

Paul E. Maquet

MARX

en TIEMPOS
POSMODERNOS

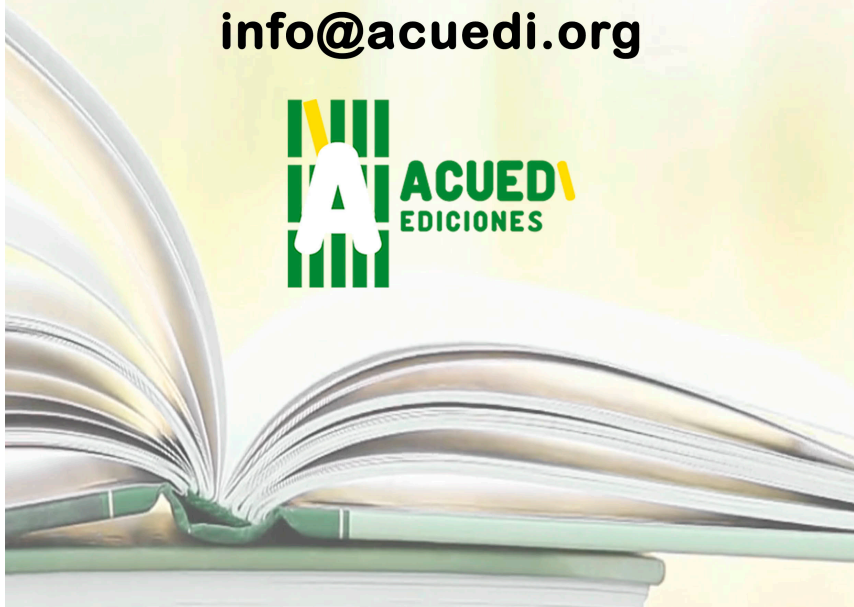


**Si te gusta este libro,
no dudes de compartirlo
con tus amigos.**

**Si quieres adquirir la versión
impresa la puedes comprar aquí:**

944 787 051

info@acuedi.org



A Rocío y Paul A., ¡gracias por su amor y apoyo incondicional!

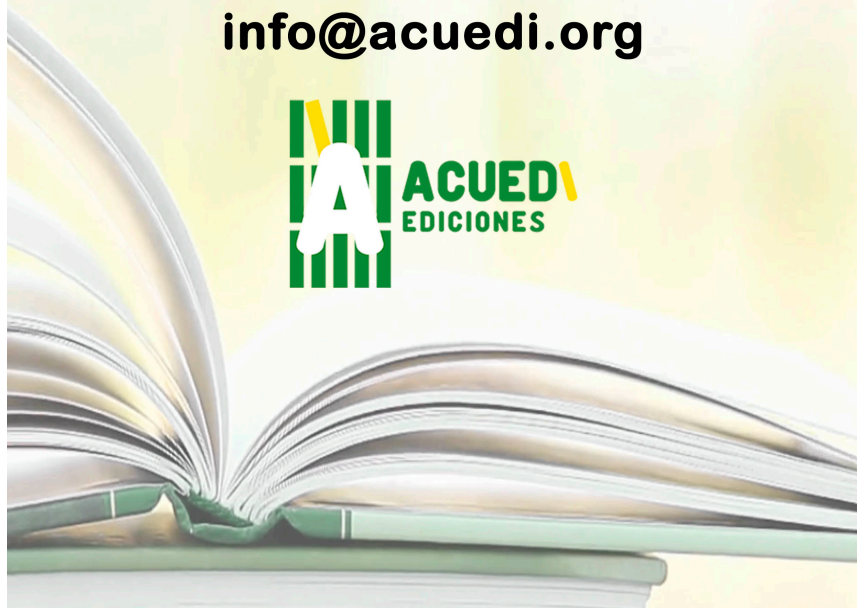
A Kely y Amaru, mis cómplices y compañeros en la aventura de la vida.

**Si te gusta este libro,
no dudes de compartirlo
con tus amigos.**

**Si quieres adquirir la versión
impresa la puedes comprar aquí:**

944 787 051

info@acuedi.org



**Si te gusta este libro,
no dudes de compartirlo
con tus amigos.**

**Si quieres adquirir la versión
impresa la puedes comprar aquí:**

944 787 051

info@acuedi.org



**Si te gusta este libro,
no dudes de compartirlo
con tus amigos.**

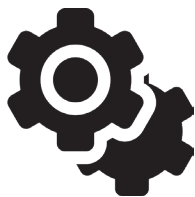
**Si quieres adquirir la versión
impresa la puedes comprar aquí:**

944 787 051

info@acuedi.org



MARX EN TIEMPOS POSMODERNOS



PAUL E. MAQUET



COLECCIÓN TODAS LAS SANGRES

01

Marx en tiempos posmodernos
© Asociación por la Cultura y Educación Digital, 2019
© Paul E. Maquet, 2019

COLECCIÓN TODAS LAS SANGRES
Número: 01

Diseño y diagramación:
Héctor Huerto Vizcarra
Diseño de cubierta:
Gerardo Espinoza Trujillo
Ilustración de portada:
Carlos Tovar Samanéz

Editado por:
Asociación por la Cultura y Educación Digital
ACUEDI Ediciones
Calle Vertiente N° 179 - La Molina
RUC: 20546738419
hector@acuedi.org

Impreso por: Denys Aire Dávalos
Prolongación Huamanga 256-255 - La Victoria
Marzo 2019

Primera edición - Marzo 2019
Tiraje: 500 ejemplares

ISBN: 978-612-47843-9-2
Hecho el depósito legal en la
Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-03842

**Si te gusta este libro,
no dudes de compartirlo
con tus amigos.**

**Si quieres adquirir la versión
impresa la puedes comprar aquí:**

944 787 051

info@acuedi.org



**Si te gusta este libro,
no dudes de compartirlo
con tus amigos.**

**Si quieres adquirir la versión
impresa la puedes comprar aquí:**

944 787 051

info@acuedi.org





ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	13
TRÁILER.....	31
UN REMEMBER: EL PROYECTO MODERNO EUROPEO.....	37
MARXISMO: CUMBRE DE LA MODERNIDAD.....	55
LOS SOCIALISMOS REALES: ¿MODERNIDAD?....	93
LOS VALLES DEL OTRO LADO.....	129
BIBLIOGRAFÍA.....	149



**Si te gusta este libro,
no dudes de compartirlo
con tus amigos.**

**Si quieres adquirir la versión
impresa la puedes comprar aquí:**

944 787 051

info@acuedi.org





MARX, EUROCENTRISMO Y COLONIALIDAD

POR: CARLOS TOVAR

Hace unos meses me encontré en el Cusco con un conocido antropólogo peruano. Cuando le conté que estaba haciendo una tesis de maestría acerca de la validez científica del materialismo histórico, me lanzó una retahíla de objeciones hacia el marxismo que él consideraba, según me dijo, partícipe del pensamiento eurocéntrico y colonialista, opuesto a la cosmovisión de los pueblos americanos, enemigo del multiculturalismo, así como partidario del productivismo y la depredación de la naturaleza.

Cuando terminó, solo tuve tiempo de decirle que, a mi modo de ver, el marxismo no era incompatible con la ecología ni tampoco adversario de la naturaleza, y mucho menos colonialista o eurocéntrico. Me dijo que me enviaría, por correo, algún texto de su autoría para que, luego de revisarlo, le hiciera llegar mis respuestas. Pero ese correo nunca llegó, lo que me liberó del compromiso de abordar esa discusión.

Con ese antecedente, el pedido de Paul Maquet (en adelante PM) para que comente este libro suyo es una invitación que, como diría don Corleone, no puedo rechazar. Siento que no estoy

debidamente preparado para enfocarlo de manera integral, pero, al mismo tiempo, tomo esto como una oportunidad de obligarme a mí mismo a lanzar, por lo menos, algunos comentarios sobre estos temas que, hace tiempo, son materia de mis preocupaciones.

Para comenzar, diré que me complace ver que PM compare conmigo el criterio de que, cuando se haga la revisión crítica del marxismo, no se cometa el error de «tirar al bebé con el agua del baño» como han hecho muchos de mis contemporáneos. Recuerdo, a propósito de esto, el comentario de un excomunista italiano que, tras la caída de muro de Berlín, me dijo: «si las cosas han salido tan mal, quiere decir que hay algo que está muy equivocado en la teoría marxista».

He dicho anteriormente que, cuando a uno lo desapruban en un examen de matemáticas, no regresa a su casa a tirar el libro a la basura, sino a revisarlo para dilucidar si era uno quien se equivocó o era el propio libro. Eso hice yo con el marxismo tras la caída del muro y me complace, como dije, que Paul decida obrar con la misma prudencia.

Creo que esa actitud sensata es la que permite que PM, a pesar de su declarada adhesión a la izquierda del llamado «segundo posmodernismo», tenga una visión amplia, perspicaz y profunda, la misma que lo ilumina para rescatar, con brillantez, muchos de los valiosos aportes del marxismo.

Por otra parte, si bien es lamentable que tantos intelectuales hayan abandonado precipitadamente el marxismo, hay quienes han hecho algo aún peor que tirar al bebé con el agua del baño: han tirado al bebé y se han quedado con el agua sucia, que no otra cosa es el «marxismo oficial» de los manuales difundidos por los representantes del llamado «socialismo realmente existente».

También diré que sería una imperdonable ingratitud de mi parte no agradecer a PM sus generosas expresiones acerca de mis textos sobre el tema de la productividad y la jornada de trabajo,

asunto que considero fundamental para orientar el camino hacia la emancipación humana. Más aún si tengo en cuenta que, luego de casi diecisiete años, y con tres libros publicados, me bastan los dedos de una mano para contar los intelectuales o académicos que se hayan tomado la molestia de reparar en mis aportaciones (extiendo, por cierto, mi agradecimiento a esos pocos).

Por tales razones, creo que lo justo es empezar este comentario señalando aquellos aportes de Marx que PM rescata y valora, y con los cuales coincido, dejando para después mis críticas o discrepancias.

Situando al marxismo en la cumbre de la modernidad, Paul lo reconoce como un proyecto de gran envergadura dirigido a hacer posible la emancipación mediante la lucha contra las reglas de la sociedad burguesa. Marx —dice, con gran acierto, PM— utiliza las herramientas de la modernidad para superar sus contradicciones.

Ese proyecto emancipatorio va más allá de la mera «emancipación política» postulada en el programa de la democracia burguesa. La emancipación humana se consigue, para el marxismo, cuando la «emancipación económica» de los trabajadores permite que aquella emancipación política deje de ser puramente formal. Marx no pretende, como erróneamente han interpretado algunos, recortar las conquistas de la democracia formal sino, por el contrario, profundizarlas haciendo que los proletarios, antes privados de gozar de tales libertades por causa de la miseria y la enajenación del trabajo, puedan ahora hacerlas suyas.

Esa poderosa idea se fundamenta en la manera como Marx conceptúa la libertad. No se trata, dice PM, de la libertad como mero poder individual. La libertad burguesa se concibe como una mera liberación de todas las ataduras que impiden al individuo hacer lo que le venga en gana. Bajo tal punto de vista, el «otro» es, para el burgués, solamente un límite para la libertad. Puedo hacer lo que deseo, siempre que no afecte a ese otro.

Marx, en cambio, entiende la libertad como realización del *ser social*. Sin la cooperación en *comunidad*, la especie humana no hubiera obtenido ni los medios de subsistencia ni los conocimientos acerca del mundo. Zygmunt Bauman (que hoy recicla, con bastante éxito, varias ideas de Marx) hace notar que de no ser por la cooperación nuestros ancestros primitivos hubiesen perecido fácilmente en las fauces de los tigres con dientes de sable o bajo las inclemencias de los fenómenos naturales. Solo en la comunidad, entonces, el ser humano puede alcanzar, mediante la *libre asociación* (y así está dicho, literalmente, en el *Manifiesto*), la plena libertad.

En el mismo sentido, los «derechos del hombre» (igualdad, libertad, seguridad, propiedad) se reducen a ser meras garantías para el individuo aislado, mientras no estén complementados con los «derechos del ciudadano» (libertad de prensa y opinión, derecho de sufragio universal, derecho de participación en las decisiones y en el gobierno) que se dirigen a la participación activa de los ciudadanos.

Otra vigorosa idea de Marx, que PM rescata, es aquella que, a contrapelo de la modernidad europea, ya no concibe al Estado como representación de la razón y del consenso (el *Contrato social* de Rousseau o el *Leviatán* de Hobbes), sino como el órgano de dominación de una clase social, el instrumento de sujeción de las clases oprimidas.

En este punto, como en aquel de la emancipación humana y la libertad, PM muestra un buen manejo de la dialéctica: Marx es, al mismo tiempo, cumbre de la modernidad y superación (más precisamente, *negación de la negación*) de la misma. La modernidad, para PM, es el gran proyecto europeo de renovación civilizatoria que surge a partir del siglo XV y llega a su declive en la segunda mitad del siglo XX.

Otro terreno donde PM cosecha valiosos aportes de Marx es aquel de la economía política, campo como bien dice, descuidado en

el «análisis marxista» contemporáneo. La plusvalía, cuya fundamentación en la teoría del valor es uno de los grandes descubrimientos del filósofo alemán, es intrínseca al régimen de trabajo asalariado. Soslayar la plusvalía equivale a mantener el régimen de explotación y, sin embargo, las izquierdas actuales parecen haber olvidado este asunto, inmersas, como están, en el dilema entre «más Estado» o «más mercado».

En este punto, PM me honra al poner de relieve mi tesis sobre el tiempo de trabajo, la misma que se apoya en la teoría marxista del valor. La contradicción principal de la economía capitalista es aquella que relaciona el aumento de la productividad con la caída de la tasa de ganancia. La reducción de la jornada laboral desactivaría esa falla congénita de la maquinaria económica, y abriría el camino para una auténtica emancipación humana por medio de la expansión progresiva del tiempo libre.

Termino este recuento de las coincidencias de PM con el marxismo señalando una que se sitúa en el terreno de la epistemología. El conocimiento, para la dialéctica marxista, se obtiene mediante una articulación de la teoría con la práctica, donde cada una de ellas retroalimenta a la otra. Así, el devenir del conocimiento va desde lo concreto a lo abstracto, y desde lo abstracto a lo concreto. La búsqueda de la verdad consiste, entonces, en la formulación de teorías a partir de la práctica, y luego en la corroboración de dichos enunciados teóricos mediante nuestra acción transformadora sobre la realidad.

Esa epistemología, como bien dice PM, pone al marxismo a cubierto del dogmatismo. El conocimiento científico, así entendido, es siempre parcial, y está sujeto, repetidamente, a verificarse en las condiciones cambiantes de la realidad.

Luego de este recuento de valiosos conceptos fundamentales del marxismo puestos de relieve por PM, toca ahora comentar las discrepancias del autor con el pensamiento de Marx. Pero antes

de entrar en esa materia, quisiera trazar una estrategia para ello señalando cómo es que, a mi entender, debe aquilatarse y juzgarse una teoría científica.

No quisiera que el balance del marxismo quedara como una especie de lista de lavandería de las cosas positivas, por una parte, y de las negativas, por otra, sin que pueda establecerse un criterio de valoración de la teoría en su conjunto. No sé si para un posmoderno la crítica fragmentaria es el método plausible, pero no lo es para quien esto escribe.

Las teorías científicas están constituidas por conjuntos de enunciados consistentes entre sí, algunos de los cuales son la base a partir de la cual se deducen otros. Así, el cuerpo de enunciados de la teoría crece y se va confrontando, como dijimos líneas arriba, con la experiencia práctica.

Para ilustrar el criterio que, a mi juicio, debe usarse para evaluar una teoría, me serviré de la distinción que establece el epistemólogo Imre Lakatos (1983) entre el *núcleo firme* y las *hipótesis auxiliares*. Toda teoría, según este filósofo de la ciencia, está conformada por un núcleo de enunciados centrales que son el corazón de la misma y un «cinturón protector» de hipótesis auxiliares, cuya función consiste en proteger a aquel núcleo firme. Las hipótesis auxiliares sufren modificaciones en el curso del desarrollo del programa de investigación de la teoría, y pueden ser refutadas, y reemplazadas por otras, conforme su puesta en práctica las invalide, sin que ello signifique la caducidad de la teoría, siempre y cuando el núcleo firme se mantenga incólume.

Se trata, para decirlo en términos más sencillos, de separar la paja del trigo. El gran filósofo de la ciencia Mario Bunge, por ejemplo, formula un conjunto de criterios para discriminar las teorías científicas de las que no lo son, y lo bautiza como la *Decatupla*. Mediante tal método, Bunge ha hecho valiosas contribuciones epistemológicas ampliamente conocidas. Sin embargo, al abordar

la crítica del psicoanálisis lo califica como charlatanería, y allí su razonamiento resulta muy cuestionable, y la aplicación de su método parece desvirtuarse. La cosa es aún peor cuando Bunge se permite rechazar y estigmatizar la música *rock*, porque en ese caso ni siquiera se toma la molestia de argumentar sus razones y, menos todavía, de aplicar su propio método.

Lo mismo le ocurre, por ejemplo, a otro connotado epistemólogo, Karl Popper, cuando al recusar el marxismo aplica algunos criterios arbitrarios que no forman parte del método que él mismo especifica previamente. Y cosa muy parecida sucede con el propio Lakatos. La cuestión es, entonces: ¿invalidan esos extravíos las teorías de Bunge, Popper o Lakatos sobre la ciencia? Claro que no, porque pueden descartarse, como hipótesis auxiliares que no forman parte del núcleo firme.

La pregunta crucial, llegados a este punto, es: ¿cuál es, entonces, el núcleo firme del marxismo? ¿cuáles son esos enunciados centrales y cuáles son aquellos que no forman parte del núcleo y, por consiguiente, pueden descartarse sin que tal cosa signifique la caducidad de la teoría? La pregunta es difícil, pero es indispensable resolverla si queremos discriminar las diversas críticas que se le hacen a Marx, y saber si afectan el corazón de su doctrina o solamente aspectos accesorios de la misma.

Tenemos, sin embargo, la suerte de que para esta tarea el propio Marx acude a ayudarnos un poco. En la vasta obra de este pensador encontramos dos momentos en los cuales parece señalarnos con bastante claridad que lo que está exponiendo es parte del núcleo central de su pensamiento. El primero de ellos es el célebre prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx 1971), texto en el cual enuncia, en forma bastante clara y enfática, su teoría de la historia humana, es decir, el conjunto de regularidades que observa en el desarrollo de nuestra especie sobre el planeta,

y que sirven de guía al pensamiento marxista para interpretar las realidades de cada época y en cada formación social.

En ese escrito, y luego de hacer un breve recuento biográfico de su itinerario intelectual, Marx antes de exponer los enunciados de su teoría los anuncia diciendo: «el resultado final al que llegué y que una vez obtenido sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así...».

Citaremos aquí unas cuantas líneas de ese texto que, en palabras de su autor, constituye el «resultado final» y el «hilo conductor» de sus estudios (cosa que, para nosotros, significa «el núcleo firme»):

En la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social (...). Al llegar a una fase determinada de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social (Marx 1971).

Antes de comentar cómo así consideramos que este texto debe servirnos para separar, en los escritos de Marx, la paja del trigo (o como dice PM, el bebé del agua del baño) mencionaremos el otro escrito que, a nuestro criterio, también ha sido señalado por su autor como constitutivo de ese cuerpo central de la teoría. Se trata de la exposición de la llamada «tendencia decreciente de la tasa de ganancia» y de sus consecuencias, que Marx desarrolla en los capítulos XIII y XIV de *El capital* (Marx 1972).

El texto ocupa varias páginas (lo que nos impide reproducirlo aquí), pero luego de exponer su razonamiento, Marx dice que, así explicado, el asunto parece sencillo... «y, sin embargo, es el misterio en torno del cual ha venido girando la economía política desde Adam Smith». En otras palabras, diremos nosotros, esta es otra parte del «núcleo firme» del marxismo. Y creemos que no exagera en absoluto al ponderar de tal manera su descubrimiento.

En efecto: luego de haber resuelto con el desarrollo de su teoría del valor el problema del origen de la plusvalía, Marx demuestra que el constante desarrollo de la técnica impulsado por el capital, al aumentar la proporción del llamado «trabajo muerto» (las maquinarias, edificios e insumos) en el conjunto del capital, y en desmedro del «trabajo vivo» (el trabajo humano), ocasiona, a su vez, que ese «trabajo muerto» gravite, como un fardo creciente, sobre las espaldas del proceso productivo, y tienda a disminuir la tasa de ganancia.

Esa tendencia decreciente de la plusvalía es, precisamente, la enfermedad congénita del sistema capitalista. Es el acicate que impulsa al capital a desarrollar las fuerzas productivas de manera constante y creciente. El capital, como bien sabemos, vive solo para la ganancia, y si hay algo que no puede permitirse es que esa ganancia disminuya. Para evitarlo, hará lo que sea necesario.

En el capítulo XIV, Marx enumera y analiza varias de las acciones que el capital lleva a cabo en su afán de paliar el mal que lo aqueja. Mencionaremos las más importantes: aumentar el grado de explotación del trabajo (mediante la prolongación y la intensificación de las jornadas); mantener el desempleo (que sirve de herramienta de presión contra el trabajador); abaratar los costos laborales (mediante la precarización del empleo, entre otras cosas); expandir el comercio mundial (para acrecentar la masa de ganancias); y, finalmente, especular con instrumentos financieros (creando

burbujas que, tarde o temprano, estallan, tras lo cual vuelve a comenzar la especulación).

El capital es, de acuerdo con este cuadro, una maquinaria enloquecida, que gira cada vez más rápido con el vano propósito de escapar de su propia contradicción interior. Es un tren desbocado, un molino satánico, un adicto envuelto en una espiral creciente de intoxicación con la sustancia que persigue: la ganancia, que resulta, para su desgracia, cada vez más difícil de reproducir. No puede encontrar sosiego sino a costa de acelerar su actividad, y cada cosa que hace para aliviarse es, a su vez, contradictoria en sí misma, como Marx demuestra en esos pasajes del capítulo XIV, que constituyen, dicho sea de paso, una pieza magistral del pensamiento dialéctico.

Hecho ese diagnóstico, podemos comprender entonces, por qué el capitalismo se comporta como lo hace hoy en día. La búsqueda insensata del crecimiento, el extractivismo, el productivismo, la depredación de la naturaleza, el atropello de los pueblos aborígenes para expoliar sus recursos, la especulación financiera con el oro y los minerales, el consumo desenfrenado de productos de rápida obsolescencia, y la sujeción de la inmensa masa de trabajadores al yugo de unas condiciones de trabajo y de vida esclavizantes, para no hablar de la guerra (que es un negocio más), en suma, todo ese cuadro dantesco del mundo contemporáneo, obedece, aunque parezca difícil de creer, a una sola causa.

Y esa causa, esa contradicción inmanente, ese misterio en torno del cual giró por décadas el pensamiento de los más grandes economistas y filósofos, fue desvelado por Marx.

Quien esto escribe se apoyó en ese diagnóstico para fundamentar su propuesta de reducción de la jornada laboral. La jornada de cuatro horas apunta al centro neurálgico de la enfermedad capitalista. Permitiría, como hemos explicado en nuestros trabajos (Tovar 2014), desactivar el mecanismo que origina los males que

acabamos de enumerar y que tanto preocupan, con sobrada razón, a los críticos posmodernos.

Pondría fin al desempleo en el mundo y, al lograrlo, acabaría, asimismo, con la pobreza. Estabilizaría la tasa de ganancia, evitando así las crisis financieras. Aumentaría el tiempo libre para los seres humanos, haciendo posible que hombres y mujeres compartan por igual las tareas de crianza y el cuidado del hogar. Cambiaría la mentalidad de las personas, que ya no vivirían para trabajar, sino que trabajarían durante una parte cada vez menor de su jornada para buscar, en su tiempo libre, su realización como seres humanos y ciudadanos.

Pero, una vez llegados a esa sociedad del pleno empleo, la estabilidad económica y el tiempo libre, sería entonces posible y necesario detener el crecimiento, tal y como lo vienen postulando, desde hace años, teóricos como Alberto Buela, Alain de Benoist y Serge Latouche. Habríamos puesto fin, de esta manera pacífica y democrática, a la espiral insensata del crecimiento depredador, que con justa razón combaten los adversarios de la colonialidad eurocéntrica. Habríamos empezado a hacer germinar una nueva forma de vida, y de sociedad, cuyo objetivo ya no serán la producción y la esclavitud del trabajo, sino la libre realización humana. Nada más, y nada menos.

Vista esa cadena virtuosa de efectos benéficos, se comprenderá por qué decíamos que, para hacer la crítica del marxismo, antes es menester identificar su núcleo firme.

No sé si para el pensamiento posmoderno un enfoque holístico como el que acabamos de exponer sea digerible o, más bien, motive la desconfianza. No somos, por fortuna los únicos que vemos en la reducción de la jornada la llave maestra de los problemas contemporáneos. Rutger Bregman, joven y brillante pensador holandés, opina lo mismo (Bregman 2016).

Si bien Bregman es, en principio, un connotado impulsor del *ingreso universal* (también conocido como *renta básica universal*), no tiene reparos en dedicar todo un capítulo de su libro a la propuesta de una jornada semanal de quince horas. Sobre el circuito virtuoso de beneficios que tal medida traería consigo, es aún más enfático que quien esto escribe, porque se pregunta: «¿hay algún problema que la jornada semanal de quince horas *no* solucione?»

El mismo PM coincide, en este punto, con nosotros cuando reconoce en la propuesta de reducción de la jornada laboral el valor de un fundamental giro copernicano hacia un horizonte no *productivista ni extractivista*.

Si aquilatamos, con este enfoque integral, el valor de la teoría marxista, resultará difícil pensar que Marx es, simplemente, parte de una modernidad caduca, productivista y colonialista. Por el contrario, el diagnóstico marxista, formulado desde dentro del capitalismo pero en contra del mismo, nos proporciona una estrategia para combatir dialécticamente los males que la maquinaria económica desbocada esparce por el mundo, y nos propone un nuevo proyecto emancipatorio.

Me atrevo a sostener que la estrategia del marxismo, que se propone unir a los oprimidos para atacar al monstruo desde dentro, desactivar el centro neurálgico de su locura, y abrir, de esta manera, el camino de la liberación para la humanidad, tiene mejores perspectivas de resultar eficaz, comparada con aquella que busca, como lo hacen los posmodernos, resistir al opresor desde la periferia, en comunidades autónomas o movimientos multiculturales.

A este propósito, cito un provocador pasaje escrito por el filósofo argentino José Pablo Feinmann:

Es un fenómeno notable: en tanto las universidades occidentales proclaman las filosofías de la diferencia, de la destrucción de la centralidad, de la totalización, adoran la deconstrucción posestructuralista y el fragmentarismo posmoderno, la política del Imperio impone lo Uno, exalta la globalización de su cultura, de su

poder y de sus proyectos bélicos. El piadoso multiculturalismo académico resulta patético a partir de la decisión del Imperio bélico-comunicacional (Estados Unidos) por controlar el planeta (Feinmann 2009).

Casi no resulta necesario decir, luego de este razonamiento, que aquellas expresiones de Marx que trasuntan prejuicios europeizantes, desprecio por las culturas aborígenes o cualquier otro sesgo colonialista (expresiones que, por cierto pueden encontrarse en varios pasajes de las obras de este filósofo), pueden (y deben) desecharse como parte de ese cinturón de hipótesis auxiliares, sin que ello nos lleve a cometer el error de descartar el núcleo firme de una teoría tan valiosa para la emancipación humana.

Me atrevería a sostener que, una vez señalados los conceptos centrales de la teoría marxista de la historia, así como aquellos de su teoría económica, todo lo demás podría ser desechado (y el propio Marx estaría de acuerdo con ello) sin afectar el núcleo de su pensamiento. Con la salvedad, por supuesto, de que no estamos tratando aquí de la filosofía materialista y dialéctica, sobre la cual, por desgracia, no contamos, como en el caso de la historia o de la economía política, con un comentario de Marx que señale cuál sería, en el terreno de la filosofía, el núcleo central de sus escritos. Lo más cercano a ello que podemos encontrar son, tal vez, las breves notas tituladas *Tesis sobre Feuerbach*, que no satisfacen a nuestro juicio, los requisitos de una síntesis cabal.

Por razones de espacio, y para no fatigar al lector, no haré aquí una defensa de la teoría de la historia de Marx, sobre la cual estoy en condiciones de sostener (como en el caso de su teoría económica) que el núcleo firme de la misma continúa siendo válido, y que ha resistido la confrontación con los hechos históricos del siglo XX, el más significativo y grandioso de los cuales fue la revolución rusa.¹

Me limitaré a comentar que hay algunos pasajes de Marx y Engels que, con suma frecuencia, son esgrimidos con el propósito

de insinuar que los fundadores del marxismo ponían en cuestión sus propias teorías o peor aún, renegaban de las mismas.

La cita más socorrida es aquella en la que, conversando con su yerno Paul Lafarge, Marx dijo «no ser marxista». Casi no debería ser necesario aclarar que, con ese comentario, el filósofo no estaba renegando de su teoría. Su intención parecía ser, más bien, la de poner su teoría a salvo de cualquier sacralización o dogmatismo. Nada más que eso.

Otra cita recurrente es aquella carta de Engels a Bloch (Engels 1890) donde el primero aclara que el factor económico determina en *última instancia* el desarrollo de la historia, y no es *el único* determinante. La superestructura, dice en esa carta, ejerce también su influencia sobre las luchas históricas. Pero, para que no quede duda, remata el pasaje diciendo que, en ese juego de acciones y reacciones, donde intervienen formas políticas, jurídicas e ideológicas, «acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico». Usar este fragmento para pretender que Engels estaba poniendo en duda la base del materialismo histórico, y sugiriendo que la superestructura tiene, en la historia, el mismo peso que la base económica, no es sino una grosera distorsión.

Se trata, entonces, de entender la teoría marxista de la historia como un *macrodeterminismo*, para usar un eficaz concepto de Von Wright (1979), es decir, un condicionamiento que opera a escala de los grandes procesos históricos, no a nivel de los acontecimientos menores, y mucho menos de manera mecánica.

El tercer pasaje es citado por PM. Se trata de la carta al director de «El memorial de la Patria», N. K. Mijailovski, escrita en 1877 (Marx 1877). En ella, Marx rechaza que se pretenda

1. Es de suponer que, para cuando este libro esté en prensa, se encuentre en circulación el número correspondiente a enero-julio 1919 de la revista *Letras*, en el cual se publicará un trabajo de mi autoría sobre la validez de la teoría marxista de la historia, trabajo que, a su vez, es parte de la tesis de maestría que próximamente espero sustentar en la Universidad de San Marcos.

transformar su «esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente europeo» en una teoría general sobre la marcha que el destino impone a todo pueblo, sin importar las condiciones históricas particulares en las que se encuentre.

