el ámbito real de las instituciones sociales.[2]

II

Sólo otra obnubilación del discurso moderno sobre la cultura política puede equipararse a ésta; es la que, a su vez, toma aquella de las dos vías de la puesta en práctica cotidiana de lo político, la que se constituye en el plano de lo real como actividad especialmente política, y la reduce a una sola de sus versiones, la *política pura*, constituida por el conjunto de actividades propias de la "clase política", centradas en torno al estrato más alto de la institucionalidad social, el del estado, aquel en que la sociedad existe en tanto que *sociedad* exclusivamente *"política"*.

Hablar de la presencia de lo político como actividad especialmente política no puede, sin embargo, eludir una referencia más general a todo tipo de acti-

[2] Lo político sólo se reconoce a sí mismo como tal, y deja de identificarse con *lo religioso,* cuando sus dos modos de presencia —el real y el imaginario— dejan de cumplirse confundidos entre sí y el segundo de ellos es puesto por la vida social en calidad de apolítico.

vidad de gestión que actúe dentro y con las instituciones puestas ahí por la sociedad para regular su propia socialidad, para guiar la alteración histórica de las formas adoptadas por ésta. Eludir tal referencia equivale, en una época como la actual, de crisis global de la cultura política moderna, a huir del imprescindible momento autodestructivo que hay en todo discurso crítico y preferir la complacencia en el propio prejuicio.[3]

La socialidad del ser humano, el conjunto de relaciones que establecen los cauces de la convivencia entre los individuos, se constituye como una transnaturalización de la gregariedad animal, como una (re)conformación del conjunto de las funciones vitales, una reconfiguración que al alterarlas y torcerlas, entra en un conflicto insalvable con ellas y hace de la condición humana una realidad estructuralmente contradictoria. En las formas de la socialidad humana cristaliza así una estrategia de supervivencia, que es a un tiempo un principio de autoorganización y una clave de conexión con lo otro, lo extrahumano.[4]

Las formas propiamente sociales dentro de las que se reconfigura la gregariedad animal toman cuerpo concreto en el sinnúmero de instituciones que regulan la socialidad, instituciones que tienen que ver con todos los aspectos de la convivencia —unos más "públicos", otros más "privados"— y que abarcan por tanto desde las instituciones de parentesco hasta las instituciones religiosas, pasando por las instituciones laborales, civiles, etcétera.

Es claro que cualquier alteración de una de las formas que definen y dirigen la vida social tiene que alterar también, a través de la totalidad práctica de la convivencia, a todas las demás. Por ello, sólo una muy severa (y sintomática) restricción de lo que debe ser tenido por *política* —que se añade a la disminución previa de lo que puede ser visto como *político*— permite al discurso reflexivo de la modernidad establecida dejar de lado una parte sustancial de todo el conjunto complejo de actividades que modifican, ejecutan o adaptan realmente la vigencia institucional de las formas sociales y adjudicar la efectividad política

[3] Elusión que, por lo demás, obedece dócilmente la disposición básica de la cultura política en la modernidad capitalista: suponer a tal punto incuestionable la justificación real y la: bondad de lo que Marx llamó "la dictadura del capital", que la sola mención o tematización de la misma —no se diga su discusión— implica ya la ruptura de un tabú.

[4] A la *sittlichkeit,* al mundo de las instituciones o de la cultura, en el que adquiere concreción la socialidad de la existencia humana, la define Hegel como *"die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, [...] der zur vorhadenen Welt und zur Natur des Selbstbewßtseins gewordene Begriff der Freiheit"* (el ideal de la libertad como lo bueno dotado de vida, [...] el concepto de libertad que ha devenido en mundo presente y en naturaleza de la autoconciencia). *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), p. 156.

exclusivamente a aquella que, desde su muy particular (y peculiar) criterio, reúne las condiciones de ser, primero, una actividad "pública" y, segundo, una actividad "racional". Una aproximación crítica a la cultura política no puede dejar de insistir en que la realización de lo político por la vía de la actividad especialmente política tiene necesariamente que ver, sin excepción, con todas estas instituciones concretizadoras de la socialidad, instituciones que pertenecen a órdenes muy diferentes.

III

Constantemente, no sólo en la tradición del discurso marxista sino incluso en teorías ajenas, por no decir hostiles, a la construcción filosófica de G. W. Hegel, numerosos tratadistas contemporáneos de la política moderna hacen uso de la oposición conceptual desarrollada por él entre "sociedad civil" y "estado". El vivir en sociedad es: reconocido por ellos como un hecho que tiene lugar en dos planos o niveles: uno, en el que la sociedad se constituiría como *sociedad civil* o burguesa y, otro, en el que lo haría como *sociedad política* o ciudadana. Hegeliana viene a ser también en ellos —en sus mejores momentos, cuando reconocen que la materia prima política que puede suponerse en la sociedad civil está reelaborada y perfeccionada en la sociedad política— la exclusividad que le atribuyen a la socialización constituida en torno a los asuntos del estado en la puesta en práctica de lo político; exclusividad que queda asegurada ya en la definición establecida de los términos: "político", dicen, es todo lo concerniente a los asuntos del estado, así como, a la inversa, "estatal" sería todo lo concerniente a la vida política de la sociedad.[5]

Esta permanencia de los planteamientos de Hegel en las discusiones contemporáneas de la teoría política habla del lugar destacado que ocupa la perspectiva de este clásico entre las que intentan describir las múltiples maneras que tiene la socialidad del ser humano —la convivencia como interacción de los individuos dentro de la comunidad— de adquirir concreción y de ofrecer

[5] El prejuicio que afirma "no hay más política que la estatal" conduce a un empobrecimiento sustancial de lo que puede entenderse por "cultura política". La idea de democracia, por ejemplo, secuestrada por este prejuicio, explicitada por el mito que confunde la sujetidad comunitaria con la sujetidad del capital, pierde su sentido esencial, el de apuntar hacia toda la multiplicidad de figuras que puede adoptar la presencia del pueblo en su propio gobierno, y tiende a referirse solamente a una suerte de mecanismo de representación de los intereses de los socios de una empresa en las disposiciones de su consejo de administración. (Véase, al respecto, del autor, "Posmodernismo y cinismo", en: *Las ilusiones de la modernidad,* México, 1995).

por lo tanto un escenario propio para el ejercicio o actualización de lo político como *política*.

Para Hegel es indispensable distinguir tres principios de constitución de estas relaciones interindividuales en medio de la comunidad, correspondientes a tres dimensiones o modos de la socialización concreta, que interactúan entre sí totalizándose en un orden jerárquico.

Toda su obra *Lineamientos básicos de la filosofía del derecho*, y en especial la parte tercera de la misma, dedicada al tratamiento de la sittlichkeit (la "eticidad", la institucionalidad o incluso la cultura política), está armada en referencia a una distinción sumamente elaborada de tres estratos o tres niveles superpuestos de una misma vida social, que a su vez serían también tres momentos de su desarrollo; son los que él llama la "sociedad natural" o "familia", la "sociedad civil" o "burguesa" y la "sociedad política" o "estado".[6]

En primer lugar, afirma Hegel, los individuos sociales, establecen relaciones de convivencia cuyas determinaciones son propiamente "naturales". La sociedad humana se organiza antes que nada sobre la base de una regulación o una donación de forma que afecta a las relaciones más elementales de los cuerpos de las personas como miembros que forman parte del cuerpo colectivo de la sociedad: a las relaciones de convivencia maritales, filiales, fraternales que, pasando por otras de parentesco ampliado, se extienden hasta las de pertenencia a un clan, a una tribu, a una comunidad elemental, relaciones todas a las que él subsume bajo el concepto de "familia".

La sociedad como comunidad natural, cercana al grado cero de la socialidad —en el que efectivamente lo humano esta presente en su primer momento, el de transnaturalización o rebasamiento de lo animal—, regula los alejamientos y los acercamientos, los favores y las deudas, las culpas y los merecimientos, los privilegios y las postergaciones que conectan a los individuos entre sí; organiza las pulsiones de los cuerpos "en el lenguaje de la afectividad" y juega de esta manera el juego del poder con las relaciones entre ellos. Cuando estas prohibiciones, preferencias y disposiciones de todo tipo, que tienen originalmente una medida únicamente "familiar" o tribal, se expanden hasta la escala total de la vida comunitaria entran a constituir lo que podría llamarse el *primer nivel*, embrionario pero fundamental, de la *política*.

[6] No sólo dos, como lo hace la politología moderna, a la que la socialidad natural o del orden familiar se le presenta como un tema ajeno, que le correspondería tratar a la antropología etnológica; algo que puede ser dejado de lado en el estudio de la vida política moderna por cuanto hace referencia a determinaciones propias de sociedades arcaicas o primitivas, es decir, de sociedades que habrían sido ya rebasadas por la historia, y que no tiene por tanto una importancia actual.

La sociedad natural, dice Hegel, genera permanentemente su concreción elemental para la socialidad. Aunque es superada y sustituida por la constitución de otras formas de socialidad más desarrolladas, no es ni puede ser aniquilada, sino que está siempre allí *en tanto que trascendida* por ellas.

Por su parte, el nivel de la sociedad civil sólo se presenta para Hegel en un segundo lugar, que supone al primero. La socialización de los individuos los tiene en cuenta aquí en tanto que sujetos productores y consumidores de la riqueza social, pero de ésta en su forma mercantil, es decir, abstracta, como cúmulo de valores que puede intercambiarse por dinero, dejarse sustituir o representar por él. Se concretizan aquí como *bürger,* "burgueses" o propietarios privados, comprometidos, en tanto que demandantes y oferentes de bienes comprables y vendibles, en una guerra de competencia de todos contra todos; concreción que les viene del ser aliados o enemigos, socios o contrincantes entre sí, y que, gracias a los sutiles mecanismos de la esfera de la circulación mercantil, son capaces de contratar entre ellos todo un complejo conjunto de asociaciones destinadas a promover y defender los intereses de realización del valor económico de la parte de la riqueza mercantil que detentan en propiedad.

Podría decirse, a partir de esto, que un *segundo nivel de la política* se encuentra en el plano de la concreción burguesa de la socialidad, un nivel constituido por los juegos de poder que tienen lugar en las complejas relaciones de los diferentes tipos y las diferentes jerarquías de los propietarios privados entre sí. En él, la política espontánea no está ya solamente *in nuce*, como lo estaba la primera, la natural, aunque sí se encuentra en un estado incipiente y torpe que la sume en una autocontradicción: la política espontánea o "en bruto" de la sociedad civil supone una *res publica* cuya consistencia debería ser la simple coincidencia o suma de los asuntos egoístas de los propietarios privados, asuntos que sin embargo son en sí mismos, necesariamente, una negación de la *res publica* en cuanto tal.

Un *tercer nivel de la política*, en el que ésta se mostraría en el desarrollo pleno de su consistencia, sería aquel que socializa a los individuos en calidad de ciudadanos. Entre el burgués y el ciudadano, dice Hegel, hay un abismo igual al que hay entre el individuo natural, de la tribu, de la "familia", y el individuo burgués de la esfera de los negocios mercantiles. El ciudadano es el individuo, cuya socialidad se concretiza en el escenario donde los juegos del poder giran en torno al bien general, a la *res publica* propiamente dicha, al conjunto de asuntos e intereses que comprometen a la comunidad humana como sujeto autoconsciente y autárquico, en pleno uso de su libertad y autonomía. El ciu-

dadano es el habitante de la sociedad como estado, como sociedad propiamente política. El burgués, en principio, no está predispuesto a ser ciudadano; es más, está más bien predispuesto en contra de la ciudadanía. Preocupado por sus intereses privados, sólo percibe los intereses de la comunidad en calidad de ventajas u obstáculos para los primeros. Para él, incluso, la mejor manera de velar por los intereses de la comunidad consiste en que cada quien vele por los propios: la "mano oculta" del mercado se encarga de quintaesenciar los egoísmos privados en bien público. La constitución de la sociedad política implica así una metamorfosis radical, una transfiguración esencial del escenario de la sociedad burguesa: el descubrimiento de un horizonte que está completamente cerrado y negado en ella, el de la *polis* o comunidad en la que lo humano prevalece sobre lo animal, lo social sobre lo natural, y que por lo tanto no está restringida a los límites de una nación o una colectividad local sino que se abre en principio a todo el género humano.

IV

De acuerdo con la teoría sistemática de Hegel, la sociedad burguesa de los individuos socializados como propietarios privados impone su racionalidad mercantil sobre la racionalidad comunitaria de la sociedad natural. Las relaciones naturales son interpretadas, refuncionalizadas, subsumidas por ellas. La racionalidad mercantil es universalizadora en abstracto, dado que parte de la posibilidad de reducir la riqueza cualitativa del valor de uso a la sustancia única del valor económico, de tratar a la riqueza no como un cúmulo de bienes sino como una suma de valores. Es capaz de calcular con el mundo como si fuera un puro objeto, y de desatar así la capacidad productiva del trabajo humano. Por esta razón, el nivel burgués de la sociedad mira desde arriba al nivel natural, como un escenario demasiado cercano a la animalidad; lo tiene por irracional y contradictorio, víctima de la magia y el absurdo, necesitado de una represión que lo encauce en las vías de la civilización.

Pero lo que sucede con la sociedad natural sucede también con la sociedad burguesa. La sociedad propiamente política, el estado, mira también hacia ella por encima del hombro. Ante su racionalidad dialéctica, la racionalidad abstracta, que tanto ensoberbecía al burgués, se revela como ciega para las astucias cualitativas del mundo y obtusa en la interpretación de las estratagemas de la historia, y termina por mostrarse tanto o más incoherente y prejuiciada que la natural. Sólo reprendida y encauzada por la actividad totalizadora de la vida

ciudadana, la agitación infraestructural de la vida burguesa puede adquirir sentido y validez. En la teoría de Hegel prevalece fuertemente una noción del progreso como una secuencia jerarquizada en términos tanto sistemáticos como históricos: la sociedad civil supone a la sociedad natural y avanza más allá de ella así como la sociedad política supone a la sociedad civil y la rebasa; dicho en otras palabras, la sociedad política es la "verdad" —aquello hacia lo que se abren sus posibilidades más extremas— de la sociedad civil, que es a su vez la "verdad" de la sociedad natural. Hay que enfatizar, sin embargo, que este "progresismo" hegeliano se afirma a sí mismo como "dialéctico", es decir, como un progresismo para el que lo nuevo, lo más alto o lo mejor no vive de anular y sustituir a lo anterior, lo inferior o lo peor, sino por el contrario de superarlo (*aufheben*), de retrabajarlo, de rebasarlo e integrarlo permanentemente. Es así como la sociedad natural no es aniquilada o anulada por la forma civil de la socialidad, ni ésta por el estado, sino que una y otra están siendo refuncionalizadas cada una por la posterior; ambas están siendo siempre reprimidas y remodeladas, pero se mantienen como sustratos imprescindibles.

El progresismo dialéctico de Hegel es un progresismo absoluto. Las políticas espontáneas que se generan en la sociedad natural y en la sociedad civil sólo son el material vivo con el que se hace la política pura o auténtica que es la del estado o de la sociedad política propiamente dicha. El mecanismo de la superación dialéctica, en la que el nuevo estadio supera y a la vez mantiene al estadio anterior, no deja ni puede dejar residuo o desecho alguno en los distintos tránsitos que marcan su progreso; es un mecanismo necesariamente omniintegrador, puesto que cualquier falla suya implicaría el desmoronamiento de la coherencia del sistema.

Hegel es sin duda el mejor de los defensores de la idea de que la política del estado o política pura es la única que cuenta realmente en la vida real y en el proceso histórico de las sociedades. La superioridad de su defensa convierte a todas las demás en versiones disminuidas de ella.

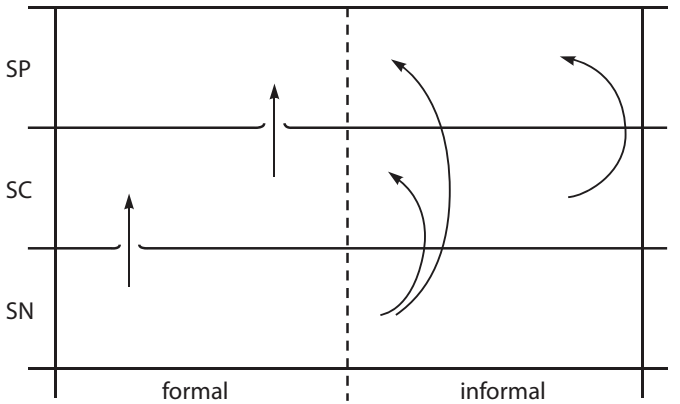
V

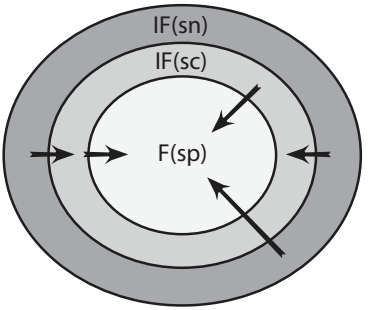
Una aproximación crítica a la cultura política en la actual crisis de la modernidad no necesita compartir la tensión totalizadora que el idealismo imprimió a la teoría hegeliana clásica de la *sittlichkeit*. En esa medida no deja de ser sugerente reconocer que, aparte del proceso que convierte a las políticas espontáneas de la sociedad natural o de la sociedad civil en política genuinamente

FORMALIDAD E INFORMALIDAD EN LA POLÍTICA MODERNA

Los tres planos o esferas de ejercicio de la política:

La sociedad natural
La sociedad civil
La sociedad política





F(sp): política formal (realización de la protopolítica de la sociedad civil)

IF(sc): política informal I (acción de la protopolítica no integrada de la sociedad civil)

IF(sn): política informal II (acción de la protopolítica no integrada de la sociedad natural)

estatal, existe con igual validez e incluso en ocasiones con mayor fuerza que él, un ejercicio periférico de la actividad política espontánea; una política que no se deja integrar en "la política", que mantiene su autonomía y que, a un lado de la política pura, se hace presente en el plano formal o consagrado de la vida estatal precisamente como "impureza" de la política o como "política" espuria o falsa; una política desautorizada, incluso clandestina, que está sin embargo en condiciones de obligar a la "política pura" a entrar en trato y concertación ilegales —muchas veces "corruptos"— con ella.

En el escenario que en principio debería ser propio y exclusivo de la política pura o estatal actúan sin embargo, reacomodándolo y ocupándolo, al menos tres modalidades de política "impura": una, cuyo origen y sustentación es natural, otra, en la que el mismo es burgués, y una tercera que combina a las dos.

Hay, primero, la política "informal" proveniente de las luchas por el poder que se gestan en el nivel natural de la socialidad, un nivel que la civilización desarrollada por la modernidad capitalista ha alcanzado a reprimir y deformar pero no a anular y sustituir. Es una autoafirmación "salvaje" de la primera figura de la política espontánea o "proto-política", que resulta de la necesidad insatisfecha en la sociedad de que la concreción de su actividad política disponga también de una dimensión corporal; se trata de una política que, al no encontrar la manera de traducirse a los términos abstractos de la socialidad burguesa, que salta por sobre ella para incidir sin mediaciones en la vida estatal o puramente política, transformándola en gran medida en un juego irracional y cuasi religioso de poderes carismáticos.

Luego hay la política "informal" más poderosa, que es la "proto-política" de la sociedad burguesa pero en tanto que no civilizada o no mediada por la socialidad ciudadana; resultado de su acción exterior y directa sobre la política estatal. Se trata de una actividad que subordina bajo su dinámica particular lo que la política estatal tiene de política económica y provoca así un crecimiento desproporcionado de este contenido a expensas de otros que, en principio, serían incluso más determinantes que él. Se trata de la política burguesa que permanece "en bruto" y que emana del juego de intereses de los individuos sociales tal y como aparecen en la esfera de la circulación mercantil capitalista: asociados como hombres de negocios (banqueros, comerciantes, industriales, etc.) o como agrupaciones de trabajadores empeñadas en la defensa del salario y las prestaciones sociales. Es la política que llega a imponer en la vida estatal una reducción de horizonte según la cual la preocupación por la vida de la comunidad coincide con la preocupación por la acumulación de los capitales de los

principales capitalistas y por su coda, el mantenimiento de la propiedad privada de todos los demás.[7]

El tercer tipo de política "espuria" está dado por la combinación de los dos anteriores y se hace presente en la multiplicidad de fenómenos de "carisma tecnocrático" que aparecen una y otra, vez con intermitencia más o menos frecuente en calidad de impurezas salvadoras de aquello que en realidad sustituyen: la actividad política como actividad autoconsciente de la comunidad en cuanto tal.

Dada esta condición de intervenida de la política pura, estatal o de la sociedad política, es justificado decir que se trata de una actividad sumamente acotada y restringida en las sociedades modernas. La idea de que existe algo así como la comunidad, de que puede haber la posibilidad de regular y definir de otra manera la producción y el consumo, la organización de las ciudades, la relación entre el campo y la ciudad, la convivencia de una sociedad dentro de su presente y abierta a su futuro, idea conectada con una preocupación propiamente política por el bien común, está fuertemente opacada en el discurso real de la política moderna.

Acercarse a la descripción y explicación de esta "impureza" de la política podría echar luz sobre ciertas zonas de la vida política que la teoría política contemporánea ha descuidado —ha denegado sistemáticamente— y que demuestran ser cada vez más determinantes para la compleja actividad política "realmente existente" en este fin de siglo.

[7] El fenómeno del *caciquismo,* del cual es imposible prescindir en una descripción de la historia política real y de la realidad política actual en los países de modernidad católica, en particular los de la América latina, es tal vez el mejor ejemplo de lo que sucede cuando la instilucionalidad política de la modernidad dominante pretende ignorar las que para ella son "impurezas" de la vida política real. Expulsadas por la puerta, desdeñadas como formas genuinas de la actividad política, se introducen en ella por la ventana, ilegal, corruptamente, dando como resultado "legalidades" e instituciones paralelas, manifiestamente monstruosas.

Violencia y modernidad

Los Clásicos no establecieron ningún principio que prohibiera matar. Fueron los más compasivos de todos los hombres, pero veían ante sí enemigos de la humanidad que no era posible vencer mediante el convencimiento. Todo el afán de los Clásicos estuvo dirigido a la creación de circunstancias en las que el matar ya no sea provechoso para nadie. Lucharon contra la violencia que abusa y contra la violencia que impide el movimiento. No vacilaron en oponer violencia a la violencia.

BERTTOLT BRECHT,
ME-TI. EL LIBRO DE LAS MUTACIONES

I

En este fin de siglo, en las regiones civilizadas del planeta, la actitud dominante en la opinión pública acerca de la violencia ha cambiado considerablemente, si se la compara con la que prevalecía a finales del siglo pasado. También entonces, por supuesto, se repudiaba el empleo de la violencia como recurso político de oposición a las instituciones estatales establecidas —fuese él lo mismo si era un empleo espontáneo que uno preparado. Pero aunque era recusado en general, no dejaba, sin embargo, de ser justificado como circunstancialmente legítimo en ciertas coyunturas históricas o en determinadas regiones geográficas. ¿Qué se le podía objetar a la violencia de los "camisas rojas" de Garibaldi, por ejemplo, si había actuado no sólo en bien del progreso y la libertad, sino además en Italia? Hoy en día, en cambio —según insisten en inducir y expresar los *mass media*—, ese empleo es rechazado no sólo en general sino de manera absoluta. Después de la caída del Imperio soviético y la "restitución" de los estados genuinos en la Europa centroriental, la opinión pública civilizada no cree posible la existencia de ningún caso de empleo de la violencia contra la entidad estatal que pueda ser justificado. Al estado, en sus dos versiones complementarias, es decir, como institución nacional y como institución transnacional, le correspondería el monopolio total y definitivo del uso de la violencia.

En efecto, para la opinión pública dominante, tanto la capacidad de resolver conflictos conforme a derecho como la capacidad de abarcar con su poder el conjunto del cuerpo social habrían alcanzado en la entidad estatal contemporánea un grado cercano a la perfección. Esta cuasi perfección de la entidad estatal sería justamente la que hace impensable el aparecimiento de un conflicto que llegara a ser tan agudo o tan inédito entre ella misma y el cuerpo social, como para justificar o legitimar una ruptura en contra suya de su detentación excluyente del derecho a la violencia.[1] Esta confianza en una concordancia plena entre el estado y la sociedad es la que no existía en la opinión pública de hace cien años y la que distingue a la de nuestros días.

Siempre de acuerdo a la opinión pública guiada por los mass media, la entidad estatal cuasi perfecta no sería otra cosa que el estado neoliberal, es decir, el estado de pretensiones "posmodernas" que ha retornado a su versión pura y puritana; el estado que, en un arranque —éste sí justificado— de fundamentalismo liberal, ha reducido sus funciones a las que le serían propias; un estado que ha abandonado ya, después de la "frustrante" experiencia del siglo XX, esa veleidad socialistoide y modernista que lo llevó a intentar convertirse en un "estado interventor y benefactor", en un "estado social" o "de bienestar".

Como suele suceder, las evidencias en contra, por mucho que se acumulen, no son capaces de alterar la línea que sigue la opinión pública. Los mismos *mass media* que exponen y conforman esta opinión no dejan de documentar a diario y con insistencia el hecho abrumadoramente real de la ruptura de ese monopolio estatal de la violencia; el hecho del crecimiento irrefrenable del uso de la "violencia salvaje", es decir, no institucionalizada. Repetidamente, y con frecuencia cada vez mayor, la violencia se le escapa de las manos a la entidad estatal, y es empleada tanto por movimientos disfuncionales, "antinacionales", de la sociedad civil —los famosos "sectores" marginales o informales—, como por estados nacionales "espurios" o mal integrados en la entidad estatal transnacional del neoliberalismo —reacios a sacrificar su identidad religiosa o ideológica a la *gleichschaltung* exigida por la globalización del capital. Ésta es una realidad que no lleva, sin embargo, a la opinión pública dominante a dudar de la justificación o la legitimidad de la entidad estatal que detenta el monopolio de la violencia. La conduce, por el contrario, a ratificar su asentimiento a ese

[1] El uso "informal" de la violencia represiva —el de las "guardias blancas", los grupos paramilitares o parapoliciales, las bandas de jóvenes resentidos (tipo skinheds), por ejemplo— no es visto por la opinión pública dominante como una ruptura de ese monopolio, sino como un reforzamiento espontáneo o "salvaje" del mismo. Lo ubica, con razón, junto a las "extralimitaciones inevitables y comprensibles" de la propia violencia estatal.

monopolio, a interpretar la reiteración y el encono con que aparece la "violencia salvaje" como la respuesta social a una insuficiencia meramente cuantitativa y provisional de la capacidad del estado, y no a una imperfección esencial del mismo. Lo que sucede es que éste no habría llegado aún a su desarrollo pleno, no habría alcanzado todavía a cubrir plenamente, a exponer y resolver por la vía institucional todos los conflictos que se generan en la sociedad civil. Se trataría además de una insuficiencia acentuada coyunturalmente en razón del último progreso en la globalización de la economía mundial, que ha ampliado sustancialmente la superficie social que el estado debe cubrir, y en razón también de las deformaciones que ese mismo estado trae consigo como resultado del paternalismo socializante que prevaleció en el siglo XX. Kantiana sin saberlo, la opinión pública de la "época posmoderna" no quiere mirar en el exacerbamiento y la agudización monstruosos tanto de la violencia social "salvaje" o rebelde como de la violencia estatal "civilizadora" una posible reactualización catastrófica de la violencia ancestral no superada sino que se contenta con tenerlos por el precio que es ineludible pagar en el trecho último y definitivo del camino que llevaría a la conquista de la "paz perpetua".

