

EL PARADIGMA MARXISTA EN EL CONTINENTE AMERICANO

Henri García Velásquez
Marisol Paola Delgado Baltazar
Ruben Dario Mendoza Arenas
Ysaelen Odor Rossel
Alcimar García Velásquez
Yelitza García Velásquez



ISBN: 978-612-49219-
 9 786124 9219

Depósito Legal Nro.: 2023-00973

El Paradigma Marxista en el Continente Americano

Henri García Velásquez, Marisol Paola Delgado Baltazar, Ruben Dario Mendoza Arenas, Ysaelen Odor Rossel, Alcimar García Velásquez, Yelitza García Velásquez

Adaptado por: Yelitza García Velásquez

Compilador: José Argenis Mestre

© Henri García Velásquez, Marisol Paola Delgado Baltazar, Ruben Dario Mendoza Arenas, Ysaelen Odor Rossel, Alcimar García Velásquez, Yelitza García Velásquez, 2023

Jefe de arte: Yelitza Sánchez

Diseño de cubierta: Josefrank Pernaleté Lugo

Ilustraciones: Henri García Velásquez

Editado por: Editorial Mar Caribe de Josefrank Pernaleté Lugo

Jr. Leoncio Prado, 1355 – Magdalena del Mar, Lima-Perú

RUC: 15605646601

Libro electrónico disponible en http://editorialmarcaribe.es/?page_id=879

Primera edición – febrero 2023

Formato: electrónico

ISBN: 978-612-49219-1-9

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N°: 2023-00973

Tabla de contenido

Capítulo 1.....	7
1.1. ¿Qué significa el marxismo?	7
1.2. Alienación	9
1.2.1. Definición de Alienación:.....	10
1.2.2. Desalienación.....	10
1.3. Libertad.....	12
Capítulo 2.....	17
2.1. La filosofía marxista	17
2.1.1. Método dialéctico	17
2.1.2. Alienación del hombre	28
Capítulo 3.....	34
3.1. Historia del pensamiento marxista.....	34
3.1.1. Desarrollo y devenir.....	34
3.1.2. Precapitalismo y capitalismo	36
3.1.3. El racionalismo determinista.....	41
Capítulo 4.....	48
El mapa de marxismo	48
4.1. Transición al marxismo occidental.....	48
4.2. Marxismo continental.....	53
Capítulo 5.....	60
Marxismo en Estados Unidos	60
Capítulo 6.....	63
Teología de liberación y marxismo	63
Capítulo 7.....	68
Paradigma marxista en Latinoamérica	68
7.1. Primer encuentro.....	68
7.2. Segundo encuentro.....	69
Capítulo 8.....	78
Reajuste entre la teoría y realidad social Latinoamericana	78
8.1. Colectivo CEDINCI	78
8.2. Otras historias	86
Capítulo 9.....	98
Marxismo Latinoamericano	98
Intelectuales desde la visión marxista	101
Marxismo occidental desde América Latina	103
Marxismo, intelectuales y praxis en Latinoamérica	107
Discusiones marxistas en Latinoamérica	110
Bibliografía	114

Prólogo

El pensamiento marxista rechaza la concepción tradicionalista del proceso de enseñanza como un proceso en que una persona activa enseña y muchas personas pasivas aprenden. Esta concepción –basada en la división entre teoría y práctica, entre el trabajo intelectual y el trabajo manual- necesita ser sustituida por una forma de enseñanza generada como un proceso creador en donde enseña y aprende todo el grupo, se trabaja activamente, confrontando conocimientos e ideas, y esta confrontación logra generar e impartir nuevo conocimiento para el aprendiz y logra profundizar el conocimiento del que enseña.

Hegel lo expresaba a sus estudiantes de la siguiente manera: "lo primero que hay que aprender es a estar de pie". Es decir, "si el aprendizaje se encontrara limitado simplemente a recibir conocimientos, no daría mucho mejor resultado que escribir en el agua". El estudiante tiene que recrear ese conocimiento dentro de sí mismo. No es únicamente cuestión de recibir algunas nociones sobre el marxismo. Se necesita investigar el marxismo, confrontarlo, estudiarlo intensamente en la materia que se quiere aprender y dejar que esa materia acceda a lo más profundo del intelecto y en la emoción del estudiante. De otra forma, no existe aprendizaje posible.

El proceso de aprendizaje sólo es alcanzado a través de la investigación. De modo que para investigar sobre el marxismo; es necesario descubrir y redescubrir el marxismo, iniciando por su esencia, que sin duda resulta lo más difícil de captar, puesto que es necesario prescindir de las vulgarizaciones y simplificaciones.

Existen formas básicas y elementales del marxismo, como la lucha de clases, la importancia de la estructura económica social, el materialismo, etc., que han sido muy populares por los seguidores del marxismo que han escrito material para uso de las grandes masas.

Estas formas que no significan nada más que elementos del pensamiento marxista, aparentan brindar a primera vista explicaciones simples y determinantes para los problemas más complejos. Por supuesto, los llamados pensamientos semi-intelectualizados se aferran fuertemente a esas fórmulas, que les permiten explicar todos los problemas –aclarando el punto, ellos creen que los explican- sin ningún esfuerzo mental.

No es de extrañar, que a las grades corriente filosóficas, y sobre todo a los grandes movimientos de masas y a las grandes maquinarias burocráticos encaramados sobre la clase obrera, se aproximen infinidad de semi-intelectuales, de trabajadores y sobre todo de pequeños burgueses semi-intelectualizados, que toman el pensamiento de Marx como una maquinaria que ahorra el trabajo de pensar y que da respuesta a todos los problemas. Para ese tipo de personas el marxismo es una especie de buscador online: donde se hace clic y sale una respuesta para el problema que se quiere resolver.

Ahora bien, el marxismo no es eso. Este amerita un estudio serio e intenso. En palabras de Labriola: "los doctrinarios, los que necesitan de ídolos, los hacedores de sistemas buenos para la eternidad, los que compilan manuales y enciclopedias, buscarán en el marxismo lo que él no ha querido ofrecer jamás a nadie. Creen saber algo, pero en realidad no entienden el saber y el pensamiento como actividades que son *in fieri*", que constantemente se están haciendo.

El pensamiento ordinario, dice Hegel, cree que lo verdadero y lo falso son entidades inamovibles, conceptos con vida propia, cada uno de ellos aislado y fijo, sin contacto entre ellos. Este también constituye el modo de pensar del marxismo vulgar, que pretende convertir el pensamiento marxista en un diccionario donde se clasifica todo lo que es verdadero y todo lo que es falso, todo lo conocido y todo lo que hay que ignorar. Confrontado a esto, se encuentra el pensamiento dialéctico, que es el pensamiento marxista válido.

La verdad es alcanzada por el esfuerzo del pensamiento, y se logra a través del error, del eterno enfrentamiento de verdad y error. El marxismo es un pensamiento vivificante, que se encuentra en permanente confrontación con la realidad y consigo mismo, se afirma y se niega a sí mismo a cada instante, para poder afianzarse en un nivel superior. El marxismo no comulga con los mitos y la falsedad, contra la mistificación. El marxismo quiere dispersar las sombras e imponer la claridad. Para Lukács: la verdad es el arma de la victoria, tanto más cuanto que es la verdad sin subterfugios. Todo lo afirmado significa que para aprender sobre el marxismo es fundamental investigarlo cada uno con su pensamiento.

Como individualidades, al igual que la sociedad, presentamos diferencias sociales e ideológicas y mientras se avanza en el pensamiento marxista se asumirán roles, habrá diferencias y similitudes, simpatías y antipatías. Es decir, que todos los conflictos sociales, también estarán presentes dentro de nosotros. Sin embargo, a diferencia de la enseñanza tradicional, el pensamiento marxista no finge ignorar estas diferencias, por tanto, debemos ser conscientes de ellos, visibilizarlos y aprovechar los conflictos que surge en torno a estos, para hacer más profundo y penetrante el pensamiento de Marx.

Capítulo 1

1.1. ¿Qué significa el marxismo?

El marxismo:

- 1) concibe de forma general y total la idea del hombre y del universo;
- 2) en relación con la concepción del mundo, es una crítica de la sociedad donde nace el marxismo, es decir, la sociedad capitalista, y
- 3) como resultado de la crítica, se constituye en una política que conlleva un plan de acción para la transformación de la sociedad, con el objetivo de crear un nuevo tipo de relación entre los hombres.

De forma generalizada, para la persona común, incluso para aquellos que se califican marxista, el marxismo es sólo un juicio de la sociedad capitalista y un programa de lucha por el socialismo. Sin embargo, estas son sólo partes del marxismo, y partes que se encuentran subordinadas a la forma como se concibe al hombre desde el marxismo, que finalmente es la esencia y el inicio del marxismo, lógica y cronológicamente.

Por lo tanto, al momento de buscar el significado del marxismo, es necesario e imprescindible iniciar por la parte esencial y menos conocida del marxismo, que es la concepción marxista del hombre. En el marxismo se afirma que no existe algo superior a la idea del hombre en la tierra. El marxismo reconoce que el hombre con su trabajo crea un nuevo mundo, modificando a la naturaleza y modificándose a sí mismo. El pensamiento marxista no acepta la

existencia de Dios o de otra fuerza situada por encima del hombre y que domine al hombre, sea llamado Dios, Historia o Destino.

En "La Sagrada Familia" Marx dice que: "la historia no hace nada, no tiene una riqueza inmensa, no llega a librar combates. Sólo es el hombre real y vivo, quien hace toda las cosas y libra combates; la historia es la que se sirve del hombre como un medio para realizar sus propósitos; no siendo esto más que la fuerza del hombre persiguiendo sus objetivos". El hombre es el propio escritor de su historia. Señalando que lo conocido como la historia del mundo no es más que el accionar del hombre. La omnipotencia que las corrientes religiosas dan a los dioses es solamente el poder humano que el hombre, por diversas creencias, ha proyectado fuera de sí mismo y las atribuye a seres o cosas existentes fuera de él. La concepción del hombre como el todo, conduce al marxismo al lógico propósito de querer reivindicar al hombre, como el autor intelectual de "los tesoros que han sido dilapidados en el cielo" (Hegel).

El marxismo cree que el cielo y el infierno no están fuera del mundo, en el más allá, sino aquí en la tierra. Y que el creador y señor del cielo y del infierno es el hombre, que los crea por su propia obra. El marxismo niega el otro lado y así afirma el poder creativo de este mundo. El marxismo niega una vida mejor en el cielo y por eso afirma lo siguiente: la vida puede y debe mejorar en la tierra. Un futuro mejor, que para las religiones es objeto de una fe vacía en lo que sucede después de la muerte, se convierte con el marxismo en objeto del deber y de la acción humana.

El marxismo no cree que la historia se detenga jamás, que haya un diluvio y luego la humanidad se sumerja para siempre en un infierno atormentador o en un paraíso donde no haya problemas. Siempre habrá problemas, luchas y conflictos. Pero es profundamente optimista porque cree que el hombre es capaz de forjar un destino cada vez más humano; es decir, un destino donde el hombre no explote a su semejante, donde el hombre pueda usar la mayor parte

de su capacidad creativa no para pelear con otros hombres por comida y vestido, sino para crear una vida llena de comodidad y belleza, de solidaridad y libertad.

En otras palabras, este futuro feliz, que las religiones sitúan en el cielo y después de la muerte, el marxismo lo sitúa en la tierra, no como producto de la muerte, sino de la vida creadora del hombre. Es decir, es profundamente optimista, y esta cualidad es suficiente para convertirlo inevitablemente en el enemigo de todas las religiones. Sin embargo, el optimismo revolucionario del marxismo no tiene nada que ver con el "progresismo". El "progresismo" cree que los conflictos se resolverán solos con el tiempo, ocultando el propio papel protagónico del hombre y anulando el elemento humano activo, sin el cual no puede haber progreso.

El marxismo también se considera optimista y confía en el futuro. Pero su optimismo no es el optimismo ciego y arrogante del "progresismo", sabe que el conflicto es parte importante y fundamental de todo progreso y desarrollo, así como del proceso de desarrollo de la humanidad. Y por eso sabe que el final de este proceso puede ser un desastre, y que las mayores posibilidades de crear un mejor destino humano están infinitamente ligadas a las enormes posibilidades de retroceder y reconstruir todo destino humano. Y el único que tiene la llave para cambiar, para mostrar el camino por donde ir, es el hombre. Sólo la voluntad activa y consciente del hombre decide, por ejemplo, si construimos un nuevo mundo con la ayuda de un átomo o si lo destruimos con él.

1.2. Alienación

Las religiones creen que el sufrimiento humano, la explotación del hombre por otro hombre, existe por la misma esencia humana, y sólo puede dejar de existir cuando el hombre muere. Por eso hablamos de la salvación de una persona después de la muerte, en el más allá. El

pensamiento marxista, es contrario a esta concepción, y afirma que el sufrimiento y la explotación humanos existen porque el hombre aún no es plenamente humano, porque está enajenado, y sólo desaparecer cuando el hombre sea plenamente humano y esté completamente desalienado. Por lo tanto, no está hablando de una salvación en el más allá, sino de salvar al hombre como ser social, conectándolo con sus nuevas cualidades.

El empleo de las palabras alienación y desalienación, son dos conceptos básicos del marxismo. El concepto de alienación y la lucha por la desalienación conforman el corazón del pensamiento marxista.

1.2.1. Definición de Alienación:

Simboliza el control a que está sometido el hombre por las cosas que crea, significando que una persona ha proyectado partes de sí misma, las ha convertido en objetos y estas cosas controlan a la persona. Heine lo describió refiriéndose a Inglaterra "donde las máquinas actúan como personas y las personas actúan como máquinas".

"La cooperación de los individuos", dice Marx, "crea mil fuerzas productivas. Pero cuando estas fuerzas son creadas, dejan de pertenecer a quienes las crean, se vuelven hostiles y los tiranizan". Así como en las religiones el hombre es controlado por las criaturas de su propio cerebro, en la producción está siendo controlado por los productos creados por su propia mano (El Capital, I). Los precios de las mercancías "cambian" continuamente, sin voluntad ni conocimiento previo de las acciones de las personas entre las que se realiza el cambio.

1.2.2. Desalienación

Sucede cuando el hombre pone bajo su control las cosas que le oprimen y son parte de él, productos de su trabajo. Ejerciendo el control de las cosas que oprimen al hombre es la forma de encontrarse con él mismo. Desde su existencia, el hombre ha estado asociado a tres realidades estrechamente relacionadas entre sí. Estos son el trabajo, el crecimiento de nuevas necesidades y la familia.

- El trabajo es la suma de todos los esfuerzos, primero prácticos y luego teóricos, que una persona debe hacer para mantener su vida en general.
- La producción de nuevas necesidades es el resultado del trabajo realizado para satisfacer las necesidades primarias, porque para satisfacer las necesidades el hombre crea un instrumento, y éste a su vez crea una nueva necesidad, y así hasta el infinito.
- Sin embargo, los hombres no trabajan únicamente para satisfacer sus necesidades básicas, no solo crean nuevas necesidades para ellos mismos, sino que también crean a otros hombres, sencillamente se reproducen. Así, entramos en la relación de marido y mujer, padres e hijos, o, en otras palabras, la familia.

Pues bien: en estas tres realidades, el trabajo, la creación de nuevas necesidades y la creación de hombres o familias, están todos los elementos que hacen que las personas se alienen a lo largo de la historia hasta nuestros días. Mediante el trabajo se crean objetos que tienen una especie de existencia independiente en relación con su creador, que es un ser humano. En las sociedades primitivas, donde el productor consume sus productos, esta independencia del objeto termina rápidamente en el momento en que su creador lo consume. Pero

cuando comienza la producción de bienes, especialmente en una sociedad capitalista, los objetos destinados al consumo escapan al control del productor -que ya no los consume- y adquieren independencia, controlando al hombre a través de la ley del valor, dinero, precio y otras categorías económicas.

Por otro lado, la producción tanto de objetos como de otras personas solo puede ocurrir a través de la cooperación de diferentes individuos. De esta colaboración surge una maraña de relaciones e instituciones sociales que se expanden, complican y finalmente dominan al hombre, apareciendo ante él como algo natural y fuera de su control.

Además, en las relaciones de producción entre los individuos, a medida que avanza la dominación de la humanidad sobre la naturaleza, aparece la división del trabajo. Hombres y mujeres tienen roles diferentes en el trabajo reproductivo, y esta es la primera división del trabajo conocida por el hombre. Pero entonces surgen nuevas divisiones.

Hay una gran división entre el trabajo físico y mental. Y existirá la posibilidad, y luego la realidad, de que una parte de la humanidad se beneficie del trabajo de otra parte. Algunos hombres tienen la oportunidad de adoptar el producto del trabajo de otras personas. Y el desarrollo unilateral del hombre comienza con la división del trabajo. Desde el comienzo de la división del trabajo, cada uno tiene un lugar fijo y exclusivo que le es asignado y del cual no puede salir. El hombre ya no es primordialmente hombre; es ante todo un trabajador, o un agricultor, o un burgués, o un artesano, y debe serlo si no quiere perder su sustento.

1.3. Libertad

Con el fin de llegar a las masas más atrasadas, se vulgarizó y simplificó el marxismo, pagando un precio muy alto, porque se desvirtuó y perdió su riqueza, y se mezcló con una simple interpretación económica de la historia o un programa para el mejoramiento de la clase trabajadora. Posteriormente, los aparatos burocráticos instalados por encima de la clase obrera, que tomaron el marxismo como medio para justificar su política, ayudaron materialmente a preservar el concepto vulgar del marxismo y ocultar su esencia, es decir, la lucha contra la alienación, garantizando de este modo la supervivencia de la maquinaria burocrática.

Si el marxismo luchara sólo por el progreso o la reestructuración económicos, la maquinaria burocrática no estaría en peligro y podría incluso representar a los fieles ejecutores del marxismo. Pero si el marxismo es -y de hecho lo es- una lucha constante contra la alienación, es decir, contra todas las fuerzas materiales y místicas que oprimen al hombre, entonces la maquinaria burocrática está absolutamente condenada y no hay coexistencia posible entre ella y el marxismo.

Esto explica por qué el concepto de alienación no aparece directa o indirectamente, en el llamado diccionario filosófico marxista de M. Rosenthal y P. Iudin. En un texto de 1842, Marx escribió que "la libertad es la naturaleza del hombre". Henri Lefebvre recogió esta cita olvidada y afirma correctamente que "el marxismo surge de una lucha fundamental por la libertad, una demanda impaciente, un deseo de florecer". Un crítico estalinista le reprochó querer basar el marxismo "no en el materialismo y la ciencia, sino en el imperativo moral". De hecho, Lefebvre tiene razón: el concepto de desalienación, de liberación humana, está en el corazón del marxismo.

En 1857, mientras preparaba *El Capital*, Marx escribió una obra sobre economía política, que se publicó en Moscú en 1939. En esta obra, Marx dice que hasta ahora la historia ha registrado dos tipos de sociedad: una con interdependencia personal; el otro, como en el

capitalismo, donde la independencia personal se basa en la dependencia material. La siguiente etapa, el socialismo, es aquella, dice Marx, donde habrá "individualidad libre basada en el desarrollo universal de los individuos y su subordinación de la producción social a ellos". En otras palabras, la tarea de la sociedad socialista es introducir la regla de la individualidad humana libre en la tierra.

"El reflejo religioso del mundo real -dice Marx- sólo puede desaparecer permanentemente cuando las condiciones cotidianas, intensivas en trabajo y activas representan para las personas relaciones claras y racionales entre sí y con la naturaleza. La forma de vida del proceso social, o el proceso de producción material, se sacude el aura mística sólo cuando ese proceso es obra de personas libremente socializadas y está bajo su control consciente y racional" (Marx, El Capital).

Pero Engels dice en "AntiDühring" que con el socialismo terminará la producción de bienes y con ella el dominio tiránico del producto sobre el productor. La lucha por la existencia del individuo cesa, en cierto sentido, se puede decir que el hombre abandona de una vez por todas el reino animal y supera las condiciones de la existencia animal, para someterse a condiciones de vida verdaderamente humanas, bajo su gobierno y mando, transformándose por primera vez en dueño consciente y efectivo de la naturaleza, cuando se adueña de los ambientes naturales socializados.

Las propias leyes sociales de la vida, que hasta ahora han sido fuerzas extrañas ante el hombre, como las leyes de la naturaleza, que lo sometían a su dominio, las aplica ahora, plenamente consciente del hecho, y por lo tanto sujeto a su propio poder. Hasta ahora ha sido para él la disposición ciega de la naturaleza, y en adelante la historia es su obra. Por primera vez, comienza a escribir su propia historia, plenamente consciente de lo que está haciendo. La humanidad salta de la esfera de la necesidad a la esfera de la libertad. Los marxistas clásicos insisten con decisión en que la libertad humana es la

aspiración fundamental del marxismo. El marxismo quiere hombres plenamente humanos, hombres libres de mercantilización y fetiches opresores. Elevar el nivel de vida es un paso absolutamente necesario y el primero.