¿Qué quiere decir Marx con esto? Habrá quienes pretendan colegir que, de acuerdo con este texto, el materialismo histórico (es decir, la teoría formulada por Marx en el famoso prólogo citado líneas arriba) solo tiene validez para el occidente europeo. Esta cita, como las anteriores, se esgrime, por lo general, para dar la impresión de que Marx y Engels reniegan de su doctrina, o de que la relativizan al punto de hacerla insubsistente. ¿Será verdad que, en estos pasajes, los fundadores del materialismo histórico están abdicando de su teoría, según la cual «las relaciones de producción de establecen, en cada época, en correspondencia con el desarrollo de las fuerzas productivas, etc., etc.»?

Lejos estoy de querer sacralizar la teoría marxista y de leer los textos de Marx como si fueran infalibles. Toda la teoría, como dije, debe sujetarse permanentemente a la verificación, en contraste con las condiciones siempre cambiantes de la realidad. Y cualquiera tiene el derecho de cuestionar su validez. Pero, antes de hacerlo, cualquiera tiene también la obligación de saber qué cosa es, exactamente, lo que Marx dijo y de no tergiversarlo. Por la sencilla razón de que, si no se comienza por esto, no se puede tampoco hacer lo otro (es decir, la crítica).

¿Cuál es, entonces, el «esbozo histórico» al que se refiere Marx en la carta a Mijailovski?

El esbozo aparece en el mismo prólogo de *Contribución...*, cuando dice:

A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso en la formación económica de la sociedad el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el

sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos.

Quiere decir, entonces, que la sucesión histórica del domo de producción capitalista tras el modo de producción feudal es, como Marx reconoce, una ejemplificación de su teoría (o si se quiere, un *modelo* de la misma) en el escenario de Europa occidental. Esto significa que, en otras latitudes, pueden existir (y de hecho han existido) otros modos de producción que no encajen exactamente en ninguna de las denominaciones enumeradas arriba. En su trabajo sobre las formaciones económicas pre-capitalistas, por ejemplo, Marx habla del *despotismo oriental* o *modo de producción asiático*, al cual atribuye características que lo diferencian de cualquiera de los mencionados para el caso europeo.

Si en el mentado esbozo el modo de producción capitalista sucede al modo de producción feudal, es perfectamente posible, en la teoría, que tras el modo de producción asiático sobrevenga otro modo de producción que no sea, necesariamente, el moderno burgués. Eso es lo que Marx quiere decir en la mentada carta y es perfectamente razonable que lo diga.

Pero si bien, en teoría, a un modo de producción A, que no aparece en el esbozo, le sucederá en consecuencia otro modo de producción B, el mismo que posiblemente tampoco figure en ese esbozo, eso no significa que la teoría de la historia de Marx no funcione para tal caso. Porque no estamos diciendo que al modo de producción A le puede suceder cualquier otro modo de producción. Marx no está diciendo que se podría reemplazar un modo de producción A por *cualquier* otro modo de producción Z que nos viniera en gana, porque fuera de Europa ya no tendrían validez las regularidades enunciadas en su teoría.

En otras palabras, un modo de producción A puede ser reemplazado, única y exclusivamente, por un modo de producción B cuyas relaciones de producción surjan de las condiciones que

se han incubado (que han *madurado*) en el modo de producción precedente, como dice muy claramente el prólogo. Y ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen, dentro de ella, las contradicciones que alumbrarán mediante la negación de la negación el nuevo orden social.

Por eso, como dice el prólogo, la humanidad se propone únicamente los objetivos que son posibles de alcanzar, y cuya necesidad brota de las contradicciones específicas y concretas que se agitan en su seno.

La historia del siglo XX brinda evidencia de que esos enunciados han soportado los experimentos cruciales, el más importante fue, como dijimos, la revolución rusa. La caída del muro de Berlín, y también las reformas económicas de la China, corroboran a nuestro juicio que no era posible saltar directamente desde una sociedad predominantemente feudal hacia el socialismo, y que era necesario, previamente, un desarrollo del proletariado, el mismo que solamente puede ocurrir con la expansión de las relaciones burguesas del trabajo asalariado.

También el Perú ha sido teatro de un experimento crucial, como resultado del cual ha quedado en evidencia que no existían, como alucinadamente creyó un falso profeta, las condiciones para desencadenar la revolución mediante una guerra popular, puesto que la radical reforma agraria del gobierno militar había liquidado el latifundismo.

La magnitud de tales acontecimientos históricos merece, por cierto, una ilustración mayor que estas menciones a vuelo de pájaro, pero no es este el lugar ni el espacio para explayarnos en ello.

Lima, enero de 2019.

Carlos Tovar Samané

**Si te gusta este libro,
no dudes de compartirlo
con tus amigos.**

**Si quieres adquirir la versión
impresa la puedes comprar aquí:**

944 787 051

info@acuedi.org



Ø1

TRÁILER

La cumbre es el punto más elevado de una montaña. En ese sentido, el marxismo es cumbre de la modernidad: es probablemente su expresión más acabada, ambiciosa y coherente. Sin embargo, las altas cumbres no son el lugar más amable para la vida, que florece en los cálidos valles que se encuentran más abajo.

Este texto es una invitación a mirar el horizonte con la perspectiva que da la altura de una cumbre, que permite una cierta visión de conjunto, abarcadora e inspiradora, pero incompleta. Al mismo tiempo, es una invitación a construir nuevos futuros en esos valles de tierra fecunda en los que se entrecruzan múltiples caminos y esperanzas.

Quizás este documento resulte un tanto esquemático; su intención es ser una herramienta interpretativa para un balance práctico del marxismo, entendido aquí como un momento cumbre del llamado «Proyecto Moderno Europeo». El objetivo es sencillo: no «botar al bebé con el agua sucia», en el marco de un esfuerzo colectivo contemporáneo por encontrar nuevas y fértiles pistas de pensamiento crítico y de acción social transformadora. Lo que Boaventura de Sousa Santos (2006) ha llamado «un nuevo paradigma crítico».

Con esa intención, parto de una lectura de la modernidad como un ambicioso proyecto europeo de renovación civilizatoria, compuesto por diversas aristas filosóficas, económicas, políticas, geopolíticas, científicas, técnico-productivas, entre otras. Procuero no establecer ninguna relación necesaria ni unívoca entre ellas: siento que el economicismo, el culturalismo y cualquiera de estos «ismos» interpretativos es insuficiente, pues la realidad (particularmente, la realidad humana) es el resultado de la interacción de diversas dimensiones con existencia y densidad propias.

Este punto de partida me sirve de esquema básico para leer el marxismo, el autodenominado «socialismo científico», como un momento cumbre de ese Proyecto Moderno Europeo, y a los comunismos y socialismos reales como los caminos concretos que asumieron muchos pueblos para llevar a la práctica algunos de los postulados de la modernidad.¹

Este modo de pensar tiene al menos dos consecuencias. En primer lugar, procura rechazar la abundante propaganda dedicada a tachar cualquier propuesta inspirada en el marxismo como «anti-moderna», «antidesarrollo» o «antiprogreso»: el marxismo recoge y radicaliza las principales apuestas de la modernidad y aún hoy constituye una de sus máximas y más coherentes expresiones. Este error no proviene únicamente de los sectores liberales o conservadores: luego de décadas de exceso de marxismo, algunos de los principales referentes intelectuales del izquierdismo terminaron por desecharlo y renegar de él, y las nuevas generaciones de activistas nos hemos formado en medio de la ignorancia trágica de una de las mejores

1. No planteo que el marxismo sea LA CUMBRE de la modernidad, así con mayúsculas. Como toda cadena montañosa, es natural que la modernidad tenga varias cumbres. El anarquismo, el liberalismo, la socialdemocracia del Estado de bienestar y hasta el ultra o neoliberalismo son también proyectos plenamente modernos y muy poderosos, ya sea en la práctica o en la crítica. Pero he crecido al pie de esta cumbre y es de sus recodos y abismos de los que me considero en mejor capacidad de reflexionar.

herramientas para entender la sociedad moderna que ella misma produjo.

Pero la segunda consecuencia de este planteamiento nos lleva a cuestionar la vigencia del marxismo como teoría y como práctica en un contexto de crisis prolongada del proyecto moderno. En gran medida, lo que podemos considerar «error» y lo que podemos considerar «acierto» son comunes a ambos. Cuestionar la vigencia o viabilidad del proyecto moderno tal como fuera entendido entre los siglos XIX y XX implica cuestionar el marxismo.

Partimos de dos sentidos comunes que —creemos— ya deben considerarse parte de ese nuevo paradigma emancipatorio: la irreductibilidad de la realidad a una sola de sus esferas, y la crítica a los relatos monolíticos que intentan abarcarlo todo. Me refiero en primer lugar a los planteamientos de la primera posmodernidad, que Boaventura de Sousa Santos (2006) llama «celebratoria». También me refiero a las lecturas llamadas «posmarxistas» que se asumen como parte del rescate del proyecto moderno² y que son producto de una nueva sensibilidad, posterior a los grandes relatos modernos totalizadores. Sin embargo, siento que tanto los primeros posmodernos como los posmarxistas marcaron tantas distancias con los grandes relatos de la modernidad y del marxismo, que terminaron perdiendo de vista algunos elementos centrales. En el posmarxismo, la necesidad de dejar en claro que el antagonismo económico no es el único alrededor del cual se estructuran las luchas sociales, y el énfasis en mostrar la existencia de una serie de

2. Los paradigmáticos Laclau y Mouffe, por ejemplo, proponen una «democracia radicalizada y plural (...) como objetivo de una nueva izquierda» y de inmediato señalan que esta idea «se inscribe en la tradición del proyecto político “moderno” formulado a partir del Iluminismo, e intenta prolongar y profundizar la revolución democrática iniciada en el siglo XVIII, continuada en los discursos socialistas del siglo XIX, y que debe ser extendida hoy a esferas cada vez más numerosas de la sociedad y del Estado». Sin embargo, Laclau y Mouffe plantean una postura similar a la que aquí estamos esbozando: «para llevar a su conclusión un proyecto tal, es necesario abandonar un cierto número de tesis epistemológicas del Iluminismo», es decir, separar la paja del trigo.

otros antagonismos en un mundo social sin estructuras totalizadoras, llevó —pienso— a un menor énfasis en uno de los puntos centrales del pensamiento marxista: la crítica de la economía capitalista *y al Estado como instrumento de dominación al servicio de aquella*. Ello conllevó una excesiva fe en el Estado bajo la forma del «populismo», que reivindicaron como forma política que garantizaría la participación de las mayorías (Laclau 2005). Por su parte, los primeros posmodernos pusieron en tela de juicio todos los grandes relatos, *salvo* el relato del capitalismo; y esto ocurrió precisamente cuando se abría un nuevo período de hegemonía capitalista durante el tsunami neoliberal. Como bien dice Rochabrún (2009), «la postmodernidad no ha penetrado en la ciencia económica. No en vano ésta se presenta, si no como el discurso, al menos como la gramática de la globalización». Frente a ello es que surge lo que podríamos llamar un «segundo posmodernismo», o en palabras de Santos (2006) un «posmodernismo de oposición» que asume la tarea de construir una teoría crítica pero aceptando, entendiendo, la crisis epistemológica del proyecto moderno, y llama a «reconstruir el concepto y la práctica de la transformación social emancipatoria». Este trabajo se inscribe en ese reto.

Para los posmarxistas y muchos otros críticos del marxismo, uno de los puntos más polémicos tiene que ver con la idea de la economía como «contradicción principal» y con el manido tema de la «base» económica y la «superestructura» ideológica. Desde la misma forma en que he planteado el esquema del texto, quiero dar a entender que considero esa crítica como algo que *ya* es parte de una nueva sensibilidad, de un nuevo horizonte epistemológico. Al respecto, coincido con Rochabrún (2009), quien señala que «muchas cosas se mueven al mismo tiempo» y que el «pensamiento de Marx tiene mucho que decir en algunos casos, poco o nada en otros, y no puede pretender dirigir el conjunto». Rochabrún (2009) piensa que el debate estuvo siempre mal planteado pues de

El Capital se desprende claramente que ni siquiera las categorías de la supuesta «base» son puramente económicas, puesto que son *relaciones sociales*:

El capital no era el estudio de la «base económica» capitalista, esa supuesta «última instancia» a la que todo debía remitirse. Y no lo era porque hasta las más básicas categorías económicas no eran ninguna «base», ningún punto de partida, sino un *resultado*. Así, la mercancía era la cristalización —en la esfera del intercambio— de libertad, igualdad y propiedad; es decir, de *relaciones sociales* que *eran y no eran* económicas (cursivas en el original) (Rochabrún 2009).

Sin embargo, existen numerosos textos donde Marx da a entender este tipo de ideas que se han llamado «economicistas», así como muchos otros textos de su amigo y cómplice Engels que aquel nunca corrigió.

Considero que es un error desvivirse en debates sobre la exactitud «bíblica» de la cita, o pretender interpretar si Marx pensaba «en el fondo» tal o cual cosa. Si Marx pensaba que la economía era la «base» que determinaba todo lo demás, pues parece que estaba equivocado y que cada esfera de la realidad tiene su propia densidad, aunque existan relaciones de ida y vuelta; si no lo pensaba así y todo fue un malentendido promovido por los «marxistas» posteriores, pues enhorabuena y a superar dicho malentendido de una buena vez.

En algunos autores ha sido un tópico la pregunta acerca de si la modernidad es esencialmente totalitaria o emancipadora.³ Aquí consideramos que de ningún proyecto civilizatorio puede hacerse tan tremenda simplificación. Y, si entendemos al marxismo como una expresión coherente de dicho proyecto civilizatorio, entonces debemos considerar que tampoco éste puede reducirse a términos tan estrechos. Así, hemos querido regresar al marxismo y al proyecto moderno europeo para rescatar aquellos aportes que, consideramos, deben formar parte de nuestro «equipaje» en un nuevo

ciclo histórico. Con la modernidad —y con el marxismo— cabe hacer lo mismo que haría cualquier campesino luego de una cosecha: recuperar la parte útil, desechar la parte inservible y preparar la tierra para una nueva siembra.

3. Slavoj Žižek (2005: 189-190) señala tres versiones principales acerca de las consecuencias totalitarias de los proyectos incubados por la modernidad: «(1) la que se resume en el nombre de Habermas: el Iluminismo es en sí un proceso emancipatorio positivo sin potenciales “totalitarios” inherentes, estas catástrofes son meramente un indicio de que había un proyecto inacabado, de modo que nuestra tarea debería ser completar este proyecto; (2) la que se asocia con la “dialéctica del Iluminismo” de Adorno y Horkheimer así como hoy con Agamben: los potenciales “totalitarios” del Iluminismo son inherentes y cruciales, el “mundo administrado” es la verdad del Iluminismo, los campos de concentración y los genocidios del siglo XX son una especie de punto final negativo-teleológico de toda la historia de Occidente; (3) la que se desarrolla, entre otras, en las obras de Etienne Balibar: la modernidad inaugura un territorio de nuevas libertades, pero al mismo tiempo de nuevos peligros, y no existe una garantía teleológica definitiva del resultado, la batalla está abierta, indecisa». Me sumo a esta tercera perspectiva.

UN REMEMBER: EL PROYECTO MODERNO EUROPEO

Paso a definir brevemente qué estoy entendiendo como «proyecto moderno» para efectos de este ensayo. La modernidad europea es un gran proyecto de renovación civilizatoria que surge a partir del siglo XV y va evolucionando hasta llegar a su cumbre en los siglos XIX y XX, y a su declive en la segunda mitad de este último.⁴ Una Europa que había permanecido *desde cierto punto de vista* «estática» durante los diez siglos de aquello que la propia modernidad llamó «Edad Media» se empezó a mover rápidamente en diversos planos para plantear *nuevas reglas de juego y nuevas aspiraciones sociales e individuales*, es decir, *un nuevo horizonte civilizatorio*. Como «proyecto» colectivo, social, no surge acabado o delineado por algún visionario para luego ser aplicado en la realidad, sino que se va construyendo de manera paulatina e incluso contradictoria, y sus principales rasgos recién se cristalizan a gran escala en el siglo XIX, inclusive desde el punto de vista teórico.⁵

4. Ojo: su declive no quiere decir su finalización. La sociedad, la política, la economía y todas las dimensiones que aquí menciono siguen estando organizadas bajo la lógica «moderna».

La modernidad europea comprende varias aristas. Entre las principales menciono las siguientes, enumeradas sin ningún orden en especial: la ética-filosófica, la política, la económica, la geopolítica, la científica, y la técnica. Como veremos, estas aristas pueden llegar a ser contradictorias entre sí en algunos extremos, generando una tensión permanente, una lógica conflictiva en la que interpretaciones opuestas acerca de la jerarquía de estos aspectos colisionan una y otra vez. Sin embargo, todas estas dimensiones son integrantes del «proyecto moderno» y el mismo no puede ser cabalmente analizado si alguna de ellas es pasada por alto. Pienso que es necesario entender esta complejidad e integralidad, y no reducir este proyecto a ninguno de sus aspectos, a riesgo de perder la perspectiva. ¿Es la economía capitalista la «infraestructura» que hizo que todos los demás fenómenos tuvieran lugar? ¿Es el colonialismo «la verdadera cara de la modernidad», mientras que la filosofía de la autonomía es solo una hipócrita careta? ¿Son la ciencia y la Ilustración el verdadero legado de la modernidad, mientras que el dominio colonial es un rezago bárbaro de la propia Europa? Considero que estos aspectos de la modernidad tienen una existencia interdependiente, y no sería posible reducirlos todos a una simple manifestación de alguno cualquiera de ellos. Comprender la realidad no consiste (solamente) en identificar qué fenómeno es la «realidad real» y cuál es una mera consecuencia

5. Es pertinente recordar aquí las impresiones de Gaspar de Espinoza y otros cronistas del período inicial de la conquista, recogidas por John Murra (2002), que reconocían una superioridad de las civilizaciones andinas en diversos campos, entre ellos la ingeniería, hidráulica, construcción, etc.: «Nos hazen mucha ventaja: La percepción europea temprana de los logros andinos». También es relevante en el mismo sentido el texto de Partha Chatterjee (2007), «500 años de amor y miedo», que relata los contactos iniciales entre portugueses e indios. Estos contactos tempranos de los europeos con las culturas que luego serían colonizadas, muestran de manera muy clara que no existía aún la autopercepción de «superioridad» que luego sería característica del discurso moderno de los siglos XVIII y XIX. En esta etapa inicial, la justificación ideológica para la colonización es principalmente religiosa: la «cristiandad» debía evangelizar a los pueblos paganos; pero no necesariamente se trata de una autopercepción de superioridad «civilizatoria».

de la misma, sino (sobre todo) en entender qué esferas de la realidad existen, cómo se desenvuelven y cómo se influyen mutuamente. Comprender la modernidad, por lo tanto, exige no reducirla.

EL PROYECTO ÉTICO-FILOSÓFICO: ATRÉVETE A PENSAR

La modernidad como proyecto filosófico es plenamente identificable con la llamada Ilustración, que está resumida en el «atrévete a pensar» kantiano: un ambicioso proyecto de liberación de la conciencia individual, de emancipación mental, de autonomía humana. Dice Kant (2013): «La ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro». Y, en palabras de Bob Marley (*Redemption song*): «Emancipate yourself from mental slavery».⁶

El terreno fértil para la formulación kantiana de 1784 ya estaba preparado desde el «giro hacia la subjetividad», un rasgo distintivo de la filosofía moderna. Durante la llamada «Edad Media», el sujeto *individual* no tenía voz propia: solo existía en tanto hijo de Dios y miembro de su Iglesia, en tanto vasallo de su señor o maestro en su oficio. En la temprana modernidad, los dogmas y roles sociales estaban siendo puestos en cuestión y cundía un espíritu escéptico, relativista, «epicúreo» (Popkin 1983). En ese momento crítico, los primeros filósofos modernos deciden volver la mirada hacia sí mismos, analizar su propia subjetividad y hacerla fuente de toda certeza: con esa operación dan a luz aquello que podemos llamar «filosofía moderna».

Así, Descartes se expone metódicamente a las más radicales dudas hasta encontrar una verdad «tan firme y segura que ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos serían capaces

6. «Emancípate tú mismo de la esclavitud mental» (traducción del editor).

de quebrantarla»: piensa (Popkin 1983). Y como piensa, sabe que existe. Con ese giro, cree haber encontrado un cimiento suficientemente sólido para construir el edificio de la filosofía y la ciencia modernas. De igual manera, Hobbes (1999) realiza un análisis del Estado y las condiciones de convivencia entre seres humanos partiendo de la siguiente proposición: «por las semejanzas de los pensamientos y de las pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro, quien se mire a sí mismo (...) podrá leer y saber (...) cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres» (Hobbes 1999). Con esa premisa, define la tarea del gobernante de la siguiente manera: «quien ha de gobernar una nación entera debe leer, en sí mismo, no a este o aquel hombre, sino a la humanidad» (Hobbes 1999). Son solo dos de entre los más importantes ejemplos: la lógica interna de la filosofía moderna consiste en ubicar la subjetividad individual en el punto inicial de sus reflexiones.

Individuo racional, autónomo, con capacidad de ejercer su libertad y servirse de su propio entendimiento. Este proyecto tiene consecuencias en los campos del conocimiento, la moral, la política, la religión, la economía, entre otros. En cuanto al conocimiento, es el concepto que permite descartar las tesis sostenidas por la Iglesia y por Aristóteles acerca del mundo natural, en el marco de un enorme impulso a la investigación a partir de un nuevo método racional. En la religión, este giro se traduce en el llamado de Lutero a la «interpretación libre» de las *Escrituras*, lo que abre un período de resquebrajamiento progresivo de la certidumbre en las doctrinas de la Iglesia y de su propia estructura organizativa. En cuanto a la moral, se genera la frenética búsqueda de nuevas fundamentaciones éticas racionales que puedan llenar el vacío dejado por la moral religiosa tradicional: desde la moral absoluta de Kant hasta la moral utilitarista de Bentham, se busca en la razón aquellas certezas éticas que la religión ya no ofrecía suficientemente. En cuanto a la política, la legitimidad de la autoridad del soberano y del Estado tuvo

que reelaborarse a partir de un discurso distinto, y lentamente el vasallo y el súbdito empiezan a ser reemplazados por el ciudadano. En cuanto a la economía, el nuevo marco legitima el surgimiento de la economía mercantil centrada en la iniciativa y en el consumo individuales. Insistimos una vez más, sin embargo, en que el ámbito filosófico-moral influye sobre las otras dimensiones, pero al mismo tiempo es posibilitado e influido por ellas.

Ahora bien, como sabemos, este individuo que ha sido identificado como piedra angular de la nueva filosofía es un supuesto filosófico que durante la mayor parte del tiempo ha excluido a mujeres y a seres humanos no europeos o no «blancos». Esta es una de las primeras y más notorias contradicciones internas del proyecto europeo. ¡Cómo olvidar a Olympe De Gouges! Precursora del feminismo moderno y además anti-esclavista. De Gouges publicó en 1791 la «Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana», en evidente alusión a la primera carta de derechos «del hombre» aprobada durante la Revolución Francesa. Murió en la guillotina.

EL FENÓMENO POLÍTICO: EL ESTADO MODERNO

El feudalismo europeo fue un tiempo de fragmentación, descentralización, autonomía local. Si bien los mapas de la época conservaron la ilusión de límites entre imperios y reinos inspirados en el fantasma de Roma, la experiencia cotidiana de un poblador de cualquier villa medieval era una inexistente relación concreta con el rey o con el «Estado» y, más bien, una vinculación política y práctica con su señor o con su comuna.

Pero poco a poco, a lo largo de los siglos XIV y XV, emergieron poderes locales capaces de proyectarse territorialmente y subyugar vastas zonas reclamándolas como parte de una «nación». Los hispanohablantes estamos familiarizados con el proceso por

el cual Castilla conquista (o «reconquista») el sur de la península ibérica hacia fines del siglo XV, que termina justo antes de que empiecen las expediciones que colonizaron «las Indias». Es la historia del *Mío Cid* que muchos hemos leído tal vez en la escuela. Guerras, negociaciones, alianzas familiares y otros procesos similares tuvieron lugar en toda Europa, con éxitos que trascendieron la vida de los monarcas que los protagonizaron, a diferencia de los efímeros imperios medievales.

Y es que el fenómeno político moderno por excelencia es la construcción de Estados nacionales, «leviatanes» enormes con ejércitos regulares y burocracias que centralizan el poder y administran los recursos humanos y naturales de grandes extensiones de territorio.⁷ Es un proceso que podemos llamar «conquista interna», pues las elites, idiomas y costumbres de unas regiones lograron imponerse sobre otras formando un supuesto espíritu nacional.

A este proceso político le corresponde un desarrollo teórico. Maquiavelo realiza una labor de estrategia, aconsejando al monarca cómo aplicar las leyes propias de la política para superar la fragmentación de los principados y conservar e incrementar el poder de la joven criatura estatal. Hobbes, Locke, Rousseau y otros, desde perspectivas diversas y quizás opuestas, le dan su sustento teórico a través de la idea de «contrato social».

Es interesante precisar que el ente político propiamente moderno es el Estado nación y no la aspiración democrática, que aparece más bien como una *tensión* generada desde la dimensión filosófica/ética de la emancipación humana. Inicialmente, el «contrato social» fue sólo un supuesto teórico para dar legitimidad a la naciente autoridad estatal nacional. Como señala Norberto Bobbio (Bobbio y Bovero 1994), «el contrato es concebido como una

7. Vale la pena, siempre, resaltar que una serie de elementos que ahora nos resultan «naturales», como la existencia de ejércitos permanentes o burocracias profesionales, no eran un sentido común en Europa antes del triunfo del proyecto moderno.

verdad de razón más que como un hecho histórico, en cuanto es un eslabón necesario de la cadena de razonamientos que comienza con la hipótesis de individuos aislados, libres e iguales». Para Kant (2013), por ejemplo, «buscar los orígenes de un eventual contrato original de parte del súbdito (...) no solamente es perfectamente inútil, sino también delictivo». De hecho, el contrato social nunca ha tenido lugar como momento de nacimiento del Estado: no se tiene noticias de país alguno en el que un referéndum haya preguntado a los seres humanos si desean formar parte de un Estado, sino únicamente qué características debería tener éste o quiénes deberían dirigirlo.

Este largo proceso político no tuvo éxito de inmediato. Recordemos que algunos de los Estados europeos hoy más importantes, como Alemania e Italia, recién aparecen en el siglo XIX, luego de que los principados de esas regiones pasaran por las manos de sucesivos imperios. Y es que la consolidación del Estado nación no ocurrió solo o principalmente por la habilidad militar o política de los monarcas que la llevaron a cabo. Nada de esto puede leerse sin la emergencia de la burguesía como clase social, su necesidad de un manejo centralizado de los recursos físicos de la nación, su proyección hacia un mercado nacional y su poder económico y financiero, capaz de sostener proyectos políticos expansionistas.

LA CIENCIA: UN NUEVO PARADIGMA DEL CONOCIMIENTO

La modernidad es la época de la ciencia, del método científico. No es necesario abundar en ejemplos: casi sin exagerar se puede decir que sin Galileo y sin Newton no hubiera existido «proyecto moderno». Los descubrimientos que ellos y sus contemporáneos empezaron a realizar en todas las ramas, desde la matemática y la física, los movimientos de la Tierra y su ubicación en el espacio, la química, la fisiología humana, la historia natural, empezaron

a transformar la forma del ser humano de verse a sí mismo y de entender su relación con la naturaleza. Como ya hemos señalado, para ello fue necesario dejar de lado *La Biblia* y los envejecidos estudios de Aristóteles como fuentes científicas, y tomarse la libertad de consultar otras fuentes (por ejemplo, leer a *todos* los griegos o aprender a utilizar las herramientas desarrolladas por los árabes en diversos campos del conocimiento) y de estructurar un método propio de observación de la naturaleza, formalización de hipótesis y contrastación empírica.

Quisiera resaltar algunos supuestos y tensiones de este desarrollo, especialmente en lo referido a construcción de un criterio de verdad a partir de una racionalidad científica que se creyó unitaria.

La naciente modernidad vio en la ciencia un método para conocer la verdad, para conocer las «leyes» que, como se entiende desde la misma palabra utilizada, son de cumplimiento necesario y no optativo para la naturaleza. Hoy en día el propio discurso científico hegemónico es más cauteloso y prefiere hablar de «modelos» apropiados para explicar la realidad y, antes que «predecir» fenómenos, busca reducir la incertidumbre respecto de ellos. Pero la ciencia que parió la modernidad no dejaba lugar para estas ambigüedades. Recordemos la famosa frase de Galileo: las matemáticas son el alfabeto con el cual Dios ha escrito el Universo. La modernidad aspiraba a aprender a leer cabalmente ese lenguaje. Las matemáticas se convirtieron, de hecho, en un modelo metodológico para todas las demás dimensiones del conocimiento, por características como la exactitud y la universalidad.

La esperanza de que las mismas características de exactitud y universalidad que funcionaban para el razonamiento matemático funcionaran para cualquier otra dimensión del conocimiento ha sido llamada «razón unitaria»: la razón es una sola, y como tal no está sujeta a contextos que relativicen sus conclusiones. Este modo de ver las cosas permitió a los modernos europeos soñar con que

los métodos de las ciencias exactas podrían ser generalizados, y dimensiones como la moralidad, la política o la organización social empezaron a ser estudiados a imitación de la matemática, la lógica y la física. Si un proyecto como ese fuera posible, se acabaría la pluralidad de criterios morales o políticos, puesto que dos personas que partieran de los mismos supuestos básicos y que razonaran con buena fe tendrían, forzosamente, que llegar a las mismas conclusiones. La disidencia, necesariamente, sería error o mala fe.

Este criterio de verdad, una supuesta «razón unitaria» universal y válida para todas las áreas del conocimiento, llevó a una confusión entre las dimensiones de las ciencias «exactas», en las que es más plausible abordar el conocimiento desde este enfoque, y aquellas que sólo pueden usar la ciencia como un instrumento entre otros. La fascinación por la revolución científica de Newton y Galileo produjo una suerte de sentimiento de inferioridad entre las disciplinas de lo humano, que las llevó a imitar —a mal imitar— un método que no les es propio ni adecuado. Pero desarrollaremos estas ideas en su momento.

LA LEGITIMIDAD DEL PROGRESO MATERIAL: TÉCNICA Y PRODUCTIVIDAD

Durante la llamada «Edad Media» europea, la resignación ante los designios de Dios era el sentido común imperante. La Tierra era vista como un «valle de lágrimas» y el paraíso era una esperanza reservada para la otra vida. En la Iglesia, las personas dedicadas al servicio religioso hacían «voto de pobreza» reafirmando la deseabilidad ética de una vida frugal y sencilla.

Los modernos cambian radicalmente esta forma de ver las cosas. En el afán por conseguir progreso material, mayor productividad y mayor seguridad ante las fuerzas de la naturaleza, la ciencia teórica o especulativa avanzó de la mano —y muchas veces detrás

de— la técnica o tecnología. Francis Bacon, considerado con bastante tino como «padre» de la modernidad, sintetizó esta nueva forma de ver las cosas en su descripción de la Nueva Atlántida donde el conocimiento de la naturaleza permitía dominar sus fuerzas y ponerlas al servicio del bienestar humano. La modernidad produjo una verdadera revolución en los medios de producción de riqueza, la «revolución industrial», que explotó en el siglo XVIII pero que se estuvo gestando durante los 300 años anteriores.