Si algo añade la política (neo-)liberal al mismo tipo de utopía que ve en las otras a las que condena por ilusas es la hipocresía; se comporta como si la suya, a diferencia de las otras, que serían irrealizables, estuviera ya realizándose: hace como si la injusticia social no fuera su aliada sino su enemiga. Lo "utópico" en la opinión pública dominante es su creencia en el mercado o, mejor dicho, en la circulación mercantil como escenario de la mejor vida posible para los seres humanos. Supone que el "mundo feliz" y la "paz perpetua" son perfectamente posibles; que si bien aún no están ahí, se encuentran en un futuro próximo, al alcance de la vista. Profundamente realista por debajo de su peculiar utopismo, la opinión pública neoliberal tiene que defender, por lo demás, la paradoja de una política radicalmente a-política o no ciudadana. Según ella, el triunfo de la "sociedad justa" y el advenimiento de la "paz perpetua" no dependen de ningún acto voluntario de la sociedad como "comunidad natural" o como "comunidad política" sino exclusivamente de la velocidad con que la "sociedad burguesa"; sirviéndose de su supraestructura estatal, sea capaz de "civilizar" y modernizar, es decir, de traducir y convertir en conflictos de orden económico, todos los conflictos que puedan presentarse en la vida humana. Una "mano oculta", la del cumplimiento de las leyes mercantiles del intercambio por equivalencia; repartiría por sí sóla, espontáneamente y de manera impecablemente justa, la felicidad, y lo haría de acuerdo a los merecimientos de

cada quien. La política, cuando no es representación, reflejo fiel o supraestructura estrictamente determinada por la sociedad civil, no causaría otra cosa que estragos en el manejo de los asuntos públicos por parte de la "mano oculta" del mercado.

"Vivir y dejar vivir" es la norma de la sociedad civil: no hay que olvidar que para un propietario privado es siempre más provechoso el contrincante vivo —convertido convenientemente en deudor— que el enemigo muerto. Estructuralmente pacífica, la "sociedad civil" de los propietarios privados no reconoce, obedece ni consagra ningún poder que no sea el poder económico en el campo de la oferta y la demanda mercantiles, es decir, que no tenga la figura del trabajo generador de valor, capaz de manifestarse en un objeto. Pero, pese a ello, la violencia es algo de lo que esta "sociedad civil" no puede prescindir. En efecto, su territorio no es el abstracto e ideal de la esfera de la circulación, en la que el cuerpo de los propietarios privados no sería más que una derivación angelical de su alma ajena a la violencia; su territorio es, por el contrario, el concreto y real del mercado, donde los propietarios privados tienen un cuerpo lleno de apetitos rebeldes al control del alma: un territorio sumamente proclive a la violencia. Si ella se constituye a sí misma como estado es precisa y exclusivamente para arrogarse el monopolio en el empleo de la violencia, única manera que tiene de proteger la integridad y la pureza del intercambio mercantil no menos de sus enemigos externos que de sí misma. En principio, el uso de la violencia que monopoliza el estado de la sociedad civil burguesa está ahí para garantizar el buen funcionamiento de la circulación mercantil; para protegerla de todo otro posible uso de la misma por parte de los propietarios privados en el terreno de la lucha económica.

La confianza que la opinión pública neoliberal de este fin de siglo tiene en el estado puramente garante, neutral y abstencionista y en la vocación y la capacidad civilizadora y pacificadora de su monopolio de la violencia —confianza que, como veíamos, es por otro lado una desconfianza incondicional ante cualquier uso antiestatal de la violencia— es en definitiva una confianza en la sociedad concebida como sociedad civil o sociedad de propietarios privados y en la capacidad de esta sociedad civil de resolver a su manera, con su política a-política o pre-ciudadana, los conflictos de la vida pública.

Cabe preguntarse, a la luz de tantos datos inquietantes, que provienen no sólo de aquellas regiones del planeta en las que la política de la sociedad civil sigue siendo irremediablemente "impura" sino también, e incluso con mayor frecuencia, de aquellas otras en las que tal depuración es ya una "conquista"

de tiempo atrás: ¿está justificada esa confianza sin fisuras de la opinión pública en la presencia política de la sociedad como sociedad civil y la desconfianza correlativa, igualmente monolítica, frente a otras formas de su presencia política: cuando ella se constituye, por ejemplo, como una sociedad "natural" o como una sociedad "ciudadana"?

II

Ya en 1940, como complemento necesario de su crítica del estado totalitario (nazi o de bases "capitalistas" y stalinista o de bases "socialistas"), Max Horkheimer[2] criticaba también la gestación de otra versión del estado contemporáneo, la que vemos hoy expanderse sobre el planeta en la figura de ese estado cuasi perfecto o esa entidad estatal transnacional puesta por la nueva globalización capitalista —neoliberal— de la economía mundial. Se trataba, para él —en la misma línea de un estudio anterior de Herbert Marcuse[3]—, de la formo específicamente occidental del "estado autoritario". Siguiendo a Marx, Horkheimer afirmaba que la entidad estatal es garante de una esfera de la circulación que se encuentra ocupada, intervenida y deformada por la presencia en ella de un tipo de mercancía y de dinero que obstaculiza sustancialmente el libre juego de la oferta y la demanda. El gran capital, escribía, con sus dineros y su mercadería, con el peso monopólico de los mismos sobre las propiedades privadas del resto de los miembros de la sociedad civil, cierra necesariamente el juego de las oportunidades de inversión productiva, elimina el azar como horizonte genuino de la esfera de la circulación mercantil y el mercado libre e impone su dictadura en la esfera de la sociedad civil. Abstenerse de intervenir en la esfera de la circulación, en el juego libre de la conformación de los precios mercantiles, éste es el primer mandamiento del liberalismo y el neoliberalismo en lo que concierne a la relación del estado con la economía de la sociedad. Pero la no intervención del estado en una economía que no es ella misma libre sino sometida resulta ser otro modo de intervención en ella, sólo que más sutil y más efectivo. La intervención del estado en la economía no sólo es la intervención torpe en la esfera de la circulación, la que adjudica arbitrariamente los precios a las mercancías, en violación abierta de la ley del valor —y que habrán

[2] Max Horkheimer, "Autoritärer Staat", en *Walter Benjamin zum Gedächtnis,* Los Ángeles, 1942, pp. 131-136, 145-148.

[3] Herbert Marcuse, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung ", en *Zeitschrift zur Sozialforschung,* t. III, 1934, p. 174.

de poner en práctica el estado fascista y el estado socialista real—; es también, Y sobre todo, la intervención imperceptible que consiste en consagrar el dominio despótico de la realización del valor-capital sobre la realización de los demás valores en el mundo de las mercancías.

Horkheimer retoma la idea de Marx: la "mano invisible" del mercado es una mano cargada en un solo sentido. La sociedad civil condiciona su lema de "vivir y dejar vivir" a las necesidades vitales de la riqueza capitalista. La sociedad civil no es el reino de la igualdad sino, por el contrario, de la desigualdad; de una desigualdad estructural, sistemáticamente reproducida, que la divide en distintas clases, movidas, por intereses no sólo divergentes sino esencialmente irreconciliables.

No es una sociedad civil cuyos conflictos internos sean susceptibles de ser unificados y uniformados que se da a sí misma su propio estado en la civilización moderna, sino una sociedad profundamente dividida, en la que tanto la violencia de la explotación económica como la respuesta a ella —sea como encono autodestructivo o como brote de rebeldía—, dejan residuos inexpresados e insatisfechos que se juntan y almacenan en la memoria práctica del mundo de la vida, y se sueltan de golpe, con segura pero enigmática regularidad, desatando su potencial devastador. Por esta razón, el monopolio estatal de la violencia no puede ejercerse de otro modo que como salvaguarda de una esfera de la circulación mercantil en la que las leyes de la equivalencia, fundidas y confundidas con las necesidades de valorización del valor de la mercancía capitalista, sirven de máscara a la expropiación del plusvalor, es decir, a la explotación de una clase social por otra, y en la que el "proyecto" de supraestructura política o estado nacional propio de una fracción de la sociedad —la ejecutora (y beneficiaria) de las disposiciones del capital— se levanta como si fuera el de la sociedad en su conjunto.

Pero Horkheimer no sólo retoma este planteamiento de Marx sino que lo desarrolla de manera válida para la segunda mitad del siglo XX. El "estado autoritario" —el que después será llamado "neo-liberal"— se distingue del estado liberal a partir de su base: la sociedad civil que tiene por infraestructura no es ya una sociedad "abierta" sino una sociedad "enclaustrada". La desigualdad entre los conglomerados de propiedad privada no es ya sólo una diferencia cuantitativa o de grado, sino una diferencia cualitativa, de rango o casta. Una línea divisoria cambiante pero implacable separa a los propietarios que están con sus capitales por debajo de un determinado nivel de concentración de aquellos otros que están por encima del mismo: los primeros poseen un seguro con-

tra los efectos perniciosos de la competencia, los segundos, no. Incorruptible y rigurosa en su hemisferio bajo, la esfera de la circulación suspende la vigencia de sus leyes en su hemisferio alto; plenamente válida en el primero, se encuentra en cambio "relativizada") "anulada" incluso (*"liquidiert"*), llega a escribir Horkheimer (p. 123) en el segundo, donde se deja sustituir por arreglos técnico-burocráticos en las cumbres monopólicas. Todos iguales, pero unos más y otros menos que los demás, los miembros de la sociedad civil neoliberal entierran el conflicto básico e irresoluble entre explotadores y explotados bajo una nueva capa de conflictos, la de la discrepancia entre los que están inmersos en la legalidad de la esfera de circulación mercantil y los que flotan sobre ella, entre los que deben atenerse al campo de gravitación de la oferta y la demanda, delimitado por las crisis recurrentes, y los que son capaces de manipularlo y de saltar con provecho por encima de tales crisis. El estado neoliberal, el estado autoritario "occidental", es el estado de una sociedad civil cuya escisión constitutiva —entre trabajadores y capitalistas— está sobredeterminada por la escisión entre capitalistas manipulados por la circulación mercantil y capitalistas manipuladores de la misma; el estado de una sociedad civil construida sobre la base de relaciones sociales de competencia mercantil en tanto que son relaciones que están siendo rebasadas, acotadas y dominadas por otras, de poder meta-mercantil ("posmercantil"). Esta transformación estructural de la sociedad civil ofrece la clave para comprender la complementariedad conflictiva que hay entre la versión nacional y la versión trans-nacional de la entidad estatal contemporánea. La disposición monopólica sobre un cuerpo comunitario (fuerza de trabajo) y un cuerpo natural (territorio) fue la base de la soberanía del estado nacional en los tiempos de la esfera de la circulación mercantil aún no manipulada) en la época de la competencia inter-nacional efectiva. En los tiempos actuales, cuando los resultados de esta competencia pueden ser alterados por arreglos de poder meta-circulatorios, cuando el capital, que, como dice Horkheimer , "es capaz de sobrevivir a la economía de mercado" (p. 125), ha comenzado a hablar la lengua universal de "la civilización humana" y se olvida de sus "dialectos" particulares, el estado nacional, sin dejar de ser indispensable, ha dejado de ser un fin en sí mismo: su soberanía, al relativizarse y disminuirse, se ha desvanecido. En la nueva esfera de la circulación, mercantil o neoliberal, el capital despide al estado nacional de su función de vocero principal suyo; en general, desconoce la importancia de la capacidad de interpretar, configurar y plasmar los lineamientos de su acumulación en calidad de metas cualitativas de una empresa histórica. La nueva sociedad civil, la de "menos estado y más

sociedad", no devuelve a la sociedad la soberanía que arrebata al estado; su proceder es más contundente: elimina la posibilidad de toda autarquía, ridiculiza la idea misma de soberanía. El ser humano neo-liberal no está ahí para inventar y transformar su propio programa de vida sino para adivinar y ejecutar un programa que estaría ya dado y sería inalterable. Así como para la opinión pública neoliberal la única historia que le queda por hacer al ser humano es una no historia, así también, para ella, la única política que debe reconocerse como viable es, en verdad, una no-política.

III

Podría definirse a la violencia afirmando que es la calidad propia de una acción que se ejerce sobre el otro para inducir en él por la fuerza —es decir, *à la limite*, mediante una amenaza de muerte— un comportamiento contrario a su voluntad, a su autonomía, que implica su negación como sujeto humano libre.

Parece ser que un cierto tipo de violencia no sólo es ineludible en la condición humana, sino constitutivo de ella, de su peculiaridad —de sus grandezas y sus miserias, de sus maravillas y sus abominaciones— en medio de la condición de los demás seres.

Se trata de una violencia a la que podríamos llamar "dialéctica", puesto que quien la ejerce y quien la sufre mantienen entre sí a través del tiempo, más allá del momento actual, un lazo de reciprocidad, una complicidad que convierte al acto violento en la vía de tránsito a una figura más perfecta de su existencia conjunta. Se trata de la violencia practicada como *paideia,* como disciplina o ascesis que lleva tanto al actor como al paciente de la violencia, tanto al "educador" como al "educando", a cambiar un nivel más precario y elemental de comportamiento por uno más pleno y satisfactorio. Es la violencia que implica la transición como ruptura de un *continuum* a la que se refiere Walter Benjamin en sus tesis *Sobre la historia* y de la que Marx y Engels hablaban como "partera de la historia".

Violencia dialéctica sería, por ejemplo, para no mencionar la violencia intersubjetiva más conocida que es la que prevalece en el mundo del erotismo, la del asceta místico católico del siglo XVII, que divide y desdobla su yo, y se pone ante sí mismo como puro cuerpo, como un otro al que martiriza, sobre el que ejerce violencia con el fin de negar su modo actual de existencia y ascender a un modo de existencia superior en el que él mismo y su otro yo, su cuerpo recobrado, alcanzan momentáneamente el estatus de la salvación.

Esencialmente diferente de la violencia destructiva —que es la que persigue la abolición o eliminación del otro como sujeto libre, la que construye al otro como enemigo, como alguien que sólo puede ser aniquilado o rebajado a la animalidad—, la violencia dialéctica es la que subyace en todas las construcciones de mundo social levantadas por el ser humano en las épocas arcaicas que sucedieron a la llamada "revolución neolítica" y que en muchos aspectos esenciales han perdurado hasta nuestros días, a través incluso de toda la historia de la modernidad. Una "violencia benigna", que saca de su naturalidad al ser humano, reprimiendo o fortaleciendo desmesuradamente determinados aspectos de su sustancia animal, para adecuarla sistemáticamente en una figura de humanidad; una violencia que convierte en virtud, en un hecho armónico o "amable", la necesidad estratégica de sacrificar ciertas posibilidades de vida en favor de otras, reconocidas como las únicas indispensables para la supervivencia comunitaria en medio de la escasez de oportunidades de vida o la hostilidad de lo extrahumano.[4] Una violencia constructiva, dialéctica o paideica, está sin duda en el fondo de la vida humana institucional y civilizada. Cultura es natura sublimada, trans-naturalizada, enseñaba, junto con otros, H. Marcuse hace treinta años; y sublimación, decía, es autoviolentamiento perfeccionador, es sacrificio creativo.

La violencia dialéctica de las comunidades arcaicas es hija de una situación de "escasez absoluta", es decir, de unas condiciones en las que el mundo natural presenta un carácter incondicionalmente inhóspito para las exigencias específicas del mundo humano. La escasez absoluta es una condición que vuelve a la existencia humana cosa de milagro, afirmación desesperada, siempre en peligro, en medio de la amenaza omnipresente; que pone al pacto mágico con lo Otro como un recurso más efectivo de producción de los bienes necesarios que la acción técnica sobre la naturaleza.

La fascinación abismal que ejercen las "culturas primitivas" sobre el entendimiento moderno reside en que la escasez absoluta sobre la que construyen el edificio infinitamente complejo y al mismo tiempo tan quebradizo de sus insti-

[4] "Amable" hacia adentro, la violencia arcaica es —en los períodos no catastróficos- implacablemente destructiva, aniquiladora, cuando se vierte hacia afuera, contra el otro. Es una violencia que tiene dos posibilidades extremas, la de aniquilar al otro o la de"devorarlo", la de devolverlo a la inexistencia "de donde no debió haber salido", o la de aprovechar aquellos elementos de él que fueron efectivos en el pacto con lo Otro. Esta segunda posibilidad, en períodos de catástrofe, cuando la comunidad está en trance de revisar su constitución, de replantear su propio pacto con lo Otro, es la que ha abierto la vía a la historia de la cultura como historia de un mestizaje incesante: la "absorción del otro" se da como una reconstrucción de sí mismo, como un hecho en el que el triunfo propio se revela como una derrota y la derrota del otro como un triunfo.

tuciones manifiesta o actualiza de la manera más pura esa otra "escasez" que podría llamarse "ontológica" y que sería el correlato de lo que Kant llamaba lo "malo radical", Heidegger y Sartre la "libertad", y que en la mitología judeocristiana aparece como aquella soberbia, encarnada en la Serpiente, que lleva a Adán a verse "como Dios", dueño de "una palabra que no sólo nombra, sino que, al nombrar, crea la cosa nombrada" (Benjamin), y a menospreciar el orden de la Creación, a tener al Paraíso terrenal como "poca cosa", a ponerlo como "escaso" respecto de sus ambiciones. Las "culturas primitivas" pondrían al desnudo la ambivalencia radical del estar expulsados fuera del Paraíso, de la "condena a la libertad" (Sartre) que caracteriza a la condición humana: desamparo, contingencia, torpeza, por un lado, pero autarquía, autoafirmación, creatividad, por otro. La violencia primitiva fascina por lo que en ella hay de un sobreponerse a la nada.

Nacida en virtud de una peculiar estrategia de sobre-vivencia, de rebeldía frente a la condena a muerte que el conjunto de la vida animal dicta contra la vida humana, la comunidad arcaica ve en la fórmula de esa estrategia el secreto que garantiza la existencia misma de ella y su mundo. Fórmula de una manera peculiar de ejercer la violencia contra la animalidad natural y en favor de una animalidad social, de usarla de manera productiva, "sublimadora" o dialéctica, la fórmula de la estrategia de supervivencia en torno a la cual se constituye la comunidad arcaica es puesta por ésta en calidad de núcleo de la forma que la distingue, de su identidad o mismidad, y al mismo tiempo de garantía de su permanencia en el mundo. La violencia contra natura que está en la base de la construcción arcaica de la identidad lleva necesariamente al hecho de que la comunidad no pueda prescindir de la "construcción" del otro —del otro tanto dentro de ella como frente a ella— en calidad de enemigo, de posible objeto de su violencia destructiva. El otro, sea como el que desconoce la norma o como el que tiene otras normas, sería esencialmente digno de odio porque personifica una alternativa frente al *éthos* que —consagrado en la forma— singulariza e identifica al cuerpo comunitario y al mundo de su vida; Lo sería porque, al hacerlo, al mostrar que la vida también puede ser reproducida de otra manera, vuelve evidente lo que es indispensable que esté oculto: la contingencia del fundamento de la propia identidad, el hecho de que la forma de ésta no es la única posible, de que no es incondicionalmente válida y su consistencia no tiene la autoridad de lo Otro; de que no es una consistencia "natural" sino "contra-natural", simplemente humana: artificial, sustituible.

IV

El fundamento de la modernidad parece estar en un fenómeno de la historia profunda y de muy larga duración cuyos inicios la antropología histórica distingue ya con nitidez, por lo menos en el continente europeo,[5] alrededor del siglo XII: el revolucionamiento "posneolítico" de las fuerzas productivas. Se trata de una transformación "epocal" porque implica el advenimiento de un tipo de escasez nuevo, desconocido hasta entonces por el ser humano, el de la "escasez relativa" o, visto al revés, el aparecimiento de un tipo inédito de "abundancia", la abundancia general realmente posible. El grado de probabilidad de que la actividad humana resulte productiva en su trabajo sobre un territorio y en un período determinados, sin depender de sus recursos mágicos, pasaba claramente de las cifras "en rojo" a las cifras "en negro". En virtud de este hecho decisivo, la asimetría insalvable entre lo humano y lo extrahumano, entre la precariedad de lo uno y la fuerza arrolladora de lo otro, que prevaleció "desde el principio" en el escenario de sus relaciones prácticas, vendría a ser sustituida por una simetría posible, por un equilibrio inestable o un empate relativo entre los dos. La escasez dejaría de medirse hacia abajo, respecto de la muerte posible, de la negación y la disminución de la vida, y comenzaría a medirse hacia arriba, convertida ya en "abundancia", respecto de la vida posible, de su afirmación y enriquecimiento. Es un giro histórico que revierte radicalmente la situación real de la condición humana. La posibilidad de una abundancia relativa generalizada trae consigo una "promesa" de emancipación: pone en entredicho la necesidad de repetir el uso de la violencia contra las pulsiones —el sacrificio— como *conditio sine qua non* tanto del carácter humano de la vida como del mantenimiento de sus formas civilizadas. Libera a la sociedad de la necesidad de sellar su organización con una identidad en la que se cristaliza un pacto con lo Otro, y quita así el piso a la necesidad de "construir" al otro, interno o externo, como enemigo.[6]

[5] Desde el desarrollo del arado pesado y la tracción animal, pasando por la introducción del molino de agua y de viento y la modificación ad hoc del diseño mecánico, hasta la conformación de la totalidad del pequeño continente europeo como un solo campo instrumental (un "macro medio de producción"), todo contribuye a que, después de Marc Bloch, sean ya muchos los autores que insisten en reconocer la acción de una revolución tecnológica de alcance "epocal" durante la Edad Media tardía. Cf. Lynn White Jr., *Medieval technology and social change,* Oxford 1980.

[6] Es san Francisco de Asís, paradójicamente, el que, con su confianza ciega en que "Dios proveerá", percibe y anuncia a su manera la presencia de este vuelco histórico.

Tal vez lo característico —lo trágicamente característico— de la modernidad cuya crisis vivimos en este fin de siglo está en que ella ha sido a la vez la realización y la negación de ese revolucionamiento de las fuerzas productivas que comenzó a perfilarse hace ya tantos siglos. La modernidad debió entregarse al comportamiento capitalista del mercado —que consiste en sacar un plusvalor comprando barato para vender caro— como método y dispositivo capaz de introducir en la vida económica el progresismo y el universalismo indispensables para el despliegue efectivo de dicho revolucionamiento. La subordinación del enriquecimiento cualitativo del mundo de la vida a las directivas provenientes de la voracidad del capital en su autovalorización, la instauración del productivismo abstracto e ilimitado como horizonte de la actividad humana, debió, paradójicamente, anular justo aquello que debía promover, su propio fundamento: la escasez relativa, la abundancia posible.

En efecto, al guiarse por el lema de "la producción por la producción misma", la modernidad debió también permitir el ingreso del capitalismo en la esfera de las relaciones de producción; debió permitir la producción sistemática de ese plusvalor mediante la compra-venta de la fuerza de trabajo de los trabajadores y la extracción directa del plusvalor. Y como la optimización de ésta depende de la tendencia a la depresión relativa del valor de la fuerza de trabajo respecto del de las otras mercancías, y como el secreto de esa tendencia está en la creación sistemática de una demanda excedentaria de puestos de trabajo, de una "presión del ejército industrial de reserva sobre las oportunidades de trabajo" —como estableció Marx en la "ley general de la acumulación capitalista"—, la modernidad capitalista tuvo que velar, antes que nada, por que el conjunto de los trabajadores esté siempre acosado por la amenaza del desempleo o el mal empleo, es decir, siempre en trance de perder su derecho a la existencia. Debió por ello producir y reproducir, primero y sobre todo, esta condición de sí misma: la sobrepoblación, la insuficiencia de la riqueza. Debió aferrarse al esquema arcaico de la escasez absoluta; re-crearla artificialmente dentro de la nueva situación real, la de la escasez o abundancia relativas.

Al volverse contra su propio fundamento, al reabsolutizar artificialmente la escasez, la modernidad capitalista puso a la sociedad humana, en principio, como constitutivamente insaciable o infinitamente voraz y, al mismo tiempo, a la riqueza como siempre faltante o irremediablemente incompleta. Reinstaló así la necesidad del sacrificio como *conditio sine qua non* de la socialidad, y lo hizo multiplicándola por dos, dotándole de una eficacia desconocida en los tiempos arcaicos. Repuso el escenario "primitivo" de la violencia, pero quitán-

dole su dimensión dialéctica o paideica y dejándole únicamente su dimensión destructiva; es un escenario que no admite solidaridad alguna entre "verdugo" y "víctima" y que no se abre hacia la perfección sino hacia el deterioro. No es gracias a la forma capitalista de la modernidad como al mundo moderno le está dado tener una experiencia de la abundancia y la emancipación, sino a pesar suyo.[7]

La violencia fundamental en la época de la modernidad capitalista —aquella en la que se apoyan todas las otras, heredadas, reactivadas o inventadas— es la que resuelve día a día la contradicción que hay entre la coherencia "natural" del mundo de la vida, la "lógica" del valor de uso, y la coherencia capitalista del mismo, la "lógica" de la valorización del valor; la violencia que somete o subordina sistemáticamente la primera de estas dos coherencias o "lógicas" a la segunda. Es la violencia represiva elemental que no permite que lo que en los objetos del mundo hay de creación, por un lado, y de promesa de disfrute, por otro, se realice efectivamente, si no es como soporte o pretexto de la valorización del valor. Es la violencia que encuentra al comportamiento humano escindido y desdoblado en dos actitudes divergentes, contradictorias entre sí, la una atraída por la "forma natural" del mundo y la otra subyugada por su forma mercantil-capitalista, y que castiga y sacrifica siempre a la primera en bien y provecho de la segunda.

La amenaza omnipresente en que está uno, en tanto que se es sujeto de creación y goce o "fuerza de trabajo y disfrute", de ser convertido en otro-enemigo, objeto "justificado" del uso coercitivo de la fuerza, pero no por parte de los otros, desde fuera, como sucede en situaciones pre-modernas, sino por parte de uno mismo —como propietario de mercancía que interioriza el interés del mercado—, esto es lo que da su consistencia específica a la violencia moderna. Es una cadena o una red, todo un tejido de situaciones de violencia virtual que gravita por dentro y recorre el conjunto del cuerpo social imponiendo en la vida cotidiana una ascesis productivista, un *éthos* característico.[8]

---

[7] El consumismo, por ejemplo, como una furia del consumir o una violencia contra las cosas —que consiste en pasar sobre ellas dejándolas como pequeños montones de residuos, destinados a incrementar una sola inmensa montaña de basura—, puede ser visto como una reacción ante la incapacidad de disfrutar el valor de uso del que se es propietario, ante la condena a permanecer en la escasez estando en la abundancia.