El marxismo entiende que la producción de vida material y la satisfacción de necesidades es una actividad natural y necesaria. Comer, beber y reproducirse son actividades verdaderamente humanas. Para Marx, lo específicamente humano en el hombre no se manifiesta en ellos. Porque el animal también come y se reproduce. Es decir, cuando la satisfacción material se separa de otras actividades humanas y se convierte en el objetivo único y último, entonces esas actividades son animales y no contienen nada humano. Por lo tanto, agrega Marx, mientras exista un sistema social en el que comer, beber y procrear parezcan ser los únicos fines del deseo humano, el hombre es apenas mejor que un animal y, de hecho, está lejos de su verdadera condición humana.

En el libro "El Capital" Marx dice que "a medida que se acumula el capital, la condición del trabajador necesariamente debe empeorar, sin importar cuáles sean sus salarios, sean altos o bajos". El marxismo no es mero materialismo, el marxismo niega que el hombre sea un producto directo de las circunstancias y el medio ambiente. El marxismo insiste en la autonomía creativa del hombre.

El materialismo de mente estrecha fue practicado por la burocracia de la Unión Soviética. Este es un acercamiento a la burocracia, porque anula la iniciativa creadora del hombre y por lo tanto magnifica el conservadurismo de los aparatos burocráticos, caracterizados por su apego y sumisión progresiva a las circunstancias, rechazando la lucha por cambiarlas. Todo esto lo explicó muy claramente Marx en su tesis de Feuerbach: "La teoría materialista de que las personas son producto de las circunstancias y de la educación olvida que son las personas las que modifican las circunstancias y que el propio educador necesita de formación. Por

tanto, conduce inevitablemente a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad” (Tesis III).

Capítulo 2

2.1. La filosofía marxista

Visto filosóficamente, el marxismo, o materialismo dialéctico, emerge bajo dos dimensiones principales:

1. En su lógica, Hegel tomó y desarrolló algunas cuestiones ya abordadas por Aristóteles, Descartes, Leibniz y Kant sobre el uso sistemático de la razón. En el curso de su investigación científica, Marx desarrolló la lógica hegeliana y continuó refinando sus métodos dialécticos.
2. Hegel, por otro lado, en *Fenomenología de la mente*, esbozó la historia general de la conciencia humana. Marx continuó estos esfuerzos. Sobre todo, retuvo la famosa y oscura noción de alienación de la fenomenología hegeliana y la transformó en una teoría concreta.

Según lo dicho hasta ahora, esta última concepción teórica precedió en realidad a la continuación del trabajo metodológico de Marx. Pero en la presentación de la doctrina está estrictamente justificado considerar el método como esencial. Este resumen filosóficamente considerado del materialismo dialéctico comienza con una breve presentación de la metodología dialéctica y continúa con una presentación resumida del concepto de alienación.

2.1.1. Método dialéctico

Todos los argumentos, todos los esfuerzos para avanzar en el conocimiento se llevan a cabo a través de la oposición de tesis contrarias. Esto es bien conocido y lo suficientemente obvio

como para admitirlo fácilmente. Pero ¿de dónde vienen estos temas conflictivos?, aquí es donde la pregunta se vuelve difícil.

Sin entrar en detalles, generalmente se acepta que las diferencias en el pensamiento y la expresión individual son causadas por errores individuales e insuficiencias en la autorreflexión. Si tienen la habilidad, irán más allá, y si tienen la habilidad esencial (intuición o genio), captarán la verdad de un solo golpe. Atribuye la contradicción únicamente a su falla, la imperfección del pensamiento humano. ¿Debo rechazar esta afirmación? Simplemente no estoy seguro; en muchos casos (y esto se demuestra con la práctica, es decir, un poco de discusión real) una discusión más profunda permite superar el acuerdo y la contradicción. Sin embargo, esta teoría es insatisfactoria porque deja dos puntos importantes sin explicar:

- En primer lugar, la tesis propuesta no es simplemente diferente o divergente. Son diametralmente opuestas y a veces contradictorias. Y enfrentarlas tal como es, por poner un ejemplo muy sencillo, si una persona dice "blanco" y otra dice "negro", se entienden porque están hablando de lo mismo: el color de un objeto. Y es cierto que al examinar un objeto puede determinarse si es blanco o negro. Sin embargo, esto no siempre es fácil si el objeto es gris, tiene sombras, está cambiando, etc. Las discusiones también requieren objetos en blanco y negro. Así, la tesis contradictoria no tiene su origen singular y único en el pensamiento de los argumentadores (su conciencia "subjetiva", como dicen los filósofos).
- Segundo, la teoría en cuestión olvida que este conflicto de la Tesis no es un simple accidente de investigación que pueda ser omitido. De hecho, los filósofos pueden

profundizar en las cosas mismas imaginativamente (es decir, metafísicamente). Puede soñar con conocer de repente la verdad absoluta, así como sabe que una mente pura se adentra en estas cosas. Pero es solo una imaginación y un sueño. De hecho, el filósofo, como todo ser humano, está obligado a buscar y examinar la verdad, a ir paso a paso, a enfrentarse con todas las contradicciones ya adquiridas, experiencias, hipótesis y conocimientos. De esta manera puede alcanzar fácilmente resultados muy importantes. Las contradicciones en el pensamiento humano (que aparecen en todo momento y en todo lugar) causan grandes problemas.

Las contradicciones en el pensamiento humano aparecen en todo momento y en todas partes, constituyéndose en un grave problema. Se deben, al menos en parte, a las deficiencias que presenta este pensamiento, puesto que no puede captar simultáneamente todos los aspectos de una cosa y debe analizar el todo para comprenderlo.

Pero esta unilateralidad de todo pensamiento no es suficiente para explicar las contradicciones. Hay que reconocer que las contradicciones tienen un fundamento, un punto de partida en las cosas mismas. En otras palabras, las contradicciones en el pensamiento y la conciencia subjetivos de las personas tienen una verdadera base objetiva. Si hay argumentos a favor y en contra, sí y no, es porque en realidad no sólo hay aspectos diferentes, sino también cambiantes y opuestos. Y luego está la idea de una persona que, incapaz de comprender las cosas reales desde su primera intención, se ve obligada a intentar navegar a través de sus propias dificultades, contradicciones, para llegar a realidades cambiantes y contradicciones reales.

Frente a este problema fundamental de las contradicciones, son posibles dos actitudes respecto de la inteligencia y la razón:

- En la primera se establece que todas las contradicciones se consideran absurdas. Se decide que son solamente aparentes, superficiales; que surgen de las debilidades del pensamiento humano y del hecho de que no podemos llegar inmediatamente a la verdad. Entonces se supone necesariamente que esta verdad existe como algo listo antes de los esfuerzos del hombre por encontrarla; que el hombre podía o debía entrar en él por una intuición o revelación misteriosa; que esta verdad es eterna, inamovible, inmutable. Esta es una postura metafísica. Se puede ver claramente que tiende a ignorar e incluso negar las condiciones específicas que la humanidad se esfuerza por conocer.
- La segunda posición reconoce al mismo tiempo que el pensamiento humano busca la verdad a través de las contradicciones y que las contradicciones tienen un significado objetivo, una base real. Ninguna contradicción se califica como absurda u obvia, en cambio, la preocupación central se convierte en la investigación de las contradicciones y su base objetiva. Se cree que los métodos tradicionales de pensamiento reflexivo deben desarrollarse teniendo en cuenta este sentido. Al hacer de la verdad y la objetividad los objetivos de la razón con más énfasis que nunca, se define una razón más profunda: la razón dialéctica.

Está claro que el problema hoy es fundamental, creando un dilema. En rigor, sólo la razón dialéctica ofrece una solución, porque sólo ella trata de comprender las condiciones específicas de la investigación y las formas específicas de la realidad. Marx fue el primero en adoptar el método dialéctico y lo usó consistentemente, analizando una determinada realidad objetiva, estudiando los aspectos y elementos contradictorios de esta realidad (teniendo así en cuenta todos

los conceptos contradictorios que se conocían en la época, pero en los que no se sabía ver la parte de verdad que contenía).

Sólo hay un punto importante, dice Marx: las leyes de los fenómenos estudiados; no sólo para observar la relación que conecta a los elementos de un fenómeno en un momento determinado, sino también la ley de sus modificaciones y desarrollo. Continúa Marx diciendo, que conviene distinguir entre el método de investigación y el método de exposición.

La investigación debe "encajar en detalle" con el asunto, el objeto investigado. Se debe analizar y encontrar los enlaces internos que conectan estos elementos. El método de análisis debe adaptarse al objeto de estudio; por lo tanto, conviene en la economía política evitar el uso de métodos que permitan descubrir leyes físicas o químicas. Además, cada período histórico tiene sus propias leyes. Un análisis de los hechos sociales muestra que existen diferencias tan grandes entre los organismos sociales como entre los organismos vegetales o animales, y que un fenómeno está sujeto a leyes diferentes según el grupo al que pertenece.

El análisis de la vida económica es, por tanto, el descubrimiento de los procesos naturales en el desarrollo económico y social, aunque sui generis, es decir, específicos y diferentes de los procesos físicos, químicos o biológicos. Por eso es también el descubrimiento de las leyes específicas que rigen el nacimiento, desarrollo y muerte de cada grupo social y su sustitución por otro.

Después del análisis viene el descubrimiento. Cuando se hace esto, el curso de vida del objeto observado y el movimiento del sujeto en estudio se reflejan en los pensamientos revelados a tal punto que los lectores a veces imaginan que están frente a

una construcción a priori. Descartes ya dio las reglas para el análisis (obtener los elementos del objeto de estudio) y la síntesis (reconstruir el todo) en el “Discurso del Método”. Kant, Auguste Comte y muchos otros ya han enfatizado el requisito básico de la investigación científica y de la razón humana: no aislar el objeto bajo observación, sino buscar sus conexiones, conexiones continuas y regulares con otros fenómenos.

Al inspirarse en Hegel, el método marxista:

1. Confirma que el análisis a profundidad de toda realidad encuentra elementos contradictorios, un ejemplo, sería lo positivo y lo negativo, el proletariado y la burguesía, el ser y la nada. Este punto importante de la contradicción escapó al razonamiento de Descartes e inclusive a Kant. Solamente Hegel la percibió; posteriormente Marx, al aplicar la hipótesis hegeliana al momento de estudiar la realidad social, económica y política, confirmando su verdad profunda.

2. El método marxista enfatiza más que las metodologías anteriores sobre un hecho elemental: la realidad que se debe lograr por medio del análisis y reconstruir a través de la exposición sintética es siempre una realidad dinámica. Sin embargo, el análisis comienza por llegar a las partes elementales, y así sus resultados son, de cierta manera, abstracciones. El método marxista afirma que la reconstrucción del todo y del movimiento es posible.

Es imperioso, llegar por medio de las abstracción a los elementos, y separarlos, aislarlos. Aunque cuando el análisis se hace de la manera precisa, no separa los elementos más que para volver a hallar sus conexiones, y cómo son la relaciones internas en el todo que conforman. Y no establece comparaciones ni descubre analogías más

que para distinguir las diferencias. De esta manera, la reconstrucción del conjunto, del todo dinámico, es compatible con el análisis, con la disección anatómica de ese todo.

3. El método marxista enfatiza en la originalidad de cada especie de objeto estudiado. Todo objeto posee cualidad, diferencias, el estudioso se propone descubrir la ley propia de ese objeto: su devenir. A este respecto, surge la siguiente inquietud: el método marxista olvida el principio universal y cesa por lo tanto de ser racional: adaptándose a cada objeto de estudio. No es así, si se admite que el análisis, al aplicarse específicamente a cada objeto, no deja de aplicar verdades universales, tales como: En todas partes siempre, en toda cosa, existen contradicciones. Esas contradicciones pueden, en efecto, tener diferencias entre sí, originales, específicas en cada caso. Sin embargo, no dejarán de estar ligadas a una teoría general a una verdad universal y por lo tanto racional.

Esta aplicación de método universal y racional a cada particularidad no se hace de una forma mecánica. La lógica de las contradicciones imposibilita decir qué contradicciones se encuentran en tal o cual objeto, en tal realidad particular, en el núcleo de tal movimiento real. Nada puede reemplazar el contacto con el objeto, su análisis, la captación de su realidad, de su materia.

Es aquí donde el método dialéctico empleado por Marx difiere profundamente de la dialéctica de hegeliana. Hegel después de notar la importancia fundamental de la contradicción en todos los dominios (naturaleza e historia), pensó que podía definir abstractamente la contradicción en general. Esforzándose en reconstruir las contradicciones reales, los movimientos reales, por medio de la definición lógica o formal. Esta reconstrucción

(en el curso de sus especulaciones Hegel considera muchos conocimientos adquiridos y hechos concretos) no poseía ningún sentido; solamente conformaba una reconstrucción especulativa, metafísica, de la realidad.

Toda la existencia no existe y vive más que por un movimiento, un devenir; pero Hegel, en sus abstracciones, llegó a una fórmula meramente abstracta y lógica, del movimiento en general. Imaginando que la fórmula poseía el método absoluto, que podía explicar todo e incluía el movimiento de todo.

Contrariamente Marx, sostiene que la idea general, el método, no exime de conocer cada objeto en sí mismo; provee simplemente una guía, un marco general, una orientación razonada en el conocimiento de cada realidad. Se necesita descubrir las contradicciones propias de cada realidad, sus propios movimientos (interno), sus cualidades y sus transformaciones. La forma (lógica) del método tiene que estar subordinada al contenido, al objeto, a la materia en estudio; permitiendo al optar la forma más general de esa realidad, el abordaje eficaz de su estudio; pero nunca sustituyendo a la investigación científica por una construcción abstracta.

Incluso, la exposición de los resultados logrados posee el aspecto de una reconstrucción del objeto, siendo una simple apariencia: no existe una construcción o reconstrucción ficticia, existe un encadenamiento de los resultados de la investigación y del análisis con el propósito de reconstituir en su conjunto el movimiento (la historia) del objeto en estudio, un ejemplo es la historia del capital.

De esta forma, las ideas que nos hacemos sobre las cosas —el universo de las ideas— son el mundo real, material, que se expresa y refleja en la cabeza de los hombres, es decir que son

elaboradas a partir de la práctica y del contacto activo con el mundo exterior, por medio de un proceso complejo en el que interviene toda la cultura.

El método de la ciencia nueva creada por Marx, la sociología científica, considera un conjunto, un todo concreto: tal país dado. Este conjunto concreto se muestra luego bajo aspectos diversos que incluye aspectos como: distribución de la población por ciudades y en los campos, producción y consumo, exportación e importación de bienes de consumo, etcétera. La descripción, por ejemplo, del tipo de vida, o de los trabajos, o de la geografía humana, muestra condiciones sociológicas sobre ese país, pero en realidad no aporta mucha información. No enseña su historia, su tipo formación. No revela la estructura económico-social, es decir, la esencia de los fenómenos descritos.

Para profundizar es necesario el análisis, que logra descubrir grupos concretos de población (campesinado obreros, artesanos, pequeños, medios o grandes burgueses), es decir, clases. No obstante, las clases no son más que abstracciones si el análisis no involucra los elementos en los que se basan: el capital, el salario, etcétera. Éstos, a su vez, suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etcétera.

Por lo tanto, el análisis encuentra en todas partes elementos a la vez contradictorios e indisolubles (producción y consumo, conjunto y clases sociales, etc.) y logra distinguirlos sin dejar de lado sus conexiones. Llegando a conceptos cada vez más simples, pero que se encuentran comprometidos e incorporados en la complejidad de la realidad social, de la que son por lo tanto los elementos reales: valor y precio, división del trabajo, etcétera.

Muchos estudiosos de la economía y la sociología se han orientado en esta dirección (desde Adam Smith a Durkheim la división del trabajo ha sido estudiada con frecuencia). Sin embargo, en primer lugar, no eran dialécticos, y no vislumbraban la conexión entre las contradicciones; por ejemplo: estudiando el consumo, la distribución de los productos aparte de la producción, sin entender que se trata de dos aspectos inseparables del mismo proceso social, entre los cuales el modo de producción se considera esencial. No lograban comprender, además, las relaciones que existen entre la burguesía y el proletariado, relaciones dialécticas que involucran un conflicto constante; estos dos aspectos reales de la sociedad moderna nacieron de forma simultánea y son indisolubles, de tal modo que los no dialécticos observan una simple simultaneidad, e inclusive una armonía, allí donde la relación significa también y simultáneamente: lucha, transformación, movimiento acelerados hacia nueva realidad.

En segundo lugar, tales economistas y sociólogos, al encontrar elementos simples (división del trabajo, el valor de cambio y el valor de uso de los productos, etc.) no logran distinguir en ellos más que simples abstracciones, deteniendo sus investigaciones.

Esta exposición del todo concreto desde sus elementos, según Marx es el único método científico. El primer método, el del análisis abstracto, «volatiliza» el todo concreto en conceptos abstractos. Solamente el segundo método permite la reproducción de lo real (estructura y movimiento) en el pensamiento. No obstante, representa un riesgo.

Hegel entendió muy bien que lo concreto es concreto ya que es complejo, rico en aspectos diversos, en elementos, en determinaciones múltiples. Así, el conocimiento, no puede ser más que un resultado obtenido mediante el análisis, a través de

él y después de él; y ello a pesar de que el todo es el verdadero punto de partida, y su conocimiento el único propósito del pensamiento. Aunque Hegel pensó que podría lograr este resultado, sólo mediante el pensamiento, a través de la reflexión, por sus solas fuerzas, por su solo movimiento. Al error hegeliano del análisis abstracto le corresponde el error de la síntesis abstracta.

El método dialéctico opera considerando abstractamente los elementos abstractos obtenidos por el análisis. Sabiendo que, como elementos, tienen un sentido concreto, una existencia concreta. De esta forma, el análisis del capital llega a un elemento simple entre todos: el valor (desde que hay cambio, los productos toman un valor de cambio distinto de su valor de uso).

El método dialéctico vuelve a encontrar las condiciones concretas de esta determinación simple, no las aísla o las considera separadamente. El valor de cambio ha existido históricamente como una categoría real y dominante a partir de los inicios del capital comercial, en los foros de la sociedad antigua y en la Edad Media. En un momento dado, en ciertas relaciones determinadas de producción (artesanado), con un determinado tipo de propiedad, de comunidad, de familia y de Estado. El valor de cambio aparece, no como una concepción abstracta, sino como realidad concreta.

Durante el desarrollo histórico, el valor de cambio fue incorporado, e incluido en realidades y determinaciones más complejas. En el capitalismo de tipo industrial y financiero figura como una categoría elemental, que se encuentra integrada y modificada. El análisis lo reencuentra en el basamento de la formación económico-social actual; continua luego el movimiento histórico en el curso del cual la producción simple de mercancías y el valor de cambio como

categoría dominante se desarrollaron, modificaron y se transformaron en capitalismo.

Así el análisis permite volver a encontrar el movimiento real en su conjunto, y por lo tanto exponer y entender la estructura económica y social actual. El conocimiento de esta totalidad por medio de sus momentos históricos es un resultado del pensamiento, y no se considera de ningún modo una reconstrucción abstracta lograda por un pensamiento que acumularía conceptos eliminando los hechos, de las experiencias, de los documentos.

2.1.2. Alienación del hombre

Aunque este tema se tocó someramente en el capítulo anterior, cabe decir que lo humano es real: el pensamiento, el conocimiento, la razón, y también ciertos sentimientos, como la amistad, el amor, la rabia, el sentimiento de la responsabilidad, el sentimiento de orgullo, la verdad merece sin discusión posible tal calificativo. Se logran distinguir de las funciones fisiológicas y animales. Al hacer referencia a lo «inhumano», todos saben hoy lo que designa: la injusticia, la opresión, la crueldad, la violencia, la pobreza y el sufrimiento evitables... No fue siempre así. En el pasado estas nociones no eran tan claras, tanto en la vida como en la conciencia, lo humano y lo inhumano se confundían por completo.

¿Debido a qué son distinguidos por la conciencia cotidiana? Sin duda, a que el reino de lo humano es posible, al hecho de que una reivindicación profunda entre todas y basada sobre la conciencia de la cotidianidad proyecte su luz sobre el mundo. Se plantea entonces la difícil problemática de la relación entre lo humano y lo inhumano. Los metafísicos definen lo humano por uno solo de sus atributos: el conocimiento, la razón. En

consecuencia: consideran como inhumano los restantes aspectos del hombre.

Además, su razón y su conocimiento, para no quedar en el aire, deben estar vinculados con un pensamiento, un razonamiento o un conocimiento sobrehumanos. Aquí radica la desvalorización sistemática de lo humano (de la vida, de la actividad, de la pasión, de la imaginación, del placer, etcétera), al confundirse con lo inhumano. La religión está negada a situar en el mismo plano de las virtudes humanas a los vicios. No obstante, a causa de su inspiración teológica, confunde en una misma reprobación esos aspectos del hombre, rechazando lo que su moral se ve obligada a rehabilitar: las virtudes. Esta gran contradicción la teología no la ha logrado resolver.