Una palabra clave para describir este proceso —a la que volveremos más adelante— es *productividad*. La aplicación práctica de las nuevas técnicas permitió poco a poco incrementar la *productividad*, es decir, producir cada vez más utilizando para ello cada vez menos tiempo (y menos recursos como el trabajo humano).

Esta «revolución industrial» es, en realidad, una «revolución cultural», puesto que no solo cambia la técnica sino el sentido común, haciendo que la culpa y la pobreza dejen de ser entendidos como valores —que era la concepción cristiana hegemónica— para ser vistos como lacras que deben ser combatidas. En el siglo XII, por ejemplo, hubiera sido imposible acuñar un *slogan* como la «lucha contra la pobreza». En el proyecto moderno europeo, el placer, el bienestar, la acumulación de riqueza y la erradicación del dolor se vuelven aspiraciones socialmente legitimadas.

En este marco, la naturaleza se convierte en objeto de conocimiento, de extracción de recursos y de transformación. En realidad, desde sus orígenes la civilización judeocristiana es una de las pocas que no ha visto a la naturaleza como madre o como hogar sino como regalo divino. Un texto tan antiguo como el Génesis ya hablaba de multiplicarse y dominar sobre la naturaleza, y el ser humano era visto como el rey de la creación. Durante la llamada «Edad Media», la culpa cristiana actuó como una suerte de elemento regulador que mantuvo dentro de límites rígidos esta concepción. Pero cuando la naciente modernidad empieza a romper con

la culpa, los europeos dejan atrás su actitud pasiva y asumen una activa y agresiva transformación y explotación de la naturaleza.

Como es evidente, esta aspiración al bienestar material está estrechamente relacionada con otras dimensiones del Proyecto Moderno Europeo: la revolución económica del capitalismo, la autonomía del sujeto individual y —obviamente— la ciencia. Insisto, una vez más, en que esta dimensión está relacionada con e influida por las otras, pero no es reductible a ninguna de ellas: el capitalismo como modo de producción e intercambio influyó en la generación de estas nuevas expectativas sociales y ellas influenciaron, alentaron y legitimaron el capitalismo.

EL FENÓMENO GEOPOLÍTICO: LA COLONIALIDAD

No se puede entender la modernidad europea sin el colonialismo como una clave de lectura fundamental. Mientras para Europa «modernidad» significaba cosas como las que hemos desarrollado arriba, para todos los demás continentes se trató de la consolidación de un gran poder imperial y expansivo de España, Portugal, Inglaterra, Francia, Holanda y otras potencias. Es la época de los grandes «descubrimientos», de las grandes conquistas y de la construcción del mundo colonial como realidad económica, política y militar, pero también como elaboración ideológica. Por ello es que, por ejemplo, Aníbal Quijano vio necesario acuñar el término «colonial-modernidad», para hacer patente que se trata de dos fenómenos que no se pueden desligar.

Salvo para el llamado «pensamiento crítico», la colonialidad es una verdad que suele ser callada al analizar el proceso que produce «la riqueza de las naciones». Sin embargo, es inocultable: el saqueo de América, África y Asia financió la modernización de Europa. ¿Qué hubiera sido de Europa sin la plata de Potosí o sin el trabajo de millones de esclavos africanos? El dominio colonial es

uno de los elementos que explica el éxito del proyecto moderno y es ingenuo analizar el mismo sin tomar ello en cuenta. Sin duda el proyecto moderno europeo no se reduce al colonialismo: algunos de sus principales procesos, como la centralización del poder estatal o el giro a la subjetividad, ya estaban en curso cuando el dominio colonial no estaba aún consolidado. Pero el dominio colonial les dio una base material: la colonialidad terminó siendo una condición de posibilidad que afianzó el éxito del Proyecto Moderno Europeo.

Pero además de un significado material, la colonialidad tuvo un importante significado ideológico. Dominar extensas regiones no europeas permitió a los modernos elaborar conceptualmente la división entre «civilización» y «barbarie», logrando asentar la legitimidad de su proyecto no solo en términos temporales (el pasado «oscurantista» y «medieval» versus el iluminismo moderno) sino en términos geopolíticos (la Europa civilizada versus los pueblos bárbaros que es necesario asimilar o dominar). Con esta operación, además, se elaboró una identificación entre el plano temporal y el geopolítico, que permitió ubicar a los pueblos dominados en «el pasado», como vestigios anacrónicos ya superados por el progreso europeo. Todo aquello que era propio de las culturas dominadas — la lengua, la ciencia local, las formas políticas, la religión, etc.— fue subalternizado, invisibilizado o extirpado.

El colonialismo se convirtió en una condición de posibilidad ideológica del Proyecto Moderno Europeo a tal punto que la propia idea de «Europa» fue construida gracias a la posibilidad de contraponerla con una «América». En ese sentido, Quijano (2014) explica cómo «América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial». Antes del colonialismo, el elemento identitario común de los pueblos que habitan el espacio geográfico que hoy conocemos como Europa era religioso: el cristianismo. Solo a partir del dominio colonial se inventa una identidad geográfica y cultural en la que Europa se

entiende como «superior» en términos raciales, científicos, políticos, económicos y de toda índole.

De igual manera, Santos (2006) explica cómo «Occidente», que durante la mayor parte de la historia euroasiática había sido solo una tripa al extremo del mundo conocido, logró construirse como concepto de lo moderno oponiéndose a un «Oriente» que fue identificado con el pasado. El proyecto «moderno» y «europeo» no hubiera sido posible sin construir previamente los conceptos «moderno» y «europeo», y en ese proceso los viajes ultramarinos y el dominio colonial fueron indispensables.

Curiosamente, el colonialismo se consolidó gracias a formas totalmente «antimodernas» desde el punto de vista de los proyectos filosóficos o científicos que hemos visto: el esclavismo, que es la antítesis de la autonomía individual; y el racismo, que es una manifestación escandalosa de ignorancia y de espíritu anticientífico, pero que permitió excluir a todos los seres humanos no europeos del universo de individuos racionales del proyecto moderno. De igual manera la religión, que estaba siendo dejada de lado dentro de Europa como principal discurso de legitimación de la autoridad estatal, fue el primer y durante muchos años el principal argumento ideológico para legitimar el dominio colonial. Esta es una de las mayores tensiones entre las diversas dimensiones del proyecto moderno. ¿Cómo es posible explicar tamaña contradicción? ¿Cuál es el espacio de intersección que permite que ciencia, autonomía, bienestar y soberanía nacional formen parte del mismo proyecto civilizatorio que la colonialidad? Ese espacio de intersección es económico: el capitalismo.

EL FENÓMENO ECONÓMICO: EL CAPITALISMO

El modo de producción, intercambio y acumulación de la modernidad europea es el capitalismo. La emergencia de una capa

burguesa progresista en las ciudades medievales se convirtió en el elemento dinamizador de la economía europea, permitiendo un lento pero seguro cambio en las relaciones sociales y territoriales que fue condición de posibilidad para la aparición del Estado nación y los otros procesos que hemos reseñado. Señalaremos aquí algunas características importantes que nos servirán para el análisis posterior.

El capitalismo, en primer lugar, rompe la relación necesaria entre tierra y riqueza. Ello no quiere decir de ninguna manera que la tierra no sea incorporada dentro del proceso productivo capitalista. Lo que ocurre es que la relación unívoca entre persona pudiente y persona poseedora de tierra se rompe. En la economía feudal, la tierra era el principal medio de producción y su control se traducía inmediatamente en riqueza y poder político. Cuando la economía mercantil emerge, se quiebra la médula del poder feudal. Una consecuencia adicional es que, con esta separación, el mundo económico pierde la perspectiva de su inevitable dependencia de la tierra: el mundo de lo humano encuentra una base material para imaginar —equivocadamente— que había logrado cierta autonomía respecto del mundo de la naturaleza.

La segunda relación que es destruida por el capitalismo es aquella entre la familia o la comunidad y la producción. Los principales medios de producción de riqueza ya no están en manos de núcleos comunitarios o familiares, o de cofradías de maestros, sino de emprendedores particulares. Por este motivo me gusta decir que el capitalismo es un esquema económico «abstracto», en el sentido en que supone que los seres humanos obtengamos recursos para nuestra supervivencia física en un ente abstracto llamado «mercado laboral», esperando que éste nos permita trabajar utilizando los medios de producción que nosotros no poseemos de manera cotidiana. Así, la economía se desvincula de la experiencia concreta de una familia extensa o una comunidad gremial que posee medios de

producción y que colabora para generar riqueza. La familia se va convirtiendo en un espacio solo de intimidad, cuyo único significado económico es el consumo. La comunidad, como realidad económica, desaparece. Estos procesos, evidentemente, están relacionados con la aparición del «individuo racional» que existe y tiene vida moral, política y económica con independencia de su familia, su herencia o su comunidad.

Un tercer aspecto es la constante revolución de los medios de producción. El capitalismo no se entiende como mejora productiva *con respecto al sistema feudal*, sino como mejora productiva *perpetua*. Si no existiese este impulso, motivado sin duda por la *competencia* entre actores económicos, que obliga a innovar una y otra y otra y otra y otra vez para ser más *competitivo*, probablemente no se hubiesen desarrollado tanto las técnicas ni las ciencias.

Un cuarto aspecto clave es la acumulación privada de la riqueza. Supongo que en casi todos los marcos culturales complejos la riqueza producida socialmente es acumulada no tan socialmente. En el feudalismo, naturalmente, también fue así. Sin embargo, el capitalismo, mediante la apropiación privada de la plusvalía generada por el trabajo, genera una dinámica de acumulación mucho más amplia.

Un quinto aspecto —y no es quinto por ser menos importante— es la naturaleza expansiva del capitalismo. Por sus condiciones de competitividad y acumulación, el capitalismo necesita crecer. Y eso lo lleva siempre más allá de sus fronteras. Primero, más allá de sus fronteras locales y regionales, generando el espacio de producción e intercambios que poco a poco se fue constituyendo como «la nación». Pero una vez agotado este espacio, necesita ir más allá, descubrir nuevos mercados y nuevas fuentes de materia prima: el impulso para la conquista y colonización está estrechamente vinculado con el capitalismo; y la capacidad financiera para convertir ese impulso en realidad, también. Este es el punto de

intersección entre la colonialidad y las otras dimensiones de «lo moderno».

Podríamos preguntarnos por qué la expansión del capitalismo hacia fronteras no europeas *tuvo* que adoptar la forma de colonialidad. Y es que no «tuvo» que hacerlo: lo hizo así porque la autosuficiencia, el racismo, la violencia conquistadora, el dominio geopolítico son una parte integrante y no secundaria del Proyecto Moderno Europeo. No hay una explicación desde la lógica interna del capitalismo que permita comprender por qué éste llevó a la construcción de un mundo de imperios coloniales: es decir, por qué los vasallos de Europa pudieron convertirse poco a poco en ciudadanos mientras que los seres humanos no europeos fueron «integrados» como esclavos, súbditos, bestias de carga, «menores de edad». Por ello llamo al capitalismo «espacio de intersección» y no «causa»: es la articulación que permite entender cómo conviven y se retroalimentan la colonialidad y las otras dimensiones de la modernidad, pero no es necesariamente la causa de ninguna de ellas.

OTROSÍ

He mencionado seis dimensiones y trabajaré sobre ellas en esta oportunidad. Sin embargo, debo hacer explícito que no pretendo ni de lejos agotar las dimensiones interrelacionadas que conforman el complejo «proyecto moderno». El fenómeno espacial-social de la urbanización, por ejemplo, no es mencionado en este ensayo a pesar de su relevancia evidente: en los últimos 500 años la población global que habita en áreas urbanas ha crecido de manera sostenida hasta llegar alrededor del 50%, mientras que la población rural —antes virtualmente *toda* la población humana— se ha reducido en la misma magnitud. El fenómeno relacionado al cambio de cosmovisión también es en extremo relevante: al ubicarse en el centro del universo, el ser humano transformó su visión

del entorno. La modernidad ha perdido cualquier tipo de relación «mística» con los fenómenos de la naturaleza —tan común a casi todas las sociedades— al optar por una relación «científica» —que sólo busca explicarlos o describirlos— y por una «técnica» o «económica» que busca principalmente encontrarles utilidad para el ser humano. Ambas dimensiones (urbanismo y objetivización de la naturaleza) están relacionadas entre sí, como están relacionadas con los otros elementos que he mencionado (capitalismo, giro hacia el individuo, etc.). Por practicidad, y porque no tengo algo mínimamente interesante que decir al respecto de todas las dimensiones, me concentraré únicamente en las seis que he desarrollado.

**Si te gusta este libro,
no dudes de compartirlo
con tus amigos.**

**Si quieres adquirir la versión
impresa la puedes comprar aquí:**

944 787 051

info@acuedi.org



MARXISMO: CUMBRE DE LA MODERNIDAD

La revolución francesa inauguró un ciclo de revueltas, revoluciones, guerras, conflictos e inestabilidades en toda Europa. Muchas veces la toma de la Bastilla y la primera declaración de los derechos del hombre son concebidas como el triunfo de la modernidad sobre el viejo Estado arcaico. Pero, desde la perspectiva que estamos trabajando, podemos entenderla más bien como el primer choque importante, en territorio europeo,⁸ entre las distintas dimensiones contradictorias del proyecto moderno. De hecho, el poderoso Estado francés, absoluto e ilustrado, gobernado desde Versalles, era un fenómeno moderno, no medieval.

En el período que se abre en 1789, el proyecto filosófico de la emancipación humana y el proyecto político-científico de un Estado nacional concebido como expresión absoluta de la razón ilustrada, llegaron a un punto máximo de tensión. Esa tensión no

8. La violencia conquistadora en América, el «comercio hostil» en Asia, la esclavitud en África, fueron en realidad los primeros choques entre las dimensiones contradictorias de este proyecto, pero no tuvieron lugar en territorio europeo. Partha Chatterjee (2007) explica esta tensión en términos de la «regla de la diferencia colonial», según la cual las reglas que se aplican en Europa son pasadas por alto en las colonias en virtud de una supuesta inferioridad moral de los dominados.

se resolvió claramente a favor de ninguna de ambas dimensiones en las décadas que siguieron. Sólo diez años después, la revolución se había convertido en elemento de legitimación de un Estado aún más fuerte: el imperio de Napoleón. Este fenómeno de consolidación de un Estado fuerte luego de revoluciones que buscaban abrir espacios democráticos se repite una y otra vez en el siglo XIX y XX.

Pero estas no son las únicas dos dimensiones que entraron en conflicto. La aspiración al bienestar material y su contradicción con la situación de pobreza generalizada, son un motor central de este período revolucionario. Esta contradicción no se resuelve con el acceso de la burguesía emergente al poder: la revolución continúa hirviendo en la sangre europea durante todo el siglo XIX de la mano de las luchas obrera y campesina por mejores condiciones de vida. Y es que el discurso de progreso económico para todos no entró en contradicción con la aristocracia envejecida, con la que no tenía ningún punto de encuentro ni —por lo tanto— de colisión; sino con el capitalismo emergente, sus promesas de bienestar y su realidad de exclusión y explotación.

Durante las décadas que siguen a 1789, las visiones más radicales acerca de los aspectos emancipatorios del Proyecto Moderno Europeo tuvieron un desarrollo acelerado. Aquello que la primera modernidad no se había atrevido a cuestionar, fue cuestionado. Socialistas utópicos, anarquistas, liberales y pensadores de todo tipo empezaron a aplicar el método cartesiano y moderno (dudar de todo para construir todo de nuevo utilizando la razón) para imaginar una sociedad donde la economía, el poder e inclusive la familia pudieran ser deconstruidos, criticados y adecuados a dos dimensiones de lo moderno: la racionalidad científica y la autonomía individual. Al hacer esto, evidentemente, chocaron con otras dimensiones de lo moderno.

Es en este marco que podemos desarrollar la tesis según la cual el marxismo es un momento cumbre de la modernidad.

Marx, Engels y sus compañeros y discípulos comunistas dedicaron su principal esfuerzo teórico a encontrar una perspectiva científica que haga posible, *materialmente* posible, la transformación emancipatoria de la sociedad moderna que —consideraban— hasta ese momento no era una realidad sino mera ideología. En esa línea, vislumbraron que los principales obstáculos para ello *no estaban en el pasado medieval*, sino en las reglas de juego de la propia sociedad emergente, *burguesa* en sus términos. Así mismo, dedicaron su principal esfuerzo político práctico a apoyar al movimiento social que consideraban capaz de hacer coincidir su interés particular de clase con el interés general de la emancipación humana: el proletariado. Durante los siglos XIX y XX, el marxismo fue el proyecto teórico-político más ambicioso y con mayor pretensión de coherencia, que pretendió utilizar las herramientas de la modernidad para entender y superar sus propias fallas y contradicciones a fin de que el potencial liberador del proyecto moderno pueda actualizarse, hacerse realidad.

Es necesario que precise aquí los términos en los que reflexionamos acerca del marxismo. No pretendemos hacer un balance acerca de los balances que los marxistas y marxólogos han realizado ya, y tampoco una relectura integral de los propios textos originales. Me consideraría incapaz de hacer cualquiera de ambas cosas. Mi preocupación es más militante que teórica, y en las páginas que siguen se refleja una discusión íntima permanente que me ha asaltado durante los últimos años. En medio de actividades, luchas concretas y discusiones y conversaciones con marxistas y antimarxistas, una y otra vez me he acercado a los textos originales y a textos interpretativos para precisar y aclarar mis ideas. Ese es y ha sido mi nivel de acercamiento al marxismo.

En las líneas que siguen no hablo del marxismo desde la óptica de un marxista. Lo hago desde la óptica de un activista sudamericano de inicios del siglo XXI convencido como muchos de que

debemos pasar la página del Proyecto Moderno Europeo y construir un proyecto civilizatorio distinto y propio. *Si miro al marxismo como cumbre de la modernidad es para encontrar los valles que están al otro lado de la cumbre.* Pero considero imposible encontrar los valles y campiñas que se encuentran más allá, sin establecer un diálogo crítico con la expresión más acabada de esa modernidad.

De las seis dimensiones del proyecto moderno que he reseñado más arriba y que estamos trabajando en este texto, el marxismo desarrolló y superó algunas, cuestionó y llamó a luchar contra otras, pero al mismo tiempo conservó intactas otras más que hoy requerimos superar o rechazar.

EL REINO DE LA LIBERTAD: LA EMANCIPACIÓN ECONÓMICA

La modernidad europea se precia de la construcción de ciudadanos libres e iguales. El individuo autónomo y sujeto de derechos es la razón de ser de la ilustración moderna. A partir de la época de las revoluciones en EEUU y Francia, dicha construcción se ampara en el establecimiento de iguales derechos y obligaciones, así como de garantías legales para las libertades, a través de las famosas «declaraciones» de derechos del hombre y del ciudadano.

Marx realiza una crítica muy fuerte contra esta construcción de «derechos del individuo», y esa crítica y la posterior actuación de los Estados socialistas han llevado a muchos a pensar que el marxismo busca anular los derechos del individuo para favorecer a la colectividad, yendo así en contra de los progresos «modernos».

Entre los textos que discuten la crítica marxista a los derechos humanos, me llamó la atención el de Claude Lefort (1990). Tras ponderar los argumentos marxistas del siglo XIX y analizar la manera concreta cómo la lucha por los derechos humanos adquirió una dimensión política en los regímenes totalitarios del siglo XX, Lefort (1990) llega a la conclusión de que «los acontecimientos de

nuestro tiempo marcan el fiasco de la problemática de Marx» y que «su crítica de los derechos del hombre (...) estaba mal fundamentada».

En el texto en mención, Lefort (1990) reseña la crítica marxista acerca de que los derechos proclamados por la sociedad burguesa no son otra cosa que los derechos «del hombre egoísta». Explica que Marx distingue «*emancipación política*», ligada al establecimiento de derechos, de «*emancipación humana*», que sería una dimensión plena de la libertad. Luego afirma que Marx cayó en la trampa de la ideología al no ver más allá de lo que decían a la letra las *Declaraciones*, y pone como ejemplo el derecho a la libertad de prensa que es por naturaleza un derecho a establecer comunidad, a entablar relaciones sociales. Por último, estima que el problema radica en el supuesto rechazo de Marx a entender «lo político», presumiendo que la sociedad utópica de Marx es una en la que la dimensión del poder ha sido abolida. «(E)n esta sociedad no reserva espacio para ninguna institución determinada y no reserva espacio a los derechos del hombre porque los hombres le parecen entonces inmediatamente inmersos en la vida social», asegura Lefort (1990).

Tengo la sensación de que cuando Lefort (1990) sentencia «el fiasco de la problemática de Marx» lo que ocurre es que está evadiendo el meollo de la problemática marxista: cómo hacer realidad la emancipación desde sus precondiciones *económicas*. En efecto, Marx distingue «emancipación política» de «emancipación humana», pero esta segunda no puede ser comprendida como una poética construcción de una sociedad armónica y sin poder: esa sería una lectura «idealista» de Marx. La «emancipación» se vuelve «humana», total, cuando a la «emancipación política» se le suma la «emancipación económica de la clase obrera».⁹ No mencionar ello es obviar el meollo de la problemática marxista.

9. Esta afirmación se encuentra por doquier en la obra marxista. Véase, por ejemplo, la *Alocución inaugural de la Asociación Obrera Internacional* (1864) donde Marx señala que «la emancipación económica de las clases obreras es la gran finalidad a la que todo movimiento político debe estar subordinado como un medio». (Citado en Rubel 1974).

El texto que reseña Lefort (1990) es «Sobre la cuestión judía», en el que Marx analiza las demandas de libertad religiosa que levantan los judíos contra el Estado cristiano alemán. En el texto, efectivamente Marx busca mostrar como los «derechos del hombre» son los derechos del hombre burgués inmerso en una lógica egoísta. Se refiere al derecho a la opinión religiosa, «que se la reconoce como legítima cuando aparece como un equivalente espiritual de la propiedad privada»; a la libertad, que entendida como el poder de cada uno de hacer lo que desee sin molestar a los demás supone «que cada individuo es una mónada aislada, replegada en sí misma» y hace que cada persona encuentre en el otro «no la realización sino, al contrario, el límite de su libertad»; a la seguridad, que demuestra en su fraseo que el Estado burgués está concebido para «garantizar a cada uno (...) la conservación de su persona, sus derechos y su propiedad»; y finalmente el derecho a la propiedad, la razón de ser de la sociedad burguesa.

¿Es verdad que en este texto Marx pierde de vista la dimensión política de los derechos humanos? ¿Por qué no menciona, por ejemplo, la libertad de prensa y de comunicación? Lo que ocurre es que la propia doctrina burguesa de los derechos diferencia los derechos «del hombre» y los derechos propiamente políticos «del ciudadano». Dice Marx (2004): «Registremos, ante todo, el hecho de que los llamados *derechos humanos*, *los droits de l'homme*, a diferencia de los *droits du citoyen*, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa». Acto seguido, cita la constitución francesa de 1771: «Ces droits (les droits naturels et imprescriptibles), sont: l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété».¹⁰ Es decir, Marx no cita estos cuatro derechos por pura arbitrariedad, sino porque la propia constitución que los declara los señala como los derechos «naturales e imprescriptibles», diferenciándolos de los

10. «Estos derechos (los derechos naturales e imprescriptibles), son: la igualdad, la libertad, la seguridad, la propiedad» (traducción del editor).

derechos ciudadanos a la participación política, los derechos que afirman la pertenencia a la comunidad:

Los emancipadores políticos rebajan incluso la ciudadanía, la comunidad política, al papel de simple medio para la conservación de estos llamados derechos humanos; (...) por tanto, se declara al *citoyen* servidor del *homme* egoísta, se degrada la esfera en que el hombre se comporta como comunidad por debajo de la esfera en que se comporta como un ser parcial (Marx 2004)

Podemos estimar que lo que Marx busca con en esta crítica no es enterrar la noción de «derechos», sino precisamente rescatar la dimensión política de los mismos.

Según la lectura idealista que Lefort (1990) realiza de Marx, en la sociedad utópica de los comunistas «no reserva espacio para ninguna institución determinada y no reserva espacio a los derechos del hombre». Es cierto que Marx no diseña, como lo hacían los utopistas, una sociedad perfecta en el papel para reclamar su construcción: su método materialista le lleva a buscar los indicios de cambio desde la realidad concreta. Por ello, el texto más revelador de su imagen de una sociedad futura es el que dedica a la experiencia histórica de la Comuna de París, calificada como «una forma política profundamente liberadora» que «proporcionó a la República la base de instituciones realmente democráticas» y que «debía servir como instrumento para extirpar los cimientos económicos en que se basa la existencia de las clases, y por ende la dominación de clase» (Rubel 1974). ¿Y qué hace la propia Comuna de París en su «Declaración al pueblo francés» del 20 de abril de 1871? Recoge la tradición de las revoluciones anteriores y establece una serie de derechos, entre ellos «la absoluta garantía de la libertad individual y la libertad de conciencia», así como derechos de participación política e intervención permanente de los ciudadanos en los asuntos comunes (Comuna de París 1871).

Lefort (1990), en su preocupación legítima por superar la crítica marxista a los derechos humanos tras los horrores del totalitarismo de la Unión Soviética y otras experiencias de socialismo real, descontextualiza a Marx. No se podía esperar que Marx analizara la dimensión política de los derechos humanos en la lucha contra el totalitarismo que anuló incluso los derechos que la sociedad burguesa había conquistado para sí misma y que consideraba básicos. Esa es, en todo caso, la tarea que nos corresponde a nosotros, actores de nuestro tiempo y testigos de las tristes experiencias del siglo XX. Pero al hacerlo, no podemos ubicarnos antes de Marx y pasar por alto el meollo de su crítica. Esta no estuvo dirigida al proyecto de ciudadanos con derechos reconocidos por la sociedad, sino —para decirlo en mis palabras— a lo que éste tiene de idealista, de ideológico, de irrealizable dentro del esquema económico del capitalismo.

El proyecto es idealista porque parte de un ideal abstracto de ser humano individual y no de las condiciones materiales de producción de la vida social: asume que se puede cambiar la conciencia («atrévete a pensar» es un aforismo moral que busca influir en la conciencia de las personas) sin cambiar el ser, es decir, la estructura económica del sistema. Por ello los comunistas llaman a lograr la «emancipación económica» como condición material —o si se quiere, materialista, para contraponerla al idealismo— de la «emancipación humana» plena.

Es ideológico porque su bella declaración de principios se convierte en el sustento último del pacto social que legitima el sistema, y de esa forma oculta, ante una aparente igualdad ante la ley, una real desigualdad de clases. Es decir, la ideología burguesa de los derechos humanos genera la ilusión de que los intereses opuestos de los diversos sectores sociales son subsumidos en el «interés general» de la especie humana, pero no resuelve ni enfrenta esos intereses opuestos.

Y es irrealizable porque, mientras unas clases sean propietarias de los medios de producción y otras sean la mano de obra empobrecida (cuyo trabajo es el que proporciona la plusvalía a la primera y profundiza así las brechas sociales y su propia situación de dominación) no habrá real libertad ni real igualdad.

Frente al idealista llamado a la autonomía individual, moral y política que hacen los ilustrados modernos, Marx y los socialistas proponen una emancipación real, material. Esta emancipación económica no es otra cosa que la libre asociación de productores que no estén sometidos a la «esclavitud asalariada» sino que construyan una producción cooperativa y libre. No es una mera casualidad que Marx bautizara al comunismo como «el reino de la libertad». Recordemos que él describe a la sociedad comunista como aquella que «me da la posibilidad de hacer hoy esto, mañana aquello, cazar por la mañana, pescar al mediodía, criar animales por la tarde y criticar después de la cena». Hacer crítica, una actividad del mundo de la «superestructura» en el esquema materialista de lectura de la realidad, era para Marx un elemento constitutivo de la verdadera libertad humana que el comunismo debía permitir.

Por esta razón, Marx es un momento cumbre de la aspiración a la emancipación humana: porque pretende ir más allá que sus predecesores y garantizar una base material, económica, para la realización verdadera de dicha emancipación.

Hay otros dos elementos muy importantes que quisiera resaltar: el giro social, y la inclusión de una reflexión sobre los derechos de la mujer.

Marx introduce un giro nuevo para el pensamiento moderno europeo, giro que es herencia de los socialistas que le antecedieron: la concepción del hombre no como individuo aislado, sino como *ser social*. Para los socialistas no se puede hablar de derechos del individuo como una «mónada» sin comprender la necesaria relación social entre seres humanos. Por eso Marx señala en su texto

La ideología alemana, 1845-1846, «que los «derechos humanos» en tiempos de la burguesía son los derechos del individuo egoísta, y afirma que «únicamente en la comunidad el individuo adquiere los medios para desarrollar sus disposiciones en todos los sentidos. Solo en ella se hace posible la libertad personal» (Rubel 1974).

El segundo giro, estrechamente relacionado a las luchas contemporáneas del movimiento social en aquellos años, tiene que ver con la incorporación de la discusión sobre la emancipación de la mujer. «El grado de emancipación de la mujer es la medida natural de la emancipación general»: esta conocida frase es bastante explícita sobre el peso otorgado por Marx y Engels a la lucha de las mujeres por la igualdad de derechos. Si 50 años antes, Olympe de Gouges fue guillotizada por proponer algo así, el marxismo ya está bastante influenciado por la lucha feminista auroral.

EL ESTADO COMO INSTRUMENTO DE DOMINACIÓN

El Estado centralizado y soberano, (¿re?)invención de la modernidad europea, había sido legitimado por los intelectuales con la teoría del «contrato social». Desde ese punto de vista, el Estado es resultado del común acuerdo entre los seres humanos, que deciden ceder una cuota de poder a cambio de un poco de orden, acordando leyes comunes. El Estado sería el momento final de un movimiento que se inicia con una situación pre-política en la que ni siquiera existe propiamente la «sociedad» sino sólo un conjunto de individuos aislados que compiten entre sí.

Conservando las diferencias que separan a autores como Hobbes, Locke o Rousseau, este es a grandes rasgos el modelo teórico que Bobbio (1994) denomina «*iusnaturalista*» y que es característico del pensamiento moderno. En un resumen grueso, Bobbio (1994) explica que hay un «punto de partida —el estado de la naturaleza», un «punto de llegada —el estado civil» y un «medio

a través del cual se da el paso de uno a otro —el contrato social». En el primer momento, el estado de naturaleza, la principal ley es la ley de la fuerza y de la supervivencia; en el segundo momento, las leyes son establecidas mediante la razón: es el imperio de la ley racional. Según Bobbio (1994), incluso Hegel, quien ya cuestiona aquella hipótesis del «contrato social» que nunca tuvo lugar, es un teórico iusnaturalista: «La filosofía del derecho de Hegel no es una negación sino una sublimación de la concepción del Estado como momento positivo del desarrollo histórico, entendido como solución permanente y necesaria de los conflictos que agitan a los hombres en la lucha cotidiana por la propia conservación, como salida del hombre del seno de la naturaleza (...) para entrar en una sociedad guiada por la razón».