[8] La violencia destructiva queda así totalmente disfrazada de violencia dialéctica y sólo por excepción, en los episodios de represión abierta o en las guerras, se presenta como lo que es. En épocas premodernas, la violencia destructiva no necesitó disfrazarse de este modo; lo hacía sólo excepcionalmente, pues la regla era reconocida y justificada por razones "naturales". Sobre este tema véase, del autor, "Modernidad y capitalismo" (Tesis 10), en *Ilusiones de la modernidad,* México, El Equilibrista, 1995.

Es precisamente esta ascesis productivista, que asume e interioriza la violencia de las relaciones capitalistas de producción, la que, generalizada en el comportamiento de la comunidad, acumula una enorme masa de frustración inevitable: convertida en pulsión autodestructiva, la violencia básica de la modernidad capitalista no alcanza a castigar definitivamente al cuerpo social, que la burla siempre y sobrevive. Frustración acumulada como rencor y resentimiento objetivos, inscritos en el mundo, que se vierte entonces sobre el otro, un otro "exterior", reclutado entre los ajenos a la comunidad, los que no se le someten —los "no escogidos"—, al que "construye" en calidad de otro-enemigo, en la figura de una serie de colectivos "hostiles" a la "integridad" comunitaria.

Las formas arcaicas de la violencia destructiva no sólo no desaparecen o tienden a desaparecer en la modernidad capitalista sino que, por el contrario, reaparecen refuncionalizadas sobre un terreno doblemente propicio, el de una escasez que no tiene ya ninguna razón técnica de ser y que sin embargo, siguiendo una "lógica perversa", debe ser reproducida. La historia del proletariado en los siglos XVIII y XIX, de las poblaciones colonizadas en los siglos XIX y XX; de los "lumpen", informales o marginados; de las "minorías" de raza, género, religión, opinión, etc., son otras tantas historias de los otros-enemigos que la "comunidad nacional", levantada por los propietarios privados en torno a una acumulación del capital, ha sabido "construir" para su autoafirmación. "A contrapelo" —como Benjamin decía que un materialista debe contar la historia—, la historia deslumbrante de la modernidad capitalista, de sus progresos y sus liberaciones, mostraría su lado sombrío; su narración tendría que tratarla primero como una historia de opresiones, represiones y explotaciones; como la historia de los innumerables holocaustos y genocidios de todo tipo que han tenido lugar durante los siglos que ha durado, y en especial en este que está por terminar.

V

La búsqueda de una sociedad justa, la erradicación de la violencia destructiva, la conquista de la "paz perpetua" no se encuentran dentro de los planes de la modernidad capitalista .[9] Por esta razón, el retorno tan festejado a la figura or-

[9] Incluso en las fantasías que ella se permite, como la de Kant, la "paz perpetua" requeriría un retorno idílico a la inocencia animal, previa al aparecimiento de la libertad y su "maldad radical". Como él dice: "Todo lo que pertenece a la naturaleza es bueno; lo que pertenece a la libertad es más malo que bueno." (Refl. Mor., XIX, p. 192.).

todoxa del estado liberal, que más que "posmoderno" debería llamarse "ultramoderno"; la reconstrucción de la política como política "pura" o como pura supraestructura de la sociedad civil burguesa —sin "ruido" de ningún tipo, ni "natural" ni "ciudadano"—, no parecen anunciar tiempos de menor barbarie, sino más bien de lo contrario.[10]

En efecto, el método económico de la acumulación del capital que, en principio o "formalmente", convierte a toda la riqueza producida, que es excedentaria en el plano del valor de uso, en una magnitud insuficiente en términos de valor, es decir, escasa, afectada por un faltante que es necesario cubrir, es un método que ha terminado por convertirse en una creación "real" y ya no sólo "formal": en un dispositivo incorporado a la estructura técnica del sistema de producción/consumo, inherente a ella. El campo instrumental que reúne al conjunto de los medios de producción en esta última época de la modernidad capitalista ha desarrollado tal grado de adicción a la escasez absoluta artificial, que está a punto de convertir al Hombre en un animal de voracidad sin límites, irremediablemente, insatisfecho e insaciable, y por lo tanto a la Naturaleza en un reservorio constitutivamente escaso, en una simple masa de "recursos no renovables". Ciertos esquemas de consumo absurdamente excluyentes e insustentables, propios tan sólo de una modernidad de bases capitalistas, amenazan con perder su carácter artificial, y por tanto prescindible para la estructura técnica del campo instrumental, y adquirir uno "natural" e indispensable. Son esquemas de consumo "de avanzada" —de "primer mundo"— cuya satisfacción pone en peligro las posibilidades de reproducción del resto del género humano que no tiene acceso a ellos.

Ante esta necesidad, que se ha vuelto real para el conjunto de la sociedad, la de elegir entre la sustitución de esos esquemas, por un lado, y el sacrificio del bienestar mayoritario, por otro; y teniendo en cuenta la tendencia inherente a la entidad estatal autoritaria o neoliberal, parece ociosa la pregunta acerca de la dirección en que se ejercerá el monopolio de la violencia en esta vuelta de siglo —y de milenio.

[10] Si el estado autoritario es el que ejerce la violencia destructiva, ésta es elogiada sin reservas por el discurso neoliberal: se trataría, para él, de una violencia dialéctica; como si la Sociedad no pudiera más que entregar a la desgracia y la muerte a una parte de sí misma con el fin de rescatar de la crisis y la barbarie al resto, y garantizarle la abundancia y la civilización. Cuando su elogio es pasivo, el discurso neoliberal es simplemente un discurso cínico; cuando lo hace de manera militante se vuelve un discurso inconfundiblemente fascista. La violencia dialéctica de quienes resisten violentamente a la violencia destructiva merece en cambio una descalificación inmediata por parte del discurso neoliberal: como si fuera ella la violencia destructiva.

El sentido del siglo XX

¿No habrá sido Hitler un precursor?
CARL AMERY

I

"Aquí estamos, encerrados en un horizonte único de la historia, arrastrados hacia la uniformidad del mundo y la alienación de los individuos en la economía, condenados a moderar sus efectos sin tener contacto con sus causas."[1] Ésta es, qué duda cabe, la situación en la que se encuentra actualmente el "sujeto político"; en la que nos encontramos todos, en la medida en que pretendemos reconocernos como seres capaces, si no de gobernar nuestra historia a voluntad, sí al menos de apropiarnos de ella, de intervenir en ella aunque sólo fuera para hacer que ella sea lo que de todos modos tiene que ser. ¿Cómo llegamos a este "callejón sin salida"? ¿Qué sucedió en el siglo XX, que nos condujo a semejante situación?

Un pequeño libro ha venido a plantear esta cuestión de manera sucinta y directa, y por ello mismo incómoda. Se trata de un volumen preparado por François Furet, el famoso historiador de la Revolución francesa, en el que reúne la correspondencia que mantuvo a lo largo de algunos años con Ernst Nolte sobre "fascismo y comunismo", tema en el que este último es el principal especialista en Alemania.

Un elogio de Furet a la "valentía científica" de Nolte da pie a este intercambio de cartas entre ambos. En su polémico libro *El pasado de una ilusión*, en una nota a pie de página, Furet destaca, entre los méritos de Nolte, el de haber roto una autocensura que se habían impuesto los historiadores europeos después de la segunda guerra mundial, el tabú que les prohibía sutilmente "poner en paralelo comunismo y nazismo", pensar siquiera que entre estos dos fenómenos sociales, políticos e históricos pudiera haber existido otra relación que no fuera la de un pleno e inconfundible antagonismo.

[1] François Furet y Ernst Nolte, *Fascismo y comunismo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1999, p. 136.

A los ojos de Furet, este mérito de Nolte tiene una importancia especial: consiste, nada menos, en haber desbloqueado el camino para la escritura de la historia de nuestro tiempo; lo que equivale a decir, en haber aportado decisivamente a la comprensión de esa realidad política en la que se expresan y a la que deben someterse las pulsiones de todo orden que se generan en la vida cotidiana de nuestra modernidad tardía. En efecto, el reconocimiento de la situación política contemporánea depende de la descripción que seamos capaces de hacer de las condiciones en que ha llegado a encontrarse históricamente la institución política moderna por excelencia que es la democracia: descripción que es precisamente la que sé encontraba obstaculizada por una suerte de "espantajo" moral.

¿Cuál es, en la historia concreta de la institución democrática, la relación que han mantenido entre sí su cara "occidental", es decir, la de su afirmación o su triunfo, con su otra cara, la "oriental", la de su impotencia o fracaso? Sobre esta pregunta gravitaba, obstaculizándola, impidiendo que se la planteara y se la pensara, ese "espantajo" moral, que en palabras de Furet se llama "obsesión del fascismo"[2] y que consistía en la suposición de que hablar del fascismo y el nazismo de otro modo que no sea mediante fórmulas de condena ética y política absoluta equivale a invocar a un ente demoniaco, a volverse de alguna manera cómplice de una nueva reencarnación suya.

Furet le reconoce una cierta utilidad pedagógica a este cultivo de un "sentimiento de espanto para con nosotros mismos",[3] después de "los crímenes del nazismo que fueron tan grandes y resultaron tan universalmente visibles al final de la guerra". Entiende incluso que, en Alemania, todo intento de "comprender al nazismo" fuese visto entonces como un acto que venía a relativizar el odio al nazismo y a debilitar el sentimiento de culpa en el pueblo que resultó cómplice de esos crímenes. Pero no deja de observar los efectos negativos que ese "espantajo" moral ha tenido en el terreno del discurso reflexivo. En efecto, al ubicar al nazifascismo entre las irrupciones inexplicables de una "maldad" sobrehumana en el mundo de lo humano, ajenas por excesivas a la dinámica propia de este mundo, esa prohibición moral de examinarlo racionalmente ahuyentaba de entrada todo intento de relacionarlo con la historia real de las instituciones políticas modernas y, en particular, de tratarlo como un momento constitutivo de la historia de la democracia.

[2] Ibid., pp. 37 y 39.
[3] Ibid., p. 37.

Y no sólo éso, sino que, como lo observa Furet, al reducir el antifascismo, es decir, su contrario, a una actitud moral expresada en unas cuantas fórmulas rituales de condena, impedía también, indirectamente, una aproximación crítica al otro gran régimen de terror que conoció el siglo XX, el del bolchevismo estalinista (el llamado "comunismo"). En efecto, dado que éste fue el contrincante por antonomasia del fascismo, toda crítica dirigida contra él parecía connotar un parentesco, no por lejano menos sospechoso, con el anticomunismo propio del fascismo; dejaba suponer una posible toma de partido en favor del fascismo. La "obsesión antifascista" era así, antes de que obras como la de Nolte ejercieran su influencia, un obstáculo altamente efectivo, lo mismo para la comprensión del fascismo y del bolchevismo estalinista que para la interpretación de la relación de éstos entre sí y de ambos con la institución democrática moderna. Un obstáculo importante para la escritura de la historia contemporánea... y tal vez también para su práctica.

El argumento con el que Nolte intenta conjurar los efectos de esa "obsesión antifascista" es en sí mismo convincente. Buscar el fundamento racional inteligible del Estado fascista no equivale, dice, a buscar atenuantes para su política nefasta. Al contrario, darle "un fundamento racional inteligible" a un "determinado crimen de masas", como la "solución final" que el Estado nazi aplicó al pueblo judío y que lo define y lo condena inapelablemente, hace que este crimen se vuelva "no menos, sino más espantoso y condenable".[4] En efecto, puede decirse, abundando en esta idea, que el margen de intervención de lo aleatorio, de lo incomprensible o impredecible, que es el que exculparía al autor de ese crimen —pues lo convertiría en un mero ejecutor irresponsable de un designio que lo rebasa—, tiene una magnitud que disminuye en la misma medida en que crece el margen de intervención de lo decidido libremente, de lo que fue llevado a cabo con un conocimiento de causa posible, que es lo que inculparía al autor de ese crimen al volverlo responsable de su acto. Podría decirse incluso —empleando la distinción terminológica que hace Nolte— que, cuanto más *verstehbar* (comprensible o entendible en el sentido de "inteligible" o "explicable") resulte un crimen, menos *verständlich* (comprensible o entendible en el sentido de "perdonable" o "justificable") se volverá.

Pero el intento de comprensión del fascismo emprendido por Nolte parece diseñado para que la cuestión acerca del crimen y la culpabilidad del régimen nazi en el holocausto judío y en toda la desvastación que desató durante la segunda guerra mundial pase a un segundo plano. Nolte observa —y podría de-

[4] Ibid., p. 30.

cirse que con toda razón— que la magnitud social y la consistencia política de tal devastación la convierten en un hecho que "no puede definirse adecuadamente con términos extraídos de la vida cotidiana como 'crimen' [y 'culpa']",[5] que se trata de un hecho que hace estallar el concepto mismo de "crimen" y "culpa". En efecto, resulta por lo menos desproporcionado suponer —como sucede en la opinión pública dominante, determinada a partir de 1945 por los políticos de los países Aliados— que un iluminado verborreico, rodeado de una banda de criminales patológicos, haya podido ser el sujeto responsable y culpabilizable que decidió que se desatara y se exacerbara ese holocausto y esa devastación; hacerlo implica reducir este hecho de alcances histórico mundiales a las dimensiones de un crimen perpetrado por unos cuantos "gángsters", rodeados de toda una nación de cómplices más o menos culpables o más o menos inocentes (según se quiera); implica desconocerlo como tal, negarse a pensarlo con las categorías adecuadas a su realidad tan especial.

Si los historiadores contemporáneos han llegado ya a la convicción de que incluso el "ideal comunista", "la más poderosa realidad ideológica del siglo XX" —que fue el secreto del "embrujo universal" irradiado por la Revolución de Octubre—, reveló ser al final lo que siempre había sido, una "ilusión", una esperanza que nunca tuvo fundamento real, debe aceptarse entonces, dice Nolte sumándose a Furet, que las reacciones contra la realidad desastrosa del régimen soviético inspirado en esa ilusión pudieron haber tenido una cierta "legitimidad histórica". Debe aceptarse que el fascismo, ese "otro gran mito del siglo XX", con su propio "poder de fascinación", pueda ser pensado "de otro modo que como un crimen".[6]

Es aquí, sin embargo, donde el intento de Nolte desfallece. De lo que debía tratarse, para él, era de proponer un concepto que sea capaz de sustituir al concepto jurídico moral de crimen y culpa —que es en efecto un concepto de alcance puramente privado, cuyo empleo tradicional en la jerga política es sin duda inadecuado— por un concepto equivalente pero de otro orden, pensado especialmente para el ámbito propio de lo colectivo o político. Para ese ámbito dentro del cual ese "crimen" de otro orden y esa "culpa" de otro orden no podrían recaer en el "yo" de una nación (la alemana, la francesa, etcétera), puesto que éste no es otra cosa .que un yo privado engrosado monstruosamente en la imaginación; un ámbito en el que, por el contrario, ese "crimen" y esa "culpa"

[5] Ernst Nolte, *La guerra civil europea*, 1917-1945. *Nacionalismo y bolchevismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 28.

[6] F. Furet y E. Nolte, op. cit., p. 28.

se encontrarían determinados como atributos de un sujeto político concreto y efectivo que fuera capaz de comprometer a cada yo privado en su calidad de ciudadano. En lugar de ello, sin embargo, cuando no corta por lo sano, como en el caso del "crimen" y la "culpa" del yo alemán en la segunda guerra mundial, y declara que, hipostasiados como conceptos políticos e históricos, esos conceptos son inaplicables e insuficientes, Nolte se afana y enreda con los mismos.[7] Tal es el caso, como veremos más adelante, de su discutido intento de encontrar un "núcleo racional" al antisemitismo nazi, intento discutido en la famosa "querella de los historiadores" alemanes en 1985.

Desprovisto de un concepto equivalente al de "crimen y culpa" individual para el universo de lo político y lo histórico, y "motivado existencialmente", como sospecha Furet, por un "fondo de nacionalismo alemán humillado", Nolte no alcanza a ir más allá de una sustitución de la hipóstasis común y corriente de los mismos. La suya es una hipóstasis que no por ser más ambiciosa resulta menos absurda. Todo parece, según él, como si en ese devastador destino del yo nacional alemán hubiera gravitado una entidad metafísica, ella misma puramente devastadora, que estaría, por definición, "más allá del bien y el mal". Discípulo de Heidegger, Nolte emplea aquí un argumento heideggeriano que el maestro, sin embargo, nunca dio abiertamente para justificar su falta de reacción a las incitaciones de una Arendt, un Marcuse o un Celan a condenar el genocidio de los judíos europeos perpetrado por la Alemania nazifascista. Se trata de un argumento que Heidegger sugiere, revestido en forma literaria, en aquel "drama filosófico" que redactaba mientras tenía lugar la capitulación de la Wehrmacht alemana en 1945.[8]

---

[7] Un intento interesante de crear un concepto nuevo, ético-político, de "responsabilidad" individual, que es el correlato positivo del concepto negativo de "culpa", fue el de la propuesta "neofranciscana" de Sartre, Simone de Beauvoir y los existencialistas, que ahora varios protagonistas del 68 reconocen retrospectivamente como la propuesta que "estaba en el aire" en los sesenta, que permeó la moralidad de la revuelta juvenil y que sólo se esfumó ante la necesidad social de una positividad automática de "las estructuras". La propuesta consiste en expandir la noción del "yo" moral, más allá del "nosotros natural" premoderno (familiar, clánico, citadino, nacional), hacia un "nosotros universal", moderno. En la sociedad planetaria ("globalizada") en la que vivo, decían —era la época en que Europa "descubría" el tiers-monde y sus desdichas—, que me hace necesariamente cohabitante y contemporáneo de quienquiera que aquí y ahora esté siendo oprimido y explotado a todo lo ancho del mundo, mi situación me obliga a tomar partido práctico del modo que yo juzgue conveniente, pero siempre de algún modo, ya sea a favor o en contra de aquel o aquello que lo oprime y explota.

[8] Martin Heidegger, *Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren (Diálogo vespertino en un campo de prisioneros de guerra en Rusia entre un joven y un viejo), en Feldweg-Gespräche (Diálogos de caminantes) (1944-1945)*, edición completa de Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1995, t. 77, p. 57.

La historia que uno de los personajes (un prisionero de guerra alemán en un campo de prisioneros ruso) invoca allí para tratar de explicarse los horrores de la segunda guerra mundial es la historia de la gravitación ya multicentenaria de un "destino de devastación" (*Verwüstung*) ineluctable: el destino de la *Neuzeit* (la modernidad). Un destino que podría llevarnos incluso a suponer que "el ser es, en el fundamento de su esencia, maligno" (*das Sein sei im Grunde seines Wesens bösartig*), y cuya intervención implicaría que, en ciertos casos extraordinarios, la "maldad moral" tenga su fundamento en una "maldad ontológica". En estos casos, la noción misma de crimen y culpa, sea individual o "nacional", se desvanecería, carente de un referente humano al que se le pudiera aplicar. Toda "indignación moral" (*moralische Entrüstung*) estaría entonces fuera de lugar, puesto que supondría una capacidad humana que no puede existir ni en la individualidad privada ni en la colectiva y que, incluso si existiera, sería impotente como contradictora real y efectiva de ese proceso de devastación.

Más allá de dejar translucir ese carácter de mistificación racionalizadora advertido por Furet, este recurso explicativo a una tendencia histórica degenerativa de larga duración, la llamada *Neuzeit* (modernidad), resulta racionalmente inaceptable. Suponer una tendencia dirigida a "trascender" o desconocer y devastar los valores ancestrales, que actuaría en el devenir histórico como una fuerza y una voluntad sobrehumanas, lejos de plantear el problema del sentido de la historia concreta, lo único que hace es eludirlo.

Cuenta Gitta Sereny, en su excelente libro sobre Albert Speer,[9] que el capellán de la cárcel de Spandau, Georges Casalis, le decía a quien fue el favorito de Hitler mientras duró el Tercer Reich, que la expiación de un homicidio sólo puede consistir, para el asesino, en dejar de ser él mismo y pasar a ser otro, en "morir" como el que asesinó y "renacer" como uno nuevo, con derecho al olvido. Toda "asunción de culpa" que no sea simultánea de esta metamorfosis radical, le advertía, es mentirosa, impostada, puramente vanidosa; es en verdad un modo de reincidencia. El nuevo sujeto sólo se constituye en ese acto de expiación; apenas al someterse a él, retroactivamente, llega a ser en realidad "culpable".

Aunque hayan sido una minoría, muchos fueron los ciudadanos alemanes que hicieron por su cuenta lo que Casalis le aconsejaba a Speer. Por su lado; en cambio —percibido por esa minoría a través de la amargura de su "trabajo de duelo" (*Trauerarbeit*) (mencionemos, emblemáticamente, un solo nombre: Reiner Werner Fassbinder)—, el yo nacional de la Alemania de posguerra parecía

[9] Gitta Sereny, *Albert Speer, his Battle with Truth*, University of California Press, Los Ángeles, 1985.

demostrar, aun en medio de las ruinas, una voluntad de reincidencia, una intención de permanecer igual a sí mismo. Según esos alemanes radicalmente autocríticas, la sociedad alemana debió haber dejado de identificarse con esa entidad política del tipo "Estado nacional moderno" que le había adjudicado el papel de Estado-suicida, Estado-verdugo y haber comenzado a construir una comunidad de otro tipo, inédito, si quería expiar su culpa y merecer (recién con ello) la categoría de culpable de la devastación que ella desató a partir de 1939 en Europa (incluida la "solución definitiva de la cuestión judía"). Como no hizo esto, como siguió siendo lo mismo que fue antes de 1933 (sea de manera cínica, como la Bundesrepublik, o mentirosa, como la RDA) , lo mismo que siguieron siendo también el resto de las sociedades europeas —es decir, un no sujeto político—, la sociedad alemana no llegó a estar a la altura de su "crimen" político. En el acontecimiento del "Holocausto" judío o, mejor dicho, de la Shoah, no alcanzaría a ser más que la fuerza bruta, inhumana, la herramienta inerte (la masa de magnitud indefinida de asesinos individuales, acompañados de cómplices de primero, segundo y tercer grado) de la que el Dios del pueblo judío habría echado mano, en otro enigmático episodio del diálogo portentoso y terrible que parece mantener con su pueblo a lo largo de una historia milenaria.

Una aproximación crítica capaz de contemplar esta dimensión del problema de la "culpabilidad histórica" del pueblo alemán, que sería la única vía adecuada para llevar a cabo el proyecto de "comprensión" histórica planteado por Nolte, es precisamente lo que este autor se resiste a realizar en su amplia obra sobre el nazifascismo. En lugar de hacerlo, se observa en él, por el contrario, una marcada tendencia a dar por comprensible-perdonable (*verständlich*) lo que sólo resulta entendible-explicable (*verstehbar*). Como observa Furet, una fuerte dosis de "Justificación" parece infiltrarse en la "explicación" del fenómeno fascista, a través de lo que Nolte llama el "núcleo racional" de la "pasión antisemita" de los nazis. El "argumento" de Nolte, "molesto y falso a la vez", según el historiador francés,[10] plantea que el movimiento "reactivo" del nazismo frente al bolchevismo —movimiento que estaría justificado histórica, política y moralmente por el hecho de ser una respuesta a una ilusión nefasta— incluyó como parte de esta reacción justificada suya, otra, que no lo era menos, contra los judíos como un sujeto político, como un "movimiento mesiánico" aliado del enemigo bolchevique en su función devastadora de la civilización

[10] F. Furet y E. Nolte, op. cit., p. 19.

occidental. Es un "argumento" que pone a los judíos, no como lo que fueron en realidad, portadores de una función imaginaria, la de "enemigos del pueblo alemán", creada para ellos de manera artificial e injustificada sólo para fines de su expulsión y aniquilación, sino tal como los propios nazis los presentaron, como "enemigos genuinos", existentes por sí mismos, a quienes, por ello, el pueblo alemán estaba en derecho de combatir.

Expulsado por la puerta formal de las intenciones de Nolte, el antijudaísmo se filtra de regreso, informalmente, a través de la ventana de sus definiciones. ¿En qué podía consistir, en definitiva, ese "mesianismo" del pueblo judío, que lo convertiría en "aliado del enemigo bolchevique", si no es en su negativa a disolver su singularidad étnica y religiosa en la identidad *völkisch* o del *Volk* nacional, si no es en la afirmación de sí mismo como comunidad natural? [11] ¿En qué otra cosa, si no en la asunción de esta pertenencia comunitaria que, sumada a su capacidad de integrarse y participar en la vida económica y cultural de la sociedad huésped, les daba a sus miembros una ventaja comparativa compensatoria —en medio de la masa humana nacional a la que la modernidad había vuelto *heimatlos* (carente de país, de patria)— al mismo tiempo que los convertía en objeto de esa animadversión permanente, de tiempo en tiempo violenta, que se llama antijudaísmo? ¿En qué podía consistir esa presunta "enemistad natural" de los judíos hacia el pueblo alemán, si no en su simple autoafirmación como judíos?

El "núcleo racional" del antisemitismo nazi, ¿puede ser otra cosa que el conjunto de motivos reales de que se sirvió el nazifascismo para inventar "contrapruebas empíricas" de la pretendida validez de su ideología homicida? ¿Motivos, por ejemplo, como el dado por la "excesiva" importancia relativa de los judíos en la vida pública alemana, que llegó a ser abismalmente superior a la que hubiera sido "normal" para un grupo de alrededor de quinientos mil indi-

[11] Es de sobra conocido el efecto destructivo y deformador que la misma acción con que la modernidad capitalista constituye a la "nación de Estado" tiene sobre la "nación natural" (el abigarrado conjunto de "pueblos" del más distinto tipo), a la que usa de material en tal constitución. De manera que no es sorprendente o "inaudito" el sacrificio suicida que la contrarrevolución nazi, en nombre del pueblo *völkisch* o de la nación del *Führerstaat*, le impone al pueblo alemán (a la "nación natural" alemana); sacrificio que comienza con el cercenamiento y la mutilación de aquel componente de esa "nación natural" alemana que, aunque pequeño numéricamente (uno por ciento de la población total de Alemania, que apenas llegaba a seis o siete por ciento en ciudades como Berlín), desempeñaba sin embargo dentro de ella el papel esencial de nervio modernizador, la "población" judía, y que termina con el suicidio colectivo de la "guerra total" (*der totale Krieg*) Aunque espantoso, no debería ser sorprendente; no implica la irrupción de una barbarie nueva y ajena a la modernidad capitalista, sino sólo *another turn of lhe screw* de la misma barbarie ya conocida.

viduos en una población superior a los cincuenta millones; por lo "inexplicable" y "sospechoso" (según ellos) de que "en Berlín, los judíos hubieran acaparado casi completamente la profesión de abogado, o de médico, etcétera"?