Lo humano y lo inhumano ya no logran distinguirse; lo humano en su totalidad se encuentra afectado por una mancha fundamental. Así la ciencia como la injusticia, la rebelión como la opresión se encuentran situadas entre las consecuencias del pecado original. Lo humano y lo inhumano se muestran como una alienación de la verdad eterna, como un declive de lo divino.

La metafísica y la religión muestran, pues, una teoría de la alienación. Para un metafísico como Platón, la vida, la naturaleza, la materia, es considerado «lo otro» de la pura Idea (del Conocimiento), es decir, su decadencia. De la misma forma, para los estoicos todo tipo de pasión, todo tipo de deseo es una alienación de la pura razón; por la razón, en efecto, el estoico domina sobre sí y se desprende de todo lo que no puede depender de él, de todo lo que no es él mismo; pero debido al deseo y a la pasión, el hombre que no es un sabio se asocia a «otro» distinto de sí mismo; dependiendo de él; se aliena, es decir, cae en la locura, delirante, desdichado, absurdo, y por lo tanto inhumano o demasiado humano.

Hegel retoma la noción filosófica de alienación, pero Marx le proporciona un sentido dialéctico, racional y positivo. Esto se considera un aspecto filosófico esencial del marxismo, incomprendido a pesar de su celebridad. Ante el hecho de que el hombre moderno distingue lo humano de lo inhumano, no es prueba de que pueda definirse de forma abstracta, y menos aún que se pueda evitar lo inhumano mediante un acto de pensamiento o de censura moral.

Lo anterior sólo prueba que el conflicto entre lo humano y lo inhumano (su contradicción) pasa por un período de tensión extrema, y se aproxima por lo tanto a su resolución; adentrándose en la conciencia, y la conciencia exige esta solución. Para expresarlo de forma general, la dialéctica demuestra que lo humano debe desarrollarse a través de la historia.

¿El hombre hubiera podido crecer «armoniosamente», lograr nuevos poderes solamente con la buena voluntad, desarrollando su historia sobre un plano por completo moral o intelectual? Esta hipótesis idealista no toma en cuenta la dialéctica. Solamente aplica al pasado el método de reconstrucción abstracta y fantasmagórica que los utopistas aplican al porvenir.

Lo inhumano en la historia (y en verdad toda la historia fue inhumana) no debería abrumarnos ni ponernos frente a un misterio como la presencia eterna del mal, del pecado, del diablo. Lo inhumano, simplemente es un hecho, lo mismo que lo humano. La historia nos los muestra siempre entrelazados, hasta la reivindicación fundamental de la conciencia moderna.

La dialéctica explica esta comprobación, a elevarla a la categoría de verdad racional. El hombre no puede desarrollarse

más que por medio de contradicciones; por lo tanto, lo humano no puede formarse más que a través de lo inhumano, primeramente, confundido con él para luego diferenciarse a través de un conflicto y dominarlo mediante la resolución de ese conflicto.

De esta forma la razón, la ciencia y el conocimiento humano llegan a ser instrumentos de lo inhumano. Así es como la libertad no puede ser presentada y alcanzarse más que a través de la servidumbre. También, de esta forma el enriquecimiento de la sociedad humana se logró a través del empobrecimiento y la miseria de las más grandes masas humanas. Análogamente el Estado, medio de liberación, de organización, ha sido también un medio de opresión.

Lo humano y lo inhumano se muestran en todos los dominios con la misma necesidad, como dos aspectos de la necesidad histórica, como dos caras del crecimiento de este ser. Sin embargo, estos dos aspectos, estas dos facetas, no son iguales y simétricas, como el Bien y el Mal en ciertas teologías (el maniqueísmo). Lo humano es el polo positivo; la historia es la historia del hombre, de su crecimiento, de su desarrollo. Lo inhumano es el polo negativo: es la alienación, por otra parte, inevitable, de lo humano. Por lo que el hombre, puede y debe destruirla, rescatándose a sí mismo de su alienación. Al liberarse de interpretaciones místicas y metafísicas, de toda hipótesis fantástica sobre la «caída», la «falta», la «decadencia», el «mal», etcétera, Marx provee un sentido a la antigua y confusa teoría de la alienación. Muestra que la alienación del hombre no se define religiosa, metafísica o moralmente.

La metafísica, la religión y los sistemas morales contribuyen, por el contrario, a alienar al hombre, a arrancarlo de sí mismo, a desviarlo de su conciencia verdadera y de sus verdaderos problemas. La alienación del hombre es lo no ideal y teórica,

es decir, no ocurre sólo en el plano de las ideas y de los sentimientos; también se manifiesta en todos los dominios de la vida práctica. El trabajo se encuentra alienado, sojuzgado, explotado, es humillante. La vida en sociedad, la comunidad humana, se encuentra disociada en clases sociales, enajenada, deformada, transformada en vida política, falseada, empleada por medio del Estado.

El poder que emplea el hombre sobre la naturaleza, lo mismo que los bienes producidos por ese poder se encuentran acaparados, y la apropiación de la naturaleza por el hombre social se transforma en propiedad privada de los medios de producción. El dinero, simboliza lo abstracto de los bienes materiales creados por el hombre, domina a los hombres que trabajan y producen. El capital, es una forma de la riqueza social, una abstracción impone sus exigencias a la sociedad, organizándola de forma contradictoria de esta sociedad: la servidumbre y el empobrecimiento relativos de la mayor parte de sus miembros.

Así los productos del hombre escapan a su voluntad, a su conciencia, a su control. Tomando formas abstractas: el dinero, el capital, los que en lugar de ser reconocidos como tales y de servir como tales, se transforman, por el contrario, en realidades soberanas y opresivas. Todo esto en beneficio de una minoría, de una clase privilegiada que emplea y mantiene ese estado de cosas. Lo abstracto se convierte así, en lo ilusorio y sin embargo abruma a lo concreto verdadero: lo humano.

La alienación del hombre muestra así su temible extensión, su real profundidad. Lejos de ser sólo teórica (metafísica, religiosa y moral, en una palabra, ideológica), se considera también y sobre todo práctica, o sea económica, social y política. Se manifiesta en el hecho de que los seres humanos están sometidos a fuerzas hostiles que son, el producto de su

actividad, pero que se han transformado contra el hombre y lo arrastra hacia destinos inhumanos: crisis, guerras, convulsiones de toda clase.

El hombre obedece la ley del devenir, manifestada ya en las especies animales: nace, se desarrolla y quizá se dirija de este modo hacia su fin. Sin embargo, es imposible preverlo, determinar las circunstancias en que tal fin ocurriría, y, por consiguiente, tenerlo en cuenta. La antropología, como rama científica de los orígenes y del desarrollo primitivo del hombre, puede investigar el cómo y por qué el hombre recibió el privilegio magnífico y temible de actuar sobre la naturaleza en lugar de seguir pasivamente sus leyes. Puede estudiar cómo y por qué el devenir humano es un devenir social, un devenir en el plano de la actividad y de la conciencia, en lugar de seguir un devenir biológico y fisiológico, en el plano de la evolución natural. Esta ciencia debe continuar sus investigaciones sobre el papel del encéfalo y de la mano, del lenguaje, de las herramientas primitivas, etcétera, libre de toda hipótesis especulativa y metafísica.

Capítulo 3

3.1. Historia del pensamiento marxista

3.1.1. Desarrollo y devenir

Marx desarrolla el concepto de “modo de producción” al demostrar que la distribución de los componentes del proceso de trabajo influye en la forma de la producción, es decir, las fuerzas productivas son determinadas por las relaciones de producción. Así, el modo de producción es definido como la determinación de las fuerzas productivas por las relaciones de producción y por la capacidad del proceso productivo de reponer como un momento suyo, interno y necesario, aquello que inicialmente le era externo.

La concepción de modo de producción permite comprender una distinción operativa en el tratamiento dado por Marx a la historia: la distinción entre devenir y desarrollo. El devenir es la secuencia temporal de los modos de producción, o el movimiento por el cual los presupuestos de un nuevo modo de producción son verdaderas condiciones sociales que se originaron por el modo de producción anterior, y serán repuestas para el nuevo modo. El desarrollo es el movimiento interno que un modo de producción lleva a cabo para reponer su presupuesto, y así transformarlo en algo dado; está referido a una forma histórica particular o, más precisamente, es la historia particular de un modo de producción, cuyo desarrollo se completa cuando el sistema repone internamente y por completo su presupuesto.

Una forma histórica es considerada desarrollada cuando es capaz de transformar a en un momento interior lo que inicialmente le era exterior (por provenir de una forma histórica anterior), es decir, cuando logra reflexionar, de tal

manera que la exterioridad es negada para ser puesta como interioridad en la nueva formación social.

El devenir temporal está referido al nacimiento de las fuerzas productivas, por lo tanto, a los cambios en las relaciones de los hombres con la naturaleza, y puede ser concebido como lineal, sucesivo y continuo. El desarrollo inmanente de una forma histórica se relaciona a la reflexión hecha por el modo de producción, es decir, a los movimientos cíclicos por los cuales vuelve a su punto de partida para reponer sus presupuestos.

No obstante, por tratarse de una reflexión hecha por la forma histórica, el retorno al punto de partida es modificado, de tal forma que el desarrollo no es un eterno retorno de lo mismo, sino que es dialéctico: proceso inmanente transformador que niega la exterioridad del punto de partida al interiorizarlo para poder conservarlo, e impone una nueva contradicción en el sistema.

La diferenciación entre devenir y desarrollo no significa que Marx no los concibiera juntos. El devenir depende directamente del desarrollo, es decir, de aquello que hace que la forma completa de un modo de producción pueda determinar los presupuestos del modo de producción siguiente: la forma completa alcanza su desarrollo cuando, logra reponer completamente sus presupuestos, fija una nueva contradicción interna que ella no es capaz de resolver sin destruirse.

Esa contradicción irresoluble se impone por la forma completa del modo de producción, y se transforma en un presupuesto en la forma social siguiente. El completo desarrollo muestra la finitud de la forma histórica a la vez que expone la infinitud del devenir. Es decir, se considera imposible concebir el devenir sin el desarrollo y este sin aquel, puesto que la sucesión

temporal de las formas históricas o de los modos de producción depende de la reflexión de cada una de ellas.

3.1.2. Precapitalismo y capitalismo

A medida que la producción presupone la distribución de los componentes del proceso de trabajo, es comprobable que un modo de producción tiene dos aspectos diferenciados:

- el aspecto activo del proceso, o sea, la división social del trabajo, y
- el aspecto pasivo, a decir, la forma de la propiedad, determinada por la manera de apropiación de uno de los componentes del proceso de trabajo.

En los Grundrisse, Marx nombra:

- Situación “histórica 1”, aquella en la que la propiedad es la propiedad del objeto de trabajo o materia del trabajo. Esa situación histórica se corresponde con las formaciones sociales más antiguas, en donde la propiedad es la propiedad de la tierra, aunque varía la forma en que esa propiedad se realiza (estableciéndose así la diferencia entre las formaciones sociales asiática, grecorromana y germánica).
- En la situación “histórica 2” la propiedad es la propiedad del instrumento de trabajo, esto sucede, por ejemplo, en las corporaciones medievales, donde los artesanos no tienen la propiedad de la tierra –perteneciente a los

feudales— sólo son dueños de los instrumentos de trabajo en el interior del proceso de trabajo.

- En la situación “histórica 3”, la propiedad es la propiedad del trabajo, significando que el trabajador es esclavo.

Estas formas de la propiedad no son excluyentes, pueden estar combinadas de diversas formas; lo fundamental es la determinación de cuál es la propiedad que, si bien coexistiendo con las otras, domina y determina la formación social, estableciendo los demás aspectos relacionados al proceso de trabajo y determinando las relaciones sociales.

Las situaciones históricas 1, 2 y 3 conforman lo que Marx califica como formas precapitalistas de la economía. La presentación de Marx, como situaciones históricas posibles, muestra la imposibilidad objetiva de la subordinación de lo social a una sola matriz, puesto que se presentarán variaciones según la forma de la propiedad de los componentes del proceso de trabajo.

Motivado por esto, Giannotti cree que la presentación de las formas históricas posibles no es la presentación del devenir de los modos de producir (sucesión temporal de esas formas). El uso del término “histórica” que hace referencia a cada una de las situaciones implica el significado amplio de una oposición a lo natural: cada situación conduce a los componentes del proceso de trabajo y, en consecuencia, a la diferencia entre lo propiamente humano y la naturaleza.

La calificación precapitalista no se toma en el sentido de anterior al capitalismo, “pre” implica “todo lo que no es capitalista”. No obstante, se debe admitir —afirma Giannotti—

que Marx podría haber cambiado “precapitalista” por “no-capitalista”, y, en vista de que no lo hizo, no se puede eximir de la responsabilidad teórica de no explicar esa expresión ambigua.

¿Cuál es la diferencia entre los términos precapitalista y capitalista, y cómo Marx expresa el pasaje de una formación precapitalista a una capitalista? El modo de producción, desde su surgimiento, involucra el pasaje de lo natural a lo histórico y, por lo tanto, la distinción entre naturaleza e historia, o la negación de la naturaleza por el proceso de trabajo. No obstante, dice Marx, si en las formas llamadas precapitalistas la naturaleza es el presupuesto –el ligamento del cuerpo de los hombres con la tierra como su “cuerpo no orgánico”–, en el caso del capitalismo el presupuesto es netamente histórico –el libre trabajo y la separación del trabajador y los medios de producción. Adicionalmente, una rasgo fundamental de las formas precapitalistas es el hecho de que el movimiento del desarrollo o de la reposición de los presupuestos nunca puede ser completo, siempre queda un excedente que el sistema no repone y que permanece como presupuesto.

Existe un residuo de naturaleza que las formas precapitalistas no pueden negar enteramente y transformar en historia. Contrariamente, la forma capitalista es la única que es histórica de punta a punta, no persiste nada de natural en ella. Es por este motivo que en el modo de producción capitalista la ideología posee una fuerza inmensa, pues su propósito es introducir lo natural en la historia, naturalizar lo que es histórico. Efectivamente, si todo es histórico, entonces todo depende del accionar humano y de las circunstancias; significando que la contingencia de ese modo de producción es un hecho definitivo, y surge así la posibilidad de destruirlo mediante la acción humana.

Para evitar esta posibilidad, se precisa garantizar que los sujetos sociales presenten el modo de producción como algo necesario, racional, no mutable y universal, en suma, como algo natural. Cuatro disoluciones se necesitan para que el modo de producción capitalista surja en el devenir temporal:

- inicialmente, la ruptura de la relación con la tierra como cuerpo inorgánico del trabajo, es decir, la ruptura de la relación del sujeto con las condiciones naturales de la producción;
- segundo, la ruptura de las relaciones sociales y económicas en las que el trabajador era el dueño de los instrumentos de trabajo;
- tercero, la ruptura del fondo de consumo con el que la comunidad garantiza la pervivencia del trabajador durante el proceso de trabajo;
- cuarto, la ruptura de las relaciones económicas donde el trabajador, como esclavo o siervo, pertenecía a las condiciones de la producción.

Ahora bien, cada una de estas rupturas muestra la desaparición de una de las formas precapitalistas, de manera que la aparición temporal del modo de producción capitalista conlleve a la disolución de todas las formas precapitalistas. Aunque, es importante observar que, al seguir con detenimiento la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel y La ideología alemana, la divergencia entre un modo de producción precapitalista y el modo de producción capitalista no se limita a la presencia en el primero, y a la falta en el segundo, de un residuo de

naturaleza en la historia, tal como sugieren algunos textos de los Grundrisse.

En aquellas obras, Marx dice que el modo de producción de la vida material está siempre separado por la incompatibilidad entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción o las formas de la propiedad, que determinan las operaciones de la producción, la distribución, el intercambio y el consumo. Las fuerzas productivas configuran el tipo de relaciones de los hombres con la naturaleza y consigo mismos, es decir, el trabajo.

En contrapartida, las relaciones sociales de producción condicionan las formas del proceso productivo, o sea, la propiedad. En consecuencia, el contenido del modo de producción es determinado por el trabajo, y la forma del modo de producción se determina por la propiedad.

Con la caída del comunismo primitivo, el equilibrio entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción cede su puesto a la contradicción, puesto que comienza a darse una lucha por la apropiación del excedente. En esta lucha, las fuerzas productivas crecen al máximo y rompen las relaciones sociales de producción. En estas dos obras de Marx, el desarrollo de la contradicción es el desarrollo de la lucha de clases, explicando el devenir temporal de los modos de producción.

A partir de esta perspectiva, se puede decir que el modo de producción capitalista, como cualquier otro modo de producción, nace históricamente cuando la contradicción y la lucha de clases del modo de producción anterior logran desplegarse plenamente. Este análisis histórico del devenir conduce a Marx a iniciar el Manifiesto del Partido Comunista,

afirmando que la historia de las sociedades que existieron hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases. Es decir, el fundamento de la historia es el desarrollo de las fuerzas productivas; sin embargo, resultando tal desarrollo contradictorio con las relaciones sociales de producción, el hilo de la historia es roto por la lucha de clases.

En tanto ese hilo produce el movimiento inmanente o el desarrollo de una forma particular o de un modo de producción determinado, la disolución de este por la lucha de clases origina el devenir histórico de los modos de producción. La diferencia entre estas obras y los Grundrisse en lo referente a la descripción del proceso histórico muestra que la concepción de la historia en Marx está lejos de ser cristalina, transparente y unívoca, originándose a partir de ello controversias y críticas.

3.1.3. El racionalismo determinista

El ensayo de Castoriadis “El marxismo: balance provisorio”, hace una crítica de la teoría de la historia de Marx por no poder superar el racionalismo objetivo de Hegel y transformarse en otra filosofía de la historia más. La crítica central de Castoriadis a la teoría de la historia marxista es la falta de espacio para la acción consciente y autónoma de los hombres que son meros instrumentos de una historia que, teniendo por eje la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, se hace a costa de ellos.

En lo referente a la filosofía de la historia marxista, la objeción se focaliza en contra del determinismo, que pierde de vista la historia como creación. Castoriadis dice, que es en el análisis económico del capitalismo donde debe concentrarse el núcleo de la teoría de la historia, demostrando que esta puede

coincidir su dialéctica con la dialéctica de lo real histórico, y que los fundamentos y la orientación de la revolución se originan del movimiento del propio real.

El núcleo del análisis económico marxista son las contradicciones del capitalismo, articuladas alrededor de una contradicción central, aquella que se origina entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción o la forma de la propiedad capitalista. Para Castoriadis, el análisis económico de Marx, no puede mantenerse, ni en sus premisas, ni en su método, ni en su estructura, pues su teoría económica, ignora la acción de las clases sociales y, por ende, los efectos de las luchas de los trabajadores sobre el funcionamiento de la economía capitalista, así como también los efectos de la organización de la clase capitalista para intentar la dominación de las tendencias “espontáneas” de la economía.

Desconocer los efectos proviene de la misma teoría, en la cual el poder rectificador del capitalismo es completo, convirtiendo a los hombres en cosas y sujetándolos a leyes económicas que no difieren de las leyes naturales, a excepción del hecho de usar las acciones conscientes de los hombres como instrumento inconsciente de su realización.

Indudablemente, la reificación existe, sin embargo, no puede ser completa, debido a que, si lo fuese, el sistema se derrumbaría instantáneamente, lo contradictorio del capitalismo radica en la doble necesidad que el sistema tiene, tanto de la actividad propiamente humana, como de someterla y reducirla a su mínima expresión. Estas primeras conclusiones conducen a Castoriadis a discriminar los aspectos inaceptables de la teoría de la historia marxista:

1) Es imposible dar a la economía el lugar central que Marx le otorgaba, y no se puede considerar autónoma, con leyes que son independientes de las otras relaciones sociales;

2) se precisa la reformulación de la categoría de reificación y, junto con esta, toda la teoría de la historia de Marx;

3) no es cierto que, en cualquier estadio del desarrollo, las fuerzas productivas detengan su desarrollo por entrar en contradicción con las relaciones de producción que existen o las relaciones de propiedad –no es una contradicción, es una tensión que puede ser resuelta por el sistema;

4) es imposible pasar de la afirmación de la determinación material de la existencia humana a la reducción de la producción o del trabajo a las fuerzas productivas y, en consecuencia, a la técnica (capaz, supuestamente, de un desarrollo autónomo), manteniendo reunidas las demás actividades humanas en la condición de “superestructuras”;

5) en la etapa presente del capitalismo, el desarrollo de las fuerzas productivas o de la técnica no tiene autonomía, en más bien planificada, orientada y dirigida explícitamente para los propósitos que las clases dominantes determinen; no existe pasividad social, puesto que el desarrollo de la técnica no es el motor de la historia ni posee un significado claro y acabado;

6) no se extiende a todas las sociedades categorías que únicamente tienen sentido en el capitalismo desarrollado, a no ser que la teoría sea sustentada en el postulado oculto de una naturaleza humana inalterable cuya motivación predominante es económica;

7) no se puede negar que la conciencia humana es un agente transformador y creador, una conciencia práctica, una razón operante imposible de reducir a una modificación del mundo material; se necesita rechazar la “ideología marxista” o el “idealismo técnico”, que pretende que las ideas técnicas originan la historia, mientras que la conciencia humana está siempre engañada y presa de ilusiones.