En esta dimensión de lo moderno, Marx y sus contemporáneos comunistas no son ni continuación, ni complejización ni superación: son abierta negación. Este es uno de los aspectos en los cuales el marxismo ya no es cumbre sino contradicción de la modernidad europea. El pensamiento revolucionario de tiempos de Marx ya no encuentra en el Estado el momento de la razón y del consenso, sino todo lo contrario: lo entiende como la institucionalización de la fuerza como instrumento para mantener la dominación de unos seres humanos sobre otros. Así, se transforma radicalmente la manera de entender los dos «momentos» del *iusnaturalismo* (estado de naturaleza y estado civil): el Estado, el momento político y civil, en realidad está dentro del «estado de naturaleza». Para Marx, el hombre que es lobo para el hombre no es una situación previa e hipotética sino que es «la condición permanente de la sociedad capitalista caracterizada por la concurrencia económica» (Bobbio 1994).

En esta medida, el «contrato social» puede ser entendido como mera ideología, es decir, falsa conciencia. Si el Estado no es representante legítimo del «pueblo» sino un instrumento para que

las clases poderosas mantengan su dominio sobre los trabajadores, entonces tal proceso requiere elementos que lo legitimen: ese es el papel fundamental de la ideología. Pero la ideología no sería, por cierto, en los términos marxistas, una invención «consciente» de las clases dominantes para que las clases dominadas «soporten» o «acepten» su situación. No: la ideología sería todo un universo superestructural derivado de las condiciones materiales de producción, y no un «cuento» inventado por tal o cual clase. Deberíamos entender la ideología como un elemento del mundo social que sirve tanto para que los dominados asuman su rol de dominados, como para que las clases dominantes asuman su rol de clases dominantes. Muchos burgueses y los funcionarios estatales pueden estar convencidos de que existe un cierto contrato social y que el Estado es un gran medidor por encima de las partes, pese a que en la realidad concreta opere como un agente de dominación.

Este es un giro fundamental. Siguiendo a Bobbio (1986):

De acuerdo con esta nueva filosofía de la historia ningún Estado, y mucho menos el Estado de la sociedad burguesa, ha suprimido el estado de naturaleza, porque el Estado en vez de ser el triunfo de la razón en la tierra (...) es el medio por el cual la clase económicamente dominante mantiene ese dominio. (...) Si todo Estado, por su misma esencia (...) es una dictadura de una clase sobre otra, o sea, una forma de convivencia en la que el estado de naturaleza en vez de ser suprimido es conservado y exaltado, consecuentemente, para salir del estado de naturaleza ya no es necesario instituir el Estado sino destruirlo (Bobbio 1986: 144).

En esto, marxismo y anarquismo son doctrinas hermanas. Son radicalización de las aspiraciones modernas de emancipación, ciencia y bienestar material, y, en la misma medida, son doctrinas enemigas de la forma política moderna por excelencia: el Estado, que, en tanto instrumento de dominación de unas clases sobre otras, es la negación práctica de las tres aspiraciones mencionadas. ¿Cuál es la diferencia primordial entre ambas, entonces? Ciertamente no el

diagnóstico, sino la acción política. El marxismo no da el paso de la destrucción del Estado de manera inmediata: plantea que previamente es necesario que los trabajadores tomen el poder del Estado (bajo la forma de la «dictadura del proletariado») y, desde allí, tomen las decisiones políticas que hagan posible la etapa siguiente de desarrollo histórico, el comunismo (la libre asociación de los productores, que se entiende es una sociedad sin Estado).

¿Por qué se plantea ese paso previo? Para Marx, en su texto *Reseñas de la Neuen Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue, 1850*, «la abolición del Estado sólo tiene sentido como resultado necesario de la supresión de las clases, cuya desaparición implica automáticamente la desaparición de la necesidad de que exista un poder organizado de una clase para reprimir a otra» (Rubel 1974). En *El Estado y la revolución* Lenin llama a esta concepción como la «extinción» del Estado. Resumiendo esta tesis, el Estado no puede ser abolido sino que desaparecerá por sí solo cuando desaparezcan las condiciones que lo han hecho históricamente necesario. A grandes rasgos, hay dos tareas que el marxismo considera prioritarias para ello. La primera y más mentada de ellas es económica: la socialización de los medios de producción, «ir despojando paulatinamente a la burguesía de todo el capital, de todos los instrumentos de la producción, centralizándolos en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase gobernante, y procurando fomentar por todos los medios y con la mayor rapidez posible las energías productivas» (Marx y Engels 1999). Con las energías productivas liberadas de su *corset* burgués —la propiedad privada— el trabajo se distribuiría de manera equitativa entre todos los miembros de la sociedad, el tiempo de trabajo socialmente necesario tendería a reducirse, cada ser humano podría producir según su capacidad y se establecerían nuevas reglas de convivencia que ya no supongan el dominio de unos sino la verdadera emancipación humana. Al menos, esa es la hipótesis.

La segunda tarea, de naturaleza política, parece tan importante como la primera pero no ha merecido igual desarrollo: la democratización progresiva del aparato estatal. Y la medida que marca el inicio real de dicha democratización es la transformación de los aparatos represivos del Estado. En su texto dedicado a la Comuna de París, Marx no deja dudas al respecto:

el primer decreto de la Comuna suprimió el ejército permanente, sustituyéndolo por el pueblo en armas. (...) La policía (...) fue inmediatamente despojada de sus atributos políticos y transformada en un agente de la Comuna, instrumento cuyos miembros eran responsables y revocables en cualquier momento. (...) el ejército permanente sería reemplazado por una milicia popular con un período de servicio muy breve (Rubel 1974).

En otra cita especialmente elocuente de la *Carta a Kugelmann, del 12 de abril de 1871*, Marx indica que:

la próxima tentativa revolucionaria francesa ya no deberá consistir en hacer cambiar de manos la maquinaria burocrática y militar, como hasta ahora, sino en destruirla. Esta es la primera condición de toda revolución verdaderamente popular en el continente (Rubel 1974).

Este aspecto, la desaparición del control de las armas por parte de una institución especializada del Estado, es en todos los primeros autores marxistas un paso indispensable, e incluso en personajes más tardíos como Lenin y Trotsky es fundamental. Durante la propia revolución rusa, la democratización del ejército fue uno de los procesos trancos más interesantes. Hago especial hincapié en esto porque fue uno de los temas evadidos por el marxismo del siglo XX, a medida que se fueron consolidando experiencias estatales de socialismo real.

Ahora bien, este es un elemento clave que marca el inicio real de la democratización del Estado, pero no es el único aspecto de la misma. En palabras del propio Lenin (2010), «a partir del

momento en que todos los miembros de la sociedad, o por lo menos la inmensa mayoría de ellos, hayan aprendido a dirigir ellos mismos el Estado, hayan tomado ellos mismos este asunto en sus manos, (...) a partir de este momento comenzará a desaparecer la necesidad de todo gobierno en general. (...) Cuanto más democrático sea el “Estado” formado por obreros armados y que “no será ya un Estado en el sentido estricto de la palabra”, más rápidamente comenzará a extinguirse todo Estado».

¿Cómo conjugar este énfasis en la democratización del Estado con la «dictadura del proletariado»? Esta idea de la «dictadura del proletariado», por la manera en que está formulada y por su asociación con las posteriores dictaduras de partidos comunistas y vanguardias —que trataremos un poco más adelante— requiere un mayor análisis. Sinceramente, es difícil encontrar en Marx alguna frase o algún elemento que permita imaginar que su concepción de «dictadura» del proletariado era la de un gobierno totalitario sin vigencia de derechos ni libertades, tal como ahora lo entendemos. Por el contrario, Marx critica ferozmente los modelos en los cuales:

el Estado tiene atada, fiscalizada, regulada, vigilada y tutelada a la sociedad civil, desde sus manifestaciones más amplias de vida hasta sus vibraciones más insignificantes, desde sus modalidades más generales de existencia hasta la existencia privada de los individuos, donde este cuerpo parasitario adquiere, por medio de una centralización extraordinaria, una ubicuidad, una omnisciencia (Marx 1985: 71).

Pero ocurre que para Marx, mientras existen clases sociales, el fenómeno político histórico fundamental es la lucha entre ellas por el control del Estado. En esa medida, aquello que el pensamiento hegemónico llama «democracia», es decir, el Estado demoburgués, es concebido como una dictadura de clase. Una revolución proletaria significaría, antes que nada, el cambio de manos de aquel aparato, es decir, otra dictadura de clase. «Dictadura» en este

caso no se plantea como contraposición a una supuesta «democracia actualmente existente»: todo Estado es visto como un tipo de dictadura. Al plantear la idea de «dictadura del proletariado» el marxismo marca su desprecio hacia esa «falsa democracia» pero no plantea un retroceso hacia formas políticas aún menos emancipadoras (Tovar 2010).

Sin embargo, la idea de «dictadura» como un *slogan* repetido una y otra vez para menospreciar la democracia burguesa tuvo el efecto de generar un menosprecio real a las formas de ésta que eran efectivamente emancipadoras.

CIENCIA Y PRAXIS

Ignacio Ramonet (2002)¹¹ afirma que el rasgo distintivo de la racionalidad moderna es la convicción de que *ver* no es *comprender*. Es decir, que para comprender la realidad es necesario razonar o, como dirían los Thundercats, «*ver más allá de lo evidente*» y dudar de lo que se nos aparece como inmediatamente real. Eso es lo que hizo Descartes al dudar de sus sentidos para encontrar un criterio de verdad. Es lo que hizo Galileo al insistir en que, contra todo lo aparente, no es el Sol sino la Tierra la que se mueve. Ese es el criterio escéptico de Hume para dudar de la existencia de «causalidad»: el mero encadenamiento de hechos no tiene por qué significar alguna relación entre ellos. Ese es el criterio de Kant aplicado a la ética: la moral no puede ser simple costumbre o convención, tiene que haber una ley racional que debe ser factible de ser descubierta por el ser humano. Y eso es lo que hizo el materialismo alemán al

11. La cita completa busca combatir la lógica mass-mediática que asegura que ver las noticias «en vivo y en directo» equivale a comprenderlas: «la racionalidad moderna, derivada del Siglo de las Luces, se ha construido en contra de esta ecuación. Ver no es comprender. Sólo se comprende con la razón. No se comprende con los ojos o con los sentidos. Con los sentidos, uno se equivoca. Por tanto, es la razón, el cerebro, el razonamiento, la inteligencia, lo que nos permite comprender».

cuestionar el sentido común acerca de los procesos de desarrollo de la conciencia humana y postular que más allá (o «más acá») de las ideas tal y como ellas se formalizan explícitamente, se encuentra la vida material concreta: en otras palabras, que el ser determina la conciencia, y no al revés.

Marx atribuye a Bacon —considerado padre de la filosofía moderna— la paternidad del materialismo del que él se siente continuador. Dice Marx que «el verdadero padre del materialismo inglés es Bacon. Para él, la ciencia de la naturaleza es la verdadera ciencia, y la física experimental, la parte más importante de la ciencia de la naturaleza. (...) Toda ciencia se basa en la experiencia y consiste en aplicar un método racional de investigación a lo dado por los sentidos» (Engels 2000). «Bacon, Hobbes y Locke fueron los padres de aquella brillante escuela de materialistas franceses (...) mucho antes de aquella revolución francesa que coronó el final del siglo», afirma Engels (2000).

El materialismo alemán es una de las máximas radicalizaciones del espíritu científico moderno. Por cierto, no es ocioso distinguir este espíritu científico de lo que se ha dado en llamar «positivismo». El positivismo es una de las maneras de entender esta aspiración al conocimiento científico, y ya fue cuestionado por el marxismo. «Por positivismo entendemos aquí una perspectiva en la que el método puede aplicarse a cualquier objeto —explica Guillermo Rochabrún (2009)— y por tanto es indiferente al objeto de estudio, que busca reconocer lo existente asumiéndolo como dado y modificable sólo al interior de los límites que impone la mera constatación de dicho existente». En cambio, el marxismo asume lo que el mismo Rochabrún (2009) llama una «metódica» dialéctica, es decir, «una manera de develar el objeto, la cual no podía ser autónoma del objeto mismo, ni —sobre todo— de lo que se pretendía *hacer* frente a él». En esta «metódica», la herramienta utilizada es la capacidad de abstracción: «Cuando analizamos las

formas económicas [...] no podemos servirnos de microscopios ni de reactivos químicos. La facultad de abstraer debe hacer las veces de uno y de los otros» (Marx en Rochabrún 2009). Sin embargo, esto no debe hacernos confundir: lo «abstracto» es tan real como los fenómenos tal y como se presentan y no es sinónimo de «ideal» o «conceptual». La dialéctica no es inductiva ni deductiva, no busca «ascender de la empiria a la idea ni (...) bajar de ésta a los “datos”» (Rochabrún 2009) sino hacer abstracción de los fenómenos tal y como se presentan para encontrar las relaciones sociales o «formas» a las que éstos corresponden, que no son categorías ideales sino realidades concretas.

El materialismo de Marx, pues, se diferencia claramente del positivismo, al que considera una suerte de pensamiento vulgar, simplificador e incapaz de abordar la totalidad de los fenómenos sociales. Sin embargo, la diferencia está en esa dimensión: en su método, «metódica» o estrategia para abordar el objeto de estudios, para aprehenderlo, para develarlo. Ambos, en tanto, comparten la pretensión —plenamente moderna— de ser capaces de comprender y explicar los fenómenos sociales aplicando «un método racional de investigación a lo dado por los sentidos», para volver a citar la frase de Marx.

El giro marxista está en el objeto de estudio. El afán científico de Marx no buscó comprender cualquier fenómeno, sino específicamente los procesos de transformación social, es decir, las revoluciones¹² y más específicamente: «sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad capitalista» (Marx en

12. Aún antes de elaborar la concepción materialista de la historia, Marx se entendía a sí mismo como un revolucionario, como un ser humano comprometido con la transformación de la sociedad. Marx y Engels, como comunistas y militantes de la causa obrera, no dedican su obra a entender cómo cambian las sociedades por mera curiosidad científica, sino porque querían entregarle a los proletarios una herramienta científica que les permita hacer factible un cambio revolucionario, más allá de las utopías y llamados a la conciencia que abundaban por la época.

Rochabrún 2009). Es de esta búsqueda de donde surge la concepción materialista de la historia: si el ser determina la conciencia y no al revés, entonces el cambio en la conciencia está determinado por cambios en el ser. Es decir, el cambio social y político ocurre cuando han ocurrido cambios en el mundo de la economía, en el modo de producción. Entonces se produce una tensión entre las costumbres y normas heredadas del modo de producción anterior, tensión que no se puede resolver sino mediante una revolución. La evolución de la economía y la lucha de clases están en la base de todo proceso de cambio histórico: esta es la «verdad oculta», la «verdad no evidente» que el marxismo pretendió descubrir así como Anton van Leeuwenhoek había descubierto que las bacterias eran la causa no evidente de las enfermedades y Galileo que el movimiento de la Tierra era la causa no evidente del día y de la noche. Si «ver no es comprender», es este movimiento de la economía el que hay que aprehender para poder comprender las transformaciones sociales.

Esta concepción «economicista», sin embargo, no agota al marxismo en un determinismo fatal. Para el materialismo, la praxis es el criterio de verdad:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento (Marx 2018).

¿Esto qué quiere decir? En pocas palabras, que Marx llama a *hacer* la revolución, no a esperarla como producto inevitable de la evolución de la historia.

Rubel (1974) hace una interesantísima exposición de la aparente «contradicción» entre la orientación «científica» y la orientación «práctica» de Marx, tras abundar en citas que dejan claro el problema:

Una concepción estrictamente fatalista de la evolución histórica coexiste con una fe absoluta en la «iniciativa histórica» de la clase oprimida (...). ¿Es posible conciliar actitudes intelectuales tan contradictorias (..)? (...) No cabe hablar de contradicción (...) Marx concibe el advenimiento del socialismo a la vez como una posibilidad económica y una necesidad ética. Cuando presenta (...) la caída de la burguesía y el triunfo del proletariado (...) no hace otra cosa que enunciar una hipótesis racionalmente válida, fundada en el análisis científico de las leyes del movimiento económico del capitalismo (...). Resumiendo: la tesis de la ineluctabilidad del socialismo pertenece al dominio de las verdades que, para volverse «objetivas», imponen la *participación* activa, el *compromiso* ético (Rubel 1974).

El análisis económico, materialista, lleva a Marx a concluir que con las reglas del capitalismo se está generando la disyuntiva histórica que ha sido resumida en la famosa consigna «socialismo o barbarie». Escoger una de las dos opciones no es ya producto de un análisis científico, objetivo, sino ético, subjetivo. Rubel (1974) se apoya en un texto en el que el propio Marx sostiene esta lectura. En el texto, con el lenguaje irónico que lo caracteriza, Marx reseña *El Capital* y se refiere a sí mismo en tercera persona:

(...) habría que distinguir entre los análisis positivos (...) del autor, y las conclusiones tendenciosas que de ellos extrae. Los primeros constituyen un enriquecimiento directo para la ciencia, porque analizan las condiciones económicas reales de modo original y de acuerdo con un método materialista. (...) En cambio, la tendencia *subjetiva* del autor (...) es decir, la manera en que (...) presenta a los demás el resultado final del movimiento actual, del proceso social presente, no tiene ninguna relación con su análisis real. Si el espacio permitiera entrar en detalles, quizás se demostraría cómo su análisis «objetivo» refuta sus chifladuras «subjetivas» (Marx en Rubel 1974).

En resumen, Marx investiga —esa es la parte «objetiva»— pero al mismo tiempo realiza *praxis* revolucionaria, sirviéndose del resultado de sus investigaciones para promover objetivos que no

son científicos sino que forman parte de una apuesta ética en el sentido amplio de la palabra —esa es la parte «subjética»—.

Apuntemos que esta convivencia de teoría y praxis es plenamente moderna. No es una contradicción ni una complejización de las principales tendencias que ya la modernidad había desarrollado. Como hemos señalado líneas arriba, un rasgo distintivo del proyecto moderno europeo es la aplicación práctica de la ciencia, es decir, una ciencia al servicio de un mayor bienestar humano. El arquetipo de científico de esa etapa de la modernidad temprana que llamamos «renacimiento» es Leonardo, el investigador, científico, artista y creador de tecnología. Recordemos que ni bien empezaron a ocurrir cambios acelerados en el conocimiento europeo acerca del funcionamiento del mundo, empezaron a crearse técnicas diversas, aplicaciones prácticas y útiles, y que en muchos campos las aplicaciones prácticas fueron previas a la teorización sistemática. En ese sentido, la «ciencia» moderna nunca fue puramente teórica: siempre estuvo ligada a una cierta «apuesta ética» (el bienestar humano) y cualquier científico moderno podría suscribir la opinión de Marx acerca de que «la ciencia no debe ser un placer egoísta; quienes tienen la suerte de poder consagrarse a fines científicos deberían asimismo ser los primeros en poner su saber al servicio de la humanidad» (Marx en Rubel 1974).

Pero hay un último matiz que constituye una vuelta de tuerca, un indicio de que con Marx la modernidad, al mismo tiempo que llegaba a un momento cumbre, prefiguraba un abismo, una caída abrupta, una ruptura. Marx debe de haber sido uno de los primeros en decir, con abundante fundamento racional, que el conocimiento científico es parcial, relativo. Sin exagerar demasiado, podríamos aventurar que Marx inventó la crítica posmoderna, o al menos que le abrió las puertas.

¿Cómo así? A través de la construcción del concepto de «ideología». La «ideología», recordemos, es en palabras de Engels:

«un proceso que el supuesto pensador cumple sin duda conscientemente, pero con una conciencia falsa» (Jakubowski 1973). Podemos establecer una cierta analogía con el concepto que tuvo Descartes acerca de los «sentidos»: es aquello que se nos aparece como natural, pero que es engañoso y que requiere un examen racional para evaluar si es verdadero. Ahora bien, si para el materialismo el ser determina la conciencia, entonces «una conciencia falsa debe en consecuencia corresponder a una (...) posición social que no permite un conocimiento verdadero» (Jakubowski 1973). Se plantea, pues, la interferencia de elementos extra-racionales —específicamente la posición social— en la posibilidad de elaborar un pensamiento «realmente» científico.

Para el marxismo, la ideología burguesa es una ideología de clase, por lo tanto es una «falsa conciencia» incapaz de dar cuenta de la globalidad del proceso social e histórico. Pero el marxismo también lo es, pues se concibe a sí mismo como «ideología de la clase obrera»:

Puesto que se reconoce conscientemente como la expresión de la lucha de una clase, no puede oponer una ciencia «pura, sin presupuestos» a la que él critica. (...) una tal crítica no puede culminar en el establecimiento de una nueva teoría proletaria, sino únicamente en la supresión de estas condiciones de existencia inhumanas, por la práctica del proletariado que (...) prepara (...) el terreno para *un nuevo conocimiento, un conocimiento puro que no estará ya condicionado por la estructura de clase* (Jakubowski 1973).

Al plantear que el conocimiento en una sociedad dividida en clases no puede ser conocimiento sino solo ideología, el marxismo pone la supresión de las clases como condición para elaborar un conocimiento «verdadero». Al hacerlo, se entiende a sí mismo como ideología de la clase obrera, es decir como instrumento de lucha, como «método realista de acción social» (Hook en Rubel 1974) sustentado en una comprensión materialista del proceso

histórico. Pero no se entiende a sí mismo como «ciencia» objetiva capaz de comprender la globalidad del proceso social: se entiende como parcial, como relativo a la clase obrera.

El marxismo pretendió superar esta relativización a través de una comprensión particular de la clase obrera como aquella que no tiene otra posesión que su fuerza de trabajo y que experimenta con más crudeza la alienación capitalista. Estas condiciones serían distintas de las de otras clases sociales, como el campesinado que tiene tierra o el pequeño burgués que tiene algunas propiedades, y le pondrían en una situación histórica muy particular. Sin embargo, con esta problematización el marxismo abrió las puertas para decir que mientras en la sociedad existan intereses contrapuestos no existirá conocimiento «objetivo», que todo conocimiento acerca del proceso social será siempre parcial, relativo, «ideológico», falso. El «ser» determina la «conciencia», pero entonces ¿no existen innumerables formas del «ser» y por lo tanto, tantísimas formas de «conciencia»?

PROGRESO Y BIENESTAR MATERIAL

Durante diez largos siglos de «Edad Media», el sentido común europeo había considerado que la vida humana es un «valle de lágrimas» y que así debía ser, pero que todo el sufrimiento sería compensado en otra vida. Los «modernos» empiezan a buscar mejoras concretas en la calidad de vida de *esta* vida, con una fe inmensa en las posibilidades de progreso material que el avance de la ciencia iba abriendo.

El marxismo comparte esta fe en el ser humano y en la mejora permanente de sus condiciones de vida mediante «el sabio dominio del hombre sobre la naturaleza» (Marx 2014), reconociendo una «importancia extrema de la industria (y) la legitimidad del goce» (Marx en Rubel 1974). Marx se mantuvo siempre al tanto de

las últimas novedades en temas técnicos, industriales y científicos y se sentía fascinado por las posibilidades que abría a la sociedad humana la revolución en los medios de producción. Si hubiera nacido en nuestros tiempos, probablemente sería un *geek*. «Ha sido por intermedio de la industria como las ciencias naturales penetraron de manera tanto más práctica en la vida humana, transformando y preparando la emancipación humana» (Marx en Rubel 1974), decía. Así, la fábrica se convierte en el elemento inspirador de una sociedad en la cual la producción de riqueza se base en la cooperación y en la organización racional del trabajo. Para él y para los socialistas de su tiempo, esta revolución en la industria y en la calidad de vida no debía detenerse o problematizarse, sino profundizarse y generalizarse.

Lo que acabo de decir no debe ser confundido con una visión plana del «bienestar». El mismo término «materialismo», que no significa otra cosa que la apuesta por derivar el conocimiento de la observación de hechos concretos y no de la metafísica, ha sido muchas veces malinterpretado o utilizado por la propaganda anti-socialista como demostración de que el marxismo sólo se preocupaba por las necesidades «materiales» del ser humano y no por las «espirituales». Nada más alejado del marxismo, que como todas las grandes corrientes del pensamiento moderno —y, en general, humano— tiene una concepción complejizadora de lo que significa bienestar y «riqueza». Con palabras que seguramente suscribe Amartya Sen, Marx define la riqueza del ser humano como «la expansión de sus facultades creadoras, que no presupone sino el desarrollo de todas las facultades humanas como tales» (Marx en Rubel 1974). Y más aún: la mayor riqueza es para Marx el vínculo humano con el prójimo. Así pues, la pobreza no podría medirse en dólares, como hace en nuestros días el Banco Mundial, pues «la pobreza es (...) el vínculo pasivo gracias al cual el hombre experimenta la necesidad de la mayor de las riquezas: el otro hombre» (Marx

1980). Esta visión complejizadora de la idea de «bienestar» no es, por supuesto, exclusiva de Marx —la comparte con los principales pensadores modernos— aunque en él hay un matiz colectivo y no individualista.

La aspiración al «progreso» llega a un momento cumbre en el período revolucionario del siglo XIX, cuando se agotó lo que podríamos llamar el modernismo «celebratorio»,¹³ limitado a aplaudir el advenimiento del «progreso», y se empezó a denunciar la diferencia grotesca entre las promesas y las realidades del proyecto moderno. En palabras de Marx:

hay un hecho sorprendente que caracteriza nuestro siglo y que ningún partido político se atrevería a poner en duda. Por un lado, hemos visto surgir fuerzas industriales y científicas que habría sido imposible imaginar en cualquier época anterior de la historia humana. Por el otro, se advierten los síntomas de un desastre (...) las nuevas fuentes de riqueza se transforman en fuentes de miseria (...). A medida que el hombre domina la naturaleza, parece dejarse dominar por sus semejantes o por su propia infamia (Marx en Rubel 1974).

Durante este período se llega a un momento cumbre de las ansias de progreso porque se extiende ya no solamente la fe en el progreso mismo, sino la exigencia de universalizar sus frutos, hacerlos accesibles a todos los seres humanos. La desigualdad social se hacía cada vez más notoria y crecía la miseria urbana alrededor de los centros industriales, proceso relatado crudamente en la literatura de la época. Por ejemplo, la crítica social de las novelas de Dickens. El «modernismo» clásico esperaba —y sigue esperando— que la pobreza material sea superada gracias a la expansión sin freno de la industria y del capitalismo. En ese marco surgen posturas —llamadas «utópicas» por los marxistas— que plantean regresar a

13. Parafraseando a Santos (2006), que se refiere al primer post-modernismo como «celebratorio» para diferenciarlo del post-modernismo «de oposición», que vendría a ser complejizador y crítico.

una economía más sencilla, no industrial. Uno de los primeros movimientos obreros es el de los «luditas», que atacaba las máquinas fabriles pues consideraba que éstas destruían sus empleos y su alma creativa.

Es en este contexto en el que considero que el marxismo se convierte en un momento cumbre de esta dimensión del proyecto moderno: encuentra el obstáculo para el progreso material y para el desarrollo humano pleno no en la industria, sino en el capitalismo como modo de producción que implica la división de la sociedad en clases, la apropiación y acumulación privada de la riqueza socialmente producida y la enajenación y cosificación del ser humano y de sus vínculos sociales. Así, inicia una devastadora «crítica de la economía», que hasta entonces —y aún ahora— era vista como una ciencia exacta con leyes universales y en la que, por lo tanto, no cabía la crítica. Y propone, finalmente, una concepción de comunismo que no pretende ser negación, sino superación del capitalismo.

Es decir, a diferencia de otros contemporáneos, Marx no encuentra el obstáculo para la universalización del bienestar en el industrialismo en sí mismo, sino en el capitalismo; y, a diferencia de otros tantos contemporáneos, Marx no propone un «retroceso» o un modo más sencillo o primitivo de organizar la economía, sino un nuevo «paso adelante», una superación del modo moderno de organizar la economía.

Siguiendo un interesante texto de Rudolf Bahro (1980):

A diferencia de los comunistas primitivos, como él los denomina, Marx no quiere generalizar la miseria, la idílica limitación natural, asegurando tal resultado mediante un despotismo igualitario; lo que quiere es generalizar la riqueza en su cualidad potencial de fondo para el desarrollo universal de todos los miembros de la sociedad (Bahro 1980).

Y con palabras aún más bellas:

La única meta de la producción comunista (es) conseguir un hombre libre y omnilateralmente desarrollado que satisfaga sus necesidades y goce de su existencia de un modo activo y productivo y por medio de un vínculo transparente y estimulante con sus semejantes (Bahro 1980).

COLONIALIDAD Y EUROCENTRISMO

Ciertamente, el marxismo no se autoconcibe como una doctrina que sirva para legitimar la dominación de unas naciones sobre otras, como los colonialismos amparados en argumentos religiosos, racistas o nacionalistas. Por el contrario, el marxismo es una doctrina internacionalista: «trabajadores de todos los países, uníos» es una consigna que promueve la libre asociación de los proletarios en todo el mundo para derrotar a las clases dominantes. El marxismo rechaza el nacionalismo, que es considerado como otra construcción ideológica conservadora que sirve para legitimar el orden actual de las cosas, invisibilizando las diferencias de clase al interior de cada nación bajo el supuesto manto de una identidad «nacional» común.

Pero la relación entre marxismo y colonialidad tiene contradicciones. Mientras por un lado encontramos esta vigorosa concepción internacionalista, por otro lado Marx hace explícitos los sesgos eurocentristas de su pensamiento. La misma concepción evolucionista del marxismo, que veía al capitalismo como una etapa superior del desarrollo de la historia universal y al comunismo como su superación, presupone que es Europa el continente que está a la vanguardia del desarrollo humano. Marx carece de las herramientas y reflexiones de la historia y antropología del siglo XX para comprender a las naciones y culturas no europeas. No tiene mayor conocimiento real del mundo fuera de Europa. Todo esto constituye un velo ideológico que Marx no llegó a descorder: la visión de Europa como la vanguardia del desarrollo humano es más

un sentido común prejuicioso que sirve para legitimar una determinada manera de organizar la geopolítica, que un análisis «científico» riguroso.

Marx padece una concepción de la historia típicamente modernista en la que por todas partes habla de «países civilizados», «naciones avanzadas», «salvajes», «primitivos», sin llegar a deconstruir esa fraseología ideológica. Más aún: como un paso adelante en la construcción del mercado mundial, «Marx incluía necesariamente al colonialismo en su consideración positiva del capitalismo» (Bahro 1980).