La causa real de la reactualización nazi del antijudaísmo europeo (en este caso alemán) no está en la experiencia de una determinada forma hostil de presencia o de un comportamiento especialmente agresivo de los judíos; está en otro lugar. En la experiencia en bruto —carente de la mediación política que había fracasado en la Gran Guerra— de los efectos sociales devastadores provocados por la crisis del capital productivo nacional y acompañados del espectáculo contrastante que escenificaba ante la miseria de los trabajadores el auge del capital especulativo transnacional.[12]

Dice Nolte, y con razón, que hay cosas explicables que son incomprensibles y que las haya su vez comprensibles, que son sin embargo imposibles de justificar (*rechtfertigen*). Pese a ello, el lector junto con Furet, no deja de percibir un profundo descontento suyo con esta imposibilidad; un malestar consigo mismo al no poder justificar lo que para él es "comprensible" o "racional" en el comportamiento de los nazis.[13]

No hay —en verdad, no puede haber— ningún argumento capaz de justificar, en ningún caso imaginable, el recurso político a la masacre. Éste es un instrumento que la política excluye por principio de todo el ámbito de su autoafirmación, en tanto que ella es la actividad que reproduce sólo la forma de

[12] ¿Cómo buscar el "núcleo racional" —digamos— de la *Dolchstoss-Legende* (leyenda de la "puñalada por la espalda" de los políticos al ejército alemán en 1917)? Sin duda, en algo que se parezca a la experiencia de una traición. Pero no, por supuesto, como lo hace Nolte, en algo que está en el mismo plano de la vida social en el que se expresa, el de la política nacional, sino en algo que debe encontrarse en un plano diferente, más profundo, de esa misma vida, del cual el plano de la política suele ser una apariencia tergiversadora. El "núcleo racional" de esa leyenda habría que buscarlo en la experiencia en bruto de toda una generación que fue esmeradamente preparada, en su juventud, para merecer, con su productividad acrecentada, una participación efectiva en las conquistas del progreso; generación que, engañada y traicionada escandalosamente, fue en cambio enviada a la guerra y obligada a refuncionalizar esa preparación y a reprimir esas *great expectations* a fin de participar en el sacrificio que "la patria" exigía de ella.

Lo que al historiador le tocaría describir y explicar es justamente el proceso de búsqueda y adjudicación de una envoltura —la del "traidor", la del "judío"— capaz de expresar de manera "irracional" a esos "núcleos racionales", a esas formas de presencia real sea del Estado nacional sacrificando a sus ciudadanos o del capital "nacional" salvándose él solo de la catástrofe, a espaldas de la nación.

[13] ¿Quién, a estas alturas, pretendería encontrar en la persistencia inoportuna de un democratismo revolucionario entre los obreros soviéticos el "núcleo racional" de la "paranoia estalinista" que se desató ante toda disidencia u oposición a la política totalitaria del partido bolchevique; "paranoia" que, al igual que la "pasión antisemita" de los nazis, fue el vehículo del sufrimiento y el exterminio sistemáticos impuestos a millones de personas?

esa sustancia especial que es la socialidad humana. La política dejaría de cumplirse como tal en el instante en que incluyera el sacrificio del cuerpo de esa socialidad como medio para la introducción o el "rescate" de una forma, sea ésta cual sea, de esa misma socialidad. La política comienza donde termina la violencia; donde el poder deja de legitimarse por la amenaza de la fuerza y pasa a hacerlo por la autoridad que emana de esa misma socialidad. Y la historia sólo puede ser historia de la política; cuenta los hechos a partir de los esbozos de sentido que la política trata de imprimir en el progreso, en la sucesión caótica, ''*full of sound and fury* ", de imposiciones violentas de forma sobre la sustancia social —imposiciones inclinadas por naturaleza al empleo de la masacre.

II

¿Qué historia es la que estamos viviendo? ¿Qué narración es capaz de contar de mejor manera —con mayor coherencia dentro de la época y con más capacidad de asociación hacia afuera de la misma— lo que pasa actualmente? ¿De qué se trata, en verdad, en todo esto que nos sucede? ¿Cuál es el sentido de los hechos que presenciamos y que nos involucran?

El momento decisivo en la construcción de una respuesta para esta pregunta está en elegir el contenido que habría que atribuirle a la narración de la historia inmediatamente anterior a los tiempos actuales.

El contenido que proponen lo mismo Furet que Nolte —cada uno a su manera— para la narración de lo que aconteció en el siglo XX tiene que ver centralmente con "la democracia" o "el sistema liberal". El relato histórico versaría sobre el destino de la democracia liberal moderna durante el siglo XX y, de manera especial, sobre los dos grandes momentos de fracaso en ese destino: el surgimiento del Estado bolchevique y el aparecimiento del Estado fascista.

Resume Nolte a nombre de los dos: visto en su consistencia ideológica —puesto que ambos se reconocen como "partidos ideológicos" o se afirman como realizaciones de una ideología— el enfrentamiento entre el partido bolchevique y su Estado soviético, por un lado, y el partido nazi y su Estado fascista, por otro, podría describirse como una lucha entre la ideología marxista y la ideología fascista dentro de una misma matriz, la del "sistema liberal".

El marxismo sería aquí una especie de ultraliberalismo que viene a enfatizar unilateralmente el primero de los dos aspectos de la contradicción que afecta constitutivamente al liberalismo, que son el modernismo y el tradicionalismo. Con su modernismo futurista, el marxismo exageraría la tendencia liberal a

"trascender" los valores establecidos en la vida social concreta, a cambiarlos por los de una sociedad racional en abstracto, ajena a los requerimientos de cualquier comunidad, que enraízan en la tradición. El fascismo, en cambio, exageraría la otra tendencia contrapuesta, inherente también al liberalismo, la tendencia a refrenar los impulsos iconoclastas del individuo echado a la intemperie de su libertad desatada, a protegerlo de sí mismo mediante la defensa de la vida comunitaria, de su orden tradicional y su cultura.

Ahora bien, ¿por dónde o desde dónde debe comenzarse la narración de la historia del sistema de la democracia liberal y sus fracasos en el siglo XX? Furet y Nolte perciben la importancia que tiene determinar ese punto de partida. Y ambos coinciden en ubicarlo en "un hecho decisivo", que sería el que desató esa dinámica secular y le imprimió su sentido: la revolución de los bolcheviques, la Revolución de Octubre de 1917.

Furet postula una analogía entre la guerra de 1914, por un lado, y la Revolución francesa, por otro, como los dos hechos históricos radicales que desataron lo que sobrevino durante los siglos posteriores a ellos, y que fueron así capaces de determinar toda una "comunidad de época". Para una historia comparada de las dictaduras del siglo XX (europeo), el hecho de que tanto el "comunismo" como el fascismo surgieran, después de 1918, de "la movilización política de los ex soldados [convertida] en la palanca de dominación exclusiva de un partido único" resultaría entonces decisivo para el estudio del proceso a través del cual "la política democrática fue descuartizada entre la idea de lo universal y lo particular, o para decirlo en el lenguaje de Nolte, entre la trascendencia y la inmanencia".[14]

Por su lado, Nolte dice:

> Parto del sencillo supuesto básico de que la Revolución bolchevique de 1917 creó una situación del todo nueva dentro del marco de la historia mundial [...]. No se equivocaba quien en ese entonces creyó que la Revolución bolchevique significaría un paso gigantesco hacia una nueva dimensión histórica mundial.[15]

[14] F. Furet y E. Nolte, op. cit., pp. 16 y 40. El reconocimiento de esta inserción diferencial de "comunismo" y fascismo en una misma época permitiría, según Furet, que la comparación entre ellos fuese menos conceptual de lo que ha sido hasta ahora y más ceñida a los hechos; permitiría, dice Nolte, realizar una "revisión histórico genética de la teoría del totalitarismo".

[15] E. Nolte, *La guerra civil europea*, cit., pp. 27-28.

En la propuesta de Nolte, Furet descubre sin embargo no sólo la virtud, sino también el defecto de la aproximación dirigida a explorar la copertenencia del "comunismo" y el fascismo dentro de una época (1917-1945). Observa que conectar de esta manera al nazismo con el "comunismo" invita a un simplismo interpretativo, a atenerse, por ejemplo, a la causalidad que sugieren los nexos temporales de sucesión entre la Revolución bolchevique, como hecho primero, y el nazifascismo como hecho posterior; a tomar a éste como una simple "reacción", a interpretarlo como un "movimiento reactivo a la Revolución bolchevique", como una pura respuesta a la "amenaza comunista", pero llevada a cabo "con el mismo modo revolucionario y dictatorial del comunismo". En efecto, para Nolte, el hecho de que "el Gulag precedió a Auschwitz" tiene un valor explicativo.

> El hecho de que el exterminio social [llevado a cabo por los bolcheviques] haya sido sucedido por un exterminio biológico y trascendental [llevado a cabo por los nazis], de que en algunos de sus aspectos la copia haya superado en intensidad al original, no elimina el orden de sucesión causal que hay entre el uno y el otro.[16]

Para él, los horrores del nazismo se explicarían (y tal vez incluso se justificarían) como un intento —desviado, sin duda— de corregir los horrores del bolchevismo.[17]

---

[16] F. Furet y E. Nolte, op. cit., p. 71..

[17] La noción nazi de una avanzada, una "quinta columna" del enemigo que existe como "el otro en uno mismo", un otro que debe ser extirpado y expulsado, o mejor aniquilado, no fue copiada de un original previo, como pretende Nolte: de la idea bolchevique de un "enemigo de clase" que debe ser destruido. En ésta, el término "destrucción" quería decir "re-educación ", reciclamiento social de los individuos de una clase, una vez que los fundamentos económicos de ésta han sido eliminados; sólo excepcionalmente quiso decir "aniquilación física" de ellos, como en la noción nazi del "otro" como un tumor del "sí mismo".

Cuando, ya en los hechos, durante el estalinismo, esta última acepción dejó de ser esporádica y' se volvió usual, no iba en el mismo sentido del movimiento y la doctrina socialista bolchevique, sino en el sentido contrario. En cambio, la extirpación, por el nazismo, de los europeos "no arios" fuera del cuerpo de la "Europa aria", y su exterminio subsiguiente, eran contenidos esenciales de la letra y el espíritu del movimiento nazi. "Que no nos vengan a decir: eso que ustedes hacen es de bolcheviques. No, y no me lo tomen a mal, pero eso para nada es de bolcheviques, sino muy antiguo y muy común entre nuestros antepasados. Cuando a una familia se le declara fuera de la ley, y es perseguida y acosada, decían ellos: este hombre ha cometido traición, su estirpe es mala, hay sangre de traidor en ella, hay que exterminarla [*das ist Verräterblut drin, das wird ausgerottet*]" (Heinrich Himmler, 3 de agosto de 1944, *Alltag der Entrechteten*, Rohwolt, Hamburgo, 1985, pp. 72-73).

Furet marca claramente su distancia frente a Nolte.

> Trato de comprender, escribe, la extraña fascinación que en nuestro siglo poseyeron los dos grandes movimientos ideológicos y políticos que fueron el fascismo y el comunismo [...] nadie puede estudiar uno de los dos campos sin considerar también el otro, hasta tal punto son interdependientes en las representaciones, las pasiones y la realidad histórica global. [...] La afirmación de que "el Gulag precedió a Auschwitz" no es falsa ni tampoco insignificante. Pero no tiene el sentido de un lazo de causa y efecto.

"El punto que relaciona en profundidad comunismo y fascismo" hay que buscarlo, según él, en otra parte. Uno y otro no se relacionan directamente entre sí mediante un nexus causal; lo hacen porque ambos responden, cada uno a su manera al "déficit político constitutivo de la democracia moderna".[18]

La idea de una copertenencia entre fascismo y "comunismo" y la de que ella comienza con la impugnación bolchevique de la "democracia burguesa" en 1917 son esenciales para la argumentación global de Nolte. Son las que le permiten fundamentar su famosa tesis según la cual el siglo XX debe ser interpretado como "el siglo de la guerra civil europea".[19]

Sin embargo, la elección del año de 1917 como el año de partida de esta "situación del todo nueva" que inauguraría el siglo XX no termina por convencer. Parece más bien arbitraria, con toda la necesidad que hay que suponer siempre tras lo arbitrario.

En abierta polémica con Marx, Nolte[20] hace una afirmación que es al menos discutible; dice que el autor de *El capital*, para no hablar de lo que en realidad es una "guerra civil europea", emplea el eufemismo de "lucha de clases". En efecto, el *Manifiesto comunista* expone ya la idea de que la sociedad europea se encuentra en "una situación de guerra civil" (*Bürgerkrieg*), en la que cada uno de los dos partidos, el "partido del orden" y el "partido de la anarquía", como los llamará Marx irónicamente en *El 18 Brumario de Louis Bonaparte*, se aglutinan y unifican horizontalmente, atravesando las fronteras nacionales, y se enfrentan entre sí. Sólo que Marx parece diferir diametralmente de Nolte en la definición de lo que es un "eufemismo". Para él, hablar de "lucha de clases" es hacer referencia directa y sin maquillajes de lo principal, del con-

[18] F. Furet y E. Nolte, loc. cit., pp. 39-40 y 43-44.
[19] E. Nolte, *La guerra civil europea*, cit. p. 43.
[20] E. Nolte, *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Alianza, Madrid, 1995, p. 123.

tenido de esa "guerra civil": el hecho de que se trata del enfrentamiento entre dos proyectos irreconciliables de sociedad, el "burgués" y el "proletario", y no sólo entre dos propuestas de organización de una misma nación, como sugiere el término "guerra civil". Eufemístico sería así, más bien, ocultar la radicalidad del enfrentamiento, su carácter "epocal",· bajo la apariencia de un enfrentamiento puramente "político" entre dos partidos de un mismo *continuum*, de una misma tradición.

En 1847, *en Trabajo asalariado y capital*,[21] Marx habla de una "guerra mundial" (*Weltkrieg*) entre "la revolución proletaria y la contrarrevolución feudal", y, en *Las luchas de clase en Francia*,[22] de 1850, de una "guerra" en Europa, a la que él no llama "civil", sino "revolucionaria" ("*europäischer Revolutionskrieg*"); una guerra que, al ser la consecuencia necesaria de cualquier revolución proletaria nacional, le impondría a ésta sus marcos reales de posibilidad: "La nueva Revolución francesa está obligada a abandonar inmediatamente el suelo nacional y a conquistar el terreno europeo, el único sobre el que puede llevarse a cabo la revolución social del siglo XIX".

Desde los planteamientos de Marx, la "guerra civil europea" de la que habla Nolte habría que entenderse como una "guerra de clases" o "lucha de clases" entablada no dentro de una nación o un Estado, sino a escala continental, internacional, e incluso a escala global o universal. No se trataría solamente de "dos proyectos de Estado para una misma nación", ni tampoco de "dos proyectos de nación para un mismo Estado", sino de dos proyectos de vida social para el mundo civilizado, de dos propuestas de modernidad para la sociedad moderna en su conjunto. Por un lado, el proyecto liberal o proyecto "de la clase burguesa" dominante, el proyecto establecido de la modernidad capitalista; por otro, el proyecto "de la clase proletaria", el proyecto revolucionario de una modernidad socialista o comunista.

La situación de "guerra civil" generalizada "en Europa" —en la que dos versiones posibles de una misma comunidad, la sociedad europea moderna, se enfrentan entre sí (la una establecida y la otra insurgente)— queda planteada ya en 1848, como el propio Nolte está dispuesto a aceptarlo;[23] es un hecho que se da con la respuesta sangrienta de la burguesía bonapartista al levantamiento de los obreros parisinos. Por su parte, la "guerra civil europea" propiamente dicha, que él quisiera ver comenzar en 1917, con la Revolución

[21] Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, Dietz, Berlín, 1972, t. VI, p. 397.
[22] Ibid., t. VII, pp. 19 y 34.
[23] E. Nolte, *Nietzsche y el nietzscheanismo*, cit., p. 293.

bolchevique, comienza en realidad mucho antes, en la década de 1870, y no por iniciativa de la sociedad, sino del Estado; se inicia tanto con la represión de la Comuna de París (1871), en Francia, como con la "ley de excepción" contra los socialistas (1878) en la Alemania de Bismarck.

La arbitrariedad de la propuesta de periodización de Nolte, que ubica en 1917 el inicio del siglo XX, el siglo de la "guerra civil europea", se revela como una arbitrariedad "en la que hay método".

La rebelión de junio de 1848 de los trabajadores parisinos era para Marx "el acontecimiento más colosal en la historia de las guerras civiles europeas"[24] porque con ella se iniciaba toda una época, la época que Lukács llamará más tarde "de actualidad de la revolución". Nolte percibe con claridad la importancia decisiva de este hecho; pero procede a reubicarla a su manera: la separa de la fecha a la que alude Marx y la rescata para la fecha de un suceso diferente, el triunfo de la Revolución bolchevique en 1917.

En efecto, comenzar en 1917 implica poder mostrar al nazismo ya Hitler como una copia de lo peor de la Revolución socialista, de la versión que ella tuvo en manos del "bolchevismo" estaliniano; como una imitación invertida de sentido de aquello en lo que esta Revolución tuvo que convertirse cuando no pudo estallar en el centro de la sociedad capitalista y debió hacerlo en su periferia, condenándose así al fracaso.

Comenzar en 1848 implica, en cambio, todo lo contrario: tener que mostrar al nazismo y a Hitler como el último o penúltimo momento del movimiento contrarrevolucionario que se desarrolla en un plano histórico más profundo y de una temporalidad más lenta; un movimiento que sale torpemente a la superficie con el golpe de Estado de "Napoleón, el pequeño", el primer prototipo de los nuevos "salvadores de la sociedad", y su "falange del Orden".

Dos puntos de partida para la narración de la "guerra civil europea" que implican en verdad dos narraciones no sólo diferentes, sino contrapuestas, y que aportan, por ello, dos interpretaciones divergentes de ese "encierro" en que nos encontramos actualmente, según el pasaje de Furet citado al comienzo de este ensayo.

Narrar la historia del siglo XX como una historia del sistema liberal democrático en la que predominan —no sólo por su duración, sino por los efectos estructurales que han tenido en él— dos tropiezos suyos con su propia consis-

[24] Karl Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (El dieciocho Brumario de Louis Bonaparte)*, en K. Marx y F. Engels, *Werke*, cit., t. VII, p. 23.

tencia contradictoria lleva al absurdo de insistir en llamar "regla" lo que en realidad ha sido una "excepción", de juzgar a lo que ha sido como si fuera una mala realización de lo que debió ser. En efecto, si la regla de la cultura política moderna es la de una vida demo crático-liberal, puesto que ésta es aparentemente la vida que prevalece en el mundo occidental en expansión después de la segunda posguerra del siglo XX, toda la historia no democrático-liberal de la vida política moderna, que es todo menos una *quantité négligeable*, resulta carente de una consistencia propia, puro defecto de lo que venía sucediendo "en verdad".

En tal caso, no sólo la historia de la política oligárquica de los Estados capitalistas centrales y sus adláteres, con todo el abigarrado panorama de sus "estados de excepción" —poblado de corrupciones estructurales, de "hombres fuertes", de "usos informales" de la violencia, de "anexiones", de "compromisos históricos", etcétera—, sino también la historia de la impugnación democrática de esa política oligárquica, con todas sus resistencias espontáneas, sus partidos de oposición constructiva, sus sindicatos, sus huelgas, sus insurrecciones, puede también ser vista como parte de la historia de los tropiezos necesarios que prefiguraban y que terminaron por conducir al triunfo de la democracia liberal finalmente establecida.

La perplejidad que Furet describe y expresa ante una democracia que debe pagar con su propia impotencia los beneficios que trae a la sociedad, corresponde a la experiencia de una historia desperdiciada, de un retorno "desencantado" al punto de partida. ¿Pero estamos, en verdad, en medio de la realización del deber ser, como lo pretende el discurso histórico de los vencedores? ¿Si pasamos la mano sobre el relato bien peinado de esa historia, pero lo hacemos a contrapelo, como recomendaba Walter Benjamin, no resultará, tal vez, que lo que ella tiene por "excepciones" —excepciones que no dejan de aparecer con fuerza incluso en nuestros días— puede enseñarnos más sobre la historia de la democracia en la modernidad, y sobre sus posibilidades actuales, que lo que ella reconoce como "regla"?

Porque el otro comienzo para la narración del "siglo de la guerra civil europea", el que dejó planeado Marx, indica en efecto un camino diferente. Lleva, más bien, a ver en su historia la historia del movimiento contrarrevolucionario de recomposición de la modernidad capitalista, que se veía puesta en cuestión precisamente en la Europa pujante de finales del siglo XIX.

Si en el *Jahrhundertwende* alemán —los tiempos de la Belle Époque en Francia— alguien gozaba la fama de tener los pies bien puestos sobre la tierra,

ése era Eduard Bernstein. Y Bernstein, en su *Die Voraussetzungen de Sozialismus*, de 1899, hablaba con fundamento acerca de aquello en que consistía la "novedad" de la nueva situación: "El socialismo —decía— está en el orden del día"; la "societización (*Vergesellschaftung*) de la producción" avanza; el "capitalismo organizado", del que Hilferding hablaría más tarde, está en proceso de "crecer hasta internarse" (*hineinwachsen*) en el socialismo. Se diría que la modernidad parecía entonces intentar someterse a un proceso de metamorfosis; su esquema civilizatorio parecía aceptar, para Europa, el experimento de aminorar la explotación capitalista de las clases trabajadoras, que había sido durante más de un siglo la base de su productividad de plusvalor, y permitir que ésta pasara a descansar sobre una "colaboración" entre ellas y los capitalistas; una colaboración que, en el largo plazo, parecía encaminada a eliminarlas paulatinamente a ambas como tales.

Un "equilibrio relativo en las relaciones de poder, alcanzado por el movimiento revolucionario de la clase proletaria en su lucha contra la clase burguesa" estuvo en la base del aparecimiento del fascismo, escribe Manfred Clemens.[25] Fue así porque la necesidad que tenía la modernidad capitalista de restaurar el desequilibrio estructural, favorable a la oligarquía burguesa, y la imposibilidad en que estaba de hacerlo "formalmente", la llevó a fomentar la consolidación de algún movimiento social y político "informal" que fuese capaz de copiar, en sentido inverso, al movimiento revolucionario que introdujo ese equilibrio indeseable. Que ello implicara sacrificar la apariencia democrática de ese poder oligárquico resultaba en este caso, para esa modernidad, algo completamente secundario.

Puede decirse que la necesidad de que algo así como una contrarrevolución "fascista" tuviera lugar apareció con fuerza irresistible ya a partir de 1918-1919 ante la amenaza del movimiento espartaquista en Berlín. Era la forma que debió adquirir la violencia capitalista contrarrevolucionaria en Europa ante la alta probabilidad que había —después de la masacre de proletarios en la Gran Guerra y en medio de los embrollos de la restauración burguesa— de que "la vanguardia de la Revolución socialista", la acción radicalizadora de la democracia y reorientadora de la economía en sentido poscapitalista, retornara de Rusia —lugar inapropiado para ella y en donde parecía estar temporalmente exiliada— a Alemania, "su lugar orginal y más adecuado", que había sido preparado pacientemente por el movimiento socialdemócrata.

[25] Manfred Clemens. *Gesellschaftliche Ursprünge des Faschismus*, Suhrkamp, Frankfurt. 1986, p. 173.

Vistas así las cosas, los bolcheviques, como revolucionarios que no dejaban de perseguir la "liberación del proletariado y de la sociedad en su conjunto", preceden a los nazis; éstos vienen después, en calidad de obstructores de la expansión probable de ese movimiento de liberación. Nolte tendría razón contra Furet: los preceden, sí, y están en un "nexus causal" con ellos. Sin la presencia previa de los bolcheviques, que mostraban a los trabajadores de la Europa occidental "la imagen", aunque fuera distorsionada, "de su propio futuro" —al demostrar en la práctica la posibilidad real de esa sociedad socialista hacia la que se encaminaban antes de 1914—, los nazifascistas no habrían necesitado existir; la reacción contrarrevolucionaria de la modernidad capitalista hubiera podido seguir por la vía "pacífica", sin devenir en una verdadera contrarrevolución.

El error de Nolte está en trasladar retroactivamente al socialismo bolchevique —al amparo de la hostilidad a la "democracia burguesa" que éste comparte con el fascismo, e ignorando las esenciales diferencias que separan a su versión del antidemocratismo burgués de la versión fascista— aquella vocación destructiva y auto destructiva, decididamente homicida, que sólo aparece con la contrarrevolución fascista. Consiste en no distinguir que la iniciativa de "la maldad" —es decir, de la "bestialización" de la política— se encuentra en la reacción contrarrevolucionaria capitalista y en los nazifascistas que vendrán a ejercerla; en no reconocer en la "maldad" de los soviéticos una "maldad cómplice" de la que estaba siendo ejercida sobre ellos. Porque, en efecto, la suya sí fue un proceso reactivo; la represión directamente homicida que se desató en la URSS estalinista consistió en una interiorización de la violencia contrarrevolucionaria, consumada además en medio de una metamorfosis trágica que reducía el "proyecto revolucionario proletario" a la "construcción del socialismo en un solo país".[26]

Lo que la modernidad capitalista o el "mundo burgués" pretendió favorecer era un movimiento contra la revolución proletaria, pero lo que terminó por

[26] La perversión de segundo grado que introduce el bolchevismo estalinista (el "comunismo") está en el modo como supo tergiversar en la práctica la significación real de esta apropiación de la violencia ajena. Porque el bolchevismo estalinista supo presentar ante su pueblo como "construcción del socialismo en un solo país" a lo que en realidad era una reconstrucción sangrienta del Imperio ruso. Los herederos de la Revolución de Octubre, que habían matado al zar y desmontado el Imperio, fueron llevados, sin que creyeran traicionarla, sino más bien convencidos de que la continuaban, a restaurar el Imperio y a reentronizar al zar (el padrecito Stalin). Sólo la monstruosidad de este *quid pro quo* histórico es capaz de explicar la desmesura que alcanzó en el Imperio soviético esa violencia contrarrevolucionaria interiorizada.

hacer en realidad fue despertar una revolución que, aunque invertida o antiproletaria, era una revolución auténtica: una revolución regresiva, incluso suicida, en la que aquella meta "nebulosa" de la "comunidad humana en busca de su libertad" se sustituía por la meta tangible de la "comunidad nacional en busca de venganza".

Lo que emparentaba, aunque enfrentándolos entre sí, al nazismo y al comunismo era precisamente su apariencia revolucionaria.[27] Sólo que la revolución que pretendía ser el nacional-socialismo no implica como necesaria —incluso la condena por irrealista y contraproducente— una transformación del "modo de producción", como sí lo hace la revolución comunista. El nacional-socialismo no percibía al capitalismo en la vida económica como el enemigo al que hay que derribar; lo veía como un rasgo inherente a la producción humana en general, confundido en la esencia misma de la "identidad" concreta de lo alemán, un rasgo que, por el contrario, debía ser liberado y depurado. El "socialismo" de los nazis y su contrarrevolución no pretendía subvertir (*umwälzen*) el modo de producción —empresa que se les hacía propia de un "superhombre" irreal, inimaginable—, sino sólo la organización del mismo; era un "socialismo" que se empeñaba en "rescatar" el "rostro humano" de la economía capitalista, es decir, el rostro *völkisch* (popular y castizo) de la misma, y no construir un nuevo tipo de economía y de humanidad, como pretendía el comunismo.

El punto de partida propuesto por Furet y Nolte para contar lo que aconteció en el siglo XX da pie para una narración que se resumiría así:

> Érase la modernidad, agobiada por la contradicción insalvable de su proyecto político democrático liberal, que debió pasar por la prueba de dos reacciones extremas frente a esa miseria política suya —la una, la respuesta fascista, retrógrada, aferrada a la concreción tradicional nacionalista; y la otra, la respuesta "comunista", ultramodernista, abstractamente universalista e igualitaria— y que se encuentra ahora restaurada pero curada de la ilusión que la hacía verse a sí misma como instrumento de la justicia.