Los anteriores aspectos apuntan al núcleo de la teoría de la historia de Marx como portavoz de un determinismo económico según el cual, la lucha de clases no constituye el motor de la historia, sino un eslabón de una cadena causal constituida en la infraestructura técnico-económica. Esto es debido al hecho de que las clases son meros instrumentos en los que se materializa la acción de las fuerzas productivas.

Las clases son actores inconscientes del proceso histórico, inclusive cuando tienen una conciencia de clase, puesto que “no es la conciencia de los hombres la que determina su ser social, sino su ser social el que determina la conciencia”. El conservadurismo de la clase según el poder y el carácter revolucionario de la clase ascendente son predeterminados por su situación en la producción, de forma tal que no existe un lugar para la acción autónoma de las masas.

La fundamentación de la teoría de la historia de Marx, de su concepción política y su programa revolucionario, se encuentra

en una filosofía de la historia racionalista. Puesto que el racionalismo filosófico supone que la totalidad de la experiencia es exhaustivamente reductible a determinaciones racionalistas, la filosofía de la historia marxista muestra de antemano la solución de los problemas que ella misma identifica.

Se tiene, así, que el marxismo no supera la filosofía de la historia, sino que conforma otra filosofía de la historia, no es capaz de cuestionar la racionalidad del mundo (natural e histórico) por asumir la existencia previa de un mundo racional en progresiva construcción. El racionalismo de Marx no es subjetivo (como el de Descartes o Kant), es objetivo (como el de Hegel), un racionalismo donde lo real es racional y lo racional es real.

La historia se considera racional en tres sentidos. El objeto de la historia pasada es racional por ser un objeto modelado por las ciencias naturales: las fuerzas que actúan sobre puntos definidos producen resultados predeterminados según un gran esquema causal que explica la estática y la dinámica de la historia, tanto su constitución y su funcionamiento en la sociedad, como la falta de equilibrio y la perturbación que pueden conducir a una forma nueva.

El objeto de la historia futura es racional y realizará la razón en un segundo sentido: no solamente como hecho (pasado), sino también como valor. La historia futura será lo que deba ser, verá el nacimiento de una sociedad racional que sustentará las aspiraciones de la humanidad, y en la cual el hombre será considerado finalmente humano. En consecuencia, la historia se considera racional en un tercer sentido: el de la interconexión del pasado con el futuro, o el paso del hecho al valor.

Las legislaciones ciegas, casi naturales, construyen los caminos hacia una humanidad libre, naciendo la libertad del seno de la pura necesidad; existe una razón inmanente a las cosas que hará nacer una sociedad milagrosamente conforme con nuestra razón. El racionalismo objetivista solamente puede ser considerado un determinismo, puesto que afirmar que el pasado y el futuro son comprensibles, es lo mismo que afirmar la existencia de una causalidad sin fallas. Aunque eso es inaceptable. En verdad no se puede pensar la historia sin causalidad, y que es en la historia donde mejor se comprende el sentido de la causalidad (en la historia, el punto de inicio es una motivación que se puede comprender; por el contrario, no se puede comprender el encadenamiento causal de los fenómenos naturales, sino sólo constatarlo).

En verdad existe lo causal en la vida social e histórica, puesto que hay que distinguir lo racional subjetivo –motivación, plan y proyecto– de lo racional objetivo –relaciones causales naturales y necesidades netamente lógicas, presentes de forma constante en las relaciones históricas–; aunque, hay que considerar también lo “causal bruto”, que se constata sin poder deducirlo de relaciones racionales subjetivas u objetivas –correlaciones de las que se ignoran los fundamentos, regularidades de comportamiento que permanecen como hechos puros.

Sin embargo, es imposible integrar todas esas causalidades y todas esas racionalidades en un determinismo total del sistema, puesto que también hay instancias sociales que se caracterizan por relaciones no causales. Lo no causal no es simplemente lo imprevisible, es también lo creador, posición de un nuevo tipo de comportamiento, institución de una nueva regla social, invención de un nuevo objeto, algo que no se puede deducir de las condiciones precedentes.

La filosofía de la historia marxista no logra alcanzar el núcleo creador de la historia puesto que es incapaz de lidiar con las significaciones históricas. Engels dijo que la historia es el campo de las acciones inconscientes y de los propósitos no deseados. No obstante, no percibe lo más importante, que las acciones y los fines o propósitos se presentan como coherentes, dotados de significación, que obedecen a una lógica que no es ni subjetiva (puesta por una conciencia) ni objetiva (como la que se da en la naturaleza), sino histórica. De esta manera surge la significación del capitalismo, un sistema inacabable de nuevas significaciones que, a través de conexiones causales, otorga unidad a todas las manifestaciones de la sociedad capitalista, da sentido a sus fenómenos constitutivos y excluye los fenómenos que no tienen sentido para esa sociedad.

Esta significación global otorga a la sociedad la unidad de un mundo (conforma una cultura; ordena los comportamientos por medio de reglamentaciones jurídicas y morales conectadas profunda y misteriosamente con el modo de trabajo y de producción; determinando la estructura familiar y la educación de los niños; definiendo una estructura de la personalidad; instaurando una forma de religión y de sexualidad, una forma de comer, de bailar; etc.). En virtud de lo anterior, todo lo que sucede en el sistema es producido de conformidad con el “espíritu del sistema”, y puede reforzarlo incluso cuando se oponga a él; aunque, en el límite, tienda a derribarlo.

Capítulo 4

El mapa de marxismo

Lo característico del marxismo es que presenta una concepción autocrítica; el marxismo es una teoría de la historia que, también, ofrece una historia de la teoría. Desde sus inicios, se inscribió un marxismo del marxismo: Marx y Engels definen las características de sus descubrimientos intelectuales como la aparición de determinadas contradicciones de clase de la sociedad capitalista; no como un simple “estado ideal de cosas”, más bien como algo que se origina en el “movimiento real de las cosas”.

Por tanto, el marxismo, como teoría crítica que aspira a ofrecer una inteligibilidad reflexiva de su propio desarrollo, da prioridad, en principio, a las explicaciones extrínsecas de sus éxitos y fracasos. No obstante, no se trata de una primacía absoluta o exclusiva, que no haría más que exculpar a la teoría de sus responsabilidades fundamentales. Todo lo contrario, la necesidad de una historia interna complementaria de la teoría, que establezca su vitalidad en los programas de investigación guiados por el estudio de la verdad, es lo que diferencia al marxismo de cualquier variante del pragmatismo o el relativismo.

4.1. Transición al marxismo occidental

El marxismo clásico inicia con Marx y Engels, fundadores del materialismo histórico, y de la generación que los sucedió, tanto desde el punto de vista cronológico, como de la producción intelectual. Los integrantes de la generación posterior a Marx y Engels (Labriola, Mehring, Kautsky, Plejánov), originarios de regiones orientales y meridionales de Europa, se vincularon íntimamente a la vida política e ideológica de los partidos obreros, y su obra conformó una continuación de los trabajos de Engels, que

tenían como propósito sistematizar el marxismo histórico como una teoría general del hombre y la naturaleza para proporcionar al movimiento obrero una panorámica amplia y coherente del mundo que había que transformar.

La generación siguiente, más nutrida que la anterior, logró su madurez en un ambiente más tenso que sus antecesores, y confirma un cambio que empezaba a percibirse: el movimiento del centro geográfico de la cultura marxista clásica hacia Europa oriental y central. Los integrantes de esta generación –conformada, entre otros, por Lenin, Luxemburgo, Hilferding, Trotsky, Bauer, Preobrazhenski, Bujarin– ejercieron un papel destacado en el accionar de los partidos obreros de sus respectivos países.

El temario del marxismo de esta época se dirige hacia dos problemáticas centrales: la necesaria explicación y análisis de las transformaciones del modo de producción capitalista que habían sido desarrolladas por el capital monopolista y el imperialismo; y el nacimiento de una teoría política marxista fundamentada en la lucha de masas del proletariado, e integrada en la organización de los partidos; el eje central de estos desarrollos se vinculó, sin duda, con las enormes energías revolucionarias de las masas rusas.

Si la victoria de la Revolución Rusa trasladó el centro de gravedad internacional de la erudición histórica del marxismo a Rusia, el deceso de Lenin, y el establecimiento de un estrato burocrático privilegiado, destruye la unidad revolucionaria entre teoría y práctica que la revolución de octubre había conseguido. Toda trabajo teórico serio cesó, y el país más destacado desde el punto de vista intelectual se convierte rápidamente en un desierto.

Con el inicio de la Segunda Guerra Mundial, la visión del mundo sufre una profunda transformación. La Unión Soviética, dirigida por Stalin, asegura la liberación de Europa del dominio alemán y, al

mismo tiempo, establece gobiernos comunistas en los países del este europeo. En Francia e Italia, el rol de los partidos comunistas en la resistencia se convierte en las organizaciones más importantes de la clase obrera de sus países; mientras tanto, en Alemania, los americanos acaban con la tradición comunista anterior.

Los siguientes 30 años, traen un período de prosperidad económica como nunca había conocido el capitalismo, juntamente con la consolidación de sistemas parlamentarios que, por primera vez, vuelven al capitalismo estable en el mundo industrial europeo y americano. Paralelamente, en los países tutelados por la Unión Soviética se iniciaron crisis y ajustes después de la muerte de Stalin, aunque sin cambios fundamentales en su funcionamiento. En este contexto económico, la teoría marxista logró un cambio profundo, originando lo que se ha dado en llamar “marxismo occidental”.

Esta tradición se estructura partiendo de los trabajos de destacados intelectuales provenientes de las regiones occidentales de Europa: Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Marcuse, Horkheimer, Adorno, Della Volpe, Colletti, Lefebvre, Sartre y Althusser. Una serie de características definen y delimitan al llamado “marxismo occidental” como una tradición integrada. El rasgo fundamental es el paulatino distanciamiento entre este marxismo y la práctica política. La unidad orgánica entre la práctica y teoría, condición característica de la generación clásica de marxistas, quienes desempeñan una función intelectual orgánica y política en el seno de sus respectivos partidos, iba a perderse lentamente en el medio siglo posterior a la Primera Guerra Mundial.

A mediados de la década del veinte y los alzamientos del ‘68, el marxismo occidental creció de manera vigorosa, aunque distanciada de toda práctica política de masas. Esta separación se relacionaba con el período histórico que se corresponde con el auge de este marxismo; el destino del marxismo en Europa es el resultado de la ausencia de grandes levantamientos revolucionarios después de 1920, con la

excepción de la periferia cultural –Yugoslavia, Grecia, España y Portugal. A esto se le adiciona la estalinización de los partidos herederos de la Revolución Rusa, que contribuye a la imposibilidad de una renovación genuina de la teoría sin el levantamientos de masas.

Por tanto, la cualidad del marxismo occidental es que conforma un producto de la derrota. La derrota de la revolución socialista fuera de Rusia es el trasfondo común a toda la tradición teórica de este período. La consecuencias central de este proceso radica un silencio profundo del marxismo occidental en algunos de los campos más importantes para la tradición previa al marxismo: el examen de las legislaciones económicas del movimiento del capitalismo, y el estudio de las formas políticas del estado burgués, y de la táctica política para vencerlo.

El gradual abandono de las estructuras económicas o políticas como puntos de interés se acompaña por un cambio fundamental en todo el eje del marxismo europeo, el cual se mueve hacia la filosofía. Otra consecuencia se encuentra en el desplazamiento gradual de los sitios de producción del discurso marxista de los partidos socialistas y comunistas y de los sindicatos obreros hacia las universidades y los institutos de investigación. El cambio desplegado con la Escuela de Frankfurt al final de 1920 y principios de 1930 se transforma en tendencia predominante durante el período de la Guerra Fría. Este cambio de accionar en la institucionalización del marxismo se refleja en un nuevo enfoque.

Las condiciones externas que impulsan el desplazamiento de la teoría marxista de la economía y la política hacia la filosofía, y su desplazamiento de los partidos a las universidades, se encuentran en la propia historia política del período. El cambio, no obstante, se complementó con otro aspecto importante, en este caso intrínseco a la propia teoría: la revelación posterior de los más importantes trabajos tempranos de Marx –especialmente los Manuscritos económicos-filosóficos de 1844. A pesar de ser publicados por

primera vez en 1932, es en la posguerra cuando se hacen sentir en el seno del marxismo los efectos del descubrimiento de estas obras del pensamiento de Marx.

De esta forma, el marxismo occidental en su conjunto cambió, paradójicamente, la trayectoria del desarrollo del propio Marx. En tanto que el creador del materialismo histórico se movió progresivamente de la filosofía a la política, y posteriormente a la economía, como terreno fértil para su pensamiento, los herederos de la tradición que surgen después de 1920 vuelven las espaldas cada vez más a la economía y la política para pasar a la filosofía, dejando de lado el compromiso con lo que había sido la gran preocupación del Marx maduro.

Durante este período es evidente un creciente interés del marxismo por comprender las reglas de la investigación social descubiertas por Marx, pero ocultas en las particularidades circunstanciales de su obra. El resultado es que una gran parte de la producción teórica del marxismo se centra en un debate sobre el método –Korsch, Sartre, Adorno, Althusser, Marcuse, Della Volpe, Lukács y Colletti producen grandes síntesis, que se enfocan principalmente en problemas de cognición. Un factor más, en el orden del discurso, lo conforma el lenguaje en que están escritas las obras, logrando un carácter cada vez más especializado.

Otra de los rasgos del marxismo occidental es que, se concentra en el estudio de la cultura, en un sentido amplio. Las sucesivas innovaciones en temáticas sustantivas dentro del marxismo occidental reflejan problemas reales que la historia había planteado. Basta con recordar los estudios de:

- Gramsci sobre la hegemonía;

- las preocupaciones de la Escuela de Frankfurt sobre los desdoblamientos de la razón instrumental;
- Marcuse y su ensayo sobre de la sexualidad;
- las obras de Althusser sobre la ideología; y
- el tratamiento que Sartre le confiere a la escasez.

Una característica presente en todos los anteriores análisis es lo pesimista de las conclusiones. Se puede esquematizar el conjunto de condiciones que definen el marxismo occidental, de la siguiente manera: Se origina luego del fracaso de las revoluciones proletarias en las regiones del capitalismo europeo después de la Revolución Rusa, se desarrolla en una creciente escisión entre teoría y práctica política, que es ampliada por la burocratización de la URSS.

Así, la separación estructural entre la teoría y la práctica, vinculado a las condiciones políticas de la época, impide una labor político-intelectual unitaria del tipo que definía al marxismo clásico. La resultante es el traslado de la producción teórica a las universidades, alejándose del proletariado, y un desplazamiento de la teoría desde la economía y la política a la filosofía; esta especialización se acompaña por una creciente complejidad en el lenguaje. Paralelamente, la producción teórica marxista busca inspiración en los sistemas de pensamiento contemporáneo no marxistas, respecto de los cuales se desarrolla en forma compleja y contradictoria.

4.2. Marxismo continental

Después de la historia 1968 es extremadamente compleja. Si el marxismo-leninismo continúa profundizando su crisis irreversible, algunas grandes operaciones de reconstrucción teórica daban testimonio de una vitalidad contradictoria del pensamiento marxista: entre los años 1968 y 1977, se incuban las últimas tentativas de renovación inscriptas dentro de la corriente de la III Internacional. Se trata de propuestas que conllevan una reforma intelectual, moral y política, desarrollada por teóricos afines a los partidos comunistas.

La obra de los grandes comunistas filósofos heréticos muestra su último resplandor:

- Lukács (1885-1971) concibe su última gran obra *Ontología del ser social* (1971-1973).
- Ernest Bloch (1885-1977) muestra a la luz pública *Atheismus im Christentum* (1968) y *Experimentum Mundi* (1975).
- En Italia, se difunde la edición original de *Los cuadernos de la cárcel* (1975) de Antonio Gramsci (1891-1937), que evalúa de forma interesante la filosofía de la praxis, al diferenciarla de la interpretación de Palmiro Togliatti.
- En Francia, Louis Althusser (1918-1990) crea polémica sobre una nueva expansión, y sobre las formas de la ciencia materialista de la historia, un elemento importante de la última discusión filosófico-política internacional que gravita en torno al marxismo, *Filosofía y filosofía espontánea de los sabios y Elementos de autocrítica* (1974).

La influencia proyectada por el '68 coloca a la orden del día las perspectivas que buscan la superación de la vieja ortodoxia y la búsqueda de una salida a la izquierda del estalinismo, y también coloca en el foco la posibilidad de un reformismo revolucionario que centra su estrategia de poder en una democratización radical. No obstante, estas posibilidades se ven prontamente frustradas. A finales de la década del setenta, el marxismo continental conoce un proceso de desagregación abierta, o encubierta, asociada a la marginación (Francia y España), la transformación social-liberal (Italia), o la implosión (Europa del Este) de los partidos comunistas.

El retroceso del marxismo continental está vinculado a la evolución política del movimiento comunista. El marxismo occidental está marcado por una relación contradictoria con respecto a la Unión Soviética. A pesar del proceso de estalinización que se desarrolla en la URSS luego de la década del treinta, las esperanzas de construir un orden social superior al capitalismo continúan siendo parte del movimiento comunista internacional.

Entre los años 1954 y 1960, el pueblo soviética experimenta un período de cambios, se liberaliza la vida cultural, se adoptan reformas económicas y se proclama una nueva política externa. Aunque, los fracasos de los últimos años de Kruschev conducen a un proceso reaccionario encarnado por el conservadurismo brezhnevista. La última posibilidad de reforma en los países del Este se encuentra en la Primavera de Praga. Este plan de desarrollar una democracia de los trabajadores, en un país con fuertes tradiciones parlamentarias de preguerra y una cultura afín a la de los países occidentales, es aplastada por los tanques soviéticos.

La invasión de Varsovia en el año 1968 cierra las esperanzas de desestalinización del bloque soviético. En este panorama, una nueva fuerza muestra interés en el movimiento comunista, la Revolución Cultural China, que parece una forma superior de ruptura con la herencia institucionalizada de la industrialización y burocratización

estalinista. La Revolución Cultural proclama como objetivo la superación de la división entre trabajo manual e intelectual, y entre el campo y la ciudad. Esto debió rehacerse por medio de la administración popular directa. No obstante, la experiencia maoísta resultó muy diferente de las promesas proclamadas.

A inicios de la década de los setenta, se hace evidente el significado de la Revolución Cultural: sucede la represión de millones de personas, el estancamiento económico y el oscurantismo ideológico, representado en el culto a Mao. El odio a la Revolución Cultural, luego de muerto el líder chino, abre el camino para una nueva política en un sentido mucho más liberal y pragmático.

La frustración relacionada con la experiencia china, que pretendía ser central en el crecimiento del marxismo occidental, produce una división intelectual parecida al del advenimiento del eurocomunismo. La experiencia eurocomunista parte también de la crítica de la experiencia soviética, y su verdadero origen es la invasión de Checoslovaquia. La opción eurocomunista hace hincapié en la necesidad de preservación de las libertades políticas, y en la defensa de un orden político que mantenga las instituciones parlamentarias y repudie la ruptura violenta del orden capitalista.

Es decir, lo que buscaba era, una vía pacífica, gradual y constitucional, ubicada en las antípodas del modelo de la revolución de octubre. La acogida del eurocomunismo por las direcciones de los partidos comunistas se considera una aceptación tardía de la preocupación heterodoxa por la democracia socialista en que se había fundamentado desde el principio gran parte de la tradición del marxismo occidental.

Otro factor decisivo para la adopción del eurocomunismo es la situación política del sur de Europa. A mediados de los setenta, la

región se muestra preparada para un cambio profundo en el orden social:

- En Francia, la derecha cae en descrédito luego de 20 años de gobierno ininterrumpido.
- La corrupción y la incompetencia de la Democracia Cristiana, en Italia dan lugar al nacimiento de una situación pre-revolucionaria, con una izquierda extremadamente fuerte, hegemonizada por el Partido Comunista.
- La situación en Portugal también se torna favorable al movimiento comunista.

No obstante, las expectativas puestas en el eurocomunismo se ven rápidamente frustradas:

- Los grandes partidos comunistas del continente son derrotados en sus aspiraciones políticas.
- El Partido Comunista Italiano no logra una alianza con la Democracia Cristiana, defraudando a sus seguidores y no logra hacerse con el gobierno.
- El Partido Comunista Francés rompe su alianza con la socialdemocracia a pesar de su éxito, precipitando su fracaso en

1978, y retornando más tarde al gobierno, pero debilitado y derrotado.

- Por otro lado, el Partido Comunista Portugués, que rechazó el eurocomunismo, intenta sin éxito tomar el poder mediante un golpe burocrático y, con ello, termina con la revolución portuguesa.