Son interesantes, por ejemplo, un par de artículos periodísticos, publicados en el *New York Daily Tribune*, en los que analiza la situación de la India durante la dominación británica y, sin dejar de mencionar los crímenes de la administración colonial, concluye que «la intromisión inglesa (...) tuvo como resultado disolver esas pequeñas comunidades semibárbaras, semicivilizadas, destruyendo su base económica y cumpliendo la mayor y única revolución social que Asia ha conocido» (Marx en Rubel 1974). Con la audacia típica de quien mira la historia usando anteojeras occidentales, sentencia que la «única» revolución social que Asia ha conocido ha sido la propiciada por la invasión inglesa. Más aún, asegura que «Inglaterra debe cumplir en la India una doble misión, destructora y regeneradora: aniquilar el antiguo orden social asiático y crear los fundamentos materiales para un orden social occidental en Asia» (Marx en Rubel 1974).

Álvaro García Linera (2009) pone en cuestión la validez de estos artículos periodísticos de 1853 para «sentenciar» a Marx de eurocentrista. En su narración de la evolución intelectual de Marx, García Linera (2009) demuestra que, si bien los artículos en mención reflejan un conocimiento bastante provisional, forman parte de su lento y dificultoso acopio de material acerca de las formas no-capitalistas de propiedad de la tierra. Conforme Marx pudo

estudiar con mayor detalle información histórica, crónicas de viaje y documentación etnográfica, pudo complejizar su visión acerca de este tipo de organización social.

De hecho, ya hacia el final de su vida Marx parece haber matizado su evolucionismo eurocentrista, típico de la modernidad europea. Lo hace especialmente en relación a los llamados «populistas» rusos que veían en las comunidades de campesinos un embrión de comunismo que permitía soñar con que no fuera necesario ingresar a la etapa capitalista para llegar al socialismo.¹⁴ Marx, en algunas cartas que ya son famosas, les da la razón y les alienta a seguir por ese camino:

esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social de Rusia, aunque sería necesario primero para que pudiese funcionar como tal, eliminar las influencias deletéreas que la acechan por todos lados y asegurarle luego las condiciones normales de un desarrollo espontáneo (Marx en Rubel 1974)

Es decir, justamente, defenderla del capitalismo y de la parcelación de la propiedad comunal. Más aún, Marx relativiza lo que en otras partes parece ser una noción evolucionista de la historia humana. Lo hace al rechazar las afirmaciones de un crítico que busca «metamorfosar mi esbozo de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico-filosófica de la marcha general, fatalmente impuesta a todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas en que se encuentren» (Marx en Rubel 1974). Y, para que no queden dudas, precisa que «la “fatalidad histórica” de este movimiento está (...) expresamente restringida a los países de Europa occidental» (Marx en Rubel 1974).

Sin embargo, estos matices no liberan a la obra marxista de su tinte eurocéntrico que tiende a justificar la dominación colonial de los países «avanzados» por sobre los «arcaicos» para cumplir fines

14. Esto es muy similar a lo que soñara Mariátegui con respecto a los ayllus quechuas.

históricos superiores. En algunos textos, este sentido común llega al extremo de plantear explícitamente la homogeneización cultural y la erradicación de todo tipo de diversidad: «Incluso las diversidades naturales de las especies, tales como las diferencias de raza y otras, pueden y deben ser suprimidas históricamente. (...) Llegará un momento en que el lenguaje, producto de la especie humana, estará sometido también al perfecto control de los individuos» (Marx en Rubel 1974), afirmaba en *La ideología alemana*, restando valor a la ahora tan apreciada diversidad cultural y lingüística que revela a su vez la diversidad de formas de ver en mundo.

El marxismo de Marx es internacionalista, y en esa medida, anticolonial. Pero lo es en lo que se refiere a los «países adelantados». En lo que se refiere a los países donde predominan sociedades «semibárbaras», donde aún viven los «salvaje(s) de la selva» (Marx en Rubel 1974), su pensamiento no logra descorder el velo ideológico del eurocentrismo, y en esa medida sigue siendo colonialista. Ya no es la religión o el mero progreso lineal lo que justifica históricamente la dominación colonial de Europa sobre el resto de pueblos «atrasados»: ahora la justificación es la necesidad de un orden social capitalista-occidental para que se desarrolle el proceso revolucionario.

LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA

El capitalismo ya había sido cuestionado muchas veces «moralmente». Marx coincide con el análisis que señala que el capitalismo ha reducido los vínculos entre seres humanos al «frío interés, el cruel pago al contado», ha ahogado «el fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo (...) en las aguas heladas del cálculo egoísta», ha hecho «de la dignidad personal un simple valor de cambio» (Marx y Engels 1999). Pero no condena este rol, sino lo celebra porque considera que gracias a él se han roto

jerarquías arcaicas entre los seres humanos, en lo que constituiría un paso adelante en el camino hacia la emancipación humana.

Siempre burlón con los discursos de los reformadores sociales, Marx no cuestiona el capitalismo con argumentos «morales» sino económicos. Al igual que hoy en día, las investigaciones hegemónicas de la época tendían a demostrar que «progreso material» y capitalismo estaban estrechamente relacionados, y que la pobreza material se explicaba por fenómenos tales como el crecimiento poblacional geométrico, la escasez o la falta de cultura y educación. Pero la investigación crítica a la economía política elaborada por Marx demuestra el vínculo entre el capitalismo y el incumplimiento de la promesa moderna de bienestar. Como he señalado párrafos arriba, el comunismo marxista se considera a sí mismo no como una simple negación del capitalismo, sino como una negación dialéctica del mismo. Es decir, es negación y superación: superación que conserva lo que el capitalismo tiene de revolucionario (la mejora de las condiciones de vida, la industrialización, la destrucción de las relaciones sociales arcaicas) pero destruyendo lo que tiene de conservador (el hecho de que sigue siendo una sociedad de clases basada en la explotación, la propiedad privada de los medios de producción). «El comunismo es la afirmación en tanto negación de la negación», dice Marx:

El comunismo como superación positiva de la propiedad privada, y por lo tanto de la autoalienación humana, significa la apropiación real de la naturaleza humana por y para el hombre; es el retorno completo del hombre a sí mismo en tanto ser social, vale decir, como ser humano; retorno completo, efectuado con plena conciencia y *conservando toda la riqueza del desarrollo anterior*. (...) Es la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre (las cursivas son mías) (Marx 1980).

Sin pretender comentar en este momento si efectivamente es posible superar los antagonismos entre «hombre» y «naturaleza»,

aquí queremos hacer notar que, en lo que respecta a su concepción de la economía, nuevamente el marxismo se pretende «superación», no negación de la modernidad, y busca explícitamente conservar «toda la riqueza del desarrollo anterior».

Además de tomar nota de ello, quiero resaltar algunos elementos de la crítica marxista a la economía particularmente importantes, pero que han solido perderse de vista en el estrecho debate entre «libre mercado» y «regulación estatal».

El primer elemento que quiero remarcar es el que en los últimos años Carlos Tovar viene profundizando y difundiendo con admirable tenacidad. En tres publicaciones de la última década y media (2002, 2006 y 2014), así como en un blog, videos e innumerables charlas, Tovar ha venido trabajando una tesis que pone el foco en el tiempo de trabajo. Según señala, el principal descubrimiento de Marx acerca del capitalismo es la contradicción entre el *aumento constante de la productividad* (que significa la posibilidad de producir más en menos tiempo y con menor intervención del trabajo humano) y la *reducción, directamente proporcional, de la tasa de ganancia* (que ocurre precisamente por la cada vez menor intervención humana en la producción). Según la teoría marxista del valor, al ser el trabajo humano el único creador de la riqueza, a menos trabajo menos ganancia. Esta contradicción es lo que Tovar llama la «falla» de la «máquina infernal», que ocasiona al mismo tiempo otros desperfectos, en particular la contradicción entre una continua creación de riqueza y bienestar, gracias a la tecnología, y la igualmente continua generación de malestar social. Este malestar se relaciona a dos fenómenos aparentemente contradictorios: la desaparición de puestos de trabajo, gracias a la tecnología; y la sobreexplotación de aquellos que tienen un empleo, precisamente por la mencionada caída en la tasa de ganancia. Tovar, sólidamente apoyado en textos de Marx, propone que la solución que realmente ataca el corazón del problema es la reducción de la jornada laboral

en concordancia con el aumento de la productividad, medida que el capital es incapaz de tomar unilateralmente, porque afectaría sus intereses de manera inmediata, por lo que se requiere de una huelga mundial que obligue a los Estados a tomar dicha medida. No desarrollaré aquí con más detalle estas ideas: nada como leer y analizar los propios textos de Tovar. Me limito en este momento a señalar que da en el clavo al poner de relieve el mecanismo específico que hace que el capitalismo funcione mal, generando riqueza y pobreza, bienestar y malestar al mismo tiempo. Lo hace, además, en tiempos en los que el mundo funciona —en lo económico— tal y como la crítica marxista había previsto pero, curiosamente, este tipo de argumentos de fondo han sido desestimados por buena parte de la intelectualidad.

Hay otros tres puntos que quiero destacar y que también parecen haber sido abandonados por el grueso de quienes aún hacen crítica a la economía, pero que forman parte del meollo del análisis marxista: la crítica al trabajo asalariado, la crítica a la «anarquía de la producción», y la crítica a la propiedad privada. Estos tres elementos, por cierto, se vinculan estrechamente con los argumentos de Tovar referidos a la productividad y la tasa de ganancia.

La figura de trabajadores libres que venden su fuerza laboral en condiciones aceptadas voluntariamente mediante un contrato apareció en Europa como un progreso enorme frente a las formas previas de trabajo servil y de trabajo esclavo.¹⁵ Miles de trabajadores migraban a las ciudades rompiendo los vínculos patriarcales y feudales con sus «señores». En muchos casos se organizaban y luchaban, pero no contra el vínculo laboral en sí mismo sino contra condiciones especialmente duras como jornadas laborales extenuantes o falta de salubridad o seguridad en el trabajo. En ese marco, Marx elabora el concepto de «plusvalía», demostrando que las ganancias

15. Trabajo esclavo que, como sabemos, no era en la época realmente «previo» sino más bien contemporáneo.

del capitalista que contrata a los obreros provienen del «plustrabajo» no pagado que estos realizan. Un trabajador dedica solo una parte de su jornada laboral para producir el valor requerido para obtener su salario, y el resto de la jornada trabaja gratis aunque «la parte del trabajo pagado y la del trabajo no retribuido aparezcan inseparablemente confundidas, y el carácter de toda la transacción se disfraza completamente con la interposición de un contrato y el pago abonado al final de la semana» (Marx 1865). Un resultado a largo plazo de esta relación asimétrica es que, aún en la hipótesis de que las condiciones laborales y salariales fueran excelentes, la brecha entre propietario y trabajadores no hace sino crecer continuamente, porque el primero se apropia de una parte del producto del trabajo de los segundos, acumulando capital —que reinvertirá, ampliando cada vez más su ganancia— mientras que los segundos reciben solo una cantidad fija, que sirve para la supervivencia, para el consumo y eventualmente para cierto ahorro.

Siendo este hecho inherente a la naturaleza del trabajo asalariado, los marxistas proponen abolir este régimen laboral y reemplazarlo por la asociación cooperativa libre, la «libre asociación de los productores» como se señala en el Manifiesto. Un primer nivel de la lógica cooperativa es la apropiación, por parte de los obreros, de los medios de producción, de manera que éstos sean «su propio capitalista»¹⁶ y trabajen sólo para sí mismos y no para enriquecer a quien les contrata. Resalto este concepto no sólo por su importancia intrínseca, sino porque esta bandera ha solido ser dejada de lado por un «realismo» que se ha terminado concentrando en los derechos laborales obviando que cuando el capital contrata trabajo, básicamente, roba.¹⁷

16. «(E)n las cooperativas, el antagonismo entre el capital y el trabajo está superado, aunque en una forma todavía imperfecta: como asociación, los trabajadores son su propio capitalista». (Marx en Rubel 1974).

El segundo concepto que quiero resaltar, la «anarquía de la producción»,¹⁸ no es otra cosa que el resultado de la supuesta «libre competencia». En el capitalismo, el objetivo de la actividad económica no es satisfacer necesidades sino generar ganancia, reproducir el capital. Así, cada privado compite en su rubro productivo o de servicios tratando de encontrar las estrategias, tecnologías, mercados, etc., que le permitan maximizar su tasa de ganancia. Esto tiene algunos resultados positivos que Marx celebra, especialmente la tendencia a hacer cada vez más eficientes los procesos productivos —para triunfar en la competencia— reduciendo progresivamente el tiempo de trabajo socialmente necesario. Pero tiene un absurdo resultado negativo, inédito en la historia de la humanidad: la crisis por sobreproducción, que ocurre cuando —por la ausencia de una planificación racional de la producción destinada a cubrir las demandas reales— se produce en exceso y los precios caen en picada, derrumbando la economía. La concentración del capital en sectores superfluos pero que producen enormes ganancias —como la minería aurífera o la industria cosmética— y su ausencia en sectores importantes pero que producen pocas ganancias —como algunas áreas de la salud, por ejemplo— es otra consecuencia de esta lógica, que se ha hecho más evidente aún durante la llamada globalización. Resalto este concepto porque en los últimos años, aquellos que aún plantean la «nacionalización» o la intervención estatal en la economía —como los autodenominados «socialismos del siglo XXI»— hacen énfasis en la obtención de mayores recursos financieros para

17. Experiencias como la de las fábricas «quebradas» y retomadas por sus trabajadores en Argentina le dieron nuevos bríos al movimiento cooperativo en la primera década de los 2000.

18. Anarquía, en este caso, tiene el sentido de «desorden» y no se refiere a la corriente ideológica del socialismo anarquista. En cierta forma, el propio Marx se consideraba un anarquista en este segundo sentido: «Todos los socialistas entienden por anarquía esto: una vez alcanzada la finalidad del movimiento proletario, a saber, la abolición de las clases, el poder del Estado (...) desaparece y las funciones gubernamentales se transforman en simples funciones administrativas» (Rubel 1974).

el Estado y la recuperación de la «soberanía», pero no necesariamente en la planificación racional de lo que la sociedad necesita y produce. El efecto es que, en aquellos lugares donde el Estado ha recuperado un mayor rol económico, éste tiene mayores recursos para hacer más «obra social», pero el mercado sigue funcionando de manera tan desordenada e ineficiente como siempre, pues lo que se produce sigue dependiendo de lo que se cotiza al alza en la bolsa, y no de las necesidades concretas de las personas. Además, la anarquía de la producción es ineficiente en términos ambientales, pues fomenta el extractivismo, productivismo y consumismo en una cadena que viene agotando el stock de recursos naturales de la Tierra.

Se dirá entonces que la experiencia de la planificación estatal centralizada de la economía no fue grata, y es cierto; pero ello no hace al mercado más racional. Volveremos a este punto más adelante.

El tercer y último elemento que resaltaré en esta revisión de conceptos económicos marxistas —que no pretende ser exhaustiva— es la institución que, en último término, Marx considera el verdadero *corset* que impide al capitalismo cumplir con las promesas modernas de bienestar y progreso: la propiedad privada como forma de apropiación de los frutos del trabajo social. Aquí no nos referimos a la propiedad privada en general, por ejemplo, sobre artículos de consumo, sino de manera específica a la propiedad privada de los *medios de producción* y, por consiguiente, de lo producido. De acuerdo con Marx, esta es la principal institución económica de la sociedad burguesa y es la que muestra hasta qué punto «las instituciones burguesas se volvieron demasiado estrechas para contener la riqueza que crearon» (Marx y Engels 1999). En el análisis marxista, la propiedad privada es una forma transitoria en el proceso de evolución de la sociedad europea, derivada de la disolución progresiva de formas colectivas arcaicas y destinada a ser reemplazada por una forma colectiva superior, el comunismo.

EN RESUMEN

⊘ **En el terreno ético/filosófico**, Marx es un momento cumbre en la exigencia de autonomía, porque comprende que ésta sólo será una realidad si se acompaña de la «emancipación económica». Marx no rechaza sino celebra los avances en la autonomía individual. Al mismo tiempo, recoge dos giros importantes: plantea que solo en el marco de lo social es posible construir la libertad; e incorpora la problemática de la emancipación de la mujer dentro del proceso de emancipación humana.

⊘ **En el terreno político**, el marxismo sí constituye un momento de franca contradicción con el proyecto moderno, al conceptualizar al Estado como «dictadura», como instrumento de dominación, y proponer su desaparición. El marxismo no propone más Estado, sino la democratización y progresiva «extinción» del mismo mediante la desaparición de las clases sociales.

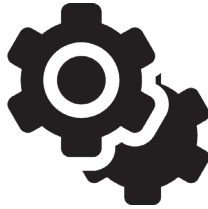
⊘ **En el terreno de científico**, el marxismo es expresión plena de la modernidad, tanto en su faceta teórica como en su aspecto práctico. Sin embargo, y tal vez sin proponérselo, introduce un giro que ya anuncia otros caminos: la relatividad o parcialidad del conocimiento.

⊘ **En lo referido al bienestar material**, el marxismo también es un momento cumbre, pues no sólo suscribe las aspiraciones de la modernidad sino exige bienestar universal y abolición de las clases sociales. Al mismo tiempo, encuentra los límites a estas aspiraciones no fuera sino dentro de la modernidad: en su modo de organizar la economía.

⊘ **En cuanto a la colonialidad**, pese a su declarado internacionalismo y a algunos planteamientos específicos, Marx no llegó a descender el velo colonial de la ideología moderna. Por el contrario,

el conjunto de su obra parece expresión coherente del eurocentrismo moderno.

⊘ **Y en lo que se refiere a lo económico**, el marxismo se pretende superación y ciertamente no retroceso hacia formas económicas más arcaicas, y busca conservar lo que el capitalismo tiene de emancipatorio pero superando lo que tiene de alienante.



LOS SOCIALISMOS REALES: ¿MODERNIDAD?

El comunismo marxista es, de todas las doctrinas filosóficas paridas por la modernidad, la que más claramente se convirtió en un proyecto político. Hasta antes de la revolución neoliberal iniciada en los años setenta, el marxismo fue el proyecto político de mayor organicidad, uniformidad programática y extensión geográfica, influyendo en todos los continentes independientemente de que lograra hacerse con el poder del Estado. Así pues, mucho más allá de Marx y de los primeros autores comunistas, el papel concreto del marxismo y de los movimientos y Estados que se inspiraron en él es un tema que debe evaluarse por sí mismo.

El movimiento obrero comunista y socialista del siglo XIX desarrolló intensas luchas y tuvo importantes avances en una larga época de conflictividad social. Sin embargo, los comunistas de los principales países capitalistas nunca pudieron tomar el poder del Estado. A inicios del siglo XX cierto sentido común pragmático indicaba que el nivel de desarrollo del capitalismo ya era demasiado grande y los instrumentos de represión demasiado sofisticados, y que por lo tanto los socialistas debían moderarse. Es la época del famoso «revisionismo» de Bernstein, quien formula el socialismo reformista:

como el capitalismo no está fatalmente condenado a la desaparición y como la situación económica del proletariado mejora, la lucha revolucionaria (...) se transforma necesariamente en una campaña en favor de reformas políticas y económicas, las que son consideradas capaces de transformar de manera gradual la sociedad capitalista en socialista (Rubel 1974).

Pero naciendo el siglo XX y contra todo pronóstico, los comunistas consiguen su primera gran victoria y lo hacen en un lugar en el que Marx difícilmente hubiera pensado que ocurriría la revolución: la Rusia de los zares. Las revoluciones marxistas, desde ese momento, ocurrieron en lugares «atrasados» con respecto a la gran industria capitalista: Europa del Este, China, Vietnam, Corea, Cuba... En estos países se construyó lo que sus detractores terminaron bautizando como «socialismos reales» o «realmente existentes», en el sentido siguiente: los socialistas podrán tener las mejores intenciones para cambiar el mundo... pero lo que realmente existe es esto, con todos sus defectos.

Estos socialismos reales, por los momentos históricos y los contextos nacionales en los que tomaron cuerpo, desarrollaron características propias y distintas a las que los socialistas del XIX hubieran imaginado. Más que a la evolución interna del proyecto moderno europeo, del que Marx era la radicalización, estos modelos de socialismo respondieron a los procesos históricos propios y a las necesidades particulares de las sociedades en que cristalizaron. Por ello, bajo el esquema que estamos desarrollando, afirmaré que los socialismos reales fueron la manera concreta a través de la cual estas naciones construyeron su modernidad. Es decir, tampoco leeré estas experiencias como formas «antimodernas», como ahora tan fácilmente se hace, sino como intentos de modernidad que se deben entender en su propio contexto, fallidos en algunos aspectos y exitosos en otros.

EMANCIPACIÓN TRUNCA

Los socialismos reales no construyeron sujetos autónomos, emancipados: esa es su gran deuda histórica, su gran tarea trunca. En algunos casos estuvieron más cerca de ello y en otros francamente lejos, pero es claro que la palabra «libertad» no es la primera palabra que a uno se le viene a la mente cuando piensa en los regímenes comunistas. No es necesario enumerar los elementos autoritarios del modelo político que nació con la Unión Soviética y que, con diferencias, fue reproducido en la mayoría de Estados comunistas. El partido único y la inexistencia de oposición legal, el control de las organizaciones autónomas de los trabajadores, el control y la censura en el cine, el arte o la literatura, el encumbramiento de dirigentes políticos cuyo nombre —en vida— era utilizado para rebautizar ciudades y cuyo cuerpo —inerte— fue embalsamado como en tiempos de los faraones... Baste recordar que, entre camaradas de un mismo partido, «revisionista»¹⁹ se volvió un insulto. ¡Qué más natural, para un sujeto emancipado y conciente de su libertad, que revisar y revisar mil veces los postulados de la propia doctrina política! «Marx hubiera sido el primero en revisarse a sí mismo para poder fundamentar mejor la praxis revolucionaria», nos dice con razón Rudolf Bahro (1980).

¿Cómo es posible que, en nombre de una propuesta política que aspiraba a convertir la tierra en el «reino de la libertad», se haya instalado un modelo político que ha sido bautizado acertadamente como «totalitarismo»? ¿Cómo se llegó a ello? Desde una perspectiva de izquierdas, debemos lamentar que el socialismo real le haya «regalado» a las derechas la bandera política de la libertad. Sin embargo, no basta con el lamento. No puedo sino coincidir

19. Líneas arriba hemos reseñado rápidamente el origen del término «revisionista», que se refiere a aquellas propuestas que buscan «reformas» en el capitalismo como mecanismo más pragmático de construcción paulatina del socialismo.

con Bahro (1980), quien plantea que «el problema no se reduce, ni de lejos, a una diferencia entre el ideal y la realidad del socialismo. (Las críticas) recaen en la tesis del culto a la personalidad, de las causas subjetivas, que estuvieron ciertamente en juego, pero que no explican nada».

¿Por qué no se desarrolló una cultura de la libertad en los países socialistas, sino todo lo contrario? No fue —por más que los ideólogos de derechas se gasten en esgrimir este argumento— por una supuesta incompatibilidad doctrinaria entre libertad individual y bienestar social, o entre libertad y justicia, que nunca fueron para el socialismo valores contradictorios. No se trataba de construir «justicia» sacrificando «libertad». El socialismo nunca se presentó como aquellos populismos, mesianismos justicieros o dictaduras «eficientes» pretendiendo que el autoritarismo fuera indispensable para lograr «justicia» o «igualdad». No: el socialismo *siempre* se pretendió *encarnación* de una *democracia «real»* que tendía a lograr la mayor libertad posible para «el pueblo». El proyecto marxista era, precisamente, llevar a su máximo desarrollo concreto la «libertad».

¿Qué pasó? Podemos identificar, en primer lugar, una explicación economicista. Los marxistas consideraban que la emancipación política era incompleta o hasta «falsa», «ideológica», mientras no se construyera la emancipación económica. En grueso, la emancipación económica era la emancipación de la clase trabajadora de un sistema económico en el cual los medios de producción y los frutos de su trabajo le eran ajenos, y el trabajo le resultaba por tanto una actividad impuesta, extraña a sí mismo, «enajenada»: es decir, la economía organizada de tal manera que unos seres humanos explotaban a otros.

¿Eso cambió con el socialismo real? Veamos: el Estado era propietario de los medios de producción, empleaba y pagaba a sus ciudadanos; les daba salud y educación; les vendía los productos de diario; les informaba acerca de lo que ocurría... A cualquier Estado

le da un enorme poder el control de todos los recursos de la nación. Es difícil pensar en una cultura de la autonomía individual y colectiva cuando hay un ente burocrático superior que controla tantos recursos.

Más adelante desarrollaremos con algo más de detalle una evaluación acerca del modelo económico que los socialismos reales instauraron, y que ha sido bautizado con bastante propiedad como «capitalismo de Estado». Pero por el momento digamos que, usando un razonamiento estrictamente materialista, deberíamos concluir que si no se construyó una «superestructura» —es decir, una «cultura»— de la libertad, es porque nunca se construyó la infraestructura material de la libertad. Como dice un conocido chiste: «El capitalismo es la explotación del hombre por el hombre. El comunismo es exactamente al revés».

La primera razón para comprender qué ocurrió con la libertad en los socialismos reales es, entonces, económica: nunca se produjo una «emancipación económica de la clase trabajadora».²⁰ Ahora bien, como nosotros no partimos de una perspectiva puramente economicista, esta constatación no basta para entender por qué no se construyeron culturas políticas emancipadoras. Hay

20. Rudolf Bahro (1980), cuyo texto me ha ayudado mucho a comprender los límites y deformaciones de los regímenes comunistas, tiene una explicación que no sólo es aún más economicista, sino aún más macabra. Bahro (1980) sostiene que lo ocurrido en la URSS y, por extensión, en todos los socialismos construidos en sociedades «atrasadas», era inevitable. Se trata de «consecuencias prácticamente inevitables de un determinado progreso histórico», puesto que estos procesos se vieron obligados a resolver «la tarea positiva de empujar a las masas a una industrialización que ellas no podían desear espontáneamente». «El movimiento socialista ruso de comienzos de siglo se encontró con que tenía que cumplir objetivamente una tarea distinta a la que creía proponerse», señala Bahro. En resumen, el autoritarismo y la violencia de Estado fueron episodios históricos necesarios para convertir a países pre-industriales en países industrializados, y los niveles y formas específicas de violencia serían detalles casi anecdóticos. No comparto este análisis. Bahro (1980) tendría que explicar por qué otras sociedades que sufrieron procesos de industrialización acelerada tardía (Japón, Corea del Sur, entre otros) no desarrollaron procesos políticos análogos. Dudo que la industrialización rápida de países agrarios pueda *explicar* el modelo político socialista.

explicaciones propiamente políticas, históricas e «ideológicas», algunas de las cuales me gustaría mencionar.

Por lo general, escapa a la mayoría de discusiones sobre este punto el hecho de que casi todas las experiencias de socialismo real se vieron obligadas a surgir en contextos de guerra. Esta omisión es curiosa, puesto que es evidente que una cosa es juzgar una experiencia histórica surgida en contexto de paz y otra, muy distinta, es juzgarla si surgió en un contexto de guerra. Un contexto de agresión violenta es perfecto para que resulten fortalecidos los liderazgos más duros, las estrategias clandestinas que más poder concentran en pocas manos y que prefiguran los «Estados policíacos» surgidos tras la revolución. ¿Es posible evaluar adecuadamente el desarrollo del régimen soviético luego de 1917 sin tomar en cuenta que las potencias europeas financiaron una guerra civil que duró hasta 1922? La revolución rusa no había sido un acontecimiento principalmente armado, sino una combinación de movilizaciones masivas y estrategia parlamentaria con, eso sí, una dosis de rebelión de soldados organizados y obreros armados. Pero en el marco de la guerra interna posterior, se fortalecen las tendencias autoritarias y se aniquilan las experiencias autonomistas o libertarias. Años después, la «contrarrevolución» y la (mal llamada) guerra fría servirán de excusa para las purgas y para desatar el terror estalinista.

Bahro (1980) encuentra en este punto una de las «raíces históricas del sometimiento de la sociedad soviética»:

La presión de la superioridad tecnológica de los países imperialistas, subrayada por la política de intervención militar y cerco (es un) factor que ha actuado desde fuera en un sentido deformante sobre la evolución de la sobreestructura política y al que hay que atribuir la causación más profunda de los excesos de terror estalinista. La permanente amenaza externa potenció la presión que de todos modos pesaba sobre el proceso de entendimiento político en el interior del partido gobernante creando la específica neurosis de fortaleza asediada en la que se hacía ya imposible distinguir al amigo del enemigo (Bahro 1980).

Y concluye que la «guerra fría» fue un factor que distorsionó el proceso político:

La carrera de armamentos es el verdadero esqueleto de la «competición económica». (...) El complejo militar-industrial de los EEUU encuentra en el complejo militar-burocrático de la Unión Soviética su contrapartida involuntaria, una contrapartida que dada su vinculación a los órganos de seguridad demuestra ser un tremendo freno para el progreso político interno (Bahro 1980).

Esta dinámica se repetirá todo el tiempo, en China, en Cuba, en Vietnam, en Corea... Uno de los únicos casos en el siglo XX de acceso pacífico al poder por parte de un frente socialista fue el de Chile, y todos sabemos como acabó. La lección que las derechas y las potencias dejaron durante el siglo XX es muy didáctica: si quieres socializar la riqueza, prepárate para la guerra. «Lamentar» luego que esas experiencias hayan caído en manos de liderazgos autoritarios es cuando menos una hipocresía histórica.

Pero esta acusación no resuelve nada. Lo concreto es que, si es correcto el análisis de que el Estado capitalista es un instrumento para defender los intereses de los capitalistas, entonces es esperable que sus armas sean usadas contra cualquier intento de socializar la riqueza o de transformar la propiedad y la economía. Y al mismo tiempo es esperable que en un contexto de guerra se construyan experiencias autoritarias. Difícil *cóctel* que parece conducir a un círculo vicioso, a un callejón sin salida. La reacción violenta del Estado y el capital ante las propuestas comunistas son un elemento que favorece la deriva autoritaria. Por lo tanto, cualquier propuesta política que quiera transformar la economía y —por lo tanto— afectar intereses privados *tiene que tener al mismo tiempo una estrategia clara y explícita para evitar dicha deriva.*

Junto a esta explicación que se refiere al proceso histórico de la emergencia de los regímenes comunistas, hay otros elementos

muy importantes, que se refieren a la «cultura política» de los militantes comunistas, a su discurso y a su praxis política.

El discurso que despreciaba la «democracia burguesa» como una «dictadura de clase», discurso que provenía del propio Marx, facilitó que las características emancipatorias de esa «democracia» fueran consideradas o bien inexistentes, o bien sacrificables con miras a cumplir la supuesta «misión histórica» del proletariado.

Como dijo el propio Lenin:

nuestro deber es aprender del capitalismo de estado de los alemanes, hacerlo nuestro con toda energía, *no retroceder ante ningún método dictatorial* para acelerar con más fuerza esta asunción por nuestra parte, de la misma manera que Pedro aceleró la asunción de la cultura occidental por la bárbara Rusia *sin retroceder ante la utilización de métodos bárbaros en la lucha contra la barbarie* (Lenin en Bahro 1980).