[27] El comunismo es revolucionario porque busca la superación violenta de la lucha de clases (de "burgueses" y "proletarios") en la instauración de una sociedad universal y comunista, es decir, sin clases; el nazismo lo sería también, a su manera, es decir, cómicamente por arte de magia.

El relato que resulta de la propuesta de Marx, se resumiría, en cambio, de este modo:

> Érase la modernidad capitalista, acosada por la necesidad de su propio tránsito a una modernidad alternativa, y dividida entre su asunción de ese tránsito y su resistencia al mismo; que "eligió" este último camino y, después de haberse esforzado por extirpar hasta el último residuo de esa necesidad, se encuentra ahora expulsada de sí misma, pero no hacia el socialismo, sino hacia la barbarie.

En lugar de la perplejidad de Furet ante la imagen de una democracia restaurada pero impotente, el resultado de este otro relato vendría a ser una especie de nostalgia de la revolución; el recuerdo deseoso de volver sobre las huellas de una historia que podría ser todo lo contrario de la historia nefasta que dominó en el siglo XX y que, pese a su inmensa capacidad devastadora, no alcanzó a cumplir su meta, la de cerrar todos los caminos.

Lejanía y cercanía del *Manifiesto comunista* a ciento cincuenta años de su publicación

Era hermoso verlos como pequeños dioses pobres,
semidesnudos, malnutridos, era hermoso
verlos luchar y palpitar con otros hombres más allá
del océano,
con otros hombres de otros puertos miserables, y oírlos.
PABLO NERUDA.

I

Hace ciento cincuenta años el comunismo era un "fantasma". Y un fantasma es un síntoma, como todos creemos saber: un objeto imaginario en el que un sujeto proyecta lo que para él es temible y sin embargo deseado, lo que anhela y al mismo tiempo rechaza. El fenómeno que los poderes del mundo occidental ("Europa") imaginaban entonces en la figura del comunismo era un fenómeno a la vez doble y ambivalente que detectaban oscuramente en la vida social, pero que no podían reconocer; era su propia inadecuación respecto del mundo social moderno que el progreso de la industria y el comercio habían levantado y, complementariamente, la aparición de un poder alternativo al suyo, que estaba en camino de tomar cuerpo político como protagonista de la historia. El fantasma del comunismo —la negación de la propiedad privada de los medios de producción, de la premisa intocable de toda socialidad humana— daba un rostro horripilante a la apuesta probablemente suicida de esos poderes por el progreso, que hace que "hasta lo más sólido se desvanezca en el aire".

Pero el comunismo ha dejado hace ya un buen tiempo de ser un fantasma que espanta; incluso desde mucho antes de la caída del Muro de Berlín, en 1989. Su capacidad de asustar resulta ahora lejana, inactual; cuando los *mass media* la invocan de vez en cuando se percibe en seguida que su consistencia es hueca, artificial.

¿Por qué el comunismo ha dejado de ser un fantasma? Los poderes establecidos de hoy en día, ¿son tan distintos de los que dominaban hace ciento cin-

cuenta años? ¿Tan seguros de sí mismos, que no se sienten amenazados por ninguna inadecuación histórica propia ni atraídos por la capacidad de nadie para sustituirlos? ¿Tan lejanos de los decimonónicos, que no es ya la amenaza contra la propiedad privada lo que ellos podrían temer/desear imaginándola espantosa?

Dos respuestas posibles, diametralmente opuestas entre sí, se ofrecen ante el enigma del desvanecimiento del fantasma comunista:

La primera, que es la respuesta más aceptada, se encuentra implícita en la acepción predominante del término "comunismo" dentro del lenguaje de la ciencia política anglosajona y en el de los *mass media*. Afirma: el comunismo ha dejado de espantar en el castillo de la política porque él mismo, en este siglo, abandonó su existencia fantasmal y tomó cuerpo, y porque ese cuerpo que tomó murió y se descompuso, llevándolo a esfumarse para siempre. Según esta respuesta, el comunismo —como él mismo lo expresaba, en boca de los partidos comunistas del orbe ruso— habría adquirido realidad en el movimiento socialista (primero en la socialdemocracia revolucionaria de Alemania, hasta 1914, y después en el partido socialdemócrata bolchevique de Rusia, desde 1905). Se habría asentado y consolidado como alternativa económica, social y política en el "Estado comunista" de la URSS (desde 1917), para fracasar después como protagonista histórico de alcance mundial, derrotado por el "mundo libre" en la Guerra Fría, desmoronarse de manera menos estrepitosa que desastrosa (a partir de 1989) y desvanecerse definitivamente.

La segunda respuesta, que a diferencia de la primera, se balbucea apenas entre los pocos comunistas recalcitrantes que quedan, fieles al espíritu del *Manifiesto*, dice lo siguiente: el comunismo ya no es un "fantasma" porque se arrepintió de su intento de serlo, de ser una amenaza temida/deseada por el poder político establecido de la sociedad moderna, y regresó al reino de lo indefinido. El comunismo pretendió tomar consistencia histórica corporal en el horizonte de visibilidad o en la dimensión física del sistema de partidos de la política moderna; pronto, sin embargo, espantado él mismo ante la trampa en que comenzó a caer, que sólo le otorgaba "existencia real" a cambio de que se convirtiera en reformador del mundo contra el que se levantaba, renunció a su calidad de "fantasma" —de síntoma en el plano de la política— y retornó al refugio del anonimato en la materialidad difusa que caracteriza a la resistencia cotidiana contra el capital. En lo que sigue trato de insistir en las razones de esta segunda explicación.

El comunismo es el movimiento social y político moderno que pretende sustituir, si es indispensable por vías violentas, el orden establecido (orden basado

en una explotación y una injusticia carentes de las justificaciones premodernas) por otro diferente, en el que la realización plena de cada individuo sea la condición de la realización plena de la comunidad en su conjunto. La presencia social de un tipo diferente de humanidad moderna, la del Proletario, que fue quien redactó el *Manifiesto* de este movimiento —Marx fue la pluma que puso sobre el papel lo que este tipo humano "tenía" que dictarle—, era la presencia que determinaba que tal movimiento pudiera ser convertido en "fantasma" por las fuerzas históricas del siglo XIX. Dado que ese tipo humano ha dejado de existir, tampoco el fantasma del comunismo tiene ya una razón de ser.

El lugar que ocupaba el Proletario, el de núcleo de sintetización y prefiguración de una sociedad moderna alternativa respecto de la sociedad moderna capitalista, ha sido abandonado por él para que lo ocupen otro u otros tipos de ser humano, cuya humanidad es propia de la civilización del siglo XX y de su fracaso y crisis actual.

El llamado con el que Marx hace finalizar al *Manifiesto comunista*: "¡Proletarios de todos los países, uníos!", no puede hoy más que sonar en el vacío o simplemente no sonar, si no se lo toma de manera doblemente figurada: primero, como un llamado que no llama a unos de los oprimidos (los proletarios), sino a todos y, segundo y sobre todo, como un llamado que llama de otra manera, con una voz distinta de la que caracteriza a un sujeto de "la política". La voz del *Manifiesto* sería inaudible o indecible no sólo porque la condición de asalariado explotado, que se ha generalizado desde entonces a todo el cuerpo social, ha dejado de coincidir necesariamente con la de la sujetidad antisistema, como se supone que lo hacía en el caso del Proletario, sino porque el hecho mismo de que toda voz que sea la de un "manifiesto a la nación" o "al concierto de las naciones", toda voz que se emite y recibe en el escenario de la "política estatal", se vuelve *ipso facto* incapaz de comunicación en el plano real de lo político.

El tipo de ser humano que fue el Proletario en el siglo XIX pertenece a una totalidad civilizatoria muy precisa que se ubica en una determinada época de la modernidad capitalista; pertenece a un tipo de vida urbana (la Gran Ciudad), a un tipo de ideales de autorrealización personal y de ambiciones colectivas, etcétera: a la totalidad de un mundo de la vida que ha dejado de existir.

El tipo humano del Proletario coincide con el del hombre trabajador hecho por y para la simbiosis técnica con los medios de producción industriales e identificado plenamente con el destino de las fuerzas productivas de la modernidad capitalista. No miserable; pobre de una pobreza digna, el proletario era un hombre de necesidades frugales, disciplinado y de sanas alegrías, de prin-

cipios morales laicos y firmes, inspirados más o menos directamente en un cristianismo racionalista. Era un hombre seguro de sí mismo y orgulloso de su ubicación como sujeto técnico en el centro del proceso de reproducción de la riqueza social. Coincidía por ello con la indignación ante la injusticia del orden social y político establecido y estaba dispuesto a luchar organizadamente para derribarlo, aunque fuese mediante el uso de la violencia, y sustituirlo por otro más justo.

La figura de este Proletario tendencialmente revolucionario tuvo una época de actualidad que creció desde finales del siglo XVIII y duró hasta entrado el siglo XX, pero que comenzó ya a dar señales de caducidad en el momento de su auge mayor, en los tiempos del propio Marx. A medida que ganaba terreno en la lucha social y política, el movimiento proletario iba descubriendo, no sin sorprenderse de sí mismo, la radicalidad de su propio programa de actividad comunista. Iba, por ello, necesariamente, escindiéndose: una parte, la "revolucionaria", aceptaba la radicalidad que descubría en su camino, y la asumía; otra, la "reformista", rechazaba esa radicalidad y la sustituía con un "realismo político".

En efecto, a medida que avanzaba, el movimiento proletario descubría que la revolución en la que estaba empeñado era de un nivel de radicalidad mucho más profundo que el que podía ser tocado al plantearse y resolverse "la cuestión de la propiedad" de los medios de producción, cuestión que el *Manifiesto* enfatizaba como distintiva de la preocupación de los comunistas. Se convencía, como el propio Marx a lo largo de su "crítica de la economía política", de que se trataba de una transformación cuyo planteamiento exigía llevar la "cuestión de la propiedad" hasta el punto en que se convierte en la "cuestión de la enajenación".

El movimiento proletario debía reconocer:

a] que el escenario de la política, aquel en donde se supone que la sujetidad histórica se constituye en su pureza, no era —como él lo supuso en un principio, engañado por los ademanes soberanos de las instituciones estatales modernas— un escenario que ya existía y que había sólo que tomar y refuncíonalizar en el sentido del socialismo. Que se trataba de un escenario de impostura e impotencia que sólo reconstruido a fondo podía ser en verdad el recinto de lo político. Debía ir contra sí mismo y romper con la ilusión del Estado nacional moderno; descubrir que, tal como existe, no es un momento de construcción de la comunidad natural, civil y política a la que pretende encarnar, representar y servir —y que sería lo primero que tiene que ser despertado—, sino precisamente el de su destrucción sistemática;

b] que la subordinación del mundo de la vida a la forma que le impone la economía capitalista no puede revertirse con la toma del poder del Estado moderno y su utilización como instrumento para el cambio de las relaciones de propiedad: que el campo instrumental y su estructura técnica están marcados sustancialmente por la forma capitalista. Que una revolución política no puede consistir en la simple "liberación" de unas "fuerzas productivas" de inocencia no violada por el capital, sino por el contrario en todo un revolucionamiento de la tecnología implícita en su constitución, desde cuya inercia el capitalismo "habla" e impone objetivamente su mensaje. El movimiento comunista debía descubrir, tal vez más como un desafío que como un desengaño, que, "en una revolución", lo que los proletarios tenían no era "un mundo por ganar", sino un mundo por re-construir.

Puesto en marcha por el proletariado, el movimiento comunista redefinía sin embargo, cada vez más —incluso a través de la obligada pausa que trajo consigo la catástrofe bélica de 1914-1945—, su identificación social e histórica fuera y más allá de su asimilación a la *classe ouvrière* y al tipo de sujeto humano que se manifestaba en ésta. Descubría paso a paso, siempre con más contundencia que claridad, que la revolución que él traía consigo no era del mismo orden que las revoluciones burguesas cuyo paradigma había brillado desde la imagen de la Revolución francesa. Descubrimiento que presuponía la formación de una sujetidad diferente de la que es posible a partir del tipo humano del Proletario.

La lejanía del *Manifiesto comunista* es contundentemente clara. No está ya allí —ni tiene tampoco un continuador que lo sustituya— el emisor que se autotransformaba con él al tornarse en receptor de su propio mensaje: el proletariado revolucionario. Y los que estamos aquí ahora no tenemos ya oídos para una voz como la que habla desde él.

II

¿Existe, hoy en día, algún "fantasma" que ronde por "la vieja Europa" —extendida en este siglo sobre el planeta con el nombre de "mundo occidental"— y que sea acosado y perseguido, como el comunismo hace ciento cincuenta años, por "todos los poderes" que dominan en ella? ¿Hay algún contrapoder en ciernes —que en este caso es lo que habría que entenderse por "fantasma"— que amenace con llegar a disputarles el dominio sobre la vida social, como lo hacía ya el movimiento proletario en la época de la redacción del *Manifiesto comunista?*

Muchas son las amenazas que se ciernen actualmente sobre esos "poderes" o "potencias". Enlistemos algunas:

1] la miseria acumulada podría dejar de ser "productiva" para la economía establecida y pasar a ser inmanejable y por tanto peligrosamente costosa para ella;

2] el mundo "informal" que no resulte integrable en la globalización que recompone actualmente la economía mundial podría llegar a crecer más allá de la categoría de marginal, secundario y dependiente, que le está asignada, y convertirse en un contrincante abrumador, por más inconsistente y mal armado que siga siendo hoy. El futuro de la economía china, de no confluir e integrarse de alguna manera en el futuro de la economía centrada en "Occidente", trae sin duda consigo una amenaza para el desarrollo y la subsistencia misma de ésta;

3] la reivindicación de las "identidades" sociales, sean tradicionales o inéditas, en contra de la tendencia a la uniformidad impuesta por el proceso de globalización de la economía —tendencia que parece necesitar el debilitamiento, la modificación radical o incluso la eliminación de las mismas—, podría poner en peligro la estabilidad e incluso la permanencia de la forma actual de los poderes establecidos. La defensa de la integridad étnica y las fronteras territoriales tradicionales de las comunidades, en medio de la movilidad y promiscuidad demográfica indiscriminadas que son requeridas por tal "globalización", sería un ejemplo de esto. Otro sería el de la afirmación de la soberanía de los Estados nacionales más allá de las zonas de gestión económica y política permitidas por la entidad estatal transnacional que ejecuta dicha globalización.

Éstas y otras son, sin duda, amenazas para el orden establecido de la modernidad capitalista, pero son amenazas que no alcanzan a condensarse como "fantasmas". No son peligros que sean primero interiorizados con pulsión tanática y después proyectados en forma de "fantasmas" capaces de meter miedo e irritar a los poderes y las potencias de lo que ahora existe en lugar de la "vieja Europa". Son amenazas de catástrofe pura, que pueden ser vistas como provenientes "del exterior" y por tanto desconectadas esencialmente del funcionamiento efectivo del mundo social. Son "peligros en bruto" que no alcanzan a personificarse como alternativas consistentes: son "amenazas sin sujeto".

Para que la sociedad la perciba como un "fantasma" genuino, una amenaza debe demostrar que tiene, aunque sea en ciernes, en calidad de "resistencia", la vigencia propia de un "contrapoder", la consistencia real de un "sujeto". Con-

dición indispensable que, precisamente, salvo raras excepciones —una de ellas sería la rebelión de los indios en Chiapas—, no se da en los tiempos actuales, a los que los *mass media* insisten en llamar "posmodernos".

En los tiempos actuales, la "sujetidad" no sólo se ha dispersado, sino que ha recurrido a innumerables metamorfosis, muchas de ellas sorprendentemente engañosas. El "contrapoder" permanece desdibujado, reacio a constituirse en cuanto tal; se afirma más bien con la calidad de una "no potencia" o como una resistencia difusa cuyo "poder" sería completamente de otro tipo. Se comprende que así sea, y no solamente porque la medida, la magnitud inabarcable de esa resistencia es un obstáculo que impide su consolidación o cristalización. La reticencia por parte del protosujeto, que trabaja anónimamente en contra de la modernidad capitalista, a constituirse en sujeto, proviene sobre todo del respeto que le tiene a su propia diversidad, es decir, de la aceptación militante de un hecho ahora innegable —después de la ilusión moderna de la uniformidad—: la dispersión de los significantes que prevalece como momento esencial de esa resistencia social. Se basa en el reconocimiento positivo de la intraductibilidad del significado de cada una de esas resistencias, no obstante la comunidad secreta de su sentido; en el convencimiento de que, en verdad, la gravitación dispersante que comenzó en Babel fue todo lo contrario de un castigo.

Desconcertante, negativa así en un sentido, pues implica que no hay un movimiento unitario, capaz de combatir de frente a la dictadura del capital, la inestabilidad e indefinición del sujeto en este cambio de siglo es sin embargo positiva en otro sentido, si se tiene en cuenta que todo contrapoder que no sea un "no poder" o un "poder" de otro tipo respecto del de los poderes establecidos está vencido de antemano por el poder al que combate, en la medida en que, al ser un reflejo del mismo, está condenado a repetirlo y a repetir sus vicios (como lo han demostrado tantos intentos recientes de sustituir un poder nefasto por otro similar pero de signo contrario).

III

La lejanía en la que está el *Manifiesto comunista* respecto de la resistencia a la modernidad capitalista que puede haber en nuestros días es la lejanía que tiene un texto concebido como un llamado a un sujeto consolidado o consolidable respecto de un "sujeto" que no sólo no acaba de ser tal, sino que no pretende ser tal.

Reconocer esta lejanía no significa, sin embargo, subrayar un adiós al *Manifiesto*. Puede significar, por el contrario, tal vez paradójicamente, una apertura a percibir otro tipo de cercanía.

Oído por debajo de la retórica del llamado, a través de la lejanía a la que nos referimos, el tono de voz del *Manifiesto comunista* suena con una actualidad, con una fuerza y una nitidez que pueden volvérnoslo cercano, aunque con una cercanía de un orden diferente a la del texto "que habla por nosotros". Quienes pensamos todavía, como los comunistas de hace ciento cincuenta años, que es posible darle forma a "una sociedad en la que el libre desarrollo de cada quien sea la garantía del libre desarrollo de todos", estamos en la necesidad de re-decir la radicalidad del *Manifiesto comunista*. La peculiar cercanía del *Manifiesto* consiste justamente en este reto, en este desafío. En efecto, en contra de lo que suele tenerse por caduco en el comunismo, lo verdaderamente cercano de su *Manifiesto* para nuestra época parece estar precisamente en su radicalismo.

En su radicalismo, el manifiesto de los comunistas habla de cerrar una historia y de comenzar otra. Este programa que pudo tal vez parecer exagerado e irreal en el siglo XIX es ahora no sólo deseable y posible, sino urgente, vital. El único cambio que puede actualmente tener efectos reales, y no ser sólo una contribución más en el camino a la catástrofe, es un cambio que tiene que ser radical, de orden y profundidad civilizatorios, no sólo económicos, sociales o políticos: exactamente como el cambio al que llamaron hace ciento cincuenta años Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*.

La nación posnacional

Yo que nací en lo aparente,
¿podría soportar lo real?
FERNANDO PESSOA

El ocaso de la política parece ser el tema recurrente en esta vuelta de siglo. Los ciudadanos miran su intervención en los asuntos públicos como una acción inútil, sin influencia en los acontecimientos de la vida real; los temas que se debaten en la política son cada vez más lejanos para ellos; las opciones electorales les resultan intercambiables; la actividad política en su conjunto se ha vuelto una escenificación aburrida, cuando no simplemente repugnante.

Es un panorama inquietante que parece dar la razón a quienes ven en los progresos de los últimos tiempos un hundimiento seguro en la barbarie y que está conectado sin duda con un hecho histórico cada vez más evidente después de la caída del "socialismo real" (es decir, del fin de la tercera guerra mundial o Guerra Fría), el hecho conocido como la pérdida de soberanía de los Estados nacionales.

Gran parte de las principales decisiones que antes solían tomar los Estados nacionales —decisiones que daban su contenido a la vida política o eran la materia con la que ella trabajaba— han pasado hoy en día a ser decisiones que las toma una "entidad estatal transnacional en ciernes", incompleta pero ya efectiva, en la que se articulan, entre otras, de manera todavía incoherente, instituciones como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial de Comercio, etcétera. Se trata de una entidad difusa que responde espontáneamente, desde el automatismo de la economía capitalista, a una necesidad que es apremiante desde hace ya más de un siglo, la necesidad de poner en pie un gobierno planetario.[1] La Organización de las

[1] Tal vez la mejor comprobación de la existencia de esta entidad estatal transnacional es el hecho de que, antes de consolidarse, fue ya objeto de un "golpe de Estado"; un golpe de Estado "preventivo" intentado por Estados Unidos de América en torno al 11 de septiembre y el inicio de la guerra contra el terrorismo. "Si la conformación de algo así como un Estado planetario es algo inminente, es necesario adelantarse a los hechos y, abandonando la escala de los Estados nacionales, ampliar la vigencia del Estado estadounidense convirtiéndolo de una vez en el Estado global." Así podría haberse formulado la

Naciones Unidas, esa institución oligopólica al servicio de las grandes potencias, que los Estados vencedores de la segunda guerra mundial impusieron al mundo en 1945, ha venido ocultando la necesidad ineludible de una entidad estatal de alcances realmente planetarios.

El ocaso de la política, su superfluidad, el vaciamiento de su presencia se conectan así, como el efecto a la causa, con la sustitución del Estado nacional en el cumplimiento de sus funciones; con el hecho de que asuntos esenciales de la vida pública de las naciones, que según la tradición moderna deberían entrar irresueltos en el ámbito de la política del Estado nacional para encontrar allí su solución, entran ahora en él resueltos previamente por una especie de gobierno transnacional cuyas disposiciones desbordan y subordinan de antemano sus tomas de decisión.

El Estado nacional ha sido la empresa histórica en torno a la cual se ha organizado la vida social del ser humano moderno. No hay característica del comportamiento civilizado propio de la modernidad que no remita de manera más o menos directa a su existencia. Por ello, su crisis actual debe ser vista como el momento central de la crisis de la modernidad en su conjunto. No es ocioso volver sobre la más básica de las preguntas acerca de él: ¿cuál ha sido la necesidad de que exista algo así como un Estado nacional? ¿Qué sucede actualmente con esa necesidad? ¿Es una necesidad que sigue vigente pese a todo, aunque de manera diferente a la tradicional?

Para comprender la necesidad de que exista algo así como el Estado nacional, una aproximación crítica a la modernidad capitalista debe partir de la "teoría de la enajenación". La caracterización hecha por el joven Marx del ser humano moderno como un ser que enajena su esencia en las cosas que él mismo produce, adquiere en la obra del autor de *El capital* una precisión importante. La "esencia humana" es identificada en esta obra con la politicidad del ser humano (el "animal político"); con la necesidad en que está y la capacidad que tiene este ser de dar una determinada forma a su vida social, una figura identificada al conjunto de las relaciones de convivencia que mantienen entre sí los miembros de la comunidad en que él se constituye. La enajenación de esa esencia consiste en el proceso mediante el cual esa politicidad o capacidad de autoconfigurarse del ser humano está siendo usurpada instante a instante por las cosas, entendiendo por "cosas" el funcionamiento automático del mercado dominado por el capital, de la esfera de la circulación mercantil-capitalista de los bienes producidos y consumidos por la sociedad.

---

idea de los gobernantes estadounidenses.

En general, la vida de las sociedades que producen y consumen su riqueza centradas en el mercado es una vida sometida a las cosas, "cosificada", porque en ella las relaciones de convivencia que puedan entablar entre sí los individuos humanos están siendo convertidas permanentemente en vehículo o soporte de una especie de "vida social" que llevan entre sí las mercancías, cada una de ellas encauzada en la realización del valor económico que porta en su interior. Pero la necesidad de la existencia del Estado nacional no se deriva de la cosificación que prevalece en estas sociedades simplemente mercantiles; ella aparece sólo cuando se trata de la cosificación propia de las sociedades cuya vida está centrada en el funcionamiento propiamente capitalista del mercado o esfera de la circulación de mercancías y dinero, de una cosificación que es sobre todo una "enajenación".

La enajenación mercantil simple de la politicidad humana no implica una sustitución de la voluntad del ser humano de darse forma a sí mismo por otra voluntad ajena a la suya, sino solamente una paralización de ésta y la entrega de las decisiones políticas al puro juego de azar. Sólo la enajenación mercantil-capitalista introduce un "sujeto sustitutivo" en lugar del sujeto humano. Este sujeto, esta voluntad ya no simplemente azarosa, sino dotada de un telos, recibe un nombre en la "teoría crítica de la economía política" de Karl Marx, se llama "valor (de la mercancía capitalista) que se autovaloriza" o también "proceso global de acumulación del capital". En la sociedad moderna, la esencia humana se encuentra enajenada en esta sujetidad cósica que actúa desde el núcleo de la esfera de la circulación mercantil, desde el valor de la mercancía capitalista, y que impone "dictatorialmente" un telos determinado al conjunto de la vida social, la meta implacable del productivismo capitalista ("producir para producir").

Según Marx, la enajenación moderna debe ser vista como el hecho permanentemente repetido de una subsunción o subordinación del principio de organización endógeno de la vida concreta o social-natural del ser humano —del trabajo y el disfrute referidos a valores de uso, de la producción y el consumo de sus bienes terrenales— bajo un principio de organización que lo contradice radicalmente y que se genera en la necesidad abstracta de autorreproducción del valor capitalista o de acumulación del capital. Tratándose de una sociedad hipotética que estuviese modernizada sin fisuras en el sentido capitalista, la enajenación sería un proceso vigente en todos los actos humanos, desde los más íntimos hasta los más colectivos, desde los más nimios hasta los más decisivos, en la medida en que la reproducción de la "forma de valor" de la actividad humana, su funcionamiento de acuerdo al criterio de la acumula-

ción capitalista, se habría convertido allí en la mediación absoluta indispensable de la reproducción de la "forma natural" de cualquier proceso de transformación de la naturaleza llevado a cabo por el ser humano.

La necesidad de que en la vida moderna exista algo así como un Estado nacional se comprende desde la perspectiva de esta teoría de la enajenación cuando se tiene en cuenta que la "forma natural" de la vida humana es, de todos modos, el fundamento y la condición de existencia indispensable de la "forma de valor". Las condiciones históricas reales en las que ha debido cumplirse esta "subsunción" o subordinación de la vida natural de la sociedad a la "vida" del capital han llevado a que en su cumplimiento se generen fenómenos sociales y políticos muy particulares, entre ellos, sobre todo, el Estado nacional moderno.