Así, el período de alzamiento iniciado en 1968 termina definitivamente en Europa en 1976, y la cuestión del comunismo en Europa occidental es completamente resuelta con la derrota de la revolución portuguesa y el declive del PCI después de las elecciones de 1976 en Italia. La serie de fracasos anteriores son un golpe demoledor para aquellos que habían vislumbrado una renacimiento del movimiento obrero en la desaparición del viejo orden del sur.

Es en este punto donde la denominada “crisis del marxismo” tuvo su origen y significado. Lo que la inicia es una doble decepción:

- la primera se produce ante el desenvolvimiento de la alternativa China;
- la segunda, ante el desarrollo de la situación en Europa occidental.

Las anteriores alternativas se presentaron como una renovada opción histórica, con el propósito de superar los dilemas de la experiencia soviética. No obstante, son incapaces de resolver los problemas políticos del momento. La decepción crítica es marcada por la transformación del eurocomunismo en una mala versión de la socialdemocracia. Esto afecta las aspiraciones del socialismo en

aquellos países avanzados que parecían tener las mayores oportunidades para el progreso del proletariado en occidente.

En este punto se puede vislumbrar por qué la “crisis del marxismo” es un fenómeno especialmente latino: debido a que es en Francia, Italia y España donde la apuesta por el eurocomunismo es más fuerte y, por lo tanto, donde su fracaso genera un duro golpe. En este panorama, el marxismo pierde rápidamente su relativa hegemonía.

Muchos filósofos y estudiosos abandonaron con gran estruendo, o se distanciaron discretamente en función de su propia ética. No obstante, se mantiene una investigación libre y plural, aunque pierde uno de sus trazos fundamentales: la relación con las fuerzas políticas y los actores sociales que la modernización capitalista había introducido violentamente. Aunque la desaparición del intelectual del partido, del intelectual consciente y crítico, no constituye un episodio del fin de la historia.

Marx continúa siendo objeto de investigación y de intentos de renovación con el propósito de reformar una teoría crítica a la altura de la época, aunque diferente de las operaciones de reconstrucción que surgieron de las grandes herejías del comunismo del período anterior. Más que al fin del marxismo, se asiste a un renacimiento disperso de varios marxismos. El surgimiento de varios tipos marxismos se debe al propio movimiento del capitalismo mundial y a la aparición de nuevas contradicciones.

Capítulo 5

Marxismo en Estados Unidos

Indudablemente, los marxistas angloparlantes han producido las mayores obras durante los últimos 40 años. Entre muchos destaca, el gran clásico de G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (1981), una obra de un historiador de la misma generación de Hill y Hobsbawm, pero nacido en otro medio intelectual y político: los estudios clásicos de Oxford y el Partido Laborista, respectivamente.

Escritores más noveles también han producido obras importantes, ejemplos son:

- *The London Hanged*, de Peter Linebaugh (1991);
- *Merchants and Revolutions*, de Brenner (1993), y
- *Byzantium in the Seventh Century*, de John Haldon (1997).

Brenner también ha ayudado mucho en el análisis del capitalismo contemporáneo (Brenner, 2002; 2004). De forma similar, Wright desarrolló una nueva obra continuación de su controvertido estudio sobre las clases sociales en los países occidentales. Estas obras más conocidas conforman solamente la punta del iceberg: particularmente en los Estados Unidos, muchos marxistas universitarios simplemente ignoran los renunciamientos espectaculares de los últimos veinte años, y han seguido trabajando en los diversos dominios de la filosofía, la economía política, la sociología y la historia.

La gran radicalización que se produce en los Estados Unidos a finales de los años sesenta e inicios de los setenta, teniendo como efecto la colocación de un vasto sistema universitario a gran cantidad de profesores que participan en los movimientos de esas décadas. Explicando, en parte, los avances en el seno de las universidades de temas como el racismo, el sexismo y la homofobia.

Las universidades e institutos de educación posibilitan que los intelectuales marxistas puedan desarrollar sus investigaciones apoyándose en una gran variedad de paradigmas teóricos. En cierto modo, se asiste a una repetición del fenómeno que se da con el surgimiento de grandes personalidades del pensamiento marxista como Edward Thompson, Christopher Hill, Eric Hobsbawm y Paul Sweezy, aunque con una diferencia: el centro gravitacional se traslada al otro lado del Atlántico.

Tres de los cinco más relevantes nombres del marxismo analítico (Roemer, Brenner y Wright) son norteamericanos; Cohen es canadiense, establecido en Oxford, y Elster es noruego y trabaja en Estados Unidos. En lo referente a Inglaterra, se encuentra al teórico de la literatura Terry Eagleton, quien en los últimos años no cesa de escribir textos importantes inspirados en autores tan diversos como Althusser, Derrida, Trotsky y Benjamin (Eagleton, 1993; 1998).

Aunque los marxistas británicos más conocidos en el exterior escriben cada vez más para un público radicado principalmente en los campus americanos, y con una tendencia a ir a trabajar con ellos. El representante de este cambio es la presencia en la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA) de Perry Anderson, uno de los pensadores que más han contribuido a la reconstrucción del marxismo inglés.

Este fenómeno se encuentra inscrito en el marco de una redistribución general del poder intelectual en el seno de las

universidades occidentales. Por ejemplo, resulta sencillo comprobar que en la era de Davidson, Rawls, Dworkin, Kripke y Dennett, Estados Unidos pasa a adquirir una posición dominante dentro de la filosofía analítica.

El hecho de que la teoría marxista encuentre seguidores es un síntoma de su integración a la vida universitaria. Un caso interesante lo constituye el de Fredric Jameson, quien ha obtenido un gran reconocimiento gracias a sus ensayos sobre el posmodernismo. El marxismo de Jameson, sin duda es producto de una gran originalidad. En sus obras, el autor intenta reconciliar a Althusser y Lukács analizando los lapsus, censuras y no dichos que caracterizaron los discursos ideológicos.

La producción intelectual de Jameson se dirigió en sentido opuesto al de los principales debates sobre el posmodernismo, que lograron privilegiar la fragmentación y la incertidumbre. Jameson propone una interpretación totalizante del arte posmoderno como una condición cultural que adopta una nueva era del capitalismo mundial. No obstante, sus estudios socio-históricos son recuperados en tanto tentativas de descripción de las características de la cultura contemporánea por tradiciones universitarias que están en las antípodas del materialismo de Jameson y de su anticapitalismo radical.

De una cierta forma, se puede aplicar al marxismo contemporáneo de lengua inglesa el mismo dictamen de Anderson sobre el marxismo occidental: se trata de un idealismo que se ubica en las universidades para dejar de la hostilidad del mundo exterior.

Capítulo 6

Teología de liberación y marxismo

La teología de la liberación se puede comprender como la conexión entre un conjunto de escritos producidos en la década del setenta y un gran movimiento social que apareció en los años sesenta. El movimiento integraba a sectores de la iglesia, sectores religiosos laicos y comunidades eclesíásticas de base. La teología de la liberación se considera una teología concreta e histórica. Como teología concreta, se incorpora en la sociedad de América Latina, y es a partir de esta situación histórica concreta que crea su teología.

Sus análisis concretos están vinculados estrechamente con las teorías de las ciencias sociales. No puede diferenciar sus análisis concretos de sus posiciones teológicas, aunque, sus posiciones teológicas no pueden ser independientes de sus análisis concretos. En tanto teología, antecede a la práctica; pero al anteceder a la praxis confronta un conjunto de creencias vacías: la preeminencia de Dios, su carácter triádico, la redención, etcétera. Al profesarlas como actos de una fe independiente de su inserción histórica y concreta, estas creencias son consideradas simples abstracciones vacías que integran un dogma sin contenido.

La problemática de la teología de la liberación no es la negación de dichas creencias, sino explorar su significado concreto. Entonces, la pregunta central no es acerca de la existencia de Dios, sino dónde se encuentra presente y cómo es su proceder. El punto de inicio de la teología de la liberación es la cuestión sobre el lugar concreto e histórico en el cual Dios se revela. La teología de la liberación se origina de la respuesta que ella misma ofrece a esta pregunta. La respuesta se origina por medio de lo que estos teólogos denominan “la opción por los pobres”, que es la opción por Dios, aunque de igual manera es una opción de los seres humanos en tanto ellos busquen la liberación. Y la liberación, por consiguiente, es la

liberación del pobre. Dios no dicta la forma de proceder. Su deseo es liberar al pobre, pero el camino de la liberación debe ser encontrado.

Este descubrimiento del marxismo por los miembros cristianos progresistas y por la teología de la liberación no se considera un proceso puramente intelectual o universitario. Se inició en un hecho social incontrovertible, una realidad masiva y chocante en América Latina: la pobreza. Los creyentes eligen el marxismo porque este parecía ofrecer la explicación más sistemática, lógica y global de las causas de la pobreza; y para luchar eficazmente contra la pobreza, es necesario comprender sus causas.

El interés manifestado por los teólogos de la liberación por el marxismo se considera más amplio que aquel referido a los conceptos analíticos del marxismo; se relaciona igualmente a los valores del marxismo, sus opiniones ético-políticas, su opción por una práctica transformadora del mundo y por la anticipación de una utopía futura. Los recursos marxistas en los que se apoyan los teólogos de la liberación son variados. Por ejemplo, Enrique Dussel, indudablemente es quien posee el conocimiento más profundo de la obra de Marx, sobre la que ha publicado un amplio repertorio de obras de enorme erudición y originalidad. También se encuentran referencias directas a Marx en las obras de Gutiérrez, los hermanos Boff y Assmann. Otro punto de referencia importante de la teología de la liberación se encuentra en las obras de Bloch, Althusser, Marcuse, Lukács, Lefebvre y Mandel. Otras referencias importantes, incluso más que las europeas, la conforma las influencias latinoamericanas: el pensamiento de José Carlos Mariátegui; la teoría de la dependencia, de Andre Gunder Frank, Theotonio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso y también Aníbal Quijano, por citar sólo algunos.

Las categorías marxistas son renovadas y reformuladas por la teología de la liberación bajo el manto de su cultura religiosa, así como de su experiencia social. Estas innovaciones le confieren al pensamiento

marxista nuevas inflexiones, puntos de vistas inéditos y aportes originales, por ejemplo, en lo referente a la reformulación del concepto de pobre. La preocupación por la pobreza es un angustia milenaria de la iglesia, retomando las raíces evangélicas del cristianismo.

Los teólogos en Latinoamérica representan una continuidad con esta tradición, sirviéndole constantemente de referencia e inspiración. Sin embargo, existe una diferencia radical que los separa de esta tradición: para la teología de la liberación, los pobres no constituyen esencialmente un objeto de caridad, sino objeto de su propia liberación. El paternalismo cede el paso a una actitud solidaria con la lucha de los pobres por su propia liberación. En este punto se opera la unión con un concepto fundamental del marxismo, a saber: “la liberación de los trabajadores será obra de los propios trabajadores”. Este cambio conforma posiblemente la innovación política más importante, y la más rica en consecuencias, aportada por los teólogos de la liberación a la doctrina social de la iglesia. Trayendo también las consecuencias más importantes en el campo de la práctica social.

El cambio de la categoría proletariado por la de pobre, se debe, en parte, a las características estructurales de la situación en Latinoamérica donde tanto en las ciudades como en el campo había (aún en la actualidad existen) una enorme masa de desempleados, semi-desempleados, trabajadores estacionales, vendedores ambulantes, marginales, prostitutas –todos excluidos del sistema de producción formal. Otro aspecto que distingue al marxismo de la teología de la liberación es la crítica moral que hace del capitalismo.

El cristianismo de la liberación pregona un anticapitalismo más revolucionario, intransigente y categórico –lleno de repulsión moral– que la mayoría de los partidos comunistas del continente, que aún confían en las virtudes progresistas de la burguesía industrial y en el rol histórico “anti-feudal” del desarrollo capitalista. El

enjuiciamiento del sistema de dominación económica y social existente en Latinoamérica como forma de idolatría será esbozada, por primera vez, en una serie de obras académicas del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de San José de Costa Rica, publicada con el título *La lucha de los dioses*.

Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador (1980). En su prólogo afirma el rompimiento decisivo con la tradición conservadora y retrógrada de la iglesia, que luego de varios siglos presenta al ateísmo –cuya forma moderna es el marxismo– como el archienemigo del cristianismo. Para los teólogos de la liberación, la dificultad no es la disyuntiva entre teísmo o ateísmo; es decir, no se originan de una metafísica abstracta, sino de la disyuntiva entre idolatría y Dios de la vida, donde el criterio es dado por la vida y la muerte. Esta doctrina de la vida y la muerte se consigue con la opción por el pobre, ahora redimensionado.

El pobre no es solamente pobre, también es víctima. Partiendo del estudio de la idolatría y de su víctima, la teología de la liberación analiza los procesos de victimización. La teología oficial es confrontada como una teología de la sacrificialidad, del Dios que exige sacrificios. La teología de la liberación hace una fuerte crítica de la sacrificialidad teológica, a partir del análisis de la sacrificialidad del sistema económico y social impuesto en América Latina.

Se encuentra toda una historia de la sacrificialidad durante el período de conquista de América, y de las tempranas reacciones en apoyo de los pueblos originarios. Es Gustavo Gutiérrez quien retoma la discusión sobre la teología de la conquista, y rescata la figura de Bartolomé de Las Casas como un antepasado clave de la teología de la liberación.

Los elementos comunes que se encuentran entre el marxismo y la teología de la liberación son el ethos moral, la revolución profética,

la indignación humanista contra la adoración del mercado, y –tal vez lo más importante– la solidaridad con los pobres, quienes también son las víctimas. El juicio del fetichismo de la mercancía es para Marx una crítica de la alienación capitalista desde la visión del proletariado y las clases explotadas. Para la teología de la liberación, consiste en la batalla entre un Dios verdadero de la vida y los falsos ídolos que exigen el culto de la muerte. Aunque, ambos se posicionan a favor de trabajar contra la reificación, y a favor de la vida de los pobres y los oprimidos contra el poder alienado de las cosas. Indudablemente, todos marxistas y cristianos comprometidos luchan por la liberación social de los explotados.

Capítulo 7

Paradigma marxista en Latinoamérica

El paradigma marxista llegó a América Latina desde Europa a finales del siglo XIX. A pesar de haber sido rechazado por muchos, el paradigma fue aceptado entre algunos círculos de intelectuales interesados en los cambios sociales de la región. Entre estos, existieron círculos de intelectuales que lo aceptaron acríticamente y sin mayores modificaciones, mientras que otros lo adaptaron a las nuevas realidades sociales para hacerlo compatible con sus experiencias nacionales.

Los primeros buscaron evidencias locales cuestión de poder confirmar la validez universal del paradigma extranjero; los segundos ensayaron modificaciones a el paradigma en sí mismo, contribuyendo de este modo a la irrupción de una corriente distintiva del marxismo, una corriente que podría ser denominada latinoamericana.

7.1. Primer encuentro

El primer encuentro sucede a finales de los años de 1920 y a principios de los de 1930 y tiene implícito la falta de relación entre el paradigma marxista y la realidad latinoamericana. El peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) propone cambios importantes al paradigma marxista para hacerlo más compatible con la realidad social de Latinoamérica.

- El primer argumento presentado, radicaba en que el modelo marxista debía dar espacio a un nuevo agente histórico: el campesinado, que comprende particularmente a los pueblos originarios, quienes, junto a otras clases subordinadas, se

encontraban perfectamente en capacidad de lanzar la revolución socialista.

- En segundo argumento, criticaba el comportamiento elitista de los partidos políticos, Mariátegui se mostraba a favor de la construcción de una amplia coalición popular que empleara sus recursos económicos, sociales, políticos y culturales para iniciar un movimiento de liberación desde las bases de la sociedad.
- En tercer lugar, se postula una distinción entre método y meta-método. En tanto que la tarea del método era la creación de herramientas conceptuales para análisis de una formación social concreta, la tarea del meta-método consistía en enlazar este análisis con los principios teóricos principales y con la visión marxista del mundo. Por lo tanto, Mariátegui propone compatibilizar una visión específicamente peruana con una perspectiva universalista.
- Por último, vislumbraba en este marco compuesto tanto una herramienta de investigación como un proyecto político. Decía que no era cuestión de encontrar los orígenes del comunismo en la experiencia histórica de América Latina y nutrirlos hasta su máxima expresión, sino más bien de utilizar la teoría del marxismo para implantar la idea de un nuevo orden social.

Esta primera tesis de un marxismo latinoamericano estaba destinada a tener una enorme influencia entre los investigadores de las ciencias sociales e historiadores de la región. Durante el resto del siglo, otras tesis se derivarán de la de Mariátegui, de forma directa o indirectamente.

7.2. Segundo encuentro

El segundo encuentro consiste en un choque entre gran número de historiadores y los partidos comunistas, un enfrentamiento que se sucede de forma intermitente, aunque, sobre todo, durante el tercer cuarto del siglo. Dos episodios son muy particulares y sirven para ilustrar la contribución de los historiadores a la gestación del marxismo latinoamericano.

- El primero sucede a finales de la década de 1950. Indudablemente, muchos escritores pertenecientes a los partidos comunistas se adscribieron fuertemente a las directrices impuestas por estos, sin embargo, otros no lo hacen así, y son consecuentemente expulsados de sus partidos o los abandonan por cuenta propia.

Tomando ventaja de este distanciamiento, estos pensadores llevan a cabo investigaciones originales y a su debido momento proponen la herética tesis de que América Latina no ha seguido los cinco estados históricos prescritos por el marxismo ortodoxo, sino que esta región del mundo ha escapado al feudalismo y ha sido capitalista desde la conquista en adelante.

Con este argumento, estos historiadores contribuyen a una nueva manera de comprender la experiencia histórica latinoamericana y proveen un juego de herramientas cortado a la medida de la región. Entre las obras más distintivas de esta naturaleza se encuentran:

Economía de la sociedad colonial (1949) de Sergio Bagú,

El desarrollo del capitalismo en Chile (1954) de Marcelo Segall e

Historia económica do Brasil (1959) de Caio Prado Jr.

- El segundo episodio tiene lugar en los inicios de la Revolución cubana (1959). Como bien se conoce, la revolución se gana sin la ayuda –y en contra de los deseos– del Partido Comunista Cubano. Una vez se hacen del poder, en lugar de prestar atención a la retórica de los burócratas de este partido, Castro y Guevara proceden a teorizar su propia notable experiencia y, de esta forma, ponen en marcha un nuevo modelo de revolución socialista. Proclamando que no hay necesidad de esperar a que las circunstancias estuvieran a favor para lanzar una revolución; las circunstancias deben ser creadas.

Los líderes no debía salir de los políticos de butaca, sino de miembros forjados y probados en la lucha armada. Las bases sociales deben ser desarrolladas y ganadas, primero en el campo, después en las ciudades. Así nacen el castrismo y el guevarismo, teorías de una revolución al estilo “hágalo usted mismo” que paraliza a América Latina.

Algunos historiadores de izquierda desarrollan trabajos en los que su enfoque central de las interpretaciones se apoya en la agencia de los sectores populares. Entre los trabajos más notables se encuentran dos:

- Interpretación marxista de la historia de Chile (1962) de Luis Vitale y
- El ingenio, complejo socioeconómico cubano (1964) de Manuel Moreno Fraginals.

Al igual que sus contrapartes diez años antes, estos historiadores manifiestan problemas con sus respectivos partidos comunistas. La experiencia del cubano Manuel Moreno Fraginals es ilustrativa al

respecto. Alejandro de la Fuente ha escrito lo siguiente sobre este tema:

A pesar de su método severo su aire empírico –o quizá precisamente por esto– El ingenio no es bien recibido por los historiadores cubanos oficiales, quienes sostienen que [...] los historiadores marxistas deben dedicarse a reinterpretar el pasado y no a reconstruirlo empleando nuevas evidencias y metodologías. De hecho, el libro era único en la aplicación de econometría en el estudio de la esclavitud y en un riguroso análisis sobre las innovaciones tecnológicas. Por resentimiento de la institución historiográfica, a Moreno no se le permite dar clases en la Universidad de La Habana o crear una escuela en el sentido tradicional del término.

Es preciso añadir que el fundador y director de la Escuela de Historia de La Habana, Sergio Aguirre, era un miembro incondicional del Partido Comunista Cubano desde 1938. Es extraño que –o quizá como era de esperarse– la “historia marxista herética” es bien aceptada en el departamento de filosofía de esta universidad.

A partir de febrero de 1967, y con la dirección del joven académico Fernando Martínez Heredia, Pensamiento Crítico comienza a aparecer mensualmente con el lema de “pensar con cabeza propia”. Proclama que la vivencia cubana y, en general, la historia del tercer mundo no puede ser entendidas de forma inteligible con las herramientas eurocéntricas suministradas por el marxismo soviético.

Argumenta que es vital crear herramientas no eurocéntricas, por lo que pretende partir de las herejías propuestas anteriormente por Mariátegui, Sergio, Bagú, Caio Prado Jr. y Luis Vitale, entre otros. Infortunadamente, Pensamiento Crítico se cierra en junio de 1971 motivado a un acercamiento entre Cuba y la Unión Soviética en el marco del debacle económicos sufrido por Cuba en esta época.