La construcción de un «partido único» es quizás uno de los principales errores estratégicos del movimiento comunista en el poder, puesto que favoreció el fortalecimiento de las tendencias autoritarias y vanguardistas, y obstruyó el desarrollo de otras características eventualmente emancipatorias de las sociedades comunistas. Así mismo, la prohibición de facciones y corrientes «redujo el autocontrol del partido y mató poco a poco su vida interna. A partir de entonces las oposiciones, por el mero hecho de surgir, estaban equivocadas» (Deutscher en Bahro 1980).

Pienso que esto tiene que ver, entre otros factores, con la concepción de la política —y especialmente de la política revolucionaria— como «*ciencia*». Esta concepción fortaleció una *praxis* en la cual la discrepancia era calificada como error (de los «idealistas», «utópicos», «ultraizquierdistas» o «infantiles») o como mentira malintencionada (de los «enemigos», «contrarrevolucionarios», «reformistas», «revisionistas...»), pero nunca como legítima posibilidad de disenso.

Finalmente, es necesario reconocer que la noción totalizante de la planificación socialista «racional» —algo, como hemos dicho, bastante «moderno»— ahogó las iniciativas «privadas» individuales o colectivas, obstaculizando el desarrollo de una cultura de la creatividad. «La disposición monopolista sobre el aparato productivo (...) ha conducido a un mecanismo burocrático que tiende a matar cualquier iniciativa subjetiva», insiste Bahro (1980).

Como habíamos señalado, el socialismo recuperó el papel de lo colectivo, rechazando la concepción del ser humano como mero individuo aislado y entendiendo que lo social es el espacio donde se puede gozar de la verdadera libertad. En los socialismos reales hubo un esfuerzo enorme en campos como la pedagogía y la psicología para desarrollar enfoques que buscaron superar la visión individualizante, entendiendo la liberación individual dentro del proceso de liberación colectiva. ¿Qué resultados tuvieron todos esos esfuerzos? ¿Qué queda ahora de ellos, qué se puede recuperar? Sin prejuicios, este rescate es una tarea abierta.

Sin embargo, como es obvio, ninguna corriente pedagógica será capaz de construir una cultura de la emancipación humana si es que todos los demás elementos pedagógicos del entorno (la economía y la política, por ejemplo) son contradictorios con ello. En términos generales, pese a los esfuerzos y discursos al respecto, la colectividad no se constituyó en un espacio de libertad sino, por el contrario, de miedo y de vigilancia mutua.

Cabe destacar, sin duda, el rol histórico jugado por los socialismos reales en el proceso de emancipación de las mujeres. O mejor aún: cabe destacar el papel de las mujeres y su lucha por la emancipación, en el desarrollo de las experiencias de socialismo. Como no había ocurrido jamás desde la oficialidad gubernamental, fueron las revoluciones socialistas del siglo XX las que implementaron medidas concretas que rompieron con las estructuras tradicionales. En Rusia el divorcio fue aprobado en 1918, un año después

de la revolución. El voto de las mujeres también se aprobó en 1917 durante el proceso revolucionario. Además, la Unión Soviética fue el primer país del mundo en legalizar el aborto en 1920, solo tres años después de la revolución. En América Latina este lugar lo ocupa Cuba, que lo despenalizó en 1965, también en el marco de la revolución.

Estas decisiones no pueden entenderse sin conocer el papel protagónico de las mujeres en los procesos revolucionarios: las mujeres comunistas no jugaron un papel pasivo o secundario, sino que fueron ideólogas, intelectuales, organizadoras, militantes, dirigentes y combatientes. Fue desde esa *agencia* propia, desde esa participación concreta, que pudieron colocar en agenda de las revoluciones la perspectiva de las mujeres, cosa que —volvemos a recordar— había sido motivo de escándalo durante las primeras revoluciones europeas, que mantuvieron intacta la estructura tradicional de las familias y el rol subordinado de la mujer.

EL ESTADO «DE OBREROS Y CAMPESINOS»

Al tiempo que no se desarrollaba una «cultura de la emancipación» ni se concretaba aquella ansiada «emancipación humana», se iba haciendo más fuerte aún «el Estado» que «tiene atada, fiscalizada, regulada, vigilada y tutelada a la sociedad civil», que Marx tanto había cuestionado, al igual que sus contemporáneos comunistas y anarquistas.

En los socialismos reales el Estado tuvo el papel central en toda la vida política, económica, cultural y social. «Donde se pensaba en la reabsorción del Estado por la sociedad nos encontramos ante un esfuerzo desesperado por articular toda la sociedad viviente en una estructura cristalina del Estado. Estatalización en lugar de socialización, y esto significa: *socialización bajo una forma totalmente enajenada*», dice Bahro (1980). Y agrega: «En todos los lugares

donde ha surgido una nueva sociedad sobre la base de los obreros y los campesinos se ha puesto de manifiesto la inevitabilidad de la construcción de una nueva máquina estatal» (Bahro 1980).

Sobre este punto mucho se ha dicho del excesivo rol de la burocracia, así como de las implicancias económicas del modelo de «capitalismo de Estado» que construyeron los socialismos reales. Aquí no me voy a detener a tratar estos aspectos que ejemplifican hasta qué punto el Estado creció y devoró «lo social». Voy a detenerme brevemente sólo en un ejemplo que he mencionado antes y que me parece de especial importancia: el ejército permanente.

Al inicio de este ensayo mencioné que, en la formación de los jóvenes Estados modernos, la existencia de ejércitos permanentes fue una de las diferencias más notorias con respecto al régimen político feudal, en el que los cuerpos armados especializados eran una parte pequeña de la sociedad y casi todos los varones jóvenes se consideraban —en términos generales— aptos para tomar las armas en las eventuales campañas militares. No será necesario insistir en que en la modernidad los ejércitos europeos se convirtieron en un aparato de poder, en una casta cuyos himnos, marchas y distintivos fueron ingredientes ideológicos de la «nación», y cuyas bayonetas y cañones fueron un pilar indispensable del «Estado». También hemos señalado que los comunistas de la comuna de París, que tanto inspiraron a Marx, quisieron abolir el ejército permanente y convertir la función social de la autodefensa en una responsabilidad no especializada a cargo de todo el pueblo, organizada a través de milicias con períodos de servicio muy cortos. Además, hemos insistido en que para todos los marxistas, al menos hasta la institucionalización de la URSS, la desaparición del ejército permanente y la toma del poder por «los obreros en armas» era casi un requisito para la revolución.

Una de las cosas notables de la revolución rusa es el papel que jugaron los comités de soldados, que se convirtieron en actores

principales. Soldados luchando por democratizar las fuerzas armadas, por discutir y tomar decisiones de manera colectiva, reivindicando el derecho a elegir y revocar a sus superiores. Es decir, por construir un cuerpo que fuera el antónimo exacto de lo que la modernidad entiende como «ejército»: un cuerpo rígido y jerárquico que sigue órdenes. No cabe duda: durante la revolución rusa los márgenes de lo posible, los límites de lo que era posible y razonable imaginar, se ampliaron muchísimo como ocurre en toda circunstancia que merezca el nombre de «revolución».

Los márgenes de lo posible se abrieron... y luego se cerraron. La tarea de democratizar las fuerzas armadas quedó en el olvido, útil al calor de la lucha de clases pero arriesgada para fortalecer e institucionalizar un «nuevo orden». La función social de la auto-defensa nunca fue «socializada» sino que se quedó en manos de una nueva casta, especializada y poderosa. El nuevo Estado no flexibilizó sino, por el contrario, reforzó su monopolio sobre el uso de la fuerza. La compra de armas y el desarrollo y fabricación de nueva y mejor tecnología de guerra se convirtieron en actividades centrales para el Estado.

He querido mencionar reiteradamente este aspecto militar porque volveremos a él un poco más adelante. Por el momento, lo destacamos como un ejemplo elocuente del fortalecimiento del Estado posrevolucionario en un nivel que ningún militante pre-revolución hubiera querido imaginar.

Ahora bien, ¿cómo explicar qué sistemas inspirados en el marxismo otorgaron al Estado, instrumento de dominación de clase por excelencia, un rol tan distinto de la rápida desaparición en manos de asociaciones libres y descentralizadas de productores? Las explicaciones son complejas, y por supuesto que tienen como un elemento central el modelo de «capitalismo de Estado» que trataremos en breve. Pero pienso que este fortalecimiento del Estado es uno de los procesos que no podemos interpretar suficientemente a la

luz del marxismo, pero que quedan claramente iluminados a la luz del Proyecto Moderno Europeo. El marxismo por sí sólo no puede entregarnos suficientes herramientas para entender cómo ocurrió esto. Pero si leemos el marxismo como expresión de la modernidad, como fenómeno moderno, leeremos también que los socialismos reales, surgidos en los márgenes y en las colonias de la Europa que se consideraba a sí misma ilustrada, fueron una vía para forzar el cumplimiento de las promesas de la modernidad. El socialismo fue una vía concreta que encontraron numerosas naciones, especialmente aquellas del mal llamado «tercer mundo», para cumplir con el proceso moderno de construcción de un Estado nacional fuerte, presente en todo el territorio y legitimado como representante de las mayorías.

Miremos un momento al Estado de Cuba y comparémoslo con los Estados de Haití o República Dominicana; miremos Vietnam y preguntémosnos por qué su Estado ha sido más estable que el de sus vecinos. En los socialismos reales, el Estado se encontraba (se encuentra) presente en cualquier poblado, y era (es) fuertemente legítimo en tanto Estado «de obreros y campesinos». En las excolonias europeas, la revolución socialista se convirtió en el «pacto social», en el momento fundante y legitimador del Estado. El marxismo, que había rechazado la tesis del «pacto social», se convirtió sin querer en una fuente legitimadora de Estados nacionales fuertes y centralizados allí donde el régimen aristocrático, colonial o neocolonial carecía de cualquier legitimidad de tipo moderno.

CIENCIA Y EDUCACIÓN

Mientras escribo estas líneas se recuerda en el mundo el 50 aniversario de la primera expedición exitosa al espacio, liderada por el famoso cosmonauta soviético, Yuri Gagarin. Este es un ejemplo especialmente publicitado, pero no el único, de los reconocidos

avances de la URSS en los campos de la ciencia, la tecnología y la educación.

El español Marcos Díaz (2008) destaca:

En 1957, el mundo asistía boquiabierto al lanzamiento del Sputnik, «una maravilla moderna de la tecnología socialista», como decía el aparato de propaganda. El satélite artificial, fue uno de los hitos que situaron a la URSS a la cabeza del desarrollo tecnológico y científico. Es indudable que tales objetivos no habrían sido alcanzados sin una cantera de matemáticos, técnicos e ingenieros, egresados todos del mejor sistema educativo que el Estado podía proporcionar (Díaz 2008).

Un país gigantesco que hasta 1917 padecía de un analfabetismo del 60%, en los años cincuenta ya tenía sus propios técnicos aeroespaciales, así como su propia industria farmacéutica, sus propios físicos nucleares y profesionales que se encontraban a la vanguardia en la mayoría de campos de las ciencias puras y aplicadas. ¿Cuánto de lo avanzado hasta hoy en día en los más diversos campos se lo debemos a investigaciones llevadas a cabo por científicos en los países socialistas? Ese es un balance que aún está pendiente.

No remarco estos logros únicamente por una reivindicación necesaria de los «científicos socialistas». La pregunta que me mueve no es tanto qué hicieron, sino por qué las revoluciones del siglo XX permitieron tales logros. Y la primera explicación tiene que ver, sin ninguna duda, con un fortísimo compromiso con el desarrollo del conocimiento y de la ciencia como parte del paquete de promesas incumplidas por la modernidad. Si hacemos una retrospectiva honesta, es evidente por sí mismo que los regímenes surgidos de movimientos de orientación marxista tuvieron este compromiso mucho más presente que otros regímenes que fueron sus contemporáneos.²¹ Este compromiso con la dimensión científica y educativa del proyecto moderno está acompañado de una

exigencia por la universalización del conocimiento, lo que es quizás el rasgo distintivo de los regímenes socialistas.

Amartya Sen (2004) lo reconoce cuando discute las diferencias entre el éxito de la apertura al mercado en dos países vecinos: China e India. Sen se pregunta por qué China —tras su «apertura»— tuvo un despegue económico mucho más importante que India, y su respuesta se encuentra precisamente en este «compromiso original» con el desarrollo y la universalización del conocimiento: «Cuando inició la transición a una economía de mercado en 1979, (China) ya contaba con una población, sobretodo juvenil, que sabía leer y escribir, y unos buenos servicios educativos en la mayor parte del país»; en cambio, «el atraso social de la India, con su elitista concentración en la educación superior (y) la despreocupación más absoluta por la enseñanza básica (...) impidió que el país estuviera bien preparado para que todos pudieran beneficiarse de la expansión económica» (Sen 2004).

En el extracto citado, Sen (2004) distingue la educación universal china con el modelo elitista indio. Esta distinción también vale para sociedades tan «modernas» como EEUU con un modelo educativo excluyente:

el sistema educativo perpetúa la pobreza y la desventaja, proporcionando a las escuelas ricas y pobres un marcado contraste en los entornos de aprendizaje y el entorno físico. Los vecindarios empobrecidos generalmente albergan escuelas deterioradas con menos dinero y malas condiciones, mientras que los vecindarios ricos albergan escuelas más nuevas y más seguras que brindan mejores entornos de aprendizaje (traducción del autor) (State University 2019).²²

21. Reconocer esto no significa desconocer que la competencia con las potencias occidentales también fue un estímulo importante en este sentido.

22. La cita original es la siguiente: «the education system perpetuates poverty and disadvantage, providing rich and poor schools with stark contrasts in learning environments and physical surroundings. Impoverished neighborhoods typically house run-down schools with less money and poor conditions, while affluent neighborhoods house newer and safer schools providing better learning environments».

El documento citado indica que más de un 60% de los escolares estadounidenses presenta rendimientos deficitarios en comprensión de lectura y en matemáticas, resultados que están fuertemente influenciados por el origen de clase de los alumnos. Conclusiones similares plantea el documento de elocuente título «Class Matters», «la clase (social) importa» (Farnen 2007), que discute las desigualdades existentes en el sistema educativo norteamericano. El mismo retrato se encuentra en innumerables películas. Una que vi recientemente es *En búsqueda de la felicidad*, dirigida por Gabriele Muccino y con la actuación de Will Smith: como el protagonista no tenía recursos económicos, se ve obligado a pagar el colegio más barato para su hijo, en el que los niños pasaban buena cantidad de horas viendo televisión.

En contraste con este sistema en el que la disponibilidad de recursos económicos es decisiva a la hora de medir el éxito educativo, el modelo soviético garantizaba «una enseñanza igualatoria basada en un único plan de estudios», «con las mismas escuelas, asignaturas, contenidos, calendarios y horarios». No toleraba ningún tipo de enseñanza privada, y garantizaba «becas y salarios proporcionales para los estudiantes en función de sus resultados académicos». Para todo estudiante que demostrara talento, «tenía reservado el Estado, en efecto, la excelencia educativa», asegura Díaz (2008).

El término medio entre estos dos modelos lo configuran los sistemas europeos de Estado de bienestar: educación gratuita o semi-gratuita al interior de modelos capitalistas. Los ejemplos más socializantes los constituyen los de los países nórdicos, en los que la educación es gratuita en todos sus niveles, y está financiada por fortísimos impuestos a la renta. Para los «*neocón*» norteamericanos de hoy en día, estos sistemas son «comunismo a cuentagotas».

Ahora bien, es necesario señalar que el fuerte control ideológico del Partido sobre la educación, no sólo en la URSS sino en todas las experiencias de socialismos reales, limitó severamente

las potencialidades del desarrollo científico e intelectual, especialmente en las disciplinas de lo humano. La historia, la filosofía, la psicología, la sociología y otras disciplinas estuvieron castradas desde la adopción de una ideología oficial y de una narración rígida del proceso político. Los ciudadanos de los países socialistas vivían una paradoja: todos habían sido alfabetizados, podían leer y eran estimulados para hacerlo... pero sólo determinados libros aceptados por el Partido. El control ideológico llegó incluso a rebasar las disciplinas de lo humano, y algunos desarrollos de las ciencias físicas, como la relatividad general, fueron en algunos momentos censurados por presuntas contradicciones con el marco teórico general del marxismo.

BIENESTAR MATERIAL

Los países que construyeron regímenes de «socialismo real» lograron un nivel de bienestar material notable en comparación con otros países que se encontraban en la periferia de la región donde se desencadenó la llamada «revolución industrial». Además, este bienestar fue mucho más equitativo que en otras naciones «modernas» y «desarrolladas». Esto es lo que podemos concluir a partir de los datos recogidos por instituciones como el PNUD o la UNICEF a partir de indicadores estandarizados como el Índice de Desarrollo Humano (IDH) y el Coeficiente Gini.

En su informe de 1991, justo antes del desmantelamiento generalizado del socialismo estatal europeo, el PNUD (1991) ubica a varios países de ese bloque dentro de aquellos con «alto desarrollo humano». Por ejemplo, Checoslovaquia se coloca en el puesto 27 con un IDH de 0,920 y la Unión Soviética tiene el puesto 31 con un IDH de 0,908. En similar situación fueron ubicadas Bulgaria, Yugoslavia, Polonia y Albania. En tanto, Cuba fue colocada en el puesto 62 con un IDH de 0,754, lo que la convertía en un país de

«desarrollo humano medio». Estas ponderaciones ubicaban a los «socialismos reales» en un punto medio de bienestar material: un poco por debajo de las grandes potencias que optaron por la «vía capitalista», como EEUU (puesto 7) o Japón (puesto 1); pero muy por encima del pelotón de naciones del así llamado «tercer mundo».

Esta puede ser una verdad de perogrullo. Pero se vuelve más interesante si escogemos algunos países con economías de tamaño similar y comparamos su performance en algunos aspectos esenciales de bienestar material, tales como acceso a salud y servicios básicos. Por ejemplo, Hungría y Panamá habían tenido, para 1987, el mismo PBI per cápita de 2.240 dólares, es decir, un mismo promedio entre cantidad de población y «riqueza» producida. Sin embargo, en Panamá morían más del doble de niños menores de 5 años por causas evitables que en Hungría: 34 contra 19 por cada mil nacidos vivos. Otro dato impactante es la proporción de científicos y técnicos por cada mil habitantes: mientras que en el país latinoamericano había sólo 11 en 1987, en el socialista eran nada menos que 251. Otra odiosa comparación: Polonia y Brasil, casi con la misma magnitud de PBI per cápita en dicho año, pero el primero con el 97% de sus niños de 1 año de edad vacunados versus un 68% del segundo, y con una tasa de mortalidad materna de sólo 11 mujeres por cada 100 mil nacidos vivos, mientras que para el segundo era de 120 (PNUD 1991).

Otra manera de realizar comparaciones es región por región: así podemos escoger países con tradiciones culturales, procesos históricos y recursos naturales más parecidos. Por ejemplo, el Caribe. Mientras que en Cuba las muertes de niños antes de los 5 años por causas evitables eran de 18 por cada mil nacidos vivos en 1988, en República Dominicana y Haití fueron de 81 y de 171, respectivamente. La proporción de científicos y técnicos por cada mil habitantes era de 52 para Cuba y de 6,2 y 6 para los otros dos países. Ahora cambiemos de región y comparemos China

y Vietnam con algunos vecinos del sudeste asiático. Para 1987, en Vietnam el 80% de la población tenía acceso a servicios básicos de salud. En cambio, en Bangladesh esta cifra era de 45%. Ese mismo año, China tenía al 96% de sus niños menores de 1 año vacunados y Vietnam al 58%, mientras que en Bangladesh sólo el 18% de los niños había sido vacunados. En Indonesia, sólo el 31% de los nacimientos fue atendido por personal de salud en 1988, y en Filipinas esa cifra fue de 57%, pero en Vietnam llegó al 99% cubriendo virtualmente a toda la población (PNUD 1991).

Esta es, entonces, una primera conclusión que uno puede extraer mirando este tipo de cifras: los países del socialismo «real» obtuvieron niveles de bienestar material elevados en comparación con otros países de la periferia del mundo capitalista. Pero como decíamos más arriba, una segunda conclusión que puede extraerse es que este bienestar se encontraba distribuido de una manera mucho más equitativa que en los países capitalistas centrales. Al menos, es lo que sugiere el coeficiente Gini, que es un índice en el cual el número 1 representa una situación hipotética de desigualdad total en la que una sola persona percibe todos los ingresos de la nación, el número cero representa una situación hipotética de igualdad total, y todos los números intermedios significan situaciones intermedias de inequidad. Según datos del informe de UNICEF *Una década de transición* (2001), el coeficiente Gini de ingresos para 1989 era de 0,198 en los territorios que conformaban la antigua Checoslovaquia, de 0,225 en Hungría, de 0,265 en Rusia y de 0,275 en Polonia. En tanto, el departamento del censo de los EEUU arroja un índice Gini de 0,431 para las familias norteamericanas en el mismo año. Esto, por no hablar de la enorme desigualdad latinoamericana reflejada en sus cifras: 0,57 en Panamá, 0,46 en Chile, o el 0,57 de Brasil, según los datos del informe del PNUD de 1991.

Ahora bien, salvo algunos rubros específicos en que las diferencias son brutales —sobre todo en el acceso universal a una serie

de servicios de salud y educación—, la diferencia entre países del «socialismo real» y otras naciones no es necesariamente espectacular. Por ejemplo Chile, a pesar de su modelo económico ultra-liberal impuesto por la dictadura de Pinochet, tenía en 1987 al 97% de su población con acceso a servicios de salud, y su cantidad de niños muertos antes de los 5 años había bajado de 142 por cada mil nacidos vivos en 1960, 10 años antes de Allende, a 26 en 1988. Esta reducción sustantiva no puede atribuirse estrictamente ni al corto período socialista ni al neoliberalismo pinochetista. Cambiando de región, otro ejemplo lo constituye Tailandia, donde para 1987 el 70% de la población tenía acceso a servicios de salud, el 79% de los niños de 1 año estaban vacunados y la muerte de niños menores de 5 años había bajado de 149 por cada mil nacidos vivos en 1960 a 49 en 1987 (UNICEF 2001), y estos logros se han conseguido en décadas de inestabilidad política y constantes regímenes militares que perfilaron a este país como un «tigre asiático» en base a intensa inversión extranjera, mano de obra barata y economía orientada a la exportación. Más aún, hay algunos países asiáticos y africanos que han pasado por regímenes socialistas pero que tienen dramáticos indicadores sociales.

Así pues, se puede afirmar que en términos gruesos el modelo «socialista» del siglo XX logró niveles importantes de bienestar material, que además tuvieron como rasgo compartido una tendencia a la equidad. Pero estos avances tienen que entenderse en el marco de un movimiento general de la humanidad en esa misma dirección. Ya sea por la vía «socialista» o por la vía «capitalista», y especialmente por una serie de caminos heterodoxos e intermedios, una mayoría de países del mundo elevó el bienestar material de su población y para inicios del siglo XXI el acceso a la salud, a la educación y a otros símbolos materiales de la «modernidad» era mucho más universal que a inicios del siglo XX.

Ahora bien, este «bienestar material» tiene una contracara: la devastación y la ignorancia ambiental. La voluntad de dominio absoluto sobre la naturaleza, anunciada por Bacon en los orígenes de la modernidad, llegó a grados extremos en el pensamiento y praxis de los marxistas del siglo XX. Recordemos a Trotsky:

El emplazamiento actual de las montañas, ríos, campos y prados, estepas, bosques y orillas no puede ser considerado definitivo. El hombre ha realizado ya ciertos cambios no carentes de importancia sobre el mapa de la Naturaleza; simples ejercicios de estudiante en comparación con lo que ocurrirá. La fe sólo podía prometer desplazar montañas; la técnica, que no admite nada «por fe», las abatirá y las desplazará en la realidad. Hasta ahora no lo ha hecho más que por objetivos comerciales o industriales (minas y túneles); en el futuro lo hará en una escala incomparablemente mayor, conforme a planes productivos y artísticos amplios. El hombre hará un nuevo inventario de montañas y ríos. Enmendará rigurosamente y en más de una ocasión a la Naturaleza. Remodelará en ocasiones la tierra a su gusto (Trotsky 2002).

Algunas de las mayores catástrofes ambientales se produjeron en países con experiencias de socialismo real, en el marco de una fe desmedida por las posibilidades humanas de transformar y dominar la naturaleza, y un desprecio por las consideraciones ambientales que fueron descubriéndose ya en la segunda mitad del siglo XX.

SOCIALISMO COMO PODER COLONIAL

¿De qué manera se comportaron los socialismos reales, y los movimientos socialistas vinculados a ellos, con la dimensión colonial del proyecto moderno? Quiero referirme a dos fenómenos distintos: el primero, que ha solido llamarse «imperialismo soviético», es el de la relación geopolítica desigual entre la URSS, convertida en gran potencia desde el fin de la segunda guerra mundial, y los

países de su «órbita»; y el segundo, el pensamiento eurocéntrico, que llevó a los movimientos e intelectuales de izquierda a priorizar el tema de la «clase social» por encima de cualquier otro y al «proletariado» como actor principal del proceso político, generándose un cierto desprecio —expresado ya sea como distancia o como instrumentalización— hacia pueblos de culturas distintas, así como hacia otras agendas tales como el género y la defensa del medio ambiente.²³

Hablemos, primero, del «imperialismo soviético». Alguna vez escuché a Farid Kahhat²⁴ comentar que, según su opinión, EEUU había sido muchísimo más atinado en su relación con sus aliados europeos tras la Segunda Guerra Mundial, que la URSS. En efecto, en la posguerra EEUU inyectó mucho dinero en la Europa Occidental a través del «plan Marshall», y apoyó la reconstrucción de Estados fuertes y aliados, pero autónomos.²⁵ Una vez que la economía europea se hubo recuperado, países que habían sido devastados por la guerra, como Francia, Italia o Inglaterra, volvieron a ser potencias mundiales, nunca «países de la órbita estadounidense». ¿Alguien podría decir que los países del bloque socialista fueron, mientras existía la URSS, «potencias mundiales» con relativa autonomía geopolítica?

23. No trataré en este punto otro aspecto complejo e ilustrativo de la tendencia colonial-imperial del poder soviético: la relación de poder entre los rusos y las otras nacionalidades al interior de la propia URSS. Al respecto, pese a la lucidez con la que el propio Lenin planteaba el tema inicialmente —Lenin «buscó evitar la preponderancia de Rusia sobre las demás unidades nacionales» y rechazó las prácticas zaristas e imperiales al respecto—, el desenvolvimiento real del Estado antes, durante y después de Stalin significó la continuidad de la supremacía rusa. No puede sorprender que en los noventa, al desestructurarse el poder soviético, estallaran profundos odios étnicos en todas las regiones donde la diversidad cultural había sido invisibilizada. Una interesante discusión al respecto puede encontrarse en González (2003).

24. Durante el curso a su cargo, «La política internacional tras el fin de la guerra fría» en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (2005).

25. Por cierto, no estamos excusando a EEUU: lo que hizo con Europa no lo hizo con los demás países de su «órbita», tales como los de su «patio trasero», la América Latina. Lo que hizo EEUU en la región latinoamericana se parece mucho más a las dinámicas soviéticas: intervención, armada si era necesario, y explotación.

El concepto de «imperialismo soviético» significó para los marxistas ortodoxos un reto teórico, puesto que inicialmente el «imperialismo» era concebido como «etapa superior del desarrollo capitalista en el que se llega a un sistema mundial de interdependencia bajo la hegemonía del estado más superdesarrollado» (Vásquez 1976). Una de las primeras corrientes que acuñó la idea de la URSS como «socialimperialismo» fue el trotskismo, que cuestionaba la estrategia de Stalin de subordinar al interés del Estado soviético el apoyo a revoluciones en otras partes del mundo. Luego, el maoísmo hizo eco de la misma crítica, al denunciar que la URSS no apoyaba decididamente las luchas anticoloniales de las naciones del «tercer mundo» por «subordinar los intereses de la revolución socialista internacional a sus propios intereses como potencia imperial» (Vásquez 1976).

La URSS, especialmente a partir de Stalin y con mayor fuerza desde la victoria en la segunda guerra mundial, desarrolló un comportamiento que no puede ser llamado sino «imperialista», en el sentido de dominio geopolítico, militar y económico. La URSS, en lugar de inyectar recursos, los extrajo: el carbón de Alemania, por ejemplo, salía por toneladas para calentar los hogares de Moscú y Leningrado, y lo mismo ocurría con el gas del Mar Caspio. A decir de Vásquez Montalbán (1976), el Consejo de Asistencia Económica Mutua trataba de coordinar los intereses económicos de los distintos países socialistas, pero era una «coordinación basada en una real subordinación a los intereses de la Unión Soviética». Y en lugar de promover el desarrollo autónomo de los países de su órbita, Rusia tuvo una influencia decisiva en las decisiones de los Partidos Comunistas que los gobernaban. Por si no bastara con eso, «la URSS compite con Estados Unidos en conseguir nuevas zonas de influencia a costa de los territorios de reciente independencia, recién salidos de la tutela del deteriorado imperialismo inglés o norteamericano» (Vásquez 1976). Es a esta disputa URSS-EEUU

por el control del así llamado «tercer mundo» a lo que se le llama «Guerra Fría», que fue «fría» en territorio de las potencias, pero que para el resto del mundo fue una etapa verdaderamente caliente.

Así, el fenómeno moderno del colonialismo llegó al paroxismo durante el siglo XX. La dinámica se simplificó y se potenció, al concentrarse el poder en dos superpotencias y ya no en la media docena de imperios que pugnaban entre sí antes de la Segunda Guerra. La dinámica del siglo XX fue mucho más «moderna» que nunca, en este sentido de poder colonial: la geopolítica se redujo a la lucha incansable por la hegemonía, por parte de estos dos gigantes de filiación europea.

Digamos ahora algunas palabras sobre el pensamiento eurocéntrico. Es necesario señalar que hubo importantes autores y corrientes disidentes del estalinismo, que trataron de armonizar marxismo y diversidad cultural. Uno de más notorios fue, sin dudas, Mariátegui, cuyas tesis sobre la centralidad de los ayllus campesinos en el proceso político peruano entraron en abierto conflicto con el programa del comunismo internacional de los años veinte. Quien mejor ha desarrollado estas diferencias es Alberto Flores Galindo:

Cualquier posibilidad exitosa del marxismo en el Perú pasaba por la confluencia con la cultura andina (...). El colectivismo agrario de las comunidades terminaba por diferenciar con nitidez a la estructura agraria peruana de cualquier país europeo. Entonces no se podían importar y repetir mecánicamente los razonamientos de los revolucionarios europeos. Sin los campesinos era imposible la revolución (Flores Galindo 1980).