La necesidad más elemental de que exista en la historia moderna algo así como un Estado nacional viene del hecho de que el proceso de acumulación del capital, que es en principio o tendencialmente un proceso unitario, dado que tiene lugar a través de la mediación de una realidad planetaria global, el mercado mundial, debió subsumir bajo su funcionamiento a un proceso de trabajo o de reproducción de la riqueza social cuyo campo instrumental no había alcanzado todavía la capacidad técnica de funcionar coordinadamente a escala planetaria. Debió así constituirse como el concurso competitivo de "muchos conglomerados de acumulación de capital", como el encuentro hostil entre los "muchos grupos de capital" empeñados en procesos de acumulación particulares (técnicamente independientes los unos de los otros), articulados entre sí sólo gracias a un enfrentamiento mercantil de todos contra todos por la supervivencia.

Los Estados modernos son, en el plano más básico de su existencia, empresas colectivas particulares de acumulación de capital capaces de ganarse una posición en el mercado mundial en virtud de que aglutinan en torno a sí a una masa considerable de patrimonios privados —unos simplemente mercantiles, otros mercantil-capitalistas— y de que están dispuestos a aprovechar y compartir las ventajas comparativas que les tiene asegurado su dominio monopólico sobre una base "social-natural" especialmente productiva. Un Estado moderno es sustentable o competitivo cuando la meta de acumulación de los capitales que lo componen es atractiva para la mayor parte de los propietarios privados de una comunidad; a su vez, esa meta se vuelve atractiva gracias a que el conglomerado de capitales del que se trate puede exigir en el mercado mundial y derramar hacia el interior de la comunidad una renta por la productividad ex-

traordinaria, sea del territorio, de la población o de la tecnología, que tiene a su disposición en términos monopólicos.

En otro sentido, la necesidad social de que exista el Estado nacional moderno viene de un hecho al que se aludía más arriba, el de la dependencia en que está el "valor autovalorizándose" respecto del soporte o vehículo concreto o "natural" al que subsume, es decir, respecto de la vida concreta de la comunidad. Existiendo ya como sociedad civil, como conjunto de propietarios privados capitalistas y no capitalistas (trabajadores), la comunidad sólo puede convertirse en el soporte demográfico de la empresa histórica estatal de acumulación de capital, hacer suya esa empresa, confundirse con ella, si llega a experimentarla como propia, como generada por ella misma, y no como exterior e impuesta sobre ella. Para alcanzar esto, la comunidad debe comenzar a existir de acuerdo a una figura de sí misma que la identifica como comunidad de y para la empresa estatal capitalista; debe recomponerse, autodisciplinarse, desechando un sinnúmero de potencialidades suyas, para constituirse propiamente como nación. Sólo metamorfoseada en nación, sólo en tanto que sujeto ilusorio de la actividad del capital, la comunidad puede "entenderse" con éste, y éste puede ejercer realmente su acción de subsumirla. Convencida de que el Estado es una creación suya, la comunidad en figura de nación no hace sin embargo otra cosa que servir al impulso anónimo e irracional del Estado capitalista, necesitado de un rostro y un sentido en apariencia humanos para funcionar adecuadamente.

En el cambio de siglo actual, la necesidad que tiene el valor económico capitalista en su proceso de autovalorización de cumplir su esencia de sujeto enajenado o sustitutivo, es decir, de subsumir bajo su dinámica a la existencia social concreta sigue siendo tan intensa y urgente como en un principio; pero no puede decirse lo mismo de las condiciones reales en las que debe satisfacer esa necesidad: éstas se han alterado sustancialmente a lo largo del siglo XX. Las nuevas condiciones parecen desautorizar la tradición que hacía del sostenimiento del Estado nacional el recurso privilegiado de la acción subsumidora del capital.

En efecto:

a] La coordinación a escala planetaria del funcionamiento de las fuerzas productivas, la unificación planetaria del proceso de trabajo a partir de la interconexión técnica de todo su campo instrumental es un hecho en formación encaminado a volverse dominante. Junto con él pierde su razón de ser la preferencia del capital a anclar su necesidad de fragmentarse en

"muchos conglomerados de capital" sobre el fondo de la desconexión técnica del proceso de trabajo a escala mundial. Consecuentemente, también la base técnico-económica de los Estados nacionales tiende a desvanecerse.

b] El predominio del monopolio de la tecnología sobre los otros dos monopolios —el del territorio y el de la población como fundamento de la apropiación de una renta en el mercado capitalista mundial es uno de los hechos más característicos de la historia económica en el siglo XX. Indispensable para la dinámica de acumulación del capital, la apropiación por parte de los señores de la tierra y por parte de los empleadores de fuerza de trabajo autóctona de una renta, de una porción del plusvalor explotado en la producción capitalista, fue siendo arrebatada poco a poco a lo largo del siglo XX por los "señores" de la tecnología, los propietarios monopólicos de las innovaciones técnicas, potenciadoras de la productividad del trabajo. La propiedad sobre la tecnología petroquímica, por ejemplo, llegó a ser más redituable que la propiedad sobre los yacimientos de petróleo. La capacitación profesional de la fuerza de trabajo llegó a ser más productiva y mejor explotable que las virtudes, sean éstas somáticas o éticas, de los propietarios de la fuerza de trabajo. Consecuentemente, al ser anuladas por la superioridad productiva de la tecnología, las ventajas comparativas otorgadas a un grupo de capitales por la productividad de un territorio o una población determinados tienden a fallar en su calidad de sustento "nacional" de la empresa histórica estatal.[2]

La supervivencia del Estado capitalista nacional como empresa histórica en esta vuelta de siglo, cuando se multiplican los indicios de que las condiciones que propiciaron esa empresa se han debilitado sustancialmente, conduce a la siguiente pregunta: ¿de qué o para qué puede servirle ahora la nación a la nueva entidad estatal de la modernidad capitalista?

Cabe suponer que dos necesidades esenciales de la valorización del valor o acumulación de capital permanecen constantes en nuestros días: la primera, la que tiene ese proceso de repartirse en múltiples procesos similares, enfrentados entre sí en competencia dentro del mercado mundial; la segunda, la que tiene la dinámica en "forma de valor" de la acumulación de capital de subsumir realmente bajo su "lógica" a la existencia en "forma natural" del proceso de re-

[2] Habría que añadir a esto que el monopolio de un Estado nacional sobre la productividad extra de su población autóctona es burlado sistemáticamente por las empresas extranjeras maquiladoras o por la explotación de los "migrantes" en los estados más poderosos.

producción social, es decir, la necesidad que el valor capitalista tiene de "encarnar" o tomar cuerpo concreto en la comunidad natural humana, "reidentificándola" en el sentido de su autorrealización.

¿Cuál es el principio de diferenciación interna o de autopartición del capital que tiende a resultar predominante en nuestros días, una vez que el anterior, el de la adopción de la desconexión técnica real de las fuerzas productivas, va perdiendo su base? No sería descabellado afirmar que el nuevo principio de autopartición del capital está en proceso de pasar del plano horizontal al plano vertical; que lo que comienza a adoptar ahora como razón de ser de la misma —es decir, cuando un don natural como el petróleo deja de ser la fuente de energía insustituible— es la diferenciación estratificada que se impone a la inversión capitalista en el acceso al uso, desarrollo y monopolización de la tecnología. La "geografía" sobre la que se reparte la acumulación de capital no sería ya de orden espacial, sino de orden sobre todo funcional dentro de las innumerables posibilidades de combinación financiero-tecnológica para la acumulación de capital en el mercado mundial. Las empresas políticas de los conglomerados de capital conformados en esta "geografía" *sui generis*, las entidades estatales —transnacionales, por supuesto– tendrían ahora una consistencia maleable y transitoria, completamente diferente de la que caracterizaba a los Estados de base demográfico-territorial.

¿Qué posibilidades puede tener la acumulación de capital, en estas nuevas condiciones, de satisfacer la necesidad que tiene —para subsumir realmente a la vida social bajo la "vida" del valor económico y funcionar así adecuadamente— de tomar cuerpo en una figura social "comunitaria", de "encarnar" en un "sujeto" concreto y de identificar concretamente a sus miembros, como lo venía haciendo al metamorfosearse en "nación"? La ocurrencia de Huntington acerca de un nuevo siglo cuyos conflictos definitorios tendrán que ver con "el choque de las civilizaciones" puede tener algo de atinada. En efecto, dentro de la comunidad étnico-territorial, el único grupo o colectivo de identidad concreta que puede constituirse sin hacer referencia a la naturaleza, a "la sangre y el suelo", es el que afirma su identidad en torno a la quintaesencia de esa naturalidad, es decir, a las formas civilizatorias, a los "usos y costumbres". Sobre el plano en que la figura "moderna" de la vida y el mundo de la vida —que se confunde con los rasgos "occidentales" (o "estadounidenses")- entra en conflicto con las figuras no modernas o no occidentales del mismo, sobre el terreno en que se enfrenta a ellas y las somete o se deja someter por ellas, se abre un nuevo y amplio horizonte de constitución de identidades que está a disposición

del valor capitalista en su búsqueda de cuerpos sociales concretos en los que encarnar. La noción misma de identidad cambia. Se trata de identidades de un tipo diferente del que ha servido para construir las identidades nacionales: inestable o cambiante, polivalente o impreciso, siempre en un juego de adecuaciones varias a los esquemas de comportamiento requeridos por el progreso tecnológico de raíces occidentales.

En medio de este proceso de transición tan radical y acelerado, el viejo Estado nacional tiene todavía que cumplir una importante tarea, la de transformarse y acondicionarse a sí mismo para ser sustituido por la nueva entidad estatal transnacional.

Por lo pronto, esta última no sólo respeta las soberanías de los Estados nacionales en la medida en que ellos no interfieren con su funcionamiento, sino que las refuncionaliza adecuándolas con la tendencia a su expansión y consolidación. En Europa, por ejemplo, en un sentido, hace de ellas soberanías vigentes pero parcialmente delegadas a la soberanía trasnacional; en otro, descentraliza su vigencia en la de un sinnúmero de soberanías locales. Los nacionalismos estatales son sustituidos por nacionalismos continentales y locales, que no son sólo inofensivos para la entidad trasnacional, sino aliados de ella.

Vaciándose de su contenido tradicional, el Estado nacional moderno logra sin embargo mantenerse en vida. Y no es de extrañar que quien defiende una restauración tal vez ya imposible de su soberanía no sea la cúpula de la sociedad civil, con los propietarios capitalistas de punta, conectados con la valorización trasnacional del capital, sino más bien la parte baja de la misma, compuesta por los propietarios privados simplemente mercantiles (trabajadores) y por los capitalistas excluidos de los beneficios de la renta tecnológica. La reivindicación que hacen del Estado nacional moderno ciertas clases de la sociedad cuyos intereses son tendencialmente anticapitalistas se explica además por la confusión sostenida históricamente por ese Estado entre la comunidad social natural y la configuración de ésta como comunidad nacional, construida por él para efectos de su propia realización. Por supuesto que el destino de las comunidades naturales concretas entra también en juego junto al de los Estados nacionales, pero se trata de un destino independiente, propio de ellas, dotado de su propio sentido histórico, a tal punto que el desvanecimiento de su identidad como nación de Estado puede ser incluso la premisa de su liberación como comunidad democrática. De todos modos, sin embargo, la comunidad identificada como nación no parece dispuesta a perder su identidad "a cambio de nada". Y es que, de hecho, la figura nacional estatal, "trabajada", reelaborada, transfor-

mada a través de la interiorización que hace de ella la vida concreta de la comunidad, se ha "naturalizado" con el tiempo, ha dejado de ser una mera emanación autoidentificadora del Estado capitalista y ha pasado a enriquecer el juego de identidades siempre abierto que tiene lugar en esa vida.

Como es de esperarse, en el caso de Estados nacionales "atípicos" como los del tercer mundo, especialmente en el de los latinoamericanos, en los que los núcleos de acumulación de capital no lograron nunca el grado suficiente de independencia mediante una participación en la apropiación de la renta tecnológica, este proceso de transición resulta altamente conflictivo. Para estos Estados, transnacionalizarse significa convertirse en administradores de su propia quiebra económica, en encargados de negociar la entrega de sus ventajas demográficas y territoriales —es decir, de sus propias bases— a cambio de las franquicias tecnológicas indispensables para sostener una "vida civilizada". El proceso de transnacionalización de la entidad estatal respeta la "independencia" de las economías nacionales del tercer mundo porque asociarlas en términos de igualdad al funcionamiento globalizado de la acumulación de capital, integrarlas como existen de hecho, reciclarlas como las totalidades que (pese a todo) son, traería "efectos desestabilizadores en la economía mundial", es decir, resultaría contraproducente para esa acumulación. Protege esas economías, manteniéndolas en la precariedad de su supervivencia, porque, por lo demás, ciertas partes de ellas resultan de todas maneras "recuperables" en sus condiciones actuales.

No es de extrañar, por esta razón, que el proceso de transnacionalización lleve a los más indefensos de los Estados nacionales capitalistas del tercer mundo a convertirse no sólo en Estados subastadores de sus ventajas naturales, sino en Estados "negreros", que permiten la violación de su monopolio sobre la masa de fuerza de trabajo que les pertenece, dotada de virtudes autóctonas, a cambio del efecto estabilizador de sus economías alcanzado con la ampliación extraterritorial de las fuentes de empleo (formales e informales). La industria maquiladora, en cualquiera de sus modalidades, mediante la implantación de enclaves de la economía extranjera en la nacional o mediante la absorción en el extranjero de destacamentos de fuerza de trabajo nacional, tratada ésta como fuerza de trabajo pura (sin la persona del trabajador), parece ser el tipo de industria característico de esta etapa de transición de las economías nacionales del tercer mundo a la economía transnacional. Consecuentemente, el "migrante", el trabajador extranjero informal, parece ser la nueva figura humana en esta vuelta de siglo. Se trata de un *alien* en el país huésped, no de un inmi-

grado; de él se acepta sólo la fuerza de trabajo de la que es dueño, no se lo recibe a él por entero (con su equipo familiar) como un ser humano, como un ciudadano común. El salario que se le paga no se compara con el salario normal (más otras "prestaciones" de todo orden) que perciben los "connacionales" de ese país.

La permanencia posnacional de la nación es la de una comunidad humana de bases étnico-territoriales construida como el sujeto ilusorio de una empresa estatal que está en proceso de sustituirla en tal función por una comunidad humana de bases diferentes, más acordes con su nueva consistencia transnacional. Se trata de una permanencia que hace manifiesta, por un lado, la necesidad que tiene la comunidad humana de dotarse a sí misma de identidades concretas y, por otro, la imposibilidad de hacerlo en las condiciones de la enajenación capitalista. Expropiada de su soberanía democrática, sometida al sentido que la vida social adquiere cuando entrega el cuidado de su riqueza a la entidad valorizadora del plustrabajo explotado a los trabajadores, la comunidad moderna debió dejar que la vigencia de ese sentido le adjudicara una identidad, la identidad nacional. Ahora que esta vigencia se encamina en otra dirección, la comunidad humana se aferra a esa identidad; al hacerlo, sin embargo, no parece reivindicar su figura nacional en crisis, sino proyectar en ella el juego de identidades en el que podría entrar si, en lugar de la empresa estatal capitalista —nacional o transnacional—, fuera otra dinámica social, una dinámica poscapitalista, la que la moviera a hacerlo. Por lo pronto, el Estado nacional de bases étnico-territoriales sólo parece servir ahora para mantener a raya, dentro de las fronteras establecidas, a todos aquellos humanos que no pueden todavía (o nunca llegarán a poder) integrarse en la comunidad del nuevo Estado trans y posnacional de autoafirmación puramente civilizatoria.

Chiapas y la Conquista inconclusa

Entrevista con Carlos Antonio Aguirre Rojas

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS: *Si tratamos de ver el problema de Chiapas desde una perspectiva histórica, me atrevería a decir desde el punto de vista de la "larga duración" de Fernand Braudel, ¿qué podríamos decir sobre este tema?*

BOLÍVAR ECHEVERRÍA: Desde una perspectiva histórica de "larga duración", el conflicto de Chiapas o mejor dicho la resistencia y la rebelión de los indios de Chiapas que se destapó a la luz pública en 1994 nos da, sin duda, mucho que pensar. Sobre todo en el sentido siguiente: si miramos las cosas desde la larga duración, deberíamos tener en cuenta que el proceso que comenzó en 1492, o en 1523, según se le quiera ubicar, es decir, el proceso de la Conquista, es una empresa que todavía no ha terminado. Creo que lo importante sería partir de esta idea: que la Conquista de América aún está en marcha. Vistas así las cosas, el levantamiento de los indios de Chiapas es un hecho que muestra cuáles son las características actuales del *inacabamiento* de la Conquista.

Tomemos un poco de vuelo. Eso que hace algunos años se hizo famoso con el nombre de "encuentro de los dos mundos" sería más bien el encuentro de las dos grandes alternativas de historicidad que aparecieron en general en la historia del género humano. El descubrimiento de América implicó lo que podría llamarse el encuentro de dos tipos diferentes de historia. Por un lado, lo que sería la historia madre, la historia principal, que es la historia oriental, y por el otro lado, la historia derivada o marginal, la historia *occidental*. En 1492, y dado que la Tierra resultó ser redonda, estas dos historias llegaron a encontrarse de una manera diferente a la esperada, y lo hicieron justamente en América. Cabe agregar que se trata de dos historias o dos alternativas civilizatorias que son en principio incompatibles entre sí. Lo humano en general llegó a actualizarse principalmente en dos versiones alternativas, contrapuestas entre sí, que son la oriental y la occidental. Y los indios de América son lo que podríamos llamar la última prolongación, el punto más avanzado de la historia oriental. Así que aquí, con la Conquista ibérica, lo que tuvo lugar fue el encuentro de estas dos alternativas históricas fundamentales que por sí mismas tienden a separarse la una de la otra, la oriental y la occidental. La "vía real" de este pe-

culiar "encuentro" se dio, en principio, como un proceso de *conquista y sometimiento* de la historia oriental por parte de la historia occidental. Proceso de conquista que se cumplió y se cumple todavía en los térmimos de un arcaísmo renovado por la modernidad realmente existente, y que consiste en la práctica del encuentro con el otro como destrucción del otro, en la suplantación del otro, es decir, en la eliminación de su identidad, de su cultura, y en la imposición de la propia.

Ésta es la tendencia histórica que prevalece en general desde 1523 en América: Occidente ha llegado a América, a un "Oriente" desprevenido, al que atrapa "por la espalda" y que lo sorprende por su "inocencia", y procede efectivamente a destruir las formas de existencia civilizada propias del "Oriente" americano y a poner en lugar de ellas la forma civilizatoria occidental.

Lo interesante está en el hecho de que este proceso de conquista, que debió haberse cumplido en los términos históricamente "normales" —según los cuales un pueblo, en este caso el "pueblo" occidental, se impone sobre otro, lo destruye formal y materialmente, y aprovecha sus restos como material para la "reproducción ampliada" de sí mismo—, es un proceso que va a enfrentar obstáculos tal vez insuperables en lo que habrá de ser América Latina; una conquista que no va a poder desarrollarse de manera "adecuada" en esos términos "normales". En lo que habrá de ser América Latina, el mestizaje formal y material, es decir, cultural y biológico, impedirá que el encuentro de esas dos historias se reduzca a la conquista y la destrucción de la una, la "oriental" americana, por la otra, la "occidental".

Porque, en efecto, la Conquista de América es una empresa que se ve, si no frenada, sí esencialmente desviada por el modo como debe llevarse a cabo bajo la influencia, más que de la Corona española, de la acción de ciertos peninsulares que perciben en sí mismos el brote de la utopía moderna; que experimentan lo que podríamos llamar un desfallecimiento del impulso absolutamente bárbaro de conquista; que se autocritican en su destrucción del otro en el mismo momento en que la están ejecutando.

De ahí que sea tan importante la presencia que, junto a los conquistadores de espada, los verdaderos conquistadores materiales, tienen los conquistadores espirituales, es decir, los evangelizadores. Porque los evangelizadores van a representar el momento *autocrítico* de este proceso de conquista; van a afirmar que esos "humanoides" americanos, que debían ser en principio aniquilados y sustituidos, son seres humanos plenos, que tienen la *misma* jerarquía ontológica e incluso una jerarquía moral mayor que los propios conquistadores; va a plan-

tear la posibilidad de que exista algo así como una conexión y un diálogo, una mixtura y una simbiosis, un enriquecimiento mutuo de su propia forma civilizatoria y la de los aborígenes. Esta utopía, principalmente de los franciscanos en el siglo XVI, va a fracasar obviamente en ese mismo siglo, pero va a dejar esbozada una contratendencia que en el siglo XVII será una realidad: la tendencia al *mestizaje*.

En efecto, la tendencia que anima el desarrollo normal de la Conquista se da en el sentido de lo que podría llamarse el establecimiento de un *apartheid* bajo el supuesto de que de un lado están los vencedores, los conquistadores, y de otro, separados de ellos, los otros, los conquistados, los que deben someterse si no quieren ser aniquilados; bajo el supuesto de que "aquí estamos nosotros y, apartados de nosotros, están ustedes, los conquistados, que tienen que ir desapareciendo poco a poco". Es una tendencia que será contrarrestada durante el siglo XVII, ya no en la teoría, sino ahora en la práctica, por el proceso del mestizaje. La Corona impulsa desde arriba el *apartheid*, es decir, mantiene la política de la Conquista, mientras que el mestizaje, que se da desde abajo en la vida cotidiana, afirma en cambio la realidad de una combinación civilizatoria o de la creación de una tercera entidad civilizatoria, mediante lo que podría llamarse un juego de "códigofagia" entre el código de los conquistadores y el código de los conquistados. Este proceso de mestizaje es el que viene a obstruir, a frenar o a desviar el proceso que sigue esa línea histórica mayor, la línea de la Conquista.

Ahora bien, también el proceso de mestizaje, tal como se inicia en el siglo XVII, es un proceso que va a fracasar. El mestizaje en cuanto posibilidad de la creación de una civilización americana *propia, nueva*, es un proyecto que se desarrolla en el siglo XVII y hasta mediados del XVIII, pero que va a fracasar ante lo que podríamos llamar el embate de la segunda modernidad en América Latina, que es la modernidad de los Barbones, la modernidad del Despotismo Ilustrado. La realización social y política de ese proceso de mestizaje civilizatorio, que lo fomentaba en cuanto tal, se interrumpe entonces y el mestizaje deja de ser ese correctivo radical a la empresa de conquista, quedando como una realidad imparable pero oprimida y "clandestina" desde mediados del siglo XVIII hasta nuestros días, incluso a través de la "autoafirmación" americana de las repúblicas nacidas a raíz de la Independencia.

En este sentido, veo que el brote de la rebelión de los indios de Chiapas pone en evidencia esta situación histórica que es todavía nuestro presente, el hecho de que vivimos todavía el proceso tanto de una Conquista interrumpida como de

un mestizaje interrumpido. Los "Estados burgueses" y las "repúblicas liberales" de toda América Latina retomaron la posición y continúan hasta hoy la línea histórica de la Corona española, y *no* la línea del mestizaje. Pese a que casi todos esos Estados dicen afiliarse a la idea del "mestizaje", en verdad su política es la política de los antiguos conquistadores, es decir, la del *apartheid*, que sólo acepta a los otros dentro de las fronteras de sus dominios en la medida en que dejen de ser otros, se autoaniquilen, y pasen a ser "connacionales". En este sentido, hablar de la posibilidad de que los Estados latinoamericanos tal como existen actualmente lleven a cabo una política que sea capaz de tener en cuenta, de resolver o de solucionar el problema de los indios, me parece a mí una ilusión. y es una ilusión porque es como si quisieran saltar por sobre su propia sombra: porque ellos, en tanto que Estados occidentales, modernos, capitalistas, tienen una tarea fundamental, básica y elemental, de la cual no pueden excusarse, que es precisamente la tarea de *concluir* el proceso de la Conquista, es decir, de eliminar de la historia al esbozo civilizatorio que implican los indios, de sustituirlo o de "integrarlo", como se suele decir, en una vida política que es enemiga de toda diferencia, de toda "otredad" (como la de los indios), en una vida política que parte de homogeneizar a la ciudadanía pasándola por el rasero de la propiedad privada. El gran dilema que se cierra ante los Estados latinoamericanos cuando abordan la "cuestión indígena" proviene de que, tal como existen ahora, poseen un *telos* que les es inherente, el *telos* de concluir el proceso de la Conquista.

La importancia del levantamiento de los indios de Chiapas es entonces muy grande; plantea en la práctica nada menos que un cuestionamiento de los Estados latinoamericanos en tanto que tales, de su consistencia y su constitución mismas. Porque cualquier intento efectivo, no destructivo, de los Estados latinoamericanos de dar cuenta o de satisfacer las exigencias que resultan, no sólo de los planteamientos de los indios, sino de la existencia misma de los indios, implicaría que ellos mismos se transformen, que dejen de ser lo que son, es decir, que se revolucionen a sí mismos. Creo que éste es el planteamiento fundamental de los indios cuando, en un desafío decorte muy oriental, se hacen presentes en el recinto de quienes los están matando para morir ahí mismo, echándoles en cara su muerte; es decir, para morir "con dignidad". Para que los indios puedan sobrevivir, y para que su modo de existencia pueda mantenerse, los Estados de América Latina tienen que cambiar, es decir, tienen que rehacerse a sí mismos en el sentido de una asunción institucional del antiguo mestizaje del siglo XVII; un mestizaje, insisto, que no es el mestizaje aparente permitido por el *apartheid*; que no es el de "aceptarnos los unos a los otros",

en el sentido de simplemente "tolerarnos" o "aguantarnos" (siempre "hasta un cierto límite")' sino en el de "transformarnos realmente y sin límites los unos a los otros".

Esto tiene que ver con un hecho importante que es necesario subrayar: el de que los indios en cuanto tales, *no* son ya, en ningún caso, los indios puros del siglo XVI; en toda América Latina, los indios provienen ya de un determinado mestizaje. Porque, en efecto, los indios, por el mero hecho de estar en contacto con la civilización occidental, han debido desarrollar una determinada *estrategia de mestizaje*, mediante la cual han integrado ya, en su propia estructura civilizatoria, muchos elementos de la civilización occidental. Por ejemplo y para mencionar uno de los casos más importantes y notorios, el elemento religioso: todos ellos, de alguna manera, han integrado la mitología cristiana en sus propias mitologías. Para no hablar de otros elementos de los distintos órdenes de la vida cotidiana, representados por una gran variedad de instrumentos y procedimientos de la civilización occidental, cuya integración en la vida de los indios implica efectivamente un mestizaje técnico, cultural y material sumamente importante. Se puede decir que la historia de América Latina ha conocido ante todo la dimensión del mestizaje del siglo XVII, mediante el cual los indios que se mestizan se pierden a sí mismos ganándose en su propia reconstrucción de la forma civilizatoria europea; un mestizaje en el cual obviamente la civilización occidental es la predominante, la que se reconstruye. Pero ha conocido también el otro lado de esta historia, un mestizaje diferente que ha consistido en la introducción, de parte de los indios expulsados por el apartheid, de ciertos *elementos* de la civilización occidental en su propia estructura civilizatoria.

Creo que el gran problema que los indios de Chiapas traen a la luz actualmente es éste: el de un callejón sin salida al que ha llegado la modernidad política establecida, lo mismo en Europa, que en América y en todas partes. La única manera efectiva que hay de que estos seres humanos que son los indios puedan existir como ellos son y como ellos quieren ser, pasa por una *autotransformación radical* de la modernidad política en cuanto tal. Sin esa transformación, todo intento de "aceptar a los indios" será un intento fracasado o, en el mejor de los casos, un modo benigno (necesariamente hipócrita) de alargar su expulsión fuera de la historia, de posponer el capítulo final de la Conquista.