Lo anterior trae como resultado, que los académicos afiliados al Partido Comunista se hacen cargo de la Universidad de la Habana, marginando a Martínez Heredia e institucionalizan en las décadas siguientes un marxismo de estilo soviético más dogmático. Sin embargo, la historia marxista en Latinoamérica, como disciplina sale ganando. La naturaleza capitalista Latinoamericana, la recuperación de la agencia en el proceso histórico y la demanda de herramientas no eurocéntricas son agregados que enriquecen el paradigma marxista nativo, y esto se debe en gran medida al enfrentamiento antes descrito.

- El tercer desencuentro sucede en el año 1970 cuando los pensadores marxistas se enfrentan a gobiernos militares. La Revolución cubana demuestra que la lucha armada puede ser exitosa. La inspiración derivada este ejemplo favorece el surgimiento de guerras de guerrillas rurales en Centroamérica, en los países andinos y en Brasil.

Pocos después, aparecen guerrillas urbanas en Argentina y Uruguay. El movimiento estudiantil de México en 1968, la elección y el derrocamiento de Salvador Allende en Chile en 1971 y la revolución nicaragüense de 1979 forman parte de dos décadas de intenso conflicto social en América Latina. Empeorando la situación de los poderes fácticos, está la coyuntura que acompaña la propagación del marxismo entre los estudiantes universitarios y entre una nueva hornada de intelectuales.

Una instancia de este panorama es el debate sobre el “modo de producción”. Una tercera oleada de marxismo latinoamericano se inicia al explorar la formulación de conceptos que ayudarían a descifrar su propia realidad, motivados por Pensamiento Crítico, y elaborando argumentos a partir de una discusión entre marxistas franceses acerca de la existencia de los modos de producción no europeos.

Confrontados con esta realidad turbulenta, los gobernantes latinoamericanos, que durante este período son en su mayoría dirigidos por militares, institucionalizan un horrible reinado de terror que cobra cientos de miles de víctimas. Es una campaña exitosa en cuanto a la desarticulación de las luchas armadas a lo largo de la región, pero no logra silenciar a los intelectuales de izquierda.

Luego de ser forzados a huir en gran número de sus países natales, estos pensadores se reagrupan en el exilio y forman una vibrante diáspora que se vuelve muy activa tanto en otros lugares de América Latina, como en Norteamérica y Europa. Articulados, en su mayoría, a universidades extranjeras, se encuentran envueltos en la cátedra y en la academia y alejados de las presiones de la vida política, lo que produce un impacto inmediato sobre su trabajo.

En tanto que toda la historia marxista se orienta hasta entonces de forma directa o indirectamente a la acción política, ahora su trabajo no se dirige a cambiar el mundo, sino a interpretarlo. Así nace la historia marxista en Latinoamérica “académica”, decorada con notas de pie de página, bibliografía, índices temarios y otras vestimentas académicas.

¿Es esto algo bueno? Muchos deploraron esta decisión porque aleja a los intelectuales marxistas de los barrios y los pueblos, enclaustrados en las aulas. Otros los vieron de forma más favorable y argumentan que el giro trae de vuelta al marxismo histórico un elemento que había sido característico del trabajo de sus fundadores: la investigación.

Finalmente, el último grupo persevera inspirado, entre otras cosas, por la aparición en español de *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Es ampliamente reconocido como el mayor intento de lidiar con la problemática de la evolución histórica, también es

reconocido como el producto de una década de investigación seria y tenaz.

- El nacimiento del marxismo académico Latinoamericano en la escritura histórica no es un fenómeno que tiene lugar solamente en el exilio; de una forma menos pronunciada también se da en casa, sobre todo, al final de la década de 1980. Este es el origen del cuarto encuentro.

En esta ocasión el enfrentamiento tiene lugar en las facultades de Historia de la región entre los nuevos académicos marxistas y los miembros de la institucionalidad académica anterior. En tanto que estos últimos defienden la primacía de la historia política e institucional, los primeros desean reemplazarla por la historia económica y social.

Finalmente, prevalecen los marxistas debido a que una serie de factores jugaron a su favor. Por un lado, la demanda de historia económica y social aumenta desde los años de 1930, entre otras cosas, debido a la influencia de los historiadores de la Escuela de los Annales.

Esta demanda se torna abrumadora luego de la victoria de la revolución nicaragüense y la difusión de la lucha armada en Centroamérica a finales de los años de 1970. Por otro parte, la calidad académica de las obras producidas por los profesores marxistas, que comienzan a publicar en los años de 1980, es tan alta que obtienen el respeto de sus más feroces oponentes.

Entre las obras más importantes se encuentran:

- El mercado interno y economía colonial (1984) de Sempat Assadourian;

-Aristocracia y plebe, Lima, 1780-1820 (1984) de Alberto Flores Galindo;

- México, un pueblo en la historia (1981-1989) de Enrique Semo; y

- La clase obrera en la historia de México (1981-1989) de Pablo González Casanova.

Es evidente, que, para finales de los años de 1980, la historia marxista gana respetabilidad académica y, en algunos sitios, los profesores marxistas se están convirtiendo rápidamente en la “nueva institucionalidad”.

- Estos triunfos, sin embargo, son muy efímeros. Lo que conduce al quinto y último encuentro de la historia marxista latinoamericana en el siglo XX. De forma similar a como sucede en los años de 1920, en la década de 1990 se desarrolla, una vez más, diferencias entre la teoría y la realidad social.

El 9 de noviembre de 1989 cae el Muro de Berlín y, simultáneamente con él, se viene abajo el “socialismo real” en Europa Oriental. Adicionalmente, durante los años de la década de 1990 se da una proliferación de nuevos tipos de movimientos sociales a lo largo de Latinoamérica, un fenómeno que el paradigma marxista no puede explicar ni siquiera en su forma modificada.

Entre estos dos acontecimientos, el segundo es el más dañino para la historia marxista latinoamericana. Hasta entonces los movimientos

laborales han sido los más importantes de la región y son comprendidos en términos de la lucha de clases. El problema radica en que las comunidades étnicas, de género, regionales, ecológicas y territoriales ya no pueden ser entendida dentro de esta categoría.

Como se ha visto, los marxistas en Latinoamérica han encontrado una salida a los encuentros previos siendo heréticos. Pero en esta ocasión, negándose a emplear el mismo estratagema, se apegan a la primacía de la clase social; el arrepentimiento les resulta impensable. Una nueva generación de pensadores ve esto como una forma nueva de reduccionismo y abandonan en masa la historia marxista. Buscan refugio en otras corrientes filosóficas tales como los estudios subalternos de la India o los enfoques posmodernos desarrollados en Europa y Estados Unidos. Cuando el siglo XX finalizaba, se escribieron muchos obituarios; algunos deploraban y otros celebraban la caída de la historia marxista.

Capítulo 8

Reajuste entre la teoría y realidad social Latinoamericana

La primera década del siglo XXI vio la expansión de los movimientos sociales en América Latina, que comenzó en la década de 1990. En particular, se destacaron los movimientos de desocupados en los centros urbanos y los movimientos de indígenas en las zonas rurales; ambos surgieron como resultado de las políticas gubernamentales neoliberales. En esta situación, era imposible para los estudiosos en general y los historiadores en particular observar pasivamente la propagación de los conflictos sociales.

Esto explica por qué algunos de ellos, en su mayoría jóvenes, se arremangaron y comenzaron a desempolvar y renovar los espacios teóricos y materiales abandonados de la historia marxista. En este capítulo se describe y evalúa dos de estos esfuerzos: uno en Argentina y otro en México. Se hicieron esfuerzos similares en otros países de la región, pero estos dos proyectos merecen atención porque llegaron a todo el continente, son desconocidos en el extranjero y representan dos enfoques diferentes del renacimiento marxista.

8.1. Colectivo CEDINCI

En el año 1998, el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierda Argentina, un pequeño instituto de investigación abrió sus puertas en un barrio popular de Buenos Aires bajo la dirección de Horacio Tarcus. El colectivo tenía dos objetivos principales:

- aumentar y organizar la documentación relacionada con la izquierda argentina, y
- patrocinar la investigación académica marxista y la actividad política de izquierda.

Se organizaron diversas actividades para promover estos objetivos. Aquí nos centraremos en una sola de ellas: las Jornadas de Historia de las Izquierdas. Las Jornadas son encuentros de académicos para discutir sus escritos sobre diversas ramas de la izquierda latinoamericana desde sus inicios hasta la actualidad. Hasta la fecha, se han realizado cinco reuniones en 2000, 2002, 2005, 2007 y 2009. Cada informe muestra cómo el colectivo CeDinCi busca avanzar la causa de la historia marxista en Argentina y en toda la región.

La solicitud de trabajo Jornadas de Historia de las Izquierdas fue presentada en octubre de 2000. Comenzaba expresando que su propósito era “crear un espacio de reflexión e intercambio crítico, reconociendo la urgente necesidad de una revitalización del pensamiento y la acción. Concluyó afirmando: “nuestra propuesta fue iniciada por E. P. Thompson, quien hace un llamado a los intelectuales a crear espacios donde se trabaje no por diplomas o promociones, sino por la transformación de la sociedad donde se critiquen, especialmente la autoestima, la crítica es dura, pero donde también exista ayuda mutua e intercambio de conocimientos teóricos y prácticos, espacios que, en definitiva, son de alguna manera el prototipo de la sociedad del futuro”.

Organizado en torno a seis paneles. Las jornadas aceptaron 25 ensayos escritos por expertos argentinos sobre su pasado nacional. Los paneles discutieron los siguientes temas:

- socialistas y comunistas;
- versiones del anarquismo;
- 3a) la nueva Izquierda (Parte I);
- 3b) la nueva izquierda (Parte II),
- arte y política en los años 70; y
- pasado y presente en el pensamiento de izquierda.

La conferencia fue todo un éxito, tanto que poco después se convocó a una segunda conferencia que se llevó a cabo los días 11, 12 y 13 de diciembre de 2002 en Buenos Aires. Similar a la primera conferencia, la segunda conferencia trató exclusivamente de las experiencias de Argentina. Los siguientes temas fueron discutidos en seis paneles:

- intelectuales y pensamiento de izquierda;
- izquierdismo y cultura;
- movimientos de género e izquierda;
- historia de las formaciones políticas de izquierda;

- izquierda y movimientos sociales; y
- la política de la memoria y la tradición de izquierda en la política actual.

Desde 2002 se han realizado tres congresos más. Se caracterizaron por invertir el enfoque de los dos primeros y explorar un tema importante para América Latina en su conjunto. Por ejemplo, la III conferencia realizada en Buenos Aires a principios de agosto de 2005 estuvo dedicada a los "exiliados políticos en Argentina y América Latina".

Los títulos de los siete paneles explican los problemas aquí:

- argentinos recientes en el exilio;
- asociaciones de refugiados y de acogida (Parte I);
- exilio y asociaciones de acogida (Parte 2);
- exilio recientes en América Latina: publicaciones, debates, instituciones;
- representaciones del exilio en la literatura y el cine;
- los últimos refugiados de América Latina: memorias y subjetividad; y

- México y sus refugiados latinoamericanos.

El foro terminó con una mesa redonda, durante la cual se elaboró una agenda para profundizar en el estudio de todas estas cuestiones. La cuarta conferencia tuvo lugar dos años después. Bajo el título "Prensa política, congresos culturales y empresa editorial", iluminan la riqueza del marxismo latinoamericano del siglo XX en el mundo de la imprenta.

Esta vez la conferencia tuvo once apartes. El primero de ellos estaba dedicado a la teoría y metodología de las publicaciones periódicas, mientras que los otros diez, que constaban de setenta artículos, trataban en detalle muchas revistas que representaban el anarquismo, el socialismo, el comunismo, el trotskismo, el maoísmo y el nacionalismo antiimperialista en diferentes países de América Latina. Si bien la actividad pretendía celebrar un logro, también reveló una falla: la notable profusión de publicaciones atestiguaba la magnitud del conflicto interno.

Las quintas Jornadas se realizaron del 11 de noviembre al 13 de 2009 en Buenos Aires. Abordaron un tema muy importante para la intelectualidad latinoamericana en general y para la izquierda: la aceptación y difusión de ideas extranjeras. La conferencia atrajo a más de un centenar de participantes que presentaron y discutieron 79 artículos sobre la llegada, uso y abuso de "ismos" extranjeros, especialmente de izquierda como la democracia, el anarquismo, el marxismo, el socialismo, el comunismo y similares.

Entre los textos detrás de la discusión, aparecieron dos interrogantes en particular:

- a) cómo responder a las acusaciones de que los latinoamericanos vivían y siguen viviendo con ideas prestadas; y

b) cómo se inventó el auténtico marxismo latinoamericano.

La mayoría de los artículos abordaron estos temas directa o indirectamente desde múltiples perspectivas. En el proceso, los participantes se asociaron con científicos sociales y periodistas de la administración pública que, después de Mariátegui, intentaron traducir y nacionalizar el paradigma marxista en América Latina: personajes como René Zavaleta de Bolivia, Marta Harnecker de Chile y José Aricó de Argentina, entre otros.

La participación aumentó a medida que se amplió la cobertura internacional. A las dos primeras conferencias asistieron principalmente argentinos, mientras que las últimas tres conferencias vieron un aumento en los participantes de Brasil, Chile, Uruguay, Bolivia, Perú, Colombia y México. El aumento en la importancia de las conferencias también se demuestra por el aumento en el número de presentaciones presentadas en cada conferencia: 25 en 2000, 34 en 2002, 45 en 2005, 81 en 2007 y 79 en 2009.

Al final de la primera década del siglo XXI, la conferencia se convirtió en un importante foro internacional en toda América Latina. ¿Lograron las conferencias crear un espacio de reflexión sobre la historia marxista de América Latina? Así parece. Hasta la década de 1980, las diversas partes de la izquierda en la región no podían dialogar. Gracias a CeDinCi esto está cambiando y el diálogo está reemplazando las actitudes solipsistas del año anterior.

Una consecuencia de esto fue la aparición de un nuevo tipo de escritura. Hasta la década de 1980, incluso los historiadores marxistas no dogmáticos usaban la forma de ensayo: declaraciones generales escasamente documentadas, largas, autoconfesadas y en gran parte dirigidas a los conversos. Los escritos de Jornadi se mueven en la dirección opuesta: masivamente documentados en fuentes primarias y secundarias, cuidadosos y considerados en su tratamiento de la

historia y las generalizaciones, y deseosos de comprometerse con diferentes perspectivas.

Otra señal de que las Conferencias están tomando en serio este acalorado debate es que van más allá de los temas estereotipados del marxismo. De los 65 artículos presentados en las dos primeras conferencias, 24 trataban sobre "temas convencionales": socialismo, comunismo, anarquismo y marxismo, 11 sobre cultura de izquierda y los 30 restantes sobre temas hasta ahora descartados como feminismo, cristianismo, nuevos movimientos sociales y memoria histórica.

Ha desaparecido el interés obsesivo por las categorías y los participantes comienzan a explorar con mente abierta el significado analítico de otras variables: nacionalidad, género, región. Un tercer signo de tal posición dialógica puede verse en la adopción del paradigma de Thompson. En la década de 1920, el cordón umbilical del marxismo latinoamericano era Italia: Labriola, Gramsci y luego della Volpe, Mondolfo, Coletti y otros.

En las décadas de 1960 y 1970, Francia entró en escena con Sartre, Lefebvre, Althusser, Balibar, Suret Canale, Vilar y otros. Recién en las últimas décadas el marxismo histórico británico ha comenzado a atraer la atención de los historiadores latinoamericanos. Para apreciar plenamente los logros de la conferencia, se debe considerar un proyecto más exitoso de CeDinCi: su centro de documentación.

Basado originalmente en fuentes primarias y secundarias recopiladas por un solo activista desde la década de 1930, Horacio Tarcus ha hecho de este el mejor archivo intercontinental de la historia y el estado actual de la izquierda latinoamericana. La principal característica de esta institución es que no se maneja con ideas antiguas, sino con una mentalidad claramente activista. La idea es fomentar la investigación cuidadosamente documentada porque solo

ese trabajo académico produce información crítica y es capaz de promover el cambio social democrático.

Este tremendo respeto por la evidencia es palpable en la conferencia y en todo el trabajo publicado por CeDinCi. Esta cualidad les ha valido el respeto de organismos internacionales latinoamericanos como CLACSO y FLACSO, así como de varias prestigiosas organizaciones europeas y norteamericanas e institutos de investigación.

Pero ¿y la acción política? Basado en su composición pluralista, CeDinCi no parece apoyar ninguna agenda política en particular. Además, a juzgar por el contenido de la conferencia hasta el momento, es claro que la idea de revolución armada -el cambio social central del marxismo latinoamericano desde la década de 1920- ya no está en el centro de sus pensamientos.

La preocupación ahora es redefinir la acción emancipadora criticando la tradición marxista latinoamericana y escuchando las voces de los nuevos movimientos sociales. Para ello, CeDinCi implementó una serie de proyectos, de los cuales los más importantes son los siguientes. En 2006, el colectivo completó y puso a disposición un catálogo en línea de sus títulos bajo el título “Publicaciones de los movimientos sociales de la Argentina y el mundo, 1890-2005”. Esta lista se divide en las siguientes secciones:

- a) movimientos laborales y actividades sindicales;
- b) movimientos estudiantiles;
- c) movimientos sexuales;

- d) derechos humanos;
- e) publicaciones antifascistas y antirracistas; y
- f) movimientos contemporáneos, que incluyen movimientos asamblearios, movimientos regionales, movimientos de desempleo, movimientos antiglobalización y movimientos ecologistas.

Otro proyecto relacionado con la política contemporánea son las Jornadas de trabajos de historia reciente. CeDinCi participa en la organización de este foro, que se realiza cada dos años desde el año 2000. Partiendo de la idea de que la historia no es solo el estudio del pasado, sino la relación entre el pasado y el presente, el colectivo argentino constantemente pone en perspectiva histórica los temas actuales.

Omar Acha, refiriéndose a CeDinCi, escribió recientemente que "la opinión de CeDinCi no tiene una perspectiva historiográfica reconocible más allá de la de izquierda [...] La tendencia general, por otro lado, es un compromiso con el desarrollo de una historia sin disculpas de la izquierda que permite reevaluar su certeza". En otras palabras, Acha no está satisfecho de que CeDinCi solo tenga una *Weltanschauung* y no una posición unificada. Sin embargo, los puntos de vista tienden a dar paso a posiciones ortodoxas, marginadas e intelectuales. *Weltanschauung*, por otro lado, no tiene límites fijos y, por lo tanto, es el entorno adecuado para la creatividad.

8.2. Otras historias

El CeDinCi no es la única experiencia que se ha realizado para renovar la historia marxista en Latinoamérica. De forma similar un

grupo de historiadores mexicanos ha sido emprendedores en este aspecto. Alicáidos por el nivel de la enseñanza histórica y de la investigación en su país, se organizaron como un “colectivo” con el propósito de emprender una serie de iniciativas capaces de poner en marcha un nuevo tipo de historia. Lo hicieron en dos etapas:

La primera implica el patrocinio de un manual para principiantes, titulado *Antimanual del mal historiador*; la segunda, en la publicación de *Contrahistorias*, una revista destinada a una audiencia más sofisticada. Realmente, el *Antimanual* aparece en 2002, es decir, más o menos un año antes de que se iniciara el colectivo, pero se transforma en una parte esencial de su proyecto de renovación cuando su autor, Carlos Aguirre Rojas, es nombrado director de *Contrahistorias* el año siguiente. La revista logra establecer un nivel superior al dejado por el manual.

¿Cuál era el propósito de este manual? Conlleva un mensaje franco y simple: la historia, tal como se la enseña e investiga en México, es obsoleta. Igualmente se considera mal ejercida, la disciplina para ese momento se encontraba muy alejada de la realidad social mexicana. La revuelta neozapatista del año 1994 inicia la resurgimiento a un primer plano de la vida política mexicana de las clases subalternas en general y de los pueblos originarios en particular.

Cuestión de registrar el progreso de estas clases, para otorgarles una perspectiva histórica y para contribuir a sus planes de transformación el país, se ameritaba de la historia marxista, pero no la historia tradicional, sino una renovada, una historia marxista fortalecida con las lecciones de otras historias sociales y de las ciencias sociales. A Pesar de la brevedad del mensaje, o tal vez debido a eso, el *Antimanual* se transforma en un éxito inmediato. Es reimpresso en Colombia pocos tiempo después de su aparición en México, así como en Argentina en 2003, en Guatemala y Cuba en 2004, en Venezuela en 2005, y en Brasil y España en 2007.

Para entender el éxito de esta publicación, sin duda, existen varias razones. Primeramente, existe un nivel de verdad considerable en la acusación de que la enseñanza de la historia, en particular a nivel primario y secundario, es pobre y se encuentra desarticulada de la realidad de México y del resto de Latinoamérica.