Sin embargo, estas «disidencias» no tuvieron demasiado éxito o influencia en la práctica real de las organizaciones comunistas del siglo XX. El pensamiento hegemónico entre los comunistas del siglo XX fue marcadamente eurocentrista y esquemático. Por supuesto que lo fue el pensamiento de los Partidos Comunistas vinculados con la URSS, cuya caracterización de los contextos nacionales

dependía del análisis soviético. Pero en espacios menos burocratizados la tendencia en este punto no fue demasiado distinta. El propio Hugo Blanco (2017), emblemático líder campesino de origen quechua, confiesa en su hermosa colección de textos autobiográficos *Nosotros los indios* que él miraba el levantamiento que protagonizó en los años sesenta como parte de la lucha de clases, pero que cuarenta años después recién entiende que fue además una lucha cultural, una revolución indígena.

Esta visión sesgada, «ideologizada», que veía con dificultad la historia de cada pueblo sin usar el esquema de lectura marxista de la realidad europea y sus categorías y prioridades, también impidió —pienso— que la experiencia guerrillera del Che Guevara en Bolivia tuviera más fuerza: nunca logró moverse como «pez en el agua» entre las comunidades indígenas locales. Desencuentros similares tuvieron todas las guerrillas latinoamericanas entre los sesentas y los ochentas, incluidos el sandinismo y el frente Farabundo Martí en Nicaragua y El Salvador, así como el MRTA en el Perú, tres países con enorme presencia indígena. El caso extremo es el maoísmo fundamentalista de Sendero Luminoso, que con total desprecio por las poblaciones amazónicas llegó a esclavizar a miles de asháninkas, instrumentalizándolos al servicio de la «revolución».

El caso opuesto lo constituye el zapatismo mexicano, y sólo lo cito para marcar el contraste. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) surge en los ochentas siendo sobrevivientes de una organización político militar con un planteamiento insurreccional, donde se fusionaron tanto luchadores agraristas como el movimiento indígena de la selva. Con ello dieron origen el 17 de noviembre de 1983 al EZLN, que no nace como una guerrilla sino como un ejército popular íntimamente ligado a las comunidades indígenas.

En un inicio, el subcomandante Marcos y otros líderes de esta guerrilla ochentera buscaron enseñar a la población indígena

de Chiapas las ideas marxistas, pero pronto entendieron que ellos mismos tenían que aprender de los indígenas. Balances políticos aparte, se trata del nacimiento de un movimiento de nuevo tipo, con un discurso que pone en el centro la diversidad cultural, el respeto por la diferencia, la interculturalidad y lo que Walter Mignolo ha llamado la «doble traducción». Por ello, el EZLN se distingue claramente de otros movimientos insurreccionales «modernos» y ha sido llamado con razón «la primera guerrilla posmoderna».

CAPITALISMO DE ESTADO

En secciones anteriores ya he dicho algunas cosas en relación al régimen económico de los socialismos reales, el capitalismo monopolista de Estado. Confieso que cuando empecé a realizar esta investigación, estaba convencido de que «capitalismo de Estado» era un apelativo despectivo, utilizado por los críticos a estas experiencias. Con mucha sorpresa descubrí que «capitalismo de Estado» o «capitalismo bajo el Estado proletario» fue una política adoptada consciente y explícitamente por la temprana Unión Soviética, en el marco del debate entre Lenin y Bujarin.

En los años previos a la revolución, en su libro *La economía mundial y el imperialismo* (terminado de escribir en 1915) Bujarin había caracterizado el capitalismo contemporáneo como un «capitalismo de Estado». ¿En qué sentido? Bujarin pensaba que «el capitalismo moderno no puede ser comprendido si no se toman en cuenta las nuevas funciones desempeñadas por el Estado en el desarrollo del mismo» (Calla 1990:34). Se refiere al capitalismo imperialista de preguerra, que se consolidó aún más durante la primera y segunda guerras, en el cual el Estado asume un rol de conducción de la economía, nacionalizando diversos sectores industriales, comerciales y financieros. Esto no ocurrió en primer lugar en los países socialistas: de hecho, éstos lo copiaron del modelo que

Alemania, Inglaterra, Francia y otros países de Europa occidental ya venían implementando.

Cabe indicar que este proceso no se detuvo en la posguerra. En una década tan tardía como la de 1970, un grupo de autores marxistas analizaba el proceso económico del mundo occidental de la siguiente manera: «Un factor esencial que caracteriza la fase actual de desarrollo que conocen los países capitalistas altamente desarrollados [es] el estadio del capitalismo monopolista: la intervención creciente del Estado en la vida política, económica y social» (Varios 1972). Estas sociedades en las que un Estado controlador y un sector capitalista nacional se confundían al punto de parecer lo mismo han sido inmortalizadas en libros y películas como *Un mundo feliz* de Huxley y *Brazil* de Terry Gilliam.

Este modelo, llamado «capitalismo monopolista de Estado» por sus críticos marxistas, recién empezó a ser desmontado con las reformas de Reagan y Thatcher. Es decir, hasta el triunfo del «neoliberalismo» y de los «*Chicago boys*», Estado y mercado no eran considerados antónimos sino aliados. Achacar ahora todo signo de «estatismo» a las propuestas socialistas —como hacen cotidianamente los ideólogos de las derechas— es un error histórico notable.

Dos años después de la publicación del texto de Bujarin, y sólo un mes antes de la revolución de octubre, Lenin publica el primer texto en el que empieza a tomar en cuenta el concepto de «capitalismo de Estado». Se trata de *La catástrofe que nos amenaza y cómo luchar contra ella*, escrito en setiembre de 1917, en plena primera guerra mundial. Precisamente la «catástrofe» a que hace referencia es la crisis económica generada por la guerra. En el texto, Lenin plantea «por primera vez, un boceto de plataforma “económica” para el bolchevismo» (Calla 1990: 58). Esta «plataforma» incluía «el control, la inspección, el registro, la regulación por el Estado» de todo el proceso productivo, la «fusión de todos los bancos en un banco único, y control por el Estado de sus operaciones»,

y la «nacionalización de los consorcios, es decir de las más grandes asociaciones monopolistas de los capitales» (Lenin en Calla 1990). Calla (1990) resalta que «nada de esto, por otra parte y según el mismo Lenin, era totalmente nuevo: *muchos países capitalistas en guerra habían procedido más o menos de acuerdo a los lineamientos señalados más arriba*» (Cursivas en el original) (Calla 1990: 59).

Y es aquí donde Lenin abraza con pasión la tesis de que «el socialismo no es más que el monopolio capitalista de Estado puesto al servicio de todo el pueblo» (Lenin en Calla 1990). Polémica tesis que Bujarin no compartía, pero que debemos entender como la partida de nacimiento de la concepción del «capitalismo de Estado bajo la dictadura del proletariado», concepción que marcó el desarrollo posterior de la URSS y de las revoluciones socialistas que vinieron luego.

Es importante señalar que, sin el apelativo de «capitalismo de Estado bajo la dictadura del proletariado», ya el propio Marx había establecido las líneas maestras de este régimen entendido como una transición necesaria entre el capitalismo y el comunismo. En las últimas páginas del Manifiesto, Marx y Engels señalan una serie de medidas inmediatas que los comunistas deberían implementar si lograran asumir la conducción del Estado. Esas medidas parten de una premisa: «centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado en clase directora» (Marx y Engels 1999). Las medidas concretas no indican necesariamente que todo el aparato productivo pase a manos estatales: se habla sólo de la «expropiación de la propiedad territorial», de la «centralización del crédito en manos del Estado por medio de un Banco nacional con capital del Estado y con el monopolio exclusivo» y de la «centralización en manos del Estado de todos los medios de transporte». Es decir: capital financiero, tierra y medios de transporte. Dicho sea de paso, se menciona otras medidas sumamente progresivas y que al parecer han quedado en el olvido:

en especial me refiero a la «abolición de la herencia», que ayudaría a impedir la consolidación de las divisiones de clase a lo largo de generaciones.²⁶

Así pues, en suma, el «capitalismo de Estado» es el modelo que los regímenes socialistas construyeron de manera conciente. Ahora vamos a mirarlo desde las preocupaciones marxistas que hemos señalado antes.

Como habíamos recordado, Marx quería superar el capitalismo pero conservando la riqueza del desarrollo anterior. Para ello, planteaba entre otras cosas: superar el trabajo asalariado por formas de producción cooperativa en las cuales no exista extracción de plusvalía sino apropiación social de la riqueza; superar el *corset* de la propiedad privada constituyendo una forma superior de propiedad colectiva, el comunismo; y reemplazar la «anarquía de la producción» por una coordinación de estos productores libremente asociados. Además, hemos insistido en la centralidad de la reducción de la jornada de trabajo de acuerdo a la productividad. Son estos cuatro aspectos los que me servirán para comentar lo que ocurrió en los regímenes socialistas.

Respecto al primer punto, ¿cuál era el problema que Marx encontraba con el trabajo asalariado? ¿La naturaleza *privada* del contratante? No sólo ni principalmente: recordemos que el análisis partía de la naturaleza «enajenada» de dicho régimen, en el que el trabajo resulta algo externo al no ser los trabajadores dueños de los medios de producción. En palabras del propio Marx, «la alienación se manifiesta, por una parte, en que mi medio de subsistencia es de otro (...) y mi actividad me es extraña» (Marx en Rubel 1974). No necesito insistir en la conclusión que ya expresé: el control estatal de todo el proceso económico no contribuyó a liberar a los trabajadores de esta enajenación, por el contrario los sometió a un

26. Piketty (2014) es uno de los autores que ha retomado este debate clave en el marco de un análisis de la desigualdad en las sociedades capitalistas del siglo XX.

nuevo tipo de enajenación. Los medios de producción continuaron siendo «ajenos», «externos» a los obreros. El nuevo régimen de propiedad los puso en manos del Estado, de un Estado que se convirtió como nunca antes en una fuerza extraña, suprema, distinta de los trabajadores mismos. La producción misma, la dinámica de la fábrica, nunca dejó de ser regida por jerarquías y el trabajo siguió siendo una experiencia «enajenada». En palabras de Rudolf Bahro (1980): «La abolición de la propiedad privada de los medios de producción, por de pronto, no ha significado en absoluto su transformación en propiedad popular. Antes bien, la sociedad en su conjunto se encuentra frente a su máquina estatal privada de cualquier propiedad».

¿Y qué pasó con la plusvalía producida? Bueno, ahora los proletarios ya no trabajaban para un privado que se apropiaba de su plusproducto: no, aquí la ideología narra que el plusproducto era apropiado colectivamente para bien de «la nación» y del «socialismo».

Pero, justamente, lo marxista es no leer solamente la ideología sino la dinámica material. En la Unión Soviética, en un período tan tardío como la década de 1950, las diferencias salariales eran muy notorias: mientras un barrendero ganaba 300 rublos mensuales, un ingeniero ganaba 3 mil y un jefe de una empresa en Moscú recibía 8 mil (Calla 1990). Sin entrar en discusiones acerca de si un grado de diferencia salarial es necesario o no para incentivar la productividad, lo que estas cifras nos dicen es que el tipo de jerarquías que existen en una sociedad capitalista no había sido abolido. Por el contrario, como afirma Ricardo Calla (1990) en su interesantísimo ensayo, «los “cuadros” (...) pasaron a monopolizar el excedente económico (surgiendo) una nueva clase explotadora que buscó legitimarse (...) *velando los mecanismos de explotación clasista que la sustentaban con una ideología de “redistribución socialista” engañosa en grado muy profundo*» (cursivas en el original) (Calla 1990).

Calla (1990) señala varias formas por las cuales el trabajador perdió el control del excedente económico. En primer lugar, la forma más obvia consistía en la utilización de la plusvalía para los gastos del Estado. Estos gastos pueden significar una buena cantidad de beneficios sociales para la población, y así podría decirse que la plusvalía retorna —intermediada— al trabajador que la generó. Sin embargo «el *plusvalor de Estado* puede ser utilizado para la compra de armamentos y material de un ejército» (cursiva en el original) (Calla 1990: 224), lo que tiende a reforzar el poder del Estado sobre la población, con lo que volvemos a un tema que ha sido aquí recurrente. En segundo lugar, Calla (1990) se refiere al desvío de la plusvalía hacia el mercado negro, que efectivamente ha tendido a crecer en todos los regímenes socialistas. Y en tercer lugar, «basta con disponer (...) que se amplíen los márgenes del diferencial salarial establecidos al interior de una “empresa del Estado” para que el conjunto de agentes que hacen a la dirección de una empresa de estado encuentren en su salario una cuota del plusvalor generado» (Calla 1990: 226). Es decir, una amplia diferencia salarial entre el obrero y el jefe permite que parte de la plusvalía generada por el trabajo del obrero sea apropiada privadamente por su jefe bajo la engañosa forma del «salario».

¿Qué ocurría entonces con esa riqueza? Una parte importante retornaba a manos de los trabajadores que la habían generado, en forma de prestaciones sociales diversas (salud, educación, etc.). Pero otras partes también muy importantes eran destinadas a gastos que reforzaban el poder del Estado y de los que lo dirigían: sueldos de la jerarquía administrativa y producción o compra de armamento militar, por ejemplo. El resultado: bajo otro régimen legal de propiedad, los trabajadores seguían alimentando un sistema en el que la riqueza que producían servía para reforzar un poder ajeno, es decir, para reforzar su propia situación de dominación.

Una buena muestra de todo lo que venimos diciendo es lo que (no) ocurrió con el tiempo libre, el principal recurso que un ser humano tiene. He reseñado más arriba la tesis de Tovar (2014) según la cual el nudo de la crítica marxista a la economía se halla justamente en esta contradicción: producimos más pero no trabajamos menos. Apliquemos ahora las mismas preguntas que él le hace a la globalización neoliberal para preguntar: si había habido un proceso acelerado de industrialización que multiplicó la productividad, ¿acaso un ruso promedio de la década de 1960 trabajaba menos tiempo que uno de inicios de la revolución, cuando se establecieron las históricas 8 horas?

Bahro (1980) hace otra serie de preguntas retóricas que sirven para evaluar la realidad socialista desde el punto de vista de los objetivos socialistas:

¿Se ha superado en la Unión Soviética, en los otros países del socialismo realmente existente la avasalladora sujeción de los individuos a la división del trabajo? ¿Ha comenzado, al menos, este proceso? (...) ¿Tienen las masas auténticamente trabajadoras (...) tiempo para la filosofía y los asuntos de Estado? ¿Han mejorado estas masas laboriosas su *status* social (en lugar de haber mejorado meramente, en una cuantía modesta, su nivel de vida) o se ha llegado a una nueva concentración de privilegios (...)? (Bahro 1980)

Las características esenciales del trabajo asalariado permanecieron intactas. La extracción de plusvalía seguía siendo el resultado del proceso productivo, si bien retórica y prácticamente se había complejizado su distribución. La propiedad privada había sido abolida pero no para pasar a un primer nivel de comunismo en el que los obreros son «sus propios capitalistas», ni mucho menos a un segundo nivel en que los productores libremente asociados se apropian socialmente de la riqueza.

¿Qué se logró, entonces? En concreto, de entre las preocupaciones marxistas, lo que se logró fue controlar la llamada

«anarquía de la producción» sometiendo a una planificación centralizada el proceso productivo, es decir, el uso de recursos y la producción y distribución de bienes y servicios. Se anularon así las crisis cíclicas por sobreproducción y se redujo la desigualdad, al controlar la tendencia del capital a cubrir en exceso las necesidades de los sectores con mayor capacidad de gasto y dejar al resto en una situación de déficit de consumo. Esto fue logrado sacrificando hasta cierto punto lo que ahora se llama «competitividad»: es un hecho, constatado una y otra vez por los (neo)liberales, que la libre competencia que permite a los capitalistas invertir en lo que sea rentable para conseguir el máximo lucro es un esquema que tiende a lograr abundancia, porque precisamente el negocio está en satisfacer necesidades y crear aquellas que no sean naturales. En cambio, el sistema de planificación centralizada tiende a ser un esquema más austero. Digamos que se parece más a una familia que a una feria: se trata de usar los recursos lo más planificadamente posible para satisfacer las necesidades de todos. Además, el monopolio del Estado —al contrario que la libre competencia— no estimula la mejora permanente de los bienes y servicios ofrecidos: sea lo que sea, el ciudadano igual lo va a tener que consumir. Con una buena dosis de humor, la película *Good bye Lenin* muestra las deficiencias de este esquema desde el punto de vista de un consumidor. Por todo esto, los socialismos reales no son sistemas hechos para la competencia de «igual a igual» con el capitalismo privado.

Ahora bien, antes de culminar esta sección quiero retomar el texto de Calla (1990) para abrir una ventana de reflexión que nos será útil. Este autor elabora una apasionante discusión acerca de la pertinencia conceptual, desde el marco teórico marxista, de la denominación «capitalismo de Estado». Se pregunta, con una abundancia de argumentos y contraargumentos, si cabe hablar de relaciones «de clase» en un sistema en el que los medios de producción

no son de propiedad privada, y si es pertinente hablar de «capital de Estado» y «burguesía de Estado». Calla (1990) señala:

la simple compra de la fuerza de trabajo de determinados agentes por parte de otros agentes no es sinónimo directo de la «explotación» en tanto aquella compra no resulte en un consumo productivo *efectivo* de la fuerza de trabajo en un proceso productivo orientado por la valorización (Calla 1990: 221).

¿Existen entonces relaciones de explotación? Como hemos señalado, Calla (1990) entiende que sí, pues a pesar de todas las fórmulas legales-superestructurales que indicaban que la propiedad jurídica de los medios de producción no era de agentes de una clase social en particular, el plusvalor generado sí era apropiado por lo que él llama una «clase explotadora no-propietaria». Aquí Calla (1990) desarrolla este concepto aportado por Baranger.

Pero lo que me interesa resaltar aquí es que todo el proceso productivo de las empresas del Estado seguía «orientado por la valorización». Como recordamos, el capital es definido como un valor que se valoriza: el capital no es una máquina o una fábrica, sino una relación social dinámica constituida por el plusvalor — producto del trabajo— que es capaz de reproducirse a sí mismo al ser combinado nuevamente con el trabajo productivo.

Pues bien: la creación de valor, la recreación del capital, siguió siendo el horizonte económico que movilizaba el proceso productivo. Esta meta social nunca fue deconstruida: siempre fue evidente que para construir un ansiado socialismo de la abundancia, y aún, para competir en términos geopolíticos y civilizatorios con los países que habían adoptado la «vía capitalista», era necesario reproducir el capital, producir más plusvalía, «crear más riqueza». Estas nociones, vinculadas a las aspiraciones de la modernidad, son muy significativas al evaluar los límites civilizatorios de la propuesta socialista. En suma, se cambiaron muchos de los aspectos de la maquinaria económica, e incluso ésta cambió de manos, pero con

una mirada de plazos muy largos podemos decir que dicha maquinaria siguió funcionando en «piloto automático», persiguiendo las mismas metas generales sin que estas fueran problematizadas ni explicitadas. Al respecto, cabe mencionar la rica discusión contemporánea sobre cuál es el sentido ético del desarrollo y del crecimiento económico, y el intenso debate sobre el decrecimiento o la economía de estado estacionario. D'Alisa y otros (2015) ofrece un excelente panorama del debate contemporáneo al respecto.

EN RESUMEN

⊘ **En el terreno ético/filosófico**, la emancipación humana, individual y colectiva, es la gran deuda de los socialismos reales. No lograron construir un régimen económico que garantizara la emancipación económica como base material para la ampliación de las libertades, y por el contrario desarrollaron una cultura política que ahogó la autonomía humana. Sin embargo, cumplieron un rol destacado en el impulso a la emancipación de la mujer.

⊘ **En el terreno político**, mientras que el marxismo constituía una «vuelta de tuerca» en la concepción moderna del Estado, los socialismos reales se convirtieron en una fuente de legitimidad que permitió a numerosas naciones la construcción de Estados fuertes, estables, centralizados y presentes en todo el territorio. En vez de la «extinción» del Estado, lo que estos regímenes lograron fue su consolidación y su crecimiento hasta abarcar casi todos los aspectos de la vida de los ciudadanos.

⊘ **En el terreno científico**, los socialismos también permitieron a una serie de naciones antes «atrasadas» el cumplimiento de una de las promesas modernas. Los socialismos aportaron enormemente durante el siglo XX en todos los campos del conocimiento, y además cumplieron con la promesa de universalizar el acceso a

la educación de la más alta calidad, si bien con la paradoja de los controles ideológicos.

Ⓝ **En lo referido al bienestar material**, lograron un nivel de bienestar material notable en comparación con otros países que se encontraban en la periferia del «proyecto moderno», y este bienestar fue mucho más equitativo que en otras naciones «desarrolladas».

Ⓝ **En cuanto a la colonialidad**, la *praxis* internacional de la URSS llevó a una relación de naturaleza colonial con los países de su «órbita», con lo que en el siglo XX la modernidad llegó al paroxismo, pues la media docena de potencias decimonónicas se vio resumida y potenciada con dos imperialismos de filiación europea, lo que se ha llamado «bipolaridad». Al mismo tiempo, la «cosmovisión» de los militantes socialistas no logró superar un marcado eurocentrismo.

Ⓝ **Y en lo que se refiere a lo económico**, estos regímenes construyeron un modelo, el «capitalismo bajo el Estado proletario», que intentó resolver los cuestionamientos marxistas al capitalismo pero que difícilmente podríamos decir que lo «superó». Por el contrario, reforzó o dejó intactos algunos de los aspectos principales de la economía capitalista, a saber, la enajenación del trabajo, la división de la sociedad en clases, la apropiación privada de la riqueza socialmente generada y la falta de vinculación entre productividad y tiempo de trabajo. Todo esto está relacionado, sostengo, con una incapacidad para deconstruir el horizonte civilizatorio de la valorización del capital como móvil del proceso económico.

LOS VALLES DEL OTRO LADO

Esta mirada al pasado no tiene más intención que la de tener mejores herramientas para mirar el presente y, sobre todo, el futuro. Los cálidos valles que se vislumbran al otro lado de la cumbre.

La crisis de la hegemonía neoliberal que se produjo a finales del siglo XX marcó fuertemente los últimos quince o veinte años, particularmente en América Latina, pero también en otras regiones del mundo. Las protestas antiglobalización, el Foro Social Mundial, los movimientos sociales y el surgimiento de gobiernos post-neoliberales en Latinoamérica, la crisis financiera de 2007-2008, la aparición del G-20 como indicio de un mundo más multipolar, todos estos fueron factores que fueron mermando el famoso «Consenso de Washington» de los años noventa.

Sin embargo, los hechos posteriores muestran que —pese a todo— faltaron ideas nuevas. O, en todo caso, faltó que las ideas nuevas tuvieran protagonismo. Siento que esa crisis, que hubiera podido propiciar respuestas creativas, dio lugar a un largo *remake* del siglo XX (pese a que anunciaban en cartelera el estreno del *socialismo del siglo XXI*).

La década y media de «progresismo» en América Latina estuvo fuertemente dominada por la discusión sobre el peso del

Estado en la economía, sobre cómo utilizar el Estado para que la economía beneficie a las mayorías. Una discusión que ya había tenido lugar a lo largo de todo el siglo y que, si bien es necesaria, es insuficiente para enfrentar los retos de nuestro tiempo. Con su diversidad de matices, las izquierdas latinoamericanas que gobernaron en este período han reproducido muchos de los límites que ya se habían evidenciado en la praxis de los socialismos del siglo XX. En lo político, una relegitimación y fortalecimiento del Estado, que por cierto muchas veces tomó formas autoritarias. En lo económico, una persistencia del capitalismo pero con mayor rol del Estado, y siempre enfocado en el «crecimiento» sin poner claramente en cuestión las contradicciones fundamentales que aquí hemos recordado; además, en medio de alianzas perversas entre el gran capitalismo nacional y las fuerzas políticas «progresistas» que propiciaron formas nuevas de corrupción, que no es otra cosa que la apropiación privada de la plusvalía generada socialmente y capturada por el Estado. Al mismo tiempo que un efecto económico en la distribución de la riqueza, la corrupción tiene un efecto político en la distribución del poder, pues implica que los actores de mayor poder económico tienen un peso especial entre los decisores políticos. Por otro lado, en lo referido al bienestar material, hemos visto la persistencia de la aspiración a incrementar el ingreso y el consumo, y a una mayor igualdad en la distribución, pero sin prestarle tanta importancia a los aspectos ambientales.

El resultado no es de sorprender. Luego del período inicial de bonanza —debido principalmente a los altos precios de las materias primas entre 2005 y 2015— el malestar social se hizo nuevamente evidente. Como suele suceder, tras la caída tanto de los liberales como de las izquierdas empiezan a emerger los fascismos y las respuestas autoritarias y conservadoras.

La situación en el mundo es similar. En EEUU se pasó del «Yes we can» de Obama al fascismo infantil de Trump, y observa-

mos fenómenos muy parecidos en diversos países. Retrocesos en las democracias liberales, en la agenda de derechos humanos y en la posibilidad de lograr acuerdos comunes en un mundo multipolar: esa película también la hemos visto en el siglo XX.

¿Estamos condenados a sentirnos atrapados entre el «socialismo» estatista, el «liberalismo» capitalista y el fascismo violento?

Seguiremos condenados a ello mientras no logremos construir una nueva hoja de ruta, un nuevo paradigma emancipatorio, que recoja las lecciones y retos pendientes del pasado, pero que vaya más allá de ellos. Como hemos insistido desde los primeros párrafos, ello implica ambas operaciones: entender y valorar los aportes del paradigma moderno y del socialismo; y entender y superar aquellos aspectos que constituyen sus límites problemáticos. No botar al bebé con el agua sucia; pero sí botar el agua sucia.

En esa lógica, a continuación planteamos algunas pistas que deberían ser parte de la mochila que necesitamos llevar para caminar este nuevo camino, para descender con cuidado de las altas cumbres de la modernidad, sin caer precipitadamente al abismo que se abre a sus faldas, y para encontrar los cálidos valles que nos esperan al otro lado.

LA AUTONOMÍA Y SUS CONDICIONES POLÍTICAS Y ECONÓMICAS

Atrévete a pensar. Emancípate tú mismo de la esclavitud mental. Hemos recordado en este texto a Kant, un filósofo alemán del siglo XVIII, y a Marley, un músico jamaiquino del siglo XX. Podríamos haber citado a Gandhi y su concepción del «*swaraj*» o «gobernarse a sí mismo», recogida de la tradición espiritual de la India.

Mal haríamos en atribuir a Occidente el *copyright* de la aspiración a la autonomía humana. Probablemente esta es una aspiración en la que coinciden las tradiciones filosóficas más diversas.

Esta aspiración, que estuvo también en el corazón del proyecto moderno y del propio marxismo, es un motor que debemos atesorar y que nos debe seguir alimentando.

¿Somos hoy más autónomos? Es difícil sentirse satisfechos con lo avanzado, aunque no deje de ser importante. La esclavitud y la servidumbre ya no son aceptadas legalmente, aunque sí existen en muchas partes del mundo. Además, con el retroceso en los derechos laborales y la precariedad social, las personas tenemos cada vez menos tiempo para ejercer nuestra autonomía, y vivimos sometidos a la economía de la necesidad, que es precisamente lo contrario de la libertad. La cultura global neoliberal difundió como sentido común el significado más estrecho de libertad: la libertad de consumo y la libertad de empresa. A nivel político, vivimos tiempos de ascenso de fascismos y fundamentalismos conservadores; y si miramos la interacción en redes sociales sorprende lo poco valorado que es el pensamiento autónomo en el marco de agresivas peleas entre seguidores de distintos bandos. Baste ver la violencia con la que el patriarcado está respondiendo al ejercicio de autonomía personal de las mujeres.

Sí, se ha avanzado, pero la autonomía humana sigue siendo una promesa pendiente y una lucha que hay que librar todos los días. Para librar esta lucha en el siglo XXI, es necesario tener presentes elementos planteados por el marxismo (y no solamente por el marxismo) que siguen siendo retos clave.

Por un lado, la recuperación de una concepción más compleja, más integral, más profunda de la libertad. Una concepción en la cual el ser humano no se entienda como una «mónada», aislado del mundo, sino, por el contrario, como parte de una comunidad que es constitutiva de su propia libertad. Mientras más aislados estamos, menos libres somos, estamos más a merced de actores (políticos, económicos, ideológicos) con fuerza suficiente para imponerse y pasar por encima de nuestra capacidad de tomar nuestras vidas

en nuestras propias manos. Mientras más fuerte es el tejido social, más vivo el sentido de comunidad, más presentes nuestras redes de apoyo, mientras más activamente participemos del proceso social, entonces más libres y autónomos seremos. Lo que es ideológico es la concepción del individuo libre en tanto aislado, en tanto libre de sus lazos sociales. Como el *yíng* y el *yang*, es inútil contraponer «libre» versus «colectivo»: ambas dimensiones son inherentemente complementarias y se necesitan la una a la otra. Así pues, luchar por la libertad no significa apostar por el individualismo desbocado, sino por el ejercicio de la autonomía individual y colectiva.

En segundo lugar, la necesidad de dar *materialidad* a esa autonomía. Es decir, de generar condiciones materiales (el «ser» autónomo) que propicien una cultura de la autonomía (la «consciencia»). Esto implica necesariamente afrontar las fallas de la máquina capitalista que, pese a sus promesas, no ofrece libertad para la mayoría pues, ante la falta de garantías para los derechos más elementales, fomenta la dependencia del trabajo asalariado y crecientemente del crédito, y nos somete a una necesidad de trabajar más y más tiempo, reduciendo nuestras posibilidades de tener tiempo para nosotros, para pensar, para organizarnos o para proyectarnos hacia la comunidad.

¿Cuál es la ruta realista para ello? Actualmente se habla de la renta básica universal. Es una opción a discutir: que una parte de la riqueza generada en exceso sea capturada por el Estado para ser distribuida a todos los ciudadanos por el solo hecho de serlo, como un mínimo que garantice ciertas capacidades de consumo básicas. Esta y otras formas de redistribución implicarían que el Estado capture una mayor proporción de la plusvalía, y hay actualmente una rica discusión sobre el papel de los impuestos directos a la renta, los impuestos a la herencia y otras herramientas para reducir la apropiación desigual de la riqueza (Pikkety 2014).

Sin embargo, aquí subyace la lógica intermediada: el Estado captura la plusvalía y la retorna al pueblo. No se puede descartar que sea una ruta importante: que la institucionalidad estatal provea de ciertos derechos elementales que permitan la libertad (ingreso, vivienda, educación, salud, etc.). Pero recordemos algo que ya hemos señalado: el «Estado proveedor» no necesariamente propicia una cultura de la autonomía sino, por el contrario, tiende a acentuar la dependencia. Así pues, una apuesta radical por la autonomía exige pensar nuevas respuestas, que pueden ser complementarias al rol social, necesario, de distribuir equitativamente las condiciones materiales para la libertad.

Una de las rutas más prometedoras para afrontar este reto es la reducción de la jornada laboral. Como ya hemos referido, el aumento de la productividad a lo largo de todo el siglo XX permite reducir la duración de la jornada laboral por debajo de las 8 horas diarias, que es una conquista que ya está cumpliendo cien años de antigüedad. Como muestra Tovar (2014), esta reducción tendría beneficios a todo nivel, y es la consecuencia lógica de la automatización y de la introducción de la tecnología en los procesos productivos. Además de sus beneficios económicos, esta medida abriría condiciones nuevas para la libertad, devolviéndonos el único recurso realmente no renovable: nuestro tiempo. Tiempo para ser, tiempo para pensar, tiempo para vivir.