CAAR: *Esto que dices me parece muy interesante y quisiera insistir en una idea: cuando ves este proceso de la Conquista como un proceso de larga duración, que se intenta primero bajo esa alternativa más bien, como dices, destructiva, o sea la ló-*

gica de la Corona, para ceder después el paso al otro modo que sería el del mestizaje, que más adelante resulta también fallido y que abre el espacio para que se retome la otra lógica destructiva, ¿crees que esta Conquista se habría cumplido en diferentes niveles, a partir de diferentes ritmos? ¿Verías tú una diferencia, dentro de este proceso de la Conquista entendido desde la larga duración, en su consecución en términos materiales, tecnológicos, espirituales o culturales? ¿Crees que habría desfases en los diferentes niveles de este largo proceso de conquista del mundo europeo sobre el mundo americano?

BE: Así es, en efecto. En primer lugar, habría que decir que el proceso de la Conquista avanzó mucho en el siglo XVI; avanzó a tal grado, que destruyó a las nueve décimas partes de la población americana. Por eso, el proceso de mestizaje que tiene lugar es a partir de los *restos* demográficos y culturales de las civilizaciones americanas. Es decir, que cuando nos referimos al mestizaje del siglo XVII, no podemos hablar de un "diálogo entre culturas", de una relación en la que los pueblos americanos, existiendo en su integridad civilizatoria, hubiesen estado en capacidad de enfrentarse de igual a igual a la civilización occidental. Porque de los pueblos de esas culturas americanas sólo quedaban restos, miembros dispersos, carentes de su unidad orgánica; de su identidad sólo quedaba una versión disminuida; de su mundo unos cuantos jirones vagamente coherentes, apenas recuerdos de aquello que había sido un siglo antes, antes de la destrucción. Lo que había entonces eran los elementos últimos de la civilización material, los esbozos más profundos de las antiguas relaciones con la naturaleza, una cierta tecnología básica. Era allí donde quedaba todavía algo del recuerdo de esas grandes civilizaciones.

Sería allí, en la vida práctica, en el terreno de la civilización material, en la vida de trabajo y el disfrute elementales, en donde tendrá lugar el proceso de mestizaje. Allí, y a partir del fracaso de muchos de los esquemas técnicos de la civilización occidental provenientes de la península ibérica, en el trato con la tierra, en las relaciones más elementales con la naturaleza y de los humanos entre sí, es donde va a aparecer eso que podríamos llamar la reconstrucción del código cultural-técnico fundamentalmente occidental europeo, llevada a cabo desde la perspectiva oriental americana. Una reconstrucción a partir de la iniciativa y el *know how* fundamental de los propios trabajadores de los indios mestizándose, sea en términos culturales o étnicos. Son éstos, efectivamente, los que van a intentar reconstruir Europa en América; *no* continuar Europa en América, sino reconstruirla prácticamente desde cero, y además a su modo

americano; son ellos los que van a iniciar el proceso del mestizaje, sólo después se les juntarán los criollos.

En este sentido, creo que el mestizaje avanzó mucho en el siglo XVII, y pienso también que muchos aspectos centrales de la historia cultural, social y política de América Latina se aclaran a la luz de este proceso sumamente radical de mestizaje que se cumplió desde finales del siglo XVI, durante el siglo XVII, hasta mediados del XVIII. Nunca después en América Latina ha habido una reorganización tan fuerte de las formas civilizatorias, coma la que hubo en este "siglo barroco", y esto a tal punto que se podría decir que muchas de las formas de comportamiento y de existencia cotidiana actuales de los latinoamericanos remiten casi directamente, por encima del siglo XIX y del siglo XVIII, al siglo XVII.

CAAR: *¿Podrías poner algún ejemplo de estos comportamientos?*

BE: Para no hablar de los aspectos técnicos del cultivo de la tierra y de otras actividades de ese orden, que muestran, en lucha contra la precariedad de lo moderno, el esbozo de una instrumentalización alternativa del mundo objetivo, podría pensarse, por ejemplo, en lo que podríamos llamar las normas de la convivencia privada dentro de la vida cotidiana. Creo que muchas de las maneras de comportamiento en el trato entre hombre y mujer lo mismo que en el trato entre hombres, etcétera, son maneras que se desarrollaron en el siglo XVI, bajo las necesidades y los impulsos que aparecieron en el proceso de mestizaje, como un proceso que implicaba no sólo una *resistencia y una impugnación* prácticas de la moral establecida por la Corona española sino, además de ello, una *formalización clandestina* de las mismas. Pienso que los fenómenos del mestizaje, lo mismo formal o cultural que material o étnico, son fenómenos que hay que analizar con mucha sutileza, puesto que hacen referencia, por lo general, a fenómenos que tienen que ver más que con una propuesta moral positivamente alternativa, con el reverso o la "corrupción" de las costumbres respetadas abiertamente.

Hablemos por ejemplo de la relación marital. Esta relación de convivencia, consagrada con una cierta forma por la Iglesia y defendida con mucho celo por el Estado, era sin embargo apenas la sombrilla que ocultaba una normatividad "de penumbra", cuyos contenidos eran sumamente laxos o permisivos respecto del género, la edad, la raza o la clase social de los convivientes y en los cuales se prolongaban ciertos elementos indígenas y africanos. Los usos y costumbres,

las relaciones efectivas de parentesco en la América española y lusitana rebasaban o transgredían por todos los lados los márgenes de la estructura legalizada de las mismas; y no sólo eso, sino que esbozaban una legalidad alternativa, subterránea, mucho más moderna que ella. Será este comportamiento perfectamente ordenado pero *informal* el que predomine en la génesis del tipo latinoamericano de convivencia privada.

Todo el conjunto de la vida cotidiana en América Latina nos ofrece ejemplos de este proceso de mestizaje: el modo de comportamiento técnico que se desarrolló en América Latina, es decir, la capacidad de manejar máquinas que *no* fueron construidas por una tecnología propia, latinoamericana, y que sin embargo son tecnologías que son aceptadas, integradas y reelaboradas diríamos de una manera totalmente informal. La existencia misma de una tecnología *informal* o "lumpen" que predomina a todo lo largo de América Latina, y que es la que mantiene en funcionamiento máquinas e instalaciones que en su lugar de procedencia, en el "primer mundo", serían ya totalmente obsoletas o habrían sido ya desechadas, habla de una voluntad de ser modernos que ha pasado por la escuela de la miseria y el mestizaje y ha aprendido allí una manera alternativa de serlo.

El comportamiento salido del mestizaje es un comportamiento que debe ser juzgado en *negativo*, puesto que el mestizaje real *nunca* fue un hecho abiertamente propositivo, luminoso, sino siempre un hecho que dominó desde lo clandestino. El estudio de la cultura en América Latina debería avanzar más bien a través del análisis de estas corrupciones, de estas de-formaciones de las formas establecidas, de estas informalidades, porque es en ellas en donde se ha gestado lo principal de sus singularidades civilizatorias.

Es una recomendación que va sin duda a contrapelo del espíritu "modernizador" de la época en que vivimos, en la que justamente esta posibilidad del mestizaje está siendo dejada de lado por los Estados latinoamericanos de último modelo. Son Estados que parecen retomar con más fuerza incluso que los anteriores el viejo proyecto de la Corona en lo que corresponde a los indios; modernizar es para ellos finiquitar el proceso de la Conquista. Claro que de una manera "civilizada", por la vía de la inducción y no tanto por la de la represión; por la vía del *apartheid* que hace evidente la paciencia de tolerarlos mientras ellos, por sí mismos, se convencen de la necesidad de esfumarse. Se trata ahora de tolerar ciertos derechos, ciertos usos y costumbres, de tolerar incluso una "autonomía", pero con la seguridad de que la "mano oculta del mercado" será ahora por fin lo suficientemente fuerte como para volverlos prontamente obsoletos atrayendo a todos los indios, uno a uno, por encima de sus comunidades, al reino de los

propietarios privados de sus respectivas fuerzas de trabajo. La tarea de estos nuevos Estados sigue siendo la misma: *destruir* las formas de vida indígenas, sólo que ahora pretenden hacerlo provocando una "implosión" de las mismas.

Es una tarea completamente contraria a la que cumple por lo bajo, en la práctica cotidiana, el proceso del mestizaje. Más allá de cualquier "respeto" o "tolerancia", lo que hay en él es una asunción de esas formas, un tenerlas en cuenta y valorarlas en calidad de elementos de la alternativa civilizatoria que responde calladamente, desde la práctica cotidiana, al fracaso y la crisis de la modernidad capitalista.

CAAR: *¿Tú crees entonces, para seguir un poco en esta línea última de tu argumento, que los indios representarían una alternativa civilizatoria diferente, una alternativa de una* modernidad diferente *a la modernidad capitalista? ¿Y si esa modernidad alternativa existe, piensas que debería construirse a partir de este proceso de mestizaje?*

BE: Pienso que el proceso de mestizaje es, él mismo, un momento de esa modernidad alternativa. Pero *no* creo que la vida de los indios, tal como es ahora, represente una alternativa frente a la modernidad. Lo que parece indudable es que la modernidad realmente existente ha entrado ya en un estado de caducidad irremediable, en una crisis global de la que sólo puede salir si se transforma radicalmente. Y creo que en este proceso de reformulación o rediseño de sí misma que la modernidad necesita llevar a cabo, el diálogo con la propuesta alternativa de civilización que es inherente a la forma de vida de los indios es indispensable. Porque ella nos puede mostrar, por ejemplo, una manera diferente de tratar a la naturaleza, de relacionarse con lo otro, lo no humano, o nos puede recordar una serie de elementos civilizatorios que fueron denegados fundamentalmente en la civilización occidental, pero que no lo fueron en las civilizaciones de Oriente. Pero no creo que se pueda defender la idea de que la "verdadera" modernidad es la que podría construirse a partir de la estructura civilizatoria que rige de hecho en las comunidades indígenas actuales. No comparto esta idea porque pienso que las comunidades indígenas actuales, como comunidades *mestizas* que son, forman parte, ellas también, de la sociedad moderna que ha agotado su esquema de organización del mundo. Son comunidades que, por lo demás, han tenido que resguardar sus formas dentro de una precariedad inmensa, lo que ha llevado a que dichas formas valgan más como proyectos implícitos que como realizaciones efectivas y a que, en esa me-

dida, no estén en capacidad de ofrecer, por sí solas, una alternativa de modernidad. Pienso, en cambio, que la presencia de su "diseño del mundo" resulta indispensable en la reconstrucción de la modernidad que se bosqueja apenas en la vida cotidiana de la nueva generación.

CAAR: *Cuando pensamos en una modernidad distinta de la actual, que es la modernidad capitalista, creo que estamos pensando en una modernidad* no capitalista *o* poscapitalista. *Entonces mi pregunta es, ¿qué elementos crees que existan, en este proyecto indígena que ha sobrevivido, que pudiesen potenciar ese sentido poscapitalista, o anticapitalista, o no capitalista para esa reconstrucción de la modernidad?*

BE: Creo que la modernidad que está entrando, desde hace ya algunos decenios, en una crisis sin salida, es la modernidad que de manera muy bárbara, tosca y torpe imaginó el ideal de vida del ser humano moderno bajo la forma del *american dream*. Esta forma de modernidad partía de la idea de que la naturaleza no es otra cosa que un fondo de reservas del cual el Hombre puede echar mano en la medida en que quiera; de que la naturaleza no es más que el material disponible a la iniciativa humana, una suerte de *wild West* sobre el cual puede avanzar indefinidamente y que siempre estará allí para ser limpiado de bisontes y de indios e higienizado para el "uso humano". Es esta noción acerca de lo no humano, de la "naturaleza", que está en el fondo del concepto de vida de la modernidad occidental, lo primero que caería por su peso en un diálogo con los restos de las civilizaciones indígenas. Porque lo que muestra el esbozo de civilización que pervive en esas comunidades es que el "vivir bien", el disfrute del mundo como naturaleza transformada, es perfectamente posible sin parecerse para nada con el confort y el disfrute que resultan del acondicionarse en la naturaleza a la manera de los habitantes de un Beverly Hills.

La vida de los indios implica la idea de que hay una manera de bien vivir sobre esta Tierra, de estar en la naturaleza, con ella y más allá de ella, de vivir bien en este mundo, de manera plena, una manera que es completamente diferente de la manera ambicionada por el sueño americano. Implica la idea de una técnica que puede estar al servicio del diálogo con una naturaleza que no sería simplemente un "objeto" o una pura reserva de recursos, sino un "sujeto", un "otro", dueño de su propia iniciativa.

Paradójicamente, por debajo de su miseria actual, la vida de los indios mantiene vivo el recuerdo de un antiguo saber vivir en la abundancia, un saber

del que será necesario aprender si se sobrevive al fracaso de la modernidad actual y su modelo de vida cotidiana.

CAAR: *Y en términos de las lecciones políticas, por ejemplo la estructura comunitaria de los indígenas, o los métodos que se han llamado de democracia directa, ¿crees que podrían ser recuperados también en esta misma línea?*

BE: Si es en esta misma línea, creo que sí. Es decir, no en el sentido de una defensa de las distintas formas autoritarias de organización de la convivencia humana que prevalecen por lo general en estas comunidades indígenas-mestizas. Porque creo que el aporte de la cultura política de los indios a una modernidad política alternativa está más en sus rasgos fundamentales que en sus realizaciones efectivas en condiciones de miseria. No se trata de una negación de la historia de Occidente y del traslado a un "despotismo oriental" indígena. Se trata de la introducción de una perspectiva política denegada en la historia de la "democracia occidental", en la historia de la definición de lo que quiere decir demos y lo que quiere decir "representación democrática", una perspectiva "india" que abre el abanico de los múltiples modos de presencia que puede tener el pueblo en el gobierno de su propia comunidad.

CAAR: *Hay un mito que se ha estado propagando mucho en México, después del 2 de julio de 2000, en el sentido de que el país mudó de piel por completo, de que los actores sociales cambiaron totalmente, y de que la situación es absolutamente distinta de como era antes del 2 de julio del año 2000. Pero, si entiendo bien tu planteamiento, cuando dices que el Estado y los Estados latinoamericanos han retomado de alguna manera esta lógica de conquista, que en el fondo implica la destrucción del proyecto de los indígenas y de los indígenas mismos, pienso que esto no cambia después del 2 de julio, y creo que quizá la política del Estado mexicano hacia los indígenas, ahora, sigue siendo en líneas esenciales la misma que antes.*

BE: Yo no diría que es la misma, sino que creo que es incluso peor. Porque la historia de los setenta años del PRI, es la historia de un ente político impersonal, pese al presidencialismo, ducho en el arte de confundir la imposición con el consenso, que supo mantener hacia el mundo indígena una política doble, de protección y de desmantelamiento a la vez, de "mestizaje" y de *apartheid*. En tanto que era el partido de un Estado moderno, o que se pretendía moderno, su tarea era obviamente la de continuar la Conquista, la de ir elimi-

nando las formas de vida de los indios. Pero en la medida en que era, por otro lado, un gran aparato populista tenía también en cuenta la cultura política que provenía del mestizaje en el siglo XVII, y que pervive entre los pueblos de América Latina. El PRI se movía entre estas dos políticas, tratando de compaginarlas y cuidando de que ninguna de las dos prevaleciera sobre la otra.

Es de suponerse, aunque no es seguro, que, a partir del 2 de julio, esta ambivalencia de la política indigenista del Estado dominado por el PRI tenderá a desaparecer. Es decir, que se intentará retomar el viejo proyecto conquistador de la Corona, ahora sí en su pureza, ya sin ninguna concesión "populista" a la cultura política tradicional de América Latina. y que se retomará en el sentido "modernizador" al que aludía hace un momento, es decir, empleando ahora la "tolerancia" como un arma de conquista, fortaleciendo el *apartheid,* la delimitación de "reservaciones autónomas" condenadas a autoconsumirse.

CAAR: *Entonces, ¿tú crees que incluso si le es concedida la autonomía a las comunidades indígenas, o sea, incluso si se llegaran a cumplir los Acuerdos de San Andrés y aún si fuera aprobada la ley de la Cocopa, esto no va a cambiar la situación?*

BE: Temo que no. Creo que la autonomía en cuestión, en la medida en que sería una autonomía concedida, vigilada y "mantenida" por el Estado mientras dure la neoliberalización de la economía comunitaria, sería una *pseudoautonomía*. Creo que el problema *no* es el de la autonomía de las comunidades indígenas, sino el de la capacidad que se les reconoce a los indios de contribuir a una reconstitución de las naciones latinoamericanas como naciones modernas de un tipo nuevo de modernidad. No tanto el de la medida en que se les deja existir a su manera, sino el de la medida en que se deja que su manera de ser influya en la nuestra.

CAAR: *¿Y qué alternativa tienen ellos frente a esto?, ¿cómo pueden avanzar, en estas condiciones, en la reivindicación de este proyecto?*

BE: En la medida en que son los vencidos, los conquistados, ellos están hasta cierto punto condenados a aceptar lo que la historia les ofrece actualmente, y lo que les ofrece es justamente este tipo de autonomía. Así se entiende que luchen por ella. Pero a sabiendas de que ésa no es la solución para ellos. Los indios tienen que aceptar esta autonomía hipotecada puesto que puede

serles de utilidad para aminorar las miserias en las que viven actualmente; es una manera de salvarse del proceso de consunción en el que están sumidos en la actualidad, en el momento conclusivo de la Conquista. Si el camino de la autonomía les lleva a mitigar, aunque sea un poco, los efectos de la destrucción a la que están sometidos, tienen obviamente que seguir por ese camino.

CAAR: *¿Cómo explicarías el eco internacional tan fuerte que ha tenido este movimiento de los indígenas neozapatistas? En un primer nivel, dentro de América Latina, vinculándolo tal vez con el movimiento de los indígenas ecuatorianos. No sé si crees que obedece al mismo fenómeno, si son parte de una misma serie de causas comunes en América Latina, en esta línea en que explicabas la historia de esa Conquista "in acabada". Y luego, en un segundo nivel más planetario, ¿por qué tantos movimientos anticapitalistas o antisistémicos del mundo, han tenido tanto interés o han seguido con tanta atención el fenómeno de Chiapas?*

BE: Creo que eso se vincula con lo que te decía antes. De no conocer el estado de marginación aniquiladora en que se encuentra la población indígena de América Latina, lo sorprendente debería ser más bien la falta de una repercusión más fuerte del levantamiento de los indios de Chiapas en el resto del continente. Los indios de Sudamérica se enteraron, y estuvieron obviamente a favor del proceso de Chiapas, pero no estaban en codiciones de reaccionar como si pertenecieran a una "Internacional Indígena Latinoamericana". La atomización se ha mantenido; cada una de las comunidades indígenas está enfrentada aisladamente a sus respectivas autoridades locales, regionales o nacionales.

No es el caso, ni se vislumbra que vaya a serlo, de algo así como una guerra del "mundo indígena" contra el "mundo occidental". Los indios —pese a algunos profetas que aparecen de vez en cuando entre ellos— no se perciben a sí mismos como una "raza" llamada a construir su propio Estado; se perciben, en verdad, como "mestizos-indios", pertenecientes al mundo que los expulsa y a la espera de un cambio en ese mundo que sea favorable para ellos. No pretenden una destrucción del mundo blanco u occidental; lo que reclaman, en última instancia, es que los "blancos" se transformen, que pasen a asumirse como aquello que comenzaron a ser en el siglo XVII: "mestizos-blancos".

Respecto de la repercusión que el movimiento zapatista ha tenido en Europa pienso que sería bueno ponerla en su verdadera dimensión, y no exagerar. Para la vida política europea en su conjunto, Chiapas no ha tenido la menor

importancia. Ha tenido una cierta importancia para ciertos sectores de la izquierda de ciertos países europeos. En ellos sí, en Italia sobre todo, y un poco en España y Francia. Ha sido sobre todo dentro de la Europa de la izquierda, e incluso, habría que decir, dentro de la izquierda más de izquierda del espectro político europeo. Allí ha tenido un efecto revitalizador y, diríamos, "re-definidor" de la "identidad de izquierda".

Chiapas ha venido a fortalecer una "actitud anti Estado capitalista" que había desfallecido casi completamente en Europa. Los indios han venido a insuflar un nuevo aliento a la propuesta de una modernidad *alternativa*; una propuesta que resulta cada vez más difícil de mantener, dada la convicción cada vez más interiorizada de una naturalidad e inevitabilidad del capitalismo como soporte indispensable de una vida civilizada. Es muy difícil, actualmente, en este mundo en el que la modernización neoliberal globalizada se impone "salvajemente" a lo largo de todo el planeta, mantener la idea de que algo así como una modernidad alternativa es pensable o siquiera deseable. Los indios de Chiapas fueron a Europa a completar el dilema: si, en la crisis de la modernidad, una salida no capitalista es impensable, resulta que una continuidad capitalista también lo es, e incluso en mayor medida: nos lleva a todos los "civilizados" a ser cómplices de un genocidio; un genocidio, por lo demás, entre cuyas víctimas posibles estamos incluidos todos.

CAAR: *Pero a mí me llama la atención el hecho de que la dimensión internacional, o la solidaridad internacional, ha desempeñado un papel fundamental para el movimiento de Chiapas. y no me parece que sea una casualidad que haya sido en Chiapas en donde se organizó el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Entonces mi pregunta es ¿en qué medida las* preguntas *que los indígenas chiapanecos están planteando, de cómo organizar un movimiento anticapitalista, de cómo vincularse con la sociedad civil, de cómo crear un nuevo modo de la política o de lo político, qué tanto estas preguntas son universales, y son las* mismas *interrogantes que tendrían que enfrentar todos los movimientos que quieran ser anticapitalistas, a partir del siglo XXI?*

BE: Son interrogantes que coinciden en la tendencia general anticapitalista pero que conciben el asunto político desde sesgos muy diferentes. Pero creo que ahí es donde el diálogo tendría que ser un diálogo más *agudo*. Toma, por ejemplo, el término "movimiento", que acabas de emplear. En la concepción occidental, educada por la Revolución industrial, "movimiento" es algo así

como una empresa fundada por una aglutinación de fuerzas sociales, con un determinado objetivo político —en última instancia la toma del poder— que debe alcanzarse en un determinado plazo, por lo general muy limitado, después de seguir una cierta estrategia. En la concepción de los indios, en cambio, "movimiento" sería una especie de tendencia que, viniendo del pasado y siguiendo un ritmo imprevisible, aglutinaría por sí misma a esas fuerzas en torno a objetivos que pueden ganar o perder alcance y precisión dependiendo del azar. Perseverar sin dejar de improvisar, ser firme pero también cambiante, confiar en las propias fuerzas pero igualmente en el azar, son virtudes de la política zapatista que no son fáciles de incorporar en una cultura política como la europea, que necesita poder controlar los alcances, los plazos y las probabilidades de éxito de un "movimiento".

Los indios americanos no tienen mucho esta idea de lo que es un movimiento: la idea zapatista de lo que es un "movimiento" parece ser de otro orden, sería más bien de un movimiento…

CAAR: … *de larga duración* ...

BE: ... de larga o de imprecisa duración. El sentido de la "política" de los indios parece prender más bien en las generaciones más nuevas, entre los muchachos que ahora tienen quince años más o menos, y que parten de una actitud sumamente *escéptica* respecto de todo lo que es la política como actividad dirigida a la toma del poder estatal y a la transformación de la sociedad a través de la transformación de los aparatos institucionales, etcétera.

La noción básica de la época moderna, occidental y europea, acerca de lo que es la actividad política se ha vuelto inaceptable, insoportable para esta nueva generación. Es lo que ha llevado a que los viejos militantes de izquierda vean en ella una generación "vacía de ideales y principios, carente de toda inquietud ideológica y de todo interés por la vida comunitaria" sin tener en cuenta que lo que sucede con esta nueva generación de jóvenes es que ha comenzado a reconstruir a su manera la noción de lo político, y que lo hace desde una perspectiva que la acerca mucho a la que se puede reconocer en la resistencia y la rebelión de los indios. Me parece que es una perspectiva de orden más bien moral o, mejor dicho, ético. La política parece reconstruirse así a partir de una ética política, que parte de lo que podría llamarse la confianza y la solidaridad íntimas; de la reconstrucción de ciertos elementos de conexión comunitaria con los otros, en torno a los principios más elementales de una ética

que dice “no” a la modernidad establecida. Es una reconstrucción de la política a partir de la ética que parece tener más afinidades con la “política” de los indios que con la política tradicional de la izquierda.

¿Ser de izquierda, hoy?

Aujourd`hui l`expérience sociale
et historique tombe en dehors du savoir.*
JEAN-PAUL SARTRE

SER DE IZQUIERDA

No es difícil detectar el dogma de fe que está en el núcleo de la religión de los modernos —de los seres humanos hechos por y para la modernidad capitalista, la modernidad establecida o realmente existente. Reza así: el modo capitalista de producir y reproducir la riqueza social no es sólo el mejor modo de hacerlo, sino el único posible en la vida civilizada moderna. Existe un ser supremo, un sujeto que guía a la humanidad por el mejor de los caminos realmente posibles, actuando en lo escondido, a través del conjunto y de cada una de las mercancías que circulan entre la producción y el consumo y que son vehículos de la acumulación del capital. Dogma que tiene por corolario la sabiduría siguiente: una modernidad que no fuera capitalista sería un absurdo, una utopía irrealizable —y peligrosa, pues el intento de alcanzarla "llevaría ineluctablemente a un retroceso a la barbarie".

Los datos que acumulan los cronistas coinciden sin embargo en demostrar que ese "mejor de los caminos posibles" seguido por la historia moderna se ha transformado a lo largo del siglo XX en un despeñadero catastrófico, en una caída que lleva precisamente a esa barbarie tan temida. Es una caída que puede no obstante presentarse como un ascenso y un progreso por el hecho de que, en medio de ella, ciertos núcleos de una humanidad que se autodenomina civilizada, los que dominan la producción de la opinión pública, son capaces no sólo de protegerse y rescatarse de ella, sino de aprovecharla volviéndose los gestores y administradores de sus efectos devastadores. El genocidio, unas veces lento e imperceptible, otras brusco y abrumador, practicado siempre sobre "los otros", los menos "civilizados" o "premodernos", los que se despeñan más aceleradamente, es la versión más profunda de esa caída en la barbarie; una des-

* "Hoy en día la experiencia social e histórica cae fuera del saber".

trucción de seres humanos que se complementa con la destrucción igualmente sistemática de la configuración actual que tiene la naturaleza sobre la Tierra. El hecho de esta caída a la que conduce sin falta el *continuum* capitalista de la historia moderna desborda cada vez más y por los ángulos más inesperados la imagen progresista del presente y el futuro que los *mass media* se esfuerzan por mantener y remozar. Sin embargo, por más innegable que resulte a la mirada mínimamente crítica, su presencia amenazante no basta para romper las paredes invisibles de esa esfera en la que se encierra la actividad política obediente al dogma de fe moderno; esa esfera en la que, al menos por definición, debería actualizarse lo político, ejercerse la capacidad de decidir un cambio de rumbo. ¿Se encuentra, dentro de este ámbito formal de lo político, alguna fuerza beligerante, entre todas las que toman posición en mapa oficial que va de la izquierda a la derecha, que se muestre capaz de llevar a cabo o al menos de plantear ese cambio de rumbo indispensable, que se vuelve cada vez más urgente? Es necesario, por más que cueste hacerlo, reconocer que no, que toda la política formal del planeta actúa amedrentada la amenaza del capital de "dejar en el desamparo" a la producción de los ''bienes terrenales" y de abrir así el dique de la ingobernabilidad.