Como segundo motivo está, las crisis económicas producto del neoliberalismo en los años de 1990 en la Toda la América Latina, y los movimientos sociales que nacen como resultado de estas, crean una demanda de estudios académicos capaces de poner en perspectiva histórica a la crisis y a los movimientos sociales.

Por último, pero no menos importante, el estilo del Antimanual es extremadamente atractivo: sin lenguaje complicado, sin pies de página y sin aparataje erudito de ningún tipo. Se inspira por la Introducción a la Historia de Bloch, el Antimanual es una conversación íntima entre el autor y sus lectores. En su primer capítulo, Aguirre Rojas inicia esta conversación tirando a la basura lo que, en su opinión, son concepciones equivocadas de la historia. En el segundo capítulo, Aguirre Rojas hace referencia a los tradicionales pecados de los historiadores, los de comisión y omisión. Es su opinión, que los más importantes son:

- a) el “positivismo” o el mal hábito de reducir la historia a una mera descripción de eventos, obviando la explicación histórica;
- b) el anacronismo o el hábito de reflejar el presente en el pasado, creando de esta manera una distorsión del último;
- c) la dependencia de una concepción newtoniano (físico) del tiempo;

- d) clasificación los eventos en una secuencia para demostrar lo inevitable del progreso;
- e) la preocupación excesiva en las acciones voluntarias, obviando las involuntarias;
- f) tratar de encontrar una objetividad ilusoria; y
- g) la tendencia posmoderna de reducir la realidad histórica a un discurso histórico.

Una vez que señala los errores de la historia tradicional, Aguirre Rojas lograr identificar en el resto del libro lo que el “historiador crítico” –su término para el buen historiador– debe proponerse hacer.

En el tercer capítulo, menciona las siete lecciones que un iniciado debería aprender de Karl Marx, quien, en su opinión, es el creador de la historia científica:

- a) que la historia se considera global y cubre todo lo relacionado con el hombre en el tiempo;
- b) que la historia es intrínsecamente social en términos de agencia y contexto;
- c) que la historia se fundamenta en lo material y en la vida económica siendo éste el aspecto central;

- d) que únicamente es posible acercarse a la explicación histórica teniendo en cuenta la totalidad; y
- e) la disciplina histórica es profundamente crítica y cuestiona de forma permanentemente a los discursos dominantes de cualquier momento dado.

Aguirre Rojas acepta que los historiadores no marxistas también logran ser críticos y que, cuando lo son, se puede aprender de ellos. Como prueba de ello, en el cuarto capítulo muestra las cinco contribuciones que la Escuela de los Annales ha hecho a la historia científica:

- primero, insiste en recalcar la importancia del método comparativo;
- segundo, establece su concepción de la historia total;
- tercero, destaca la importancia de que el historiador cuestione rigurosamente las fuentes y no se limite a describirlas;
- cuarto, establece su categorización del tiempo histórico (corta, mediana y larga duración); y
- quinto, muestra su concepción de la historia como un disciplina en evolución constante.

Aguirre Rojas también destaca que, además de la Escuela de los Annales, hay otros modelos que también son dignos de imitar. En el

capítulo cinco hace una apología del marxismo británico por haber desarrollado la perspectiva de la “historia desde abajo”, por identificar la agencia de las clases bajas y por poner en marcha el concepto de “economía moral de la multitud”.

Luego, en el mismo número de la publicación, rinde tributo a la microhistoria italiana. Lo que resulta sorprendente en tanto que la microhistoria nace como una reacción contraria a la orientación macrohistórica de los historiadores marxistas y de la Escuela de los Annales. Sin embargo, lo que a Aguirre Rojas le resulta atractivo de la microhistoria es el hecho de que sus participantes estudian a personas ordinarias y recolectan evidencia sobre sus circunstancias, haciéndose inevitable revelar distintas capas de estructuras de poder cotidianas.

Después, Aguirre Rojas se mueve hacia el otro polo: el estudio del sistema mundo de Wallerstein. Argumentando que, tanto para él como para Wallerstein, el mundo capitalista es la unidad fundamental del análisis histórico y que el pretendido propósito de confinar la escritura histórica a las fronteras nacionales, e incluso a las regionales, se encuentra errado. El Antimanual termina con Aguirre Rojas haciéndose la siguiente pregunta: qué tipo de historia deberían hacer y enseñar en las escuelas de México desde ahora. Lógicamente, su respuesta es una historia marxista enriquecida que sortee las trampas de las antinomias sin sentido. Defiende que la historia, como disciplina, sea al mismo tiempo el estudio de lo particular y lo general, que se transforme en descriptiva y explicativa, que logre ser consciente tanto de individuos como de estructuras, se interese en eventos y procesos de larga duración; por una historia que escudriñe los aspectos subjetivos y objetivos de la experiencia humana.

Como se mencionó anteriormente, la revista *Contrahistorias* aparece en 2004, dos años después del Antimanual, respaldada de un impresionante consejo editorial. Su propósito primordial es la continuación de la renovación de la historia mexicana llevada a cabo

por el manual. Específicamente, pretende hacer frente a tres graves deficiencias del *modus vivendi* de los historiadores mexicanos:

- la ausencia de una revista de gran categoría como *Annales*, *Quaderni Storici*, *Review* o *Past and Present*;
- la falta de debates acerca de teoría y metodología de la historia, y
- el descuido de la historiografía.

Los cinco primeros números de *Contrahistorias* tratan de forma directa estos problemas. Por ejemplo, se presenta a los lectores el trabajo de modelos extranjeros de escritura histórica que son dignos de imitación: la Escuela de los *Annales* (Pirenne, Bloch y Braudel) y la microhistoria italiana (Ginzburg, Levi, Grendi y Mastrogregori).

Adicionalmente, apoyándose en la idea ya propuesta en el *Antimanual* de que la historia no es una disciplina independiente, aquí figuraron los trabajos de filósofos como, por ejemplo, Bolívar Echeverría y Walter Benjamin, y sociólogos como Immanuel Wallerstein y Norbert Elias. A partir del sexto número, la revista empezó a dar mucha atención al cambio social, siendo evidente la relación ante el renacimiento del movimiento neozapatista.

Como se indicó, este movimiento comenzó en 1994, no obstante, se mantuvo con un perfil bajo por más o menos una década después de su primera aparición en la escena nacional e internacional. Posteriormente, en junio de 2005, rompe repentinamente su silencio con la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, llamando a la reestructuración democrática del Estado y la sociedad mexicana.

Con la convicción de que los viejos partidos políticos, incluso aquellos de izquierda, no estaban a la altura de esta obra, el movimiento zapatista pretende movilizar a las clases subalternas mexicanas. A pesar de que estas no responden al llamado a la acción, el movimiento sí logra llamar la atención de vastos segmentos de la población, en particular de los intelectuales de izquierda, incluyendo al colectivo Contrahistorias.

Los interesados en conservar el carácter académico de la revista critican el cambio de enfoque hacia cuestiones sociales. El colectivo, no obstante, se mantuvo firme. Haciendo recordar a sus lectores que la historia es simultáneamente el estudio del pasado y del presente, Aguirre Rojas afirma que es el deber del historiador analizar los eventos de la actualidad y oponerse a las estructuras de opresión. “Lo que se defiende, escribe, es que las ciencias sociales no pueden existir sin un claro compromiso social”.

En concordancia con esto, el colectivo pide a sociólogos, antropólogos y politólogos que contribuyan al análisis de los eventos actuales. Wallerstein es uno de estos y a partir de entonces se transforma en uno de los colaboradores fijos de la revista. También los sociólogos Miguel Ángel Beltrán y Pablo González Casanova, los antropólogos Jan Rus y Andrés Aubry, los periodistas y críticos sociales Raul Zibechi y Carlos Monsiváis contribuyen con sus trabajos. De igual forma, los historiadores Adolfo Gilly, Darío Barrera, Claudia Wasserman y Aguirre Rojas hacen su parte, en particular Aguirre Rojas.

Pregonando de manera incansable la importancia de la historia contemporánea, este último hace aportes de un texto, y a veces varios, a cada uno de los números de la revista desde 2006 hasta 2010. Al principio se explora la cuestión social principalmente dentro del contexto mexicano, pero, al pasar los años, se comienza a incluir a toda América Latina, especialmente a países en los que desarrollaba una insurgencia popular, como Brasil, Colombia, Bolivia y Ecuador.

Constituye una alternativa interesante, en este sentido, dar espacio a los líderes de algunos de estos movimientos sociales. Otra iniciativa es el lanzamiento de una red metodológica más amplia de lo que lo habían hecho hasta ese momento. Hasta el ejemplar número nueve, sus mayores fuentes de inspiración han sido *Annales*, la microhistoria italiana y la Escuela de Frankfurt. Desde entonces comenzaron a explorar modelos ideados fuera de Europa continental.

La revista número doce, por ejemplo, se dirige ampliamente a presentar el trabajo del grupo de los estudios subalternos en la India, y los dos números siguientes son contentivos de artículos sobre los marxistas británicos E. P. Thompson y Raphael Samuel. Quedando en claro que un mayor conocimiento sobre los nuevos movimientos sociales en Latinoamérica está obligando al colectivo a buscar nuevos instrumentos para dar sentido a las experiencias que ya no podían seguir siendo analizadas exclusivamente en términos de clase.

En cuanto a los logros, se afirma que *Contrahistorias* lograr, para ese entonces, extender su circulación de México al resto de América Latina, particularmente a Argentina, Brasil, Chile, Colombia y Venezuela. Otro logro es su reconocimiento internacional, ya que la revista es muy conocida en España. Es muy significativo, el hecho de que sus principales lectores sean profesores jóvenes y estudiantes universitarios, lo que es un buen augurio para el futuro del tipo historia que promueven.

No obstante, también se presentan problemas. Al colectivo no le ha sido fácil conseguir un gran rango de colaboradores. Solamente tres personas escriben más de la mitad de los principales artículos publicados hasta ese momento: 23 de Aguirre Rojas, diez de Wallerstein y cuatro de Bolívar Echeverría. De acuerdo con el colectivo, este inconveniente tiene que ver con los altos estándares de excelencia académica exigidos y el compromiso crítico que se han impuesto a sí mismos, pudiendo disuadir a posibles colaboradores, particularmente a los locales.

Otro problema es la desavenencia que sucede en el 2006 cuando *ContraHistorias* cambia su enfoque hacia los asuntos sociales, especialmente hacia cuestiones de actualidad. Pese a que el colectivo defiende vigorosamente línea de los editores, está claro que esto le ha costado la lealtad de muchos seguidores. A pesar de que el colectivo *ContraHistorias* es exitoso en conseguir una circulación amplia de las ideas de una historia marxista revisada, hay peligros que tienden a acompañar a la popularización y al activismo político –peligros que no han podido ser esquivados.

El *Antimanual*, por ejemplo, es un claro esfuerzo de poner la metodología marxista histórica a disposición de un rango de audiencia más amplio posible. No obstante, la simplificación que este proyecto condujo a malas interpretaciones. Es cierto que la enseñanza de la historia a nivel primario y secundario en México y Latinoamérica todavía gira en torno a lo político, aunque este no es el caso de las actividades de investigación. Tal como ya se ha afirmado en la primera parte de este capítulo, la historia social y económica –marxista y no marxista– ya había desafiado a la historia política en los años de 1970 e incluso mucho antes.

Volviendo al método, la calificación negativa que ha dado el colectivo del “método positivista” resulta igualmente una imagen engañosa. Este método se remonta a C. Seignobos y C. V. Langlois y a su *Introduction aux études historiques* publicado en 1898. Durante mucho tiempo se considera la pesadilla de los historiadores sociales, en particular de los marxistas, este libro es revalorizado por Pim den Boer, un experto en la profesionalización de la historia como disciplina en Francia. En su opinión, “Seignobos propone el método histórico como una corrección a la vaguedad abstracta y a la superficialidad de los estudios comparativos hechos por la sociología, una ciencia joven para la época”.

El prejuicio positivista por la evidencia empírica, por lo tanto, no debe ser desechado como simple erudición. Posiblemente este juicio

erróneo conduce a Aguirre Rojas y a sus seguidores a prestar poca atención a la organización y al mantenimiento de archivos, dando más importancia a la interpretación. La distribución del énfasis, articulada primero en el Antimanual, un manual para principiantes se ha podido reajustar en *Contrahistorias* de manera que se reconozca, la crucial importancia del análisis de fuentes.

Desafortunadamente, lo anterior no ha tenido lugar todavía. Previsiblemente, el colectivo de *Contrahistorias* al pasar al activismo político no acepta la idea de una ciencia social neutral. Todo lo contrario, sostienen que su trabajo científico se encuentra ampliamente comprometido con valores democráticos; de allí la necesidad de asegurar una estrecha relación entre la ciencia y la práctica sociales. La mayor parte de los científicos sociales en Latinoamérica están, en menor o mayor medida, comprometidos con esta postura. Aunque, estos últimos insisten en que la relación entre ciencia social y práctica social debe ser tratada de forma muy cauta para que la ciencia no se convierta en ideología.

Infortunadamente, el colectivo de *Contrahistorias* no fija como prioridad la reflexión acerca de los límites entre ciencia social y práctica social. Hasta donde se conoce, la única referencia a la relación entre estas dos se encuentra en la defensa que hace el director al nuevo enfoque de la revista en 2006 hacia las cuestiones sociales.

Luego de recordar que la visión de *Contrahistorias* es la de “historia desde abajo”, Aguirre Rojas expresa que la revista debe dar una mano al movimiento neozapatista y apoyarlo en su lucha contra el Estado mexicano y las clases dominantes mexicanas. ¿La cuestión es cómo? “Empleando la revista para informar acerca del movimiento y a través de la cooperación con las tareas políticas del movimiento, tales como la creación de una red de rebelión”. Aguirre Rojas defiende el activismo citando las palabras de Gabriel Celaya, el poeta español: “Maldita la poesía concebida como un lujo cultural por los neutrales

que, se lavan las manos, se desentienden y evaden. Maldigo la poesía de quien no toma partido hasta mancharse”. Esto pudo sonar bien, pero no es un argumento bien pensado. En la medida en que el colectivo Contrahistorias daba la impresión de querer ser científicos sociales y activistas políticos simultáneamente, son acusados de promover ideología, no ciencia.

Capítulo 9

Marxismo Latinoamericano

El paradigma marxista se apoya en variadas obras que permiten construir una perspectiva general sobre esta corriente. Estas obras han contribuido con la configuración de un cierto canon, que incluye tanto a las corrientes ortodoxas como heterodoxas, pero desde la perspectiva Latinoamericana, dejando fuera una parte importante de traducciones realizadas en torno al legado marxiano en América Latina y El Caribe.

Resulta interesante señalar que es de reciente data, el abordaje con cierta profundidad del marxismo negro. Los estudios en torno al marxismo latinoamericano se han desarrollado desde investigaciones dispersas y fragmentarias que, a pesar de promover avances, no han logrado el establecimiento de un diálogo teórico-político fértil que permita una lectura del campo, en el sentido bourdesiano del término.

Resulta relevante, que el marxismo latinoamericano no tiene solamente una singularidad asociada a su situación geopolítica, sino que, además, permite suministrar señalamientos que crean y producen novedosas formas de reflexión en torno a diferentes temáticas y problemáticas regionales y globales.

En vista a lo anterior, no resulta extraño que en esas obras canónicas donde se aborda el marxismo, se soslaye casi completamente las propuestas latinoamericanas. Únicamente un breve artículo de la singularidad del marxismo latinoamericano escrito por José Aricó en la compilación de 12 tomos de Eric Hobsbawm da cuenta de la importancia que adquiriría Mariátegui en el desarrollo de una propuesta teórica propia. Esta tipo de silencio en las grandes obras de historia de las ideas marxistas, no sólo es herencia del eurocentrismo que domina en el tratamiento de la producción teórica,

sino que también replica una forma de comprender el desarrollo teórico, puesto que parece ser que quienes producen las ideas posteriores a Marx, se apoyan en Europa, y, América Latina sólo resulta interesante por su puesta en práctica o por su historia, no así por las producciones literarias relevantes que han emergido a nivel continental.

Esto no resulta menos importante, ya que, si se siguen los postulados de Samir Amin, el eurocentrismo es una ideología que penetra en las formas de producción del pensamiento. Es decir, no es algo que ingrese subrepticamente en un texto, sino que forma parte constitutiva de la formulación teórica en la configuración del argumento. El propósito no es restar mérito a la importancia de autores como Perry Anderson o Eric Hobsbawm, la motivación es proponer una hipótesis que explique la razón por la que intelectuales de la talla de José Carlos Mariátegui, Ruy Mauro Marini, Theotonio Dos Santos, Vania Bambirra, Franz Hinkelammert, Bolívar Echeverría, René Zavaleta Mercado, Julieta Kirkwood, entre tantos otros no son considerados con el peso teórico e intelectual que los caracteriza.

A excepción del trabajo en torno al amauta, y más recientemente Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría y René Zavaleta Mercado, se considera que se han iniciado recientemente estudios e investigaciones que permiten valorar y discutir las propuestas teóricas de diferentes pensadores de nuestro continente, distinguiéndose aspectos poco conocidos, sino que también, se enfatiza en la manera como se ha desarrollado el marxismo a nivel regional.

Indudablemente que el trabajo realizado por la intelligentsia resulta fundamental para el proceso de traducción del pensamiento marxista, es decir, de la creación de categorías y análisis asociados a la realidad latinoamericana. En tal sentido, la producción de los intelectuales, si bien contribuye de forma fragmentada a la construcción del campo

de estudios, conforma un primer paso para la comprensión de las propuestas teóricas que pueden ir definiendo el marxismo latinoamericano no como una concepción singular, particularista, sino con una visión global, puesto que, como ha señalado Michael Löwy, nuestras producciones teóricas se encuentran frente a dos desafíos: la particularidad excepcionalista, que concibe nuestras formaciones sociales como situaciones radicalmente opuestas al resto del mundo, y el eurocentrismo, la manera en que de forma ideológica se superpone la producción teórica del centro como superior a la realizada en nuestras tierras.

Por lo tanto, la labor hecha por los intelectuales resulta fundamental porque no sólo encaran el problema, sino que también lo supera. Ahora bien, cuando se hace referencia al marxismo latinoamericano en este libro, se señala una diferencia pocas veces reseñada por autores que analizan a otros intelectuales que se identifican con esta corriente de pensamiento crítico. Tal como lo indican Nestor Kohan y Jaime Massardo, hay divergencia entre el marxismo que se aplica y el que se crea en nuestro continente.

El primero, está asociado a la difusión durante el siglo XX de manuales creados en la Unión Soviética, de una forma lineal para comprender el tiempo histórico y “alcanzar” el socialismo a través del paso por diferentes modos de producción, así como también, a la prerrogativa del proletariado como sujeto histórico de las transformaciones revolucionarias.

El segundo, se asocia a las formas creativas de producción de categorías que, presentando como base, postulados genéricos del marxismo, los cuales son traducidos para la producción teórica de algo nuevo, o sea, no se aplican fórmulas generales, más bien se crean. Asimismo, la relación entre intelectuales y marxismo tiene su origen en una larga tradición que nos remonta a Marx y Engels, pasando por Lenin, Gramsci y Althusser, cuestión de aclarar las conexiones que se van tejiendo entre ellos, se hará una revisión en

torno a cómo desde el marxismo se ha comprendido la especificidad del trabajo intelectual.

Intelectuales desde la visión marxista

El análisis de la intelligentsia por parte del marxismo tiene larga tradición y se pueden ubicar sus orígenes en la propuesta del propio Karl Marx. Se puede encontrar en las “Tesis sobre Feuerbach” planteamientos de un aspecto normativo que deberían seguir los filósofos, y en consecuencia el resto de los intelectuales, en su célebre tesis XI, se indica que: “Los filósofos no hacen más que interpretar de diversas formas el mundo, pero en realidad, de lo que se trata es de transformarlo”. Marx y Engels, comienzan a tratar el problema de los intelectuales y de la ideología como un objeto específico de análisis y si bien, no se aproximan de manera directa a este, es posible encontrar algunas consideraciones generales en torno al mismo.

En “La ideología alemana”, se encuentra una aseveración que marca un camino seguido posteriormente por otros pensadores marxistas como Gramsci, cuando se señala que: “Las idealización de la clase dominante son las concepciones dominantes en cada época; dicho de otra manera, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad también, su poder espiritual dominante”.

Así es necesario analizar el enfrentamiento del filósofo de Tréveris con pensadores que construyeron la economía política. Lo anterior, también es evidente a partir de una publicación inédita sacada a la luz por el Estado Plurinacional de Bolivia relacionada con la forma de entender en que el pensador crea sus categorías por medio de un estudio profundo y polémico con respecto a otros pensadores. Asimismo, Lenin hace referencias sobre el papel de los intelectuales en la consolidación de los procesos revolucionarios. El principal objetivo, según el líder de la Revolución Rusa es la de la importación de la “doctrina socialista”. Aunque esta concepción es fuertemente

criticada, calificada de iluminismo y vanguardismo, entre otros calificativos, se piensa que, a lo que se refiere Lenin es que en el proceso productivo mismo no es posible la creación de una conciencia socialista, sino gremial, corporativa, como la llamará Gramsci, no siendo ésto un menosprecio a la capacidad intelectual de la clase obrera.