Frigga Haug (2013), en su «perspectiva de 4 en 1», desarrolla la necesidad de reducir la jornada laboral como parte del proceso de emancipación humana, y lo vincula estrechamente con el proceso de emancipación de la mujer. Haug (2013) plantea una jornada ideal compuesta por cuatro dimensiones: cuatro horas para el trabajo productivo, es decir, el trabajo de producción de riqueza, el que permite la generación de ingresos económicos; cuatro horas para el trabajo de cuidado, es decir, el trabajo que permite la reproducción de la vida: la alimentación, la limpieza, el cuidado de los

hijos, de los ancianos, de las personas enfermas, etc.; cuatro horas para la autorealización personal, destinadas a aquellas actividades que nos hacen plenos y felices, que nos permiten cultivar nuestras propias capacidades y desarrollar nuestros propios intereses; y cuatro horas para la proyección hacia la comunidad, para la participación política, para intervenir en los asuntos de interés colectivo.

Una jornada así permitiría distribuir de manera justa el tiempo socialmente necesario para las dos grandes economías que permiten la vida humana: la economía productiva y la economía del cuidado. Todos tendríamos tiempo para trabajar en actividades que generan ingresos, y todos tendríamos tiempo para hacernos responsables del cuidado. Pero además garantizaría la disponibilidad de tiempo para el ejercicio real de las dos dimensiones de autonomía que hemos identificado: la autonomía como una dimensión individual, y la autonomía como una dimensión que exige participar en los asuntos colectivos.

Pero para lograr una jornada como esta, es necesaria una revolución copernicana en nuestra perspectiva ética, en nuestras valoraciones colectivas. Porque significa re-situar el papel de la producción de riqueza en nuestro imaginario, colocándolo al mismo nivel de importancia que el cuidado, que la participación y que la realización personal. El horizonte ético de la modernidad ha estado signado por el productivismo, que es parte de un todo junto con el extractivismo y el consumismo. La economía tiene que crecer, hay que trabajar, no hay tiempo para otra cosa: ese horizonte, que está fuertemente legitimado en términos sociales, tiene que ser deconstruido para valorar el goce, la felicidad, el cuidado, la política, en fin, aquellas dimensiones que son vistas como una «pérdida de tiempo», como actividades de segundo orden, o en todo caso como «lujos» que se pueden dar solo quienes ya acumularon suficiente riqueza.

Otra ruta clave para la construcción de autonomías es la producción autogestionaria. La «asociación libre de los productores» a través de las cooperativas, la producción familiar y otras experiencias comunitarias, que tienen el potencial de asegurar a los ciudadanos la generación y apropiación directa de una base material que propicie la autonomía. Este tipo de propuestas han estado siempre en segundo lugar, pues otra característica de la modernidad, que no hemos desarrollado aquí, es la grandiosidad, la monumentalidad de las soluciones: la gran inversión, la gran empresa transnacional, la gran empresa estatal, la gran infraestructura, son siempre vistas como soluciones mucho más «en serio», mientras que a la pequeña asociación de productores o la pequeña cooperativa se les atribuye un rol secundario, o en todo caso se les considera parte de las estrategias de supervivencia de las personas, que deberían ser superadas cuando la economía crezca. La «economía de escala», que le dicen.

Sin embargo, cuando los ciudadanos son al mismo tiempo productores empoderados y se apropian directamente y de manera concreta de la plusvalía que genera su trabajo, las posibilidades de construir una cultura de la autonomía se multiplican.

Pero las condiciones para esa cultura de la autonomía dependen fuertemente de las formas de estructurar el poder político. ¿Cuál es la forma política a la que debemos aspirar en este camino de construcción de la autonomía humana? ¿El Estado nación moderno es aún vigente?

No se puede abordar este tema sin reconocer lo acertado del diagnóstico del siglo XIX: el Estado es, ante todo, una estructura de dominación, una estructura cuya finalidad es ejercer poder, lo que no significa otra cosa que el hecho de que unas personas ejercen poder *sobre* otras personas. Aún los Estados más «democráticos» muestran su rostro autoritario cuando se ponen en cuestión aspectos que por alguna razón el grupo en el poder considera

incuestionables: baste pensar en los presos de Guantánamo, en el limbo al margen de cualquier legalidad internacional; en la reacción de los Estados ante las propuestas separatistas, que nunca, bajo ninguna circunstancia, pone por delante el derecho a la autodeterminación; o en el uso de la fuerza pública para viabilizar grandes proyectos extractivos o de infraestructura, pese al rechazo de ciudadanos que se consideren afectados por los mismos. En el análisis marxista, el Estado era un instrumento de dominación de clase. Pero además de ello, es instrumento de dominación de una región sobre otras, de una cultura sobre otras, de una actividad económica priorizada frente a otras, en fin: la categoría «clase social» muestra al Estado en su papel de estructura de dominación, pero ese papel no se agota allí.

¿Es posible conjurar la amenaza autoritaria que vive en el espíritu mismo de los Estados? En cualquier caso, los Estados existen y no van a dejar de existir porque digamos «abajo el Estado». Son la forma política por excelencia en tiempos contemporáneos, y lo seguirán siendo por mucho tiempo, por la fuerza de los hechos, más allá de los voluntarismos autonomistas. Pero, ¿es posible ampliar espacios para la autonomía humana en contextos donde el poder está organizado bajo esta forma política? ¿Qué pistas tenemos para ello?

Una primera constatación es que las soluciones que el socialismo creyó encontrar para enfrentar esta tarea fueron contraproducentes, pues terminaron acentuando los rasgos autoritarios de los Estados. Necesitamos respuestas imaginativas y apropiadas a los retos de este tiempo, y esas respuestas no las encontramos en el viejo recetario del Partido Único y el Estado proveedor.

A lo largo del texto hemos querido identificar algunos nudos críticos para los cuales necesitamos respuestas creativas. Hemos hablado del papel de los ejércitos, un rasgo característico y distintivo del Estado moderno, y que es en última instancia el rostro de la

fuerza, la columna vertebral de su capacidad de dominación. Más allá de la abolición del ejército, algo que pocos países han podido realizar y que requiere de condiciones muy especiales, ¿es posible retomar la discusión acerca de cómo transformar las fuerzas armadas y policiales, «ciudadanizarlas»? La Comuna de París lo entendió muy bien, y pretendió reemplazar el ejército permanente por milicias populares con tiempos de servicio muy breves. ¿Es posible imaginar formas en las cuales las fuerzas armadas dejen de ser un espacio aparte, que entiende la sociedad bajo rígidos códigos de guerra, jerarquía y obediencia, e incorporarlas en el proceso de democratización de nuestras sociedades? Para ello, quizás una pista es la socialización de la función social de la autodefensa: que todos los ciudadanos y ciudadanas formen parte de un sistema de rondas de autodefensa entrenadas y organizadas, y estén preparados para responder socialmente en caso de necesidad. Así, el peso relativo de los ejércitos debería tender a disminuir, y apenas se requeriría un mínimo cuerpo permanente especializado, capaz de desempeñar roles de orientación y coordinación de una función colectiva que es asumida ya no por un cuerpo externo, sino por el conjunto de la ciudadanía

Otro nudo crítico, relacionado con el anterior, es el hecho de que los procesos de revolución o cambios profundos en las estructuras políticas y económicas, son procesos de enorme conflicto. Las transformaciones democratizadoras, que pretenden ampliar el espacio para la autonomía humana y para ello buscan democratizar el poder político y el poder económico, implican siempre que *alguien* pierde poder. Y reacciona. Guerras civiles, golpes de estado apoyados por poderes externos, conspiraciones de todo tipo, son hechos que han sido reiterativos en la historia del siglo XX cuando las izquierdas han pretendido transformar las estructuras de poder. Incluso en la historia más reciente de los gobiernos progresistas de Latinoamérica, hubo varios años de asedio golpista antes de que

podieran consolidarse. Esto lo sabemos y es obvio, pero lo que no se discute tanto es los efectos que ello tiene *dentro* de las propias fuerzas progresistas: refuerza las tácticas y los liderazgos más autoritarios, reduce los espacios internos para la disidencia e introduce una dinámica de amigo-enemigo que es por completo contradictoria con el objetivo de ampliar los espacios de autonomía.

¿Cómo salir de este círculo vicioso? Nuevamente, aquí se requieren salidas imaginativas: las respuestas no están claras. Priorizar una estrategia de no violencia activa, reducir los lenguajes y tácticas que priorizan la confrontación abierta, trabajar más lentamente en la construcción de amplios consensos sociales, cociendo los cambios a fuego lento, como alfareros... Lo cierto es que quien quiera impulsar cambios democratizadores en el poder político y económico debe tener este riesgo muy presente y prever cómo lo va a enfrentar, cómo va a evitar que la dinámica conflictiva del cambio social termine llevándolo a un proceso en el que se cierran, en vez de abrirse, los espacios de libertad.

En la búsqueda de democratización de los Estados, una pista muy nueva para mí es la propuesta de elección por sorteo de los cargos públicos. Este planteamiento está ampliamente desarrollado en el libro de Van Reybrouck (2017), *Contra las elecciones: cómo salvar la democracia*. En ese texto nos muestra los límites de la elección mediante sufragio, el método de selección para los cargos públicos que nuestro sentido común contemporáneo asocia directamente a la democracia. Lejos de permitir el gobierno «del pueblo», los sistemas basados en el sufragio periódico propician la consolidación de una «clase política» muy apartada de la vida real de los ciudadanos, y fomentan además una visión electorera de corto plazo. La elección por sorteo de cargos políticos llevaría a ciudadanizar la política, esto es, a ciudadanizar el Estado, y además contribuiría a que los ciudadanos asuman mayor responsabilidad

sobre las decisiones políticas, pues no las percibirían como algo tomado por un agente externo («los políticos»).

Este es el tipo de ideas frescas que necesitamos introducir en el debate. Es el tipo de propuestas que nos ayudan a salir de la trampa de seguir encerrados en categorías y soluciones del pasado.

PALABRAS CLAVE: ECOLOGÍA, INTERCULTURALIDAD
Y AMOR AL CONOCIMIENTO

Si Bacon y su propuesta de «dominio» sobre la naturaleza constituyen la partida de nacimiento del proyecto moderno, el descubrimiento de la ecología podría considerarse su acta de defunción.

La crisis ecológica contemporánea, que podría desencadenar una crisis civilizatoria de grandes proporciones en las próximas cinco décadas, no es un subproducto accidental de algunos «excesos» del desarrollo moderno. No es un desperfecto que podamos corregir haciendo algunos ajustes secundarios a una máquina que «funciona bien». No. Porque el descubrimiento de la ecología es una nueva *cosmovisión*, una nueva manera de entender nuestra posición en el mundo, que pone en cuestión algunos supuestos básicos de la modernidad.

En primer lugar, descubrir la ecología implica entender que no podemos «dominar» la naturaleza... porque *somos* parte de la naturaleza. Nuestro intento de dominar la naturaleza mediante enormes transformaciones ambientales a lo largo del siglo XX (uso generalizado del petróleo, reemplazo de selvas para plantaciones agroindustriales, masificación de los plásticos, minería a gran escala, represas faraónicas que «domesticar» los ríos, por mencionar algunas evidentes) ha causado un conjunto de desequilibrios ecosistémicos de tal magnitud, que nosotros mismos estamos sufriendo las consecuencias de ello. La modernidad creyó que el ser humano

podía ser amo y señor de los ecosistemas, pero descubrimos que dependemos de esos ecosistemas.

Entendernos como parte de un complejo entramado de relaciones vivas, tiene profundas implicancias en nuestra forma de relacionarnos con los otros seres vivos. Pistas como reconocer «derechos» a la naturaleza, a los ecosistemas o a los ríos, como ya vienen haciendo algunos países, son un paso clave en esa dirección. Para la modernidad, solo los sujetos podían tener derechos, y la naturaleza y los demás seres vivos únicamente eran considerados objetos. Concebir a la naturaleza como un sujeto, es un giro radical en nuestra cosmovisión.

Pero además, descubrir la ecología lleva a entender que el crecimiento económico permanente es una burbuja que explota tarde o temprano. Implica entender que estamos regidos por las mismas leyes del universo y que debemos adaptar nuestro sistema de vida a ellas, y no pretender que ellas se subordinen a nosotros. La materia y la energía, al igual que la riqueza, no se crean ni se destruyen. El complejo extractivismo —productivismo— consumismo, que está en la base misma de la llamada «creación de riqueza», no es sino una agresiva modificación de la distribución de materia y energía que sostienen los ecosistemas de los que depende la vida. Descubrir la ecología implica entender que es necesario desarmar ese proceso: extraer menos, producir lo necesario, consumir lo necesario, reutilizar y... «crear» riqueza a un ritmo que será sin duda más lento.

El arcaico pensamiento moderno que se resiste a morir, no logra comprender esta nueva sensibilidad. Aún pretende lograr un crecimiento «sostenible», un crecimiento económico importante, que no reduzca su velocidad, que siga «creando riqueza» y «puestos de trabajo», pero que lo haga usando los recursos naturales «de manera sostenible». No entiende que hay una contradicción inherente. El «crecimiento» ilimitado, que es en realidad el deseo de extraer

ilimitadamente la plusvalía generada por la interacción entre el trabajo humano y los recursos de los que nos provee la naturaleza, es un proceso condenado a chocar con los propios límites de la naturaleza. Hoy vemos con claridad uno de esos límites: la capacidad de la atmósfera para absorber nuestras emisiones de CO₂ sin generar un desequilibrio en la temperatura del planeta. Pero si pretendemos reemplazar el total de la generación de energía sucia por fuentes limpias, encontraremos pronto nuevos límites: la disponibilidad de cobre, litio y otros minerales, o nuestra capacidad de explotarlos al ritmo necesario sin destruir fuentes de agua y otros ecosistemas de los que depende la vida de muchas personas. Si pretendiéramos reemplazarlo por agrocombustibles, encontraríamos nuevos límites: la disponibilidad de tierras de aptitud agrícola en cantidad suficiente para alimentar los motores de los autos, y la competencia por tierras para la producción de alimentos.

En fin, los ejemplos podrían seguir. Descubrir la ecología implica no tratar de «parchar» los huecos que van dejando nuestras ansias de riqueza, sino aceptar que las lógicas de nuestra vida económica necesitan cambiar profundamente. Y nuestras aspiraciones al bienestar material, por legítimas que sean, deben encontrar un nuevo criterio de regulación que les permita permanecer dentro de los límites de la naturaleza. Entre el consumismo desbocado de inicios del siglo XXI y el «voto de pobreza» de la edad media, tenemos que ser capaces de encontrar un nuevo punto de equilibrio.

Cualquier proyecto civilizatorio posterior a la modernidad será ecológico... o no será.

Otra palabra clave en esta construcción de paradigmas alternativos es la interculturalidad, que obliga a dejar atrás la vena colonialista de la modernidad. En esta deconstrucción se ha avanzado mucho gracias a las corrientes decoloniales o poscoloniales. Pero falta aterrizar esto en la praxis y en lo concreto. ¿Qué significa una propuesta de acción política inter-cultural?

La premisa básica es reconocer que los diversos marcos culturales tenemos cosas que decir sobre los diversos temas y retos que afrontamos como humanidad. Que tenemos que *escucharnos*. Aún hoy nos cuesta comprender la magnitud de esta apuesta. Van Reybrouck (2017) muestra la locura de imponer el método de «elecciones por sufragio universal» en todos los países, considerándolo «bueno en sí mismo» y pasando por alto las formas tradicionales de autoridad que pueden gozar de mucha mayor legitimidad social. Si vemos otros ámbitos, aún a la ciencia occidental le cuesta asumir que pueblos que tienen miles de años observando la naturaleza, tengan conocimientos válidos «científicamente». Aún muchos consideran meras supersticiones las observaciones transmitidas por generaciones en las culturas rurales o en los pueblos indígenas. Esto es claro en la medicina: por ejemplo, lo difícil que ha sido para la ciencia occidental reconocer el conocimiento que hay detrás del parto vertical, o reconocer el uso de hierbas medicinales, o técnicas de tratamiento tradicionales, como la acupuntura. Aún hay muchísimos conocimientos y prácticas tradicionales que tienen eficacia —motivo por el cuál la gente sigue recurriendo a ellos— y que las ciencias occidentalizadas desprecian como «supersticiones» o creencias, sin tratar de entender su lógica o sustento.

Hace algunos años leí con pasión el hermoso libro de Jeremy Narby (2009), *Inteligencia en la naturaleza*, que explica cómo las ciencias contemporáneas están empezando a atribuir a los animales, a las plantas e inclusive a moléculas y proteínas comportamientos «inteligentes», con lo que coinciden en cierta forma con las espiritualidades indígenas. De hecho, el pensamiento ecológico tiene una enorme deuda con los pueblos indígenas, muchos de los cuales tuvieron tradicionalmente una cosmovisión en la que destacaba la interdependencia entre los seres vivos.

La modernidad eurocéntrica ha padecido un notable caso del complejo de Adán. Un proyecto civilizatorio estrenado hace

apenas 300 o 400 años ha pretendido despreciar los conocimientos, los valores, las filosofías, las espiritualidades de pueblos con miles de años de continuidad histórica. Como un niño arrogante que cree saberlo todo y le molesta escuchar los consejos de sus abuelos, que saben más por viejos que por diablos. Quizás el caso que mejor ejemplifica esta actitud es el de los EEUU., un país que se autoconcibe como «nuevo», sin historia previa, un «nuevo mundo» que nació con la llegada de los «pioneros» y no reconoce ningún legado de sus *first nations*. Ese país sin historia es el que se ha pasado los últimos 100 años diciéndole a pueblos milenarios cómo debían volverse «democráticos» y «desarrollados».

Es tiempo de construir un proyecto histórico de futuro, pero que tenga además raíces. Un proyecto donde los valores comunes se construyan a partir de un diálogo respetuoso entre iguales y donde las diversidades sean no toleradas, sino valoradas como parte de la riqueza de la experiencia humana.

Como hemos señalado, la ciencia y la técnica son dos elementos constitutivos del proyecto moderno. Pero una ciencia para el siglo XXI debe sacudirse definitivamente de la arrogancia heredada del siglo XIX. En realidad, hay otra palabra para decir «ciencia», una palabra que puede quizás reflejar mejor aquello que queremos decir: amor al conocimiento. Una ciencia así entendida —¡nunca debió ser entendida de otra manera!— recoge pues los métodos de observación sistemática y análisis racional que constituyen un aporte valioso. Y recoge también la apertura y la capacidad de aprender del conocimiento de otros. Y recoge el reconocimiento de su propia ignorancia. ¡Sabemos tan poco aún!

Aquí nuevamente es clave la metáfora del bebé y el agua sucia. Existe un creciente movimiento cultural alternativo y ambientalista que cae en el extremo inverso y desprecia la ciencia occidental y sus métodos de observación sistemática para adoptar prácticas y creencias sin someterlas a un análisis «racional» o «científico». Lo

mismo ocurre con el regreso de las religiosidades cristianas autoritarias del estilo «con mis hijos no te metas», que pretenden retomar al pie de la letra la Biblia, despreciando el conocimiento generado en los últimos siglos sobre temas tan variados como la evolución de las especies, la sexualidad, la psicología o las relaciones de género. La actitud de neofascistas como Trump o Bolsonaro, que se burlan de la ciencia climática, muestra el enorme poder que han ido acumulando sectores conservadores y anti-científicos, en un contexto en el que es cada vez más fácil compartir y viralizar seudoinformaciones y «posverdades».

Así pues, es vital recoger el espíritu científico para construir un proyecto civilizatorio que tenga un alto compromiso con el amor al conocimiento. Pero al mismo tiempo, es vital entender que ello no puede significar adherirse al carácter autoritario del cientificismo moderno. El concepto mismo de Verdad, así, con mayúsculas, ha sido ya puesto en duda: la Verdad, o bien no existe, o bien existe para realidades tan pequeñas y concretas que se vuelve inútil. Toda explicación honesta de realidades complejas requiere aceptar la confluencia de múltiples factores, la priorización de unos y la invisibilización de otros en el proceso de construir un relato. Toda explicación de realidades complejas es, en otras palabras, la elaboración de un modelo de explicación.

Cuando el carácter autoritario del cientificismo pasa de las ciencias físicas a la realidad política, en la que hay intereses y juegos de poder, los resultados son catastróficos. Ya lo hemos visto de sobra en el siglo XX. En particular, el pretendido cientificismo del marxismo fue uno de sus peores errores. Utilizar en la política un supuesto «método científico» es peligroso: el límite que separa diferentes posturas políticas deja de ser un límite tolerable, porque se convierte en el mismo límite que separa «verdad» de «error». Y, en política, «error» pasa a ser fácilmente sinónimo de «mentira»; en política revolucionaria, «mentira» se convierte rápidamente en

«traición» y «contrarrevolución». Pienso que (sin descartar otras explicaciones, como, justamente, los intereses y juegos de poder) el cientificismo es una de las causas del endémico divisionismo de las izquierdas. Es cierto que las fuerzas que trabajan juntas tienen que estar, en términos amplios, de acuerdo con el diagnóstico para poder trabajar hacia delante. Pero eliminar o, al menos, moderar la pretensión científica de ese diagnóstico no puede sino abonar a la tolerancia.

La actitud científica es pilar de la autonomía. Quizás se trata más de la actitud que del contenido. Las ciencias físicas ya evolucionaron mucho al respecto. Nuestra física ya no es la de Newton: nuestra física es la de Einstein y su nombre es relatividad. La ciencia física, hoy día, dice que el átomo es un modelo de explicación de la realidad, más útil que otros modelos. Una de las teorías más útiles para predecir el comportamiento de las partículas subatómicas se llama teoría de la incertidumbre.

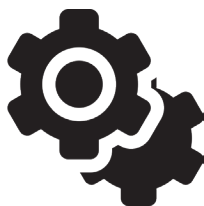
Todo esto nos lleva a ver un notable cambio de actitud de la ciencia: ya no es una ciencia arrogante, sino una ciencia cauta y modesta. Esa, si alguna, es la ciencia de la «postmodernidad». Ocurrir que, en la búsqueda de verdades, ¡buscar permanentemente las debilidades de nuestros modelos de explicación es lo más recomendable! No nos corresponde a nosotros defender nuestros modelos de explicación: si son útiles, la realidad los defenderá por sí misma; a nosotros nos corresponde corregirlos, perfeccionarlos, buscar en ellos posibles errores.

La ciencia contemporánea empieza a destacar por estas características. Como hemos señalado, actualmente se habla más de «modelos de explicación» que buscan reducir la incertidumbre, y hay un esfuerzo por evitar los discursos arrogantes del pasado. También hay novedosos proyectos de investigación donde se busca articular el conocimiento tradicional con el conocimiento de la ciencia moderna. En las disciplinas de lo humano, esta transformación

también ha tenido lugar, y la rigidez del cientificismo de décadas anteriores está cayendo en desuso, para bien.

La ciencia y la técnica contemporáneas necesitan sacudirse también del sistema económico que las gobierna. La técnica debe orientarse a la resolución de los retos de nuestro tiempo y las necesidades de las personas, al margen del lucro que puedan generar. Es un escándalo que existan decenas de tratamientos médicos estéticos, pero aún no existan medicamentos para muchas enfermedades endémicas de países «pobres». No solo la técnica: la educación se ha convertido en una mercancía de alto costo, capaz de generar imperios económicos y de endeudar por décadas a los jóvenes estudiantes y a sus familias. La educación como derecho y no como privilegio debe ser rescatada. Lo mismo ocurre con el acceso al conocimiento, pues la consolidación de rígidos esquemas de «propiedad intelectual» se ha vuelto una barrera excluyente. Sin exagerar, podríamos decir que si en los siglos XVI y XVII hubiera existido la misma rigidez en la «propiedad» del conocimiento que existe hoy en día, no hubiera existido ninguna revolución industrial.

En suma, la ciencia —entendida como amor al conocimiento— debe volver a ser puesta al servicio de la dimensión utópica, al servicio de la construcción de un mundo mejor.



**Si te gusta este libro,
no dudes de compartirlo
con tus amigos.**

**Si quieres adquirir la versión
impresa la puedes comprar aquí:**

944 787 051

info@acuedi.org



BIBLIOGRAFÍA

- BAHRO, Rudolf
1980. *La Alternativa. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente.* (Parte I). Madrid: Alianza Editorial.
- BLANCO, Hugo
2017 *Nosotros los indios.* Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- BOBBIO, Norberto
1986 «El modelo iusnaturalista». En: BOBBIO, Norberto. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna, de Hobbes a Marx.* Madrid: FCE
- BOBBIO, Norberto y BOVERO, Michelangelo.
1994 *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano.* México: FCE
- BREGMAN, Rutger.
2016 *Utopia for realists.* San Bernardino: The Correspondent.
- CALLA, Ricardo
1990 *El capitalismo de Estado: indagaciones teóricas para el análisis de la crisis del «socialismo» del este.* La Paz: FLACSO.
- CHATTERJEE, Partha
2007 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos.* Lima: IEP.
- COMUNA DE PARÍS
1871 «Declaration to the French people». *Anarchist Writers.*
<https://bit.ly/2HoFUN6>
- D'ALISA, Giacomo y otros
2015 *Decrecimiento: Vocabulario para una nueva era.* Barcelona: Icaria Editorial.

BIBLIOGRAFÍA

DÍAZ, Marcos

2008 «La educación en la Unión Soviética». *Libertad Digital*. 11 de abril.
<https://bit.ly/2H8mr43>

ENGELS, Friedrich

1890 «Carta a Jose Bloch». *Archivo Marx/Engels*. Londres, 21-22 de diciembre.
<https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e21-9-90.htm>

2000 «Del socialismo utópico al socialismo científico». En: *Marxists Internet Archive*
<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/dsusc/index.htm>

FARNEN, Russell

2007 «Class Matters: inequality, SES, education and childhood in the USA and Canada today». *Policy Futures in Education*, Volume 5, Number 3.

FEINMANN, José Pablo,

2009 «Occidente no lee el Corán». *Página 12*. Buenos Aires, 2 de agosto.
<https://bit.ly/2VI8cpK>

FLORES GALINDO, Alberto

1980 *La agonía de Mariátegui*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

GARCÍA LINERA, Álvaro

2009 *Forma valor y forma comunidad*. La Paz: CLACSO.

GONZÁLEZ, Pablo

2003 «Colonialismo interno: una redefinición». *Revista Rebeldía*, No. 12
<http://www.revistarebeldia.org/revistas/012/art06.html>

HAUG, Frida

2013 *División sexual del trabajo, economía del tiempo y Buen Vivir. La perspectiva cuatro-en-uno*.
<https://bit.ly/2XMH2zZ>

HOBBS, Thomas

1999 *Del Leviatán*. México DF: Publicaciones Cruz.

JAKUBOWSKI, Franz

1973 *Las superestructuras ideológicas en la concepción materialista de la historia*. Madrid: Alberto Corazón.

KANT, Immanuel

2013 *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza Editorial.

LAKATOS, Imre

1983 *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza Editorial.

LACLAU, Ernesto.

2005 «El populismo garantiza la democracia». Entrevista de Carolina Arenes. *La Nación*. Buenos Aires, 10 de julio.
<https://bit.ly/2IBKpVP>

LEFORT, Claude

1990 *La invención democrática*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

LENIN, Vladimir

2010 «El Estado y la revolución». En: *Marxists Internet Archive*. Consulta el 10 de abril.
<https://bit.ly/2VMWD0G>

MARX, Karl

1865 «Salario, precio y beneficio». En: *Marxists Internet Archive*
<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/65-salar.htm>

1877 «Carta al director de Otiechéstvennie Zapiski». *Archivo Marx/Engels*. s/l, fines de 1877
<https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m1877.htm>

1971 «Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política». En *Obras Escogidas*. Tomo I, pp. 341-346. Moscú: Editorial Progreso.

1972 *El capital*. México: Fondo de Cultura Económica.

1980 *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

1985 *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Sarpe.

2004 *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

2014 *El capital. Crítica de la economía política*, 3 tomos. México: FCE.

2018 «Tesis sobre Feurebach». *Archivo Marx/Engels*. s/l, consulta 20 de julio
<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>

BIBLIOGRAFÍA

- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich
1999 «Manifiesto comunista». En: *Marxists Internet Archive*
<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>
- MURRA, John
2002 *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP
- NARBY, Jeremy
2009 *Inteligencia en la naturaleza: investigando el conocimiento*. Lima: Apus
Graph Ediciones
- PIKETTY, Thomas
2014 *El capital en el siglo XXI*. México DF: Fondo de Cultura Económica
PNUD
- 1991 *Informe de Desarrollo Humano*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- POPKIN, Richard.
1983. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: FCE.
- QUIJANO, Aníbal
2014 «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En:
LANDER, Edgardo (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y
ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- RAMONET, Ignacio
2002 «El periodismo del nuevo siglo». *Semana*. Bogotá, 5 de junio.
<https://bit.ly/2Holu79>
- ROCHABRÚN, Guillermo
2009 *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP
- RUBEL, Maximilien
1974 *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*. 2 tomos. Madrid:
Aamorrtu
- SANTOS, Boaventura de Sousa.
2006 *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima:
UNMSM.
- SEN, Amartya
2004 *Desarrollo y Libertad*. Bogotá: Planeta..

STATE UNIVERSITY

- 2019 «Criticism of Public Education: Inequality of Opportunity, Highly Bureaucratic Systems, Achievement-Based Outcomes, School Choice, Reform after Reform». En: *StateUniversity.com*. Consulta: <https://bit.ly/2EJVq3k>

TOVAR, Carlos.

- 2002 *Habla el Viejo. La crisis mundial y su solución*. Lima: El Caballo Rojo.
2006 *Manifiesto del siglo XXI: la gran fisura mundial y cómo revertirla*. Lima: UNMSM
2010 «La dictadura del proletariado es la más amplia democracia». En: *Manifiesto del siglo XXI*. Lima, 27 de octubre.
<https://bit.ly/2H6nJMU>

- 2014 *El socialismo en cuatro horas*. Lima: Edición del autor.

TROTSKY, Leon

- 2002 «Literatura y revolución». *Marxists Internet Archive*.
<https://bit.ly/2tUqxUW>

VAN REYBROUCK, David

- 2017 *Contra las elecciones: Cómo salvar la democracia*. Barcelona: Taurus.

VARIOS

- 1972 *El capitalismo monopolista de Estado*. México: Cultura Popular.

VÁSQUEZ, Manuel

- 1976 *Qué es el imperialismo*. Barcelona: La Gaya Ciencia.

UNICEF

- 2001 *A Decade of Transition*. Florencia: UNICEF.

WRIGHT, George Henrik von

- 1979 *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza editorial.

ZIZEK, Slavoj

- 2005 *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires: FCE.