Y sin embargo, hasta en esa esfera aparentemente impenetrable de la política establecida se cuelan indicios de que ese dogma de fe que acompaña siempre a los modernos en todo trato entre sí y con las cosas puede ser y está siendo en efecto, objeto de apostasía para un gran número de ellos. La vida social contemporánea presenta un amplio panorama de comportamientos afectivos, de voluntades de forma estética, de propuestas de reflexión y de actividades de todo tipo cuya tendencia impugna ese dogma de fe y va en contra del tipo de modernidad que se expresa en él. Un extenso campo de resistencias, abiertas o soterradas —que abarca lo mismo los rincones más íntimos que las plazas más públicas—, y mejor aun de rebeldía frente a la reproducción automática de esa modernidad y a la imposición sistemática de ese dogma invade cada vez más espacios.

Pienso que en la época actual de refundación de la izquierda, el ser de izquierda debería definirse a partir de esta actitud de resistencia y rebeldía frente al hecho de la enajenación, de la pérdida de sujetidad en el individuo y en la comunidad humana y del sometimiento idolátrico a la misma en tanto que se presenta cosificada en el funcionamiento automático del capital, alienada en la "voluntad" del valor que se autovaloriza en medio del mundo de las mercancías capitalistas. En el origen y en la base del ser de izquierda se encuentra esta actitud ética de resistencia y rebeldía frente al modo capitalista de la vida

civilizada. Esta actitud y la coherencia práctica con ella, que es siempre detectable en la toma de partido por el "valor de uso" del mundo de la vida y por la "forma natural" de la vida humana, y en contra de la valorización capitalista de ese mundo y esa vida, es lo que distingue, a mi ver, al ser de izquierda, por debajo y muchas veces a expensas de una posible "eficacia política" de un posible aporte efectivo a la conquista del poder estatal "en bien de las mayorías".[1]

Situación actual de la izquierda

La izquierda reproduce en su desconcierto y su inactividad actuales la descomposición del medio en el que solía tradicionalmente adquirir identidad y desenvolver su acción: las instituciones sociales y políticas del Estado, el mundo de "la política", en la figura en que ha prevalecido durante más de dos siglos.

Esa esfera, medio o mundo de la política deriva su consistencia y su figura particulares de la existencia de los Estados nacionales modernos. La descomposición en que la política se encuentra actualmente refleja el cambio radical que ha experimentado el fundamento del Estado moderno a lo largo de la historia del siglo XX.

Por debajo del panorama espectacular de los Estados nacionales y los imperios, empeñados en el "progreso", compitiendo y enfrentándose sangrientamente entre sí, el sujeto real y efectivo de esa historia moderna ha sido y sigue siendo el capital, el valor mercantil en proceso de autovalorizarse: la acumulación del capital. Los Estados modernos son enverdad unos pseudosujetos, unos sujetos reflejos, factores o ejecutores, en el plano de lo concreto, de las exigencias de la acumulación de capital; ellos son la puesta en práctica, la "encarnación" de la "voluntad" indetenible e insaciable de autoincrementación del valor capitalista.

El valor capitalista es pura sujetidad económica, un sujeto abstracto, ciego para la abigarrada consistencia cualitativa de la producción y el consumo de valores de uso, de la que él sin embargo depende para existir. Sólo en la medida

[1] Ya en 1792, en la Convention Nationale Française, la distinción topográfica (sincrónica) entre los *montagnards* (jacobinos) o sentados a la izquierda y los *girondins* o sentados a la derecha, comenzó a expresar artificialmente una distinción política (diacrónica) que se hará cada vez más clara entre quienes estaban satisfechos con lo alcanzado por la Revolución francesa, los burgueses "conservadores", y quienes pretendían que ella avanzara aún más, los "progresistas", representantes del pueblo bajo. Rápidamente reprimida en 1796, la "conspiración de los iguales", conducida por Babeuf y Maréchal, dejó planteada la meta cuya conquista persiguen desde entonces quienes, con mayor o menor radicalidad, defienden una actitud "progresista" o de izquierda dentro del escenario de "la política": completar la Revolución francesa, resolver el problema de la *propriété,* eliminar el capitalismo, el principal estorbo para alcanzar una *fraternité* básica, sin la cual tanto la *liberté* como la *égalité* se vuelven "puras quimeras".

en que toma cuerpo o encarna en una multiplicidad de empresas estatales concretas de acumulación, en Estados dotados de una determinada mismidad o identidad, el valor capitalista se pone realmente en capacidad de subsumir y organizar la reproducción del valor de uso en torno a su valorización abstracta y de cumplir así con su propio destino. Los Estados modernos son los grandes convertidores de la voluntad abstracta de autovalorización del valor capitalista en una pluralidad de empresas concretas de enriquecimiento colectivo, propias de una serie de grupos humanos singularizados cada uno por un proyecto propio de autoconstrucción. La apariencia de sujetos soberanos que los Estados modernos ofrecen a sus respectivas colectividades se desvanece cada vez que éstas exigen de ellos alguna iniciativa que pueda contradecir el encargo que el verdadero sujeto les tiene hecho.

En la época moderna, el tipo más generalizado de entidades estatales en las que debió encarnar o tomar cuerpo concreto el sujeto abstracto, el valor capitalista autovalorizándose, ha sido el de esas empresas históricas a las que conocemos con el nombre de Estados nacionales. En la época moderna, el principio de diferenciación o identificación estatal concreta entre los distintos conglomerados de capital ha sido casi exclusivamente el de la nacionalidad, el de la capacidad que cada uno de esos conglomerados de capital demuestra de constituirse como un proyecto efectivo de autorrealización en torno al aprovechamiento de las ventajas comparativas que le ofrecen tanto la población particular como el territorio particular sobre los que se asienta monopólicamente; el de la capacidad de afirmarse como un proyecto efectivo de autorrealización en torno a la capacidad de hacer valer esas ventajas naturales dentro de la competencia en que se enfrenta con los demás conglomerados similares a él en la esfera de la circulación mercantil a escala mundial. Puede decirse que durante toda la historia moderna, hasta el tercer cuarto del siglo XX, la productividad natural excepcional —la de la fuerza de trabajo nacionalizada (debida a su disciplina laboral, por ejemplo) y la del territorio nacionalizado (debida a sus yacimientos minerales, por ejemplo)— fue el factor básico de esas ventajas comparativas y por lo tanto la base o plataforma de partida de las empresas históricas estatales. Esta base natural de la entidad estatal moderna es la que la llevó tradicionalmente a fundarse a sí misma como una entidad estatal propiamente nacional.

El Estado nacional entrega a la actividad política moderna su escenario o campo de acción específico. La sujetidad histórica falsa o impostada del Estado moderno se constituye en el doble "trabajo de mediación con el que cumple la tarea de subordinar o subsumir la materia social-natural y natural (los pue-

blos en sus territorios) bajo la "voluntad en bruto" del capital o valor mercantil autovalorizándose. Por un lado, el Estado como sujeto impostado acondiciona esa materia para que se someta a esta voluntad y, por otro, guía y dosifica la acción de esta voluntad para que no actúe "salvajemente" y vaya a resultar devastadora de la materia a la que subordina; el Estado no sólo traduce esa voluntad del capital al lenguaje concreto de la sociedad, sino que igualmente transforma este lenguaje social para que el mensaje, en principio enigmático, del capital se vuelva comprensible para ella. La actividad política moderna consiste así en una competencia entre las muy distintas propuestas de realización de esa función mediadora que pueden aparecer, provenientes de las muy variadas fuerzas de los involucrados en el proyecto histórico estatal. El poder que está en disputa en el terreno de la política moderna, lejos de ser el poder soberano de decisión sobre el destino de la sociedad, no es más que el poder de imponer a los demás una determinada versión de la obediencia al sujeto-capital.

Si describimos a muy grandes rasgos en qué ha consistido la actividad política de la izquierda en la sociedad moderna, . esa actividad que tiende siempre de un modo u otro a la desenajenación o reconstrucción de la sujetidad, a su reconquista para la comunidad social, podemos decir que se ha desenvuelto dentro del escenario establecido de la política y que lo ha hecho —con resultados positivos muchas veces sorprendentes— no sólo para desenmascarar e impugnar la parcialidad oligárquica pro capitalista de las instituciones estatales nacionales, sino también para introducir en el funcionamiento de las mismas determinados correctivos encaminados hacia la justicia social.

Cuando hablamos del estado de desconcierto e inactividad en que se encuentra la izquierda en nuestros días, nos referimos al efecto que ha tenido en ella la descomposición del medio de la política en el que podía pisar en firme, identificarse y desenvolverse. Se trata de una descomposición que resulta a su vez del cambio radical que ha experimentado el fundamento del Estado moderno a lo largo de la historia del siglo XX, cambio que pone a éste en una situación de crisis permanente.

El Estado nacional se encuentra en crisis porque, como pseudosujeto histórico o "sujeto reflejo" que es, se ve y se experimenta ahora desautorizado por el sujeto real, por el capital. Junto a él, y en competencia con él, aparecen otras entidades estatales que no requieren del sustento natural para ofrecerle al capital una manera de adquirir concreción, de hacer que su voluntad "cósica" sea percibida, interpretada y asumida como propia por los seres humanos en su vida

práctica. En efecto, el capital, el valor que se autovaloriza, se encuentra él mismo en medió de un proceso de metamorfosis radical, de búsqueda de otras maneras o figuras de tomar cuerpo o de encarnar en la historia concreta; maneras o figuras diferentes de la estatal-nacional, que para él ha sido tradicionalmente la preferida y casi exclusiva.

Puede decirse que si hay algo que distinga al tipo de acumulación capitalista actual del tipo de acumulación anterior a la segunda guerra mundial es el hecho de que la base de la competitividad de un determinado conjunto de inversiones ha dejado de estar constituida sólo por la productividad natural comparativamente ventajosa de los medios de producción y de la fuerza de trabajo movilizados por él, y ha pasado a estarlo igualmente por la productividad artificial comparativamente ventajosa propia de la tecnología empleada por él.

Marx insiste en *El capital* en el hecho curioso de que, precisamente en el momento decisivo de la acumulación capitalista, ésta deba aceptar como indispensable el desvío de una parte del plusvalor que los capitalistas explotan de los trabajadores para pagar a los señores de la tierra por el uso de ésta, que es, en verdad, un "medio de producción no producido" y que por ello no tiene ningún valor. El pago de una renta por el uso de la tierra, un hecho netamente precapitalista, sostiene el difícil equilibrio dinámico de la acumulación capitalista. Si miramos lo que sucede con la acumulación capitalista a partir del último cuarto del siglo XX, puede decirse que ese hecho curioso descrito por Marx se ha desdoblado: la acumulación capitalista debe ahora destinar una parte de ese desvío del plusvalor de los capitalistas para pagar también a los "señores de la tecnología" por el uso de la misma en lo que ella tiene de "medio de producción no producido" y carente, por tanto, de todo valor. El capital que antes necesitaba tener los pies sobre la tierra y sus habitantes puede ahora tenerlos también "en el aire" y quienes flotan en él. La pérdida relativa de importancia, para la acumulación capitalista, de la renta de la tierra en beneficio de la renta de la tecnología está en la base de la pérdida relativa de vigencia del Estado nacional en beneficio de la vigencia de entidades estatales transnacionales; consecuentemente, está en la base de 'la descomposición del escenario que el Estado nacional tenía abierto para el ejercicio de la política.

Ahora que el tipo nacional de presencia estatal del sujeto-capital se ha vuelto, si no prescindible, sí al menos cuestionable, también la manera que él ha impuesto durante varios siglos de hacerle un lugar a lo político en medio de la vida social, de definir y delimitar lo que es "hacer política", también su configuración del mundo de la política moderna se ha desgastado y se ha vuelto obsoleta.

No se trata solamente del hecho de que la política de un Estado nacional deja cada vez más de ser un asunto que compete exclusivamente a quienes están inscritos en él y pertenecen a él, sino al hecho de que, en los márgenes de la misma política formal en decadencia, por arriba o por debajo, incluso dentro de ella, otros tipos espontáneos, informales, de actualización de lo político, que habían coexistido siempre con ella aunque ella los había hecho a un lado y reprimido, cobran actualmente una vigencia inusitada.

El desconcierto y la inactividad de la izquierda se deben a su fidelidad al mundo de la política del Estado nacional moderno, a su incapacidad de reconocer y asumir el hecho de la descomposición de ese mundo.

De lo que se trata en nuestro tiempo es de rescatar esa propuesta espontánea de una actividad política que no se realice en obediencia al dogma de la modernidad capitalista, como ejecución de lo que el capital permite y promueve, sino precisamente en contra del mismo y de la idolatría que lo tiene endiosado. Es un reto histórico al que sólo puede responder una izquierda reconstruida, fiel a lo que en su tradición hay de admirable, pero capaz de deshacerse de una figura de sí misma que se ha vuelto obsoleta.

Para terminar quisiera esbozar solamente dos preguntas entre las muchas que se plantean a la luz de esta situación completamente nueva en que la izquierda puede intentar su reactivación.

Si el escenario nacional estatal de la política moderna —el escenario propio de la actividad política de los ciudadanos y los partidos— se ha descompuesto debido a que ha sido desautorizado por el capital como lugar privilegiado de la traducción y hermenéutica de su "voluntad", y a que la actividad política que se desarrollaba en él ha mostrado así la limitación de la soberanía o capacidad de decisión que pretendía tener, ¿no resulta extemporáneo que una reconstrucción de la izquierda se piense bajo la forma de la construcción de un partido político de izquierda? ¿No es tiempo de imaginar otras formas de organización y de acción, que sean capaces de recoger y armonizar —como decía Marx que debían hacer los comunistas— lo más posible de las innumerables formas extra "políticas" de presencia que tiene lo político anticapitalista en la sociedad actual?

Si la actividad política contraria al establishment de la modernidad capitalista rebasa necesariamente los marcos establecidos para ella por la repartición de las sociedades en el sinnúmero de Estados nacionales que se han formado en los últimos siglos —fenómeno que se hace manifiesto, por ejemplo, en la realidad de los trabajadores migrantes, una realidad que crece aceleradamente

en todo el mundo—, ¿no ha llegado la hora de plantear una reconstrucción de la actividad política de izquierda que abandone la idea de que debe existir (como lo imaginaba la antigua Komintern) bajo la forma de un inmenso mosaico internacional del que cada izquierda local no sería más que una pequeña pieza de diferente color?

Situación particular de la izquierda en América Latina

¿Cómo distinguir, en la situación actual de la izquierda latinoamericana, qué es estar a favor de la "forma natural" de la vida, a favor de la lógica del ,"valor de uso" propia del mundo que esa vida se construye para sí misma: a favor de la "desenajenación de la sujetidad política" y la reconquista de la "sujetidad" o autarquía para el ser humano?

La tendencia que ha mostrado la izquierda latinoamericana a rebasar los límites de la política establecida no coincide exactamente con la que es propia de la izquierda en general; no obedece solamente a la necesidad de combatir la intención oligárquica que organiza estructuralmente a esa política como política de una Estado nacional capitalista. En América Latina la necesidad que tiene la izquierda de moverse en un ámbito de actividad política que; partiendo del que está delimitado por la política formal, lo rebasa y lo cuestiona es una necesidad doble, no sólo de alcances estatales, antioligárquica, sino, más allá de eso, de alcances civilizatorios: es una necesidad antirracista.

El Estado moderno se afirma históricamente bajo la suposición de que las identidades protonacionales que encuentra y reconstruye, y que dada su pluralidad lo diversifican en lo concreto, pertenecen todas a una sola identidad universal, la identidad humana en general, en calidad de versiones de ella diferentes pero equivalentes. Sin embargo, en tanto que es un Estado capitalista, el Estado moderno adjudica a esa supuesta identidad humana en general un rasgo que no le corresponde esencialmente y que la define de un modo restrictivo y excluyente: el rasgo de la "blanquitud". No de una "blancura étnica" o "naturalmente racial" sino sólo de una "blancura identitaria", civilizatoria.

Distintos elementos determinantes de los modos de vida, de los sistemas semióticos y lingüísticos, de los usos y costumbres premodernos o "tradicionales", en pocas palabras, de la "forma natural" de los individuos (singulares o colectivos) —precisamente aquellos que estorban en la construcción del nuevo tipo de ser humano requerido para el mejor funcionamiento de la producción de mercancías bajo un modo capitalista— son oprimidos y reprimidos siste-

mática e implacablemente en la dinámica del mercado a lo largo de la historia, para ser reconstruidos de acuerdo al nuevo ethos histórico que viene a alterar profundamente la estructura de esos modos de vida: el *ethos* capitalista en su modalidad realista o "protestante-calvinista". El nuevo tipo de ser humano se caracteriza esencialmente por su "santidad secular", es decir, por su capacidad de autorrepresión productivista puesta al servicio del cuidado de la riqueza terrenal; "santidad" que se hace visible en la productividad del trabajo cuidador de esa riqueza y que se hálla asociada empíricamente a los rasgos étnicos de las poblaciones del noroccidente europeo, a su "blancura" racial. El conjunto de características de presencia y comportamiento que demuestran los individuos sociales una vez que su "forma natural" ha sido podada y "regenerada" en este sentido, es la "blanquitud ".

Aunque recurre a un rasgo étnico como la "blancura", la "blanquitud" no es principalmente una característica racial, sino. ante todo una determinación civilizatorio-identitaria, una determinación que es indispensable en la construcción de las muy distintas identidades nacionales que los Estados capitalistas modernos adjudican a las poblaciones organizadas por ellos.

Como sabemos, la adopción de la "blanquitud" en la construcción de las identidades nacionales de América Latina ha sido una misión, si no imposible sí inconclusa, aun en regiones, aparentemente propicias como las del cono sur. Los distintos *shocks* sucesivos de modernización que ha vivido el continente en los cinco siglos de su historia han tenido, una y otra vez, bases de sustentación económica tan débilmente capitalistas, que las exigencias del capital de adoptar su nuevo tipo de humanidad sólo han podido cumplirse a medias. Una historia que no ha movido a los Estados de

América Latina a desilusionarse del proyecto de la modernidad capitalista, sino, por el contrario, a retomarlo cada vez con mayor entusiasmo.

En América Latina, en el "extremo occidente", introducir la "blanquitud" en la identidad nacional de los Estados implica completar una tarea que dejó de ser completable ya a finales del siglo XVI, cuando los pauperizados hijos de los conquistadores, para sobrevivir como seres civilizados, debieron dejarse conquistar por las poblaciones indígenas a las que fueron incapaces de eliminar. Podar los rasgos disfuncionales de la "forma natural" de las poblaciones del continente para que se "occidentalicen" (es decir, se "norteamericanicen") adecuadamente lleva por necesidad a una destrucción de identidades y de pueblos. Sin embargo, los Estados capitalistas nacionales de América Latina insisten en concluir lo inconcluible; hacerlo es una meta implícita central de su proyecto,

llegar a la "solución final de la cuestión indígena" o "negra" o "mestiza", que equivale, como bien lo sabemos, a la anulación o exterminio de los "grupos problema", sea de un solo golpe o paulatinamente.

Tal vez la atomización de la historia latinoamericana en veintipico historias separadas de veintipico Estados nacionales diferentes no haya sido un fenómeno solamente negativo. Tal vez gracias a ella América Latina se ha salvado de haber puesto en pie un mega Estado capaz de competir de tú a tú con el leviatán estadounidense, un mega Estado que habría alcanzado fácilmente esa meta.

El ser humano al que la actividad de la izquierda pretende devolver la sujetidad que le está siendo enajenada es un ser concreto cuya "forma natural" incluye rasgos cualitativos que harían estallar la cápsula estrecha de la "blanquitud". Por esta razón, el horizonte de la actividad política de la izquierda latinoamericana desborda los límites del juego político que son propios de la esfera de la política establecida, y lo hace no sólo para vencer el carácter estructuralmente oligárquico de esos estados, sino también para romper con el carácter estructuralmente racista de los mismos, violentamente represor de la "forma natural" de la vida en este continente.

Referencias

«Rosa Luxemburgo: espontaneidad revolucionaria e internacionalismo» se publicó originalmente como prólogo a las *Obras escogidas* de Rosa Luxemburgo, México, Era, 1981-82; se encuentra reproducido en *El discurso crítico de Marx,* México, Era, 1986.

«Cuestionario sobre lo político» es un texto elaborado por B.E. sobre la base de una conversación con Luis Corral y José Ron durante el seminario «Crítica de la economía y crítica de la cultura» organizado en abril de 1980 por el Instituto de Investigaciones de la Cultura, Quito. Se publicó originalmente en la revista *Palos,* núm. 1, México, 1980.

«1989» apareció originalmente bajo el título «Presentación» en el número monográfico de la revista *Cuadernos Políticos,* núm. 59, México, otoño de 1990. Posteriormente fue incorporado con el título «1989» en *Las ilusiones de la modernidad,* México, UNAM / El Equilibrista, 1995.

«A la izquierda» es una conferencia pronunciada por B.E. en el ciclo Cuestiones Políticas, organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, enero de 1990. Se publicó originalmente bajo el título «La izquierda: reforma y revolución», en *Utopías, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras,* núm. 6, México, UNAM, enero-marzo de 1990. Se encuentra incluido en *Las ilusiones de la modernidad,* bajo el título «A la izquierda».

«Modernidad y capitalismo (15 Tesis)» apareció originalmente bajo el título «Diecinueve tesis sobre modernidad y capitalismo» en *Cuadernos de la DEP* [División de Estudios de Posgrado], México, UNAM, Facultad de Economía, marzo de 1987. Intensamente modificado, ese texto se ha publicado en varios lugares desde 1989 con el título que aquí aparece. Consta incluido en *Las ilusiones de la modernidad.*

«Modernidad y revolución» fue una conferencia pronunciada por B.E. en Santa Catarina, Florianópolis, y en la Universidad de São Luis de Maranhão, en mayo de 1997. Apareció luego en Ruy Mauro Marini y Márgara Millán, editores,

La teoría social latinoamericana, tomo IV, México, El Caballito, 1996. Está incluido en *Valor de uso y utopía,* México, Siglo XXI Editores, 1998.

«Lo político en la política» apareció originalmente en *Chiapas,* núm. 3, México, Era /UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, 1996. Fue reeditado en *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía,* núm. 4, México, UNAM, FFL, febrero de 1997. Luego, reeditado como folleto bajo el título *Lo político en la política. Exposición del autor en el Centro de Estudos Sociais de la Universidade de Coimbra, julio de 1996, Coimbra, Portugal, 1996.* Finalmente fue incorporado a *Valor de uso y utopía.*

«Violencia y modernidad» fue una ponencia en el Coloquio Internacional sobre la Violencia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, nayo de 1997. Fue publicado en Adolfo Sánchez Vázquez, ed., *El mundo de la violencia,* México, UNAM, FFL, FCE, 1998. Fue incluido en *Valor de uso y utopía.*

«El sentido del siglo XX», se publicó originalmente en *Eseconomía Revista de la Escuela Superior de Economía,* núm. 2, México, IPN, invierno de 2002-2003; está reproducido en *Vuelta de siglo,* México, Era, 2….

«Lejanía y cercanía del *Manifiesto comunista* a ciento cincuenta años de su publicación» apareció en *Viento del Sur. Revista de Ideas, Historia y Política,* año5, núm. 14, México, marzo de 1999; se encuentra reproducido en *Vuelta de siglo.*

«La nación posnacional» se publicó en *Vuelta de siglo* como texto inédito.

«Chiapas y la conquista inconclusa. Entrevista con Carlos Antonio Aguirre Rojas» es el cuarto texto que aparece en *Vuelta de siglo* bajo el título de «Cuatro apuntes».

«¿Ser de izquierda, hoy?» consta en *Vuelta de siglo.*

Este libro se terminó de
imprimir en Marzo de 2011
en la imprenta V&M Gráficas.
Quito, Ecuador

BOLÍVAR ECHEVERRÍA (Riobamba, 1941-México DF, 2010) estudió filosofía en la Universidad Libre de Berlín y en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde obtuvo su licenciatura en filosofía, una maestría en economía y el doctorado en filosofía. Fue docente de la misma universidad mexicana por cerca de 40 años, donde fueron célebres sus cursos sobre *El Capital* y sus seminarios sobre la cultura en América Latina, y particularmente sobre el barroco. El rasgo más característico del pensamiento de Bolívar Echeverría es su *criticidad,* en el sentido de que se trata de un pensamiento desarrollado como una crítica implacable a la modernidad capitalista, que sin embargo comienza cuestionando su propia posibilidad como discurso. Pero al mismo tiempo, como condición y consecuencia de la criticidad, es necesario señalar en ese pensamiento una inquebrantable honestidad, que le ha dado una absoluta independencia de todo tipo de poderes. Bolívar Echeverría es autor de numerosos artículos, ensayos y traducciones que aún no han sido completamente recogidos en libros; sus obras mayores son *El discurso crítico de Marx* (1986), *El problema de la nación desde la crítica de la economía política* (1988), *Sobre el materialismo. Modelo para armar* (1990), *La circulación capitalista y la reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los "esquemas de reproducción" esbozados por K. Marx en* El Capital [Tesis de Maestría], (1992), *Conversaciones sobre lo barroco (1993), Las ilusiones de la modernidad* (1995), *Lo barroco y la historia de la cultura* [Tesis de doctorado], (inédita), *Valor de uso y utopía* (1998), *La modernidad de lo barroco* (1998), *La contradicción del valor y el valor de uso en* El Capital *de Karl Marx* (1998), *Definición de la Cultura* (2001), *Vuelta de siglo* (2006).

«Esta nueva colección iniciada por el Ministerio de Coordinación de la Política tiene el propósito de ofrecer a los ecuatorianos la mejor y más completa información sobre el desarrollo de las ideas políticas que han tenido incidencia en nuestro devenir histórico. Se trata, por lo tanto, de una colección que debe constituirse en la fuente de la información más completa, no solo de la historia política del Ecuador (indispensable para trazar los proyectos hacia el futuro) sino de los modos concretos en que las ideas políticas de Occidente han sido asimiladas, interpretadas y re-funcionalizadas por los ecuatorianos. Más aun: esta colección debe ser la fuente y el soporte para la *reflexión colectiva* de los temas medulares de la política, a fin de alcanzar, de parte de los ciudadanos, la paulatina adopción de formas de comportamiento más apegadas a las convicciones que a los intereses inmediatos, y con mayor capacidad de mirar las acciones políticas sobre el fondo de un proyecto político a largo plazo.»

Doris Soliz Carrión

Ministerio
de Coordinación de la Política
y Gobiernos Autónomos
Descentralizados