Más allá de esta polémica, la visión leninista da un sitio particular al papel de los pensadores, quienes deben acercarse lo más posible a la clase trabajadora, ya que se reconoce que dicho grupo social (la intelligentsia) no pertenece a estas categorías, por lo que, su capacidad de desarrollar el socialismo se relaciona íntimamente con la clase trabajadora. Por su parte, analizando el desarrollo de las revoluciones soviética y China, Louis Althusser adopta la siguiente conclusión: “La filosofía es, en teoría, lucha de clases”.

En este aspecto, el filósofo francés intento iniciar un debate clásico en la teoría política marxista, aquel referido a la relación entre la práctica y la teoría. La propuesta del filósofo, apunta a entender la teoría como una práctica particular, relación que podrá se explicada de la siguiente manera:

Si la filosofía se considera lucha de clases en la teoría, si de ella depende en última instancia la política, genera, como filosofía, efectos políticos: particularmente en la praxis política, en la forma de conducir “el estudio concreto de la situación concreta”, de la definición de la línea de masa y las prácticas de masa. Sin embargo, si la lucha de clases en la teoría produce efectos teóricos: en las ciencias y también en las ideologías. Si la filosofía conforma la lucha de clases en la teoría, también genera efectos sobre la unión de la teoría y de la práctica: sobre la forma de concebirla y de realizarla. Es claro, la filosofía tiene, por todo lo anterior, efectos no solamente en la práctica política y la práctica científica, sino también en todas las prácticas sociales, trátase de la “lucha para la producción” del arte, etcétera.

Marxismo occidental desde América Latina

En la conocida obra de Perry Anderson, “Consideraciones sobre el marxismo occidental”, el escritor indica que este tiene una característica fundamental, el divorcio entre la práctica política y el quehacer intelectual, dice el autor:

La primera y más elemental de sus características es el divorcio estructural entre este marxismo (el occidental) y la práctica política. La unidad estructural entre la teoría y práctica hecha por la generación clásica de marxistas anteriores a la primera guerra mundial, que desempeñaron un papel político e intelectual inseparables dentro de sus respectivos partidos, en Europa oriental y central, va a romperse cada vez más en el medio siglo que va de 1918 a 1968 (...) La ruptura no es inmediata o espontánea en el nuevo contexto generacional y geográfico del marxismo posterior a la primera guerra mundial. Es lento y progresivamente debido a grandes presiones históricas, que en los años treinta provocan la disolución final del vínculo entre teoría y práctica. Pero posterior a la segunda guerra mundial el distanciamiento entre ellas es tan grande que parece prácticamente consustancial con la tradición misma.

A pesar de lo extenso de la cita anterior, es necesaria para señalar en profundidad la característica más importante que tiene el marxismo occidental. Un segundo rasgo innovador del marxismo occidental es la incorporación de diferentes temas que quedaron más o menos desplazadas por la contingencia misma de sacar adelante una práctica política revolucionaria, pero que, en vista del divorcio entre movimiento obrero y marxismo, se ha podido retomar y profundizar.

Así, temas vinculados al arte, la cultura, el psicoanálisis, la teología, entre otras más, reemplazan los análisis directos acerca del capitalismo, la política, el Estado, la explotación. Pues bien, se puede cuestionar la tesis de Anderson de formas diferentes, una de ellas es

el señalamiento sobre el estudio que hacen los intelectuales cercanos a la denominada “Escuela de Frankfurt” no se desentiende de la problemática que envuelve la valorización del valor producto de la circulación del capital, sino que amplía de manera analítica las esferas en las que las lógicas depredatorias se producen como las áreas ya citadas que contribuyen a diferentes disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades.

Por otro lado, como lo señala Domenico Losurdo el marxismo occidental se opone radicalmente a lo que plantea Marleau Ponty como “marxismo oriental”. No solamente por las referencias geográficas o lugares de enunciación sino principalmente por dos aspectos: el propósito de la crítica (no es la disolución del Estado, es la creación de un Estado coherente con la construcción del socialismo) como también por la asociación entre práctica política y práctica teórica. El último punto es culminante debido a que, se puede formular como hipótesis, indicando que entre el marxismo oriental y el latinoamericano existen varios ejes comunes.

Otro punto relevante es señalar el desarrollo del marxismo latinoamericano, en particular el trabajo de sus pensadores, que atraviesa por procesos de recepción, publicación y circulación fragmentada de la obra de Marx, repercutiendo en lecturas dislocadas, cruces y traducciones particulares. Así, es necesario remitirse al encuentro teórico y práctico, que se realiza en diferentes condiciones las diversas fuerzas sociales y políticas sobre la obra del filósofo de Tréveris.

Es obvio, que dicho encuentro no ha es ajeno a acalorados debates y polémicas internas, no obstante, lo que interesa es recalcar que el marxismo latinoamericano se debe comprender como un conjunto de lecturas dislocadas, mediaciones nacionales o locales, interpretaciones regionales, recepciones, cruces y/o traducciones elaboradas desde América Latina y El Caribe. En este aspecto, es necesario mantener que han existido múltiples y variadas corrientes

marxistas, vinculada a la socialdemocracia, el leninismo, el maoísmo, el guevarismo, el sandinismo, el zapatismo y un larguísimo etcétera, por lo tanto es preciso acotar que el marxismo latinoamericano remite a corrientes plurales, puesto que las perspectivas heterodoxas, críticas y heréticas, también son variadas.

Igualmente, Horacio Tarcus hace un detallado estudio de las formas en las cuales fue traducido y editado “El Capital” en el continente americano, que deja en evidencia la manera fragmentada, “pasada por una criba” de la obra más universal del intelectual y revolucionario alemán. También Sorá señala la forma en la que los principales editoriales de Latinoamérica tomaron fuerza a partir de la labor realizada por intelectuales.

El anterior punto es necesario no obviarlo, debido a que permite comprender la manera en la que se conoce el pensamiento radical que lo diferencia de la conformación del marxismo occidental. Otra observación que se cree apunta al centro de los planteamientos de Perry Anderson, es que en Latinoamérica la creación teórica ha estado asociada a la práctica política, es más, la misma no puede comprenderse de manera separada. Esta asociación no es sólo una opción metodológica en el estudio de los intelectuales (abordar texto y contexto), sino la manera histórica de entender el desarrollo conceptual que realizan los autores.

Como se puede apreciar a lo largo de este libro, los autores seleccionados, pero también muchos otros, no deben ser estudiados sin indicar sus identidades políticas, sus aproximaciones al campo político como tal. Así, son precisamente sus vivencias militantes (no necesariamente partidistas) las que muestran las formas en que traducen el marxismo. Justamente, la constante intervención pública de estos intelectuales facilita la comprensión de la dimensión política del pensamiento crítico.

Esta puede ubicar desde el parlamento (es el caso de René Zavaleta Mercado y su militancia en el Movimiento Nacionalista Revolucionario); desde publicaciones de carácter político que muestran con creces las reglas impuestas en el campo intelectual (es el caso de Aníbal Quijano y la revista Política y Sociedad); desde la filiación orgánica con espacios de formación política como el rol que ha desempeñado Enrique Dussel en los últimos tiempos junto a MORENA en México; o bien, desde la intensa vivencia militante de Álvaro García Linera, quien después de ser miembro de la organización guerrillera Ejército Guerrillero Tupak Katari, llega al Palacio Quemado como Vicepresidente.

En resumen, lo que interesa es destacar que las formas de análisis y traducción de la obra de Marx se ven fuertemente influenciadas por sus experiencias políticas y de militancia. Otros casos simbólicos de práctica política y producción teórica es el que desarrollan muchos teóricos de la dependencia.

Ruy Mauro Marini, Theotonio do Santos, Vania Bambirra, Enzo Falleto, entre otros intelectuales son referentes que sacan a luz material de alto nivel teórico a la vez que se encuentran enfrentando problemas políticos que requieren de su atención u ocupando puestos de dirección en sus diferentes partidos o movimientos. La intelectualidad marxista latinoamericana, presenta en su conjunto esta singularidad que, provocaría una suerte de permeabilidad entre el campo intelectual y el campo político en el continente americano.

El marxismo latinoamericano, nace como una corriente crítica que presenta una relación estrecha con la política, es más, se piensa que el marxismo latinoamericano no puede entenderse cabalmente sin tener en consideración los espacios de disputa con otras perspectivas o corrientes. Se cree que estas características hacen del marxismo latinoamericano y de la práctica de sus intelectuales, un claro referente con respecto al marxismo occidental. Es un marxismo caracterizado por su rigurosidad y creatividad, así como por ser

militante, por su compromiso político irrestricto con las causas populares y revolucionarias de los pueblos latinoamericanos.

Marxismo, intelectuales y praxis en Latinoamérica

Como se ha mencionado, el análisis del marxismo latinoamericano, es soslayado de forma mayoritaria por las grandes obras de los autores más reconocidos dentro del campo. Salvo pocas excepciones (entre éstas se encuentra la figura de Mariátegui), las contribuciones filosóficas, teóricas, conceptuales, historiográficas, sociológicas, culturales, etc., son poco abordadas.

Muy a pesar de lo anterior, se considera significativo la reivindicación del legado de la intelectualidad marxista latinoamericana, ya que hace un abordaje que gira en torno a ciertos nudos problemáticos que se asocian a la realidad regional, logrando articular rigurosidad teórica y praxis política, o sea, las problemáticas sociales y políticas van deviniendo teóricos y viceversa, se acentúa así, esta compleja conexión entre teoría, historia y política.

En concordancia con lo anterior, y a modo de resumen, se puede identificar al menos tres grandes características de los intelectuales marxistas en latinoamericana que ocupan esta publicación:

- En primer orden, se tienen que son intelectuales que contribuyen con la superación el distanciamiento entre el trabajo intelectual crítico y el marxismo militante, son pensadores que han estado vinculados con organizaciones de izquierdas, que tensionaron la separación entre teoría y militancia, que lograron articular los juicios de valor con los análisis objetivos y rigurosos, se comprometen con la comprensión de la realidad, con enjuiciamiento y condena de las injusticias y con la transformación desde sus raíces y

fundamentos. Por todo lo mencionado, son intelectuales que reivindicaron la praxis como una actividad política revolucionaria.

- Además, son intelectuales que se entregan a proyectos históricos socialistas (o al menos anticapitalistas), y que por lo mismo esquematizan con agudeza las problemáticas originadas por el capitalismo en los pueblos latinoamericanos, como los problemas de la pobreza, la explotación y la marginación, la fetichización de la mercancía y la mercantilización de la calidad de vida, el deterioro de los derechos sociales conquistados por ciclos históricos de batallas populares, las injerencias extranjeras y las múltiples formas en que se expresa el neocolonialismo, entre muchos otros problemas.
- Y en tercer lugar son intelectuales que han demostrado (independiente de su clase social) una “disponibilidad intelectual” o una posición ético, política y epistemológica que los coloca junto a la clase trabajadora y a los grupos subalternos, identificándolos con las necesidades, intereses, objetivos, acciones y aspiraciones de clase. En referencia a lo anterior, se cree que lo dicho de Michael Löwy expresa con claridad a lo que nos referir: “El teórico crítico no sustituye a los trabajadores y trabajadoras, pero ayuda como en 1848, en 1917, en 1936, en 1968, a formar lo que Marx designó en El Manifiesto como ‘el movimiento autónomo de la inmensa mayoría’”.

Como se ha señalado, el papel de los intelectuales tiene una larga importancia para el marxismo. El interés se ubica más allá de la producción ideológica, del sentido común y de la posición hegemónica, puesto que se sitúa en la comprensión misma del rol que pueden desempeñar en los procesos revolucionarios.

Marx y Engels como Lenin y Gramsci, identificaron la relevancia que desempeñó este grupo social en los procesos de emancipación. No obstante, luego del análisis de Perry Anderson y la producción teórica del concepto “marxismo occidental”, se ha instaurado la concepción de que los intelectuales se separan cada vez más de la unión con el movimiento de trabajadores hasta representar una desconexión directa entre la teoría y la práctica revolucionaria.

Esto es puesto en tela de juicio por el vasto número de seguidores del marxismo en latinoamericano, que avanza en la articulación entre la práctica política y la producción teórica como unidad dialéctica, en otras palabras, hay una superación de ambas en la forma que se tiene de pensar el quehacer intelectual y político a nivel del continente.

Lo anterior, no es una valoración positiva en sí, no indica que políticamente la práctica esté mejor valorada debido a que es hecha por intelectuales, más bien, lo que se quiere resaltar es que el marxismo latinoamericano tensiona la transformación indicada por Anderson. Resulta obvio, que lo anterior no implica sostener que la categoría “marxismo occidental” sea obsoleta o no sirva para el propósito descrito por el historiador británico, lo que interesa es enfatizar en al menos dos grandes cuestiones:

- la primera es que existe una particularidad en la relación entre teoría marxista y política en el continente americano y
- segundo, que la falta de estudios en los textos canónicos emula una forma eurocéntrica de comprensión en el desarrollo teórico de nuestro continente.

Es decir, no se intenta hacer del marxismo en América Latina sólo virtud, sino ubicar en su medida la forma en la cual se ha desarrollado

la corriente de críticos en Latinoamérica. Finalmente, aún existen muchas heridas abiertas sobre la relación entre marxismo en el continente americano y los intelectuales, yendo más allá, en el campo historiográfico y sociológico en tiempos recientes se están comenzando a desarrollar estudios que ubican las producciones teóricas continentales a nivel global.

Discusiones marxistas en Latinoamérica

Para ello, se analizarán dos conceptos que causan controversia en las definiciones progresistas y lineales de la temporalidad histórica, partiendo de las contribuciones realizadas por René Zavaleta Mercado y Aníbal Quijano. El primero, es un sociólogo boliviano, que reproduce el concepto de formación social abigarrada como un forma de pensar lo plural, lo múltiple desde ciertas coyunturas que no necesariamente remiten a una forma organizada de la actividad económica, política, social y cultural.

Quijano, gesta la categoría de heterogeneidad histórico estructural como una forma de desarrollar sus análisis en torno a la dependencia y la división del mercado mundial. Ambas concepciones, conforman contribuciones relevantes a la hora de hacer planteamientos sobre las caracterizaciones relacionadas con el marxismo latinoamericano, debido a que una de las características que este ha presentado es justamente el cuestionamiento de las visiones del tiempo como un continuo avance homogéneo.

Lo anterior, recuerda las reflexiones que tuvo el último Marx, aquel que redacta una respuesta a Vera Zasulich quien le pregunta sobre el objetivo de las comunidades rurales en la Rusia zarista, o bien cuando el mismo personaje alemán cuestiona las interpretaciones de un desarrollo indefectiblemente de corte capitalista para todos los pueblos como condición necesaria para luchar por el socialismo. En Latinoamérica, los debates sobre las interpretaciones que presentó el

intelectual nacido en Tréveris en sus escritos tardíos, dieron como frutos dos interesantes reflexiones.

Por un lado:

- Dussel señala lo importante de las reflexiones del “último Marx” para pensar sobre las potencialidades de la liberación continental; y
- por otra parte, Álvaro García Linera, señala que no solamente en los Grundrisse pueden encontrarse reflexiones sobre las sociedades pre-capitalistas, sino también en la forma en que se teoriza acerca de las comunidades rusas sobre la diferencia entre propiedad y posesión, el papel de la propiedad colectiva y las maneras de reparto del excedente.

Es probable que tanto René Zavaleta Mercado como Aníbal Quijano, en el marco de referencia en el que teorizaron acerca de la formación social abigarrada, el primero; y la pluralidad histórico estructural, el segundo, quizás ignoraran estas reflexiones de Marx. Sin embargo, el debate sobre la existencia de diferentes modos de producción que lían simultáneamente en un tiempo histórico determinado es algo que el marxismo en Latinoamérica, desde Mariátegui, se ha venido tematizando.

El revolucionario peruano señala la importancia que tienen las formas de reciprocidad en las relaciones sociales de los pueblos originarios para pensar acerca de un socialismo que tenga características continentales. Lo último, lo identifica Quijano cuando hace una re-lectura de la importancia que tiene el amauta. Pues bien, resulta importante la constatación del debate sobre que la temporalidad histórica excede los márgenes del marxismo latinoamericano, instalándose como una incógnita a ser descifrada

por las denominadas “teorías de la modernización” que señalan la urgencia de superar la era pre-moderna cediendo el paso al desarrollo capitalista propiamente.

A pesar de la concepción progresista de la historia, que está presente en el concepto de “asincronías” creado por Gino Germani, el mismo facilita la ilustración de la persistencia en las relaciones sociales no modernas como forma singular en el continente que, además, cede el paso a la creación de políticas de carácter populista.

Referente a las teorías de la dependencia también tematizaron, pero no de forma directa, la temporalidad histórica. Si Ruy Mauro Marini señala lo importante de la plusvalía relativa, como método de intensificación del trabajo a través del uso de tecnologías en el proceso de intercambio desigual, entonces, la falta de ellas no solamente constituye una forma de super-explotación del trabajo, sino un elemento constitutivo del subdesarrollo continental. A una conclusión parecida llega Hinkelammert, cuando asegura que el desarrollo de los centros implica no sólo el subdesarrollo de las periferias, sino también, una dependencia de estas.

Desde nuestra perspectiva, ambos planteamientos han sido heredados, en mayor o menor grado, por lo teorizado por León Trotsky en la concepción de “desarrollo desigual y combinado”, por el que entendió que: Flagelados por el látigo de las necesidades materiales, los países subdesarrollados se ven en la obligación de avanzar a saltos. De esta universalización del desarrollo desigual de la cultura se deriva otra ley que, a falta de nombre más adecuado, se denominará ley del desarrollo combinado, haciendo alusión a la aproximación de las diferentes etapas del camino y a la confusión de las distintas fases, a la conjunción de formas arcaicas y modernas.

En términos más modernos, el marxismo ha vuelto a tematizar las relaciones centro-periferia y modernidad/premodernidad desde la

visión de Marx, indicando la importancia que ha adquirido cada vez más los países “atrasados” en los procesos revolucionarios. De forma paralela, Bolívar Echeverría señala lo necesario de examinar el “ethos moderno” para entender las formas de clasificación de los diversos tipos de temporalidad presentes en el “mundo de la vida”, permitiendo entrever que, si bien la modernidad es un tiempo constitutivo de la vida cotidiana, existen “pliegues” que permiten repensar otras “formas de vida”.

El mismo filósofo, en un disección de las tesis sobre la historia de Walter Benjamin, menciona la importancia de cuestionar la temporalidad histórica, puesto que en ella nace la diferencia entre un materialismo histórico profundo, frente a otro, acuñado en socialdemocracia. Ambos batallan entre: resistir o claudicar ante las fuerzas que constriñen a los hombres modernos a vivir el flujo temporal del vehículo del progreso, como la vía por la que la vida delante en línea continua la sucesión de los vencedores en el ejercicio del dominio.

Dicho de otra forma, preguntarse sobre la temporalidad histórica no es exclusivo de un tipo de producción de conocimiento académico, más bien remite a un proceso profundamente político, ya que repercute en la forma de construir la visión del mundo desde la perspectiva de los oprimidos. Si este nudo de combate en el marxismo de Latinoamérica va logrando cada vez mayor atención, esto sucede precisamente por la necesidad de asumir la pluralidad de los participantes, tiempos, modos de producción, cosmovisiones, etcétera, que se encuentran presentes en la vida cotidiana, permitiendo el avance en la constitución de una traducción creativa del marxismo en América.

Bibliografía

Althusser, Louis (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Anderson, P. (1976). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.

Boron, A. (2000). *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Boron, A. (2002). *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*. Buenos Aires: CLACSO.

Cabaluz, F. y Torres, T. (2021). *Aproximaciones al marxismo latinoamericano, Teoría, historia y política*. Ariadna Ediciones. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03289643/document?fbclid=IwAR0coOvFZxuSzausgD0NGHV-98gATbwqck0i29f71qARzRiw8hxTwrDgJfk>

Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.

Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.

Guimarães, J. (1999). *Democracia e marxismo: crítica à razão liberal*. São Paulo: Xamã.

Lefebvre, H. (1961). *Introducción al marxismo*. Eudeba.

Löwy, M. (1999). *O marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.

Löwy, M. (1998). *A evolução política de Lukács: 1909-1929*. São Paulo: Cortez Editora.

Löwy, M. (2001). “Le marxisme de la théologie de la libération” en Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache *Dictionnaire. Marx contemporain*. Paris: PUF.

Peña, M. (1958). *Introducción al pensamiento de Carl Marx*.

Depósito Legal N° 2023-00973
ISBN: 978-612-49219-1-9



Editorial Mar Caribe

www.editorialmarcaribe.es

Jr. Leoncio Prado, 1355. Magdalena del Mar, Lima-Perú

RUC: 15605646601

Contacto: +51932557744 / +51932604538 / contacto@editorialmarcaribe.es

