

Disulfir

EL SOCIALISMO

BENJAMIN ARDITI



RP ediciones - CRITERIO



BENJAMIN ARDITI (Asunción, 1956) obtuvo su B.A. en Economía en la University of Toronto, Canadá, y su M.A. en Teoría Política en la University of Essex, Inglaterra. Fue investigador visitante en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y profesor invitado de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, México). Actualmente es investigador a cargo del área de análisis político y teoría social del Centro de Documentación y Estudios (CDE) de Asunción. Junto con José Carlos Rodríguez escribió el Libro *La sociedad a pesar del estado. Movimientos sociales y recuperación democrática en el Paraguay*. Es autor de numerosos artículos sobre temas de teoría política y política paraguaya, publicados en revistas del exterior.

03.03/2
REF

HFV63

BENJAMIN ARDITI

DISCUTIR EL SOCIALISMO

ASUNCION, OCTUBRE 1988

C. D. E.
DOCUMENTACION Y ESTUDIOS
BIBLIOTECA

RP ediciones - CRITERIO

© BENJAMIN ÁRDITI
RP ediciones/ CRITERIO
E. V. Haedo 427. Asunción – Paraguay
Teléf.: 98 040 – 208 791
TAPA: Osvaldo Salerno sobre cuadro de René Magritte
Edición al cuidado de Rafael Peroni
Tirada: 1000 ejemplares.
Hecho el depósito que establece la ley.

A la memoria de Alfredo M. Seiferheld

Amigo, ciudadano e intelectual paraguayo. Tuvo virtudes inusuales entre nosotros, tales como creer en principios éticos y, más aún, practicarlos coherentemente en su comportamiento público y privado; ser respetuoso de las ideas de los demás, incluso cuando no las compartía; ser modesto acerca de la trascendencia de sus trabajos como arqueólogo de la historia, puesto que, como todo investigador movido por la pasión de saber, fue capaz de reconocer que ningún avance en el campo del conocimiento puede agotar lo que aun queda por conocer.

INDICE

PRESENTACION	11
INTRODUCCION.	13
I. EL TERRENO TEORICO DEL SOCIA- LISMO MARXISTA.	17
1. La producción, locus y ratio fundamental del discurso marxista.	19
2. El socialismo marxista. ¿Qué estrategia de lucha, qué proyecto de sociedad?.....	23
II. LIMITES EXPLICATIVOS DEL MATERIALISMO HISTORICO.....	27
1. La confusión entre 'emancipación humana' y 'emancipación del yugo capital'.	29
a. ¿Cuál es el límite de la socialización de la propiedad?.....	30
b. ¿Cuál es el límite del plusvalor en el socialismo?Explotación en sociedades poscapitalistas.....	31
2. La fragilidad del nexo causal entre economía y política.....	34
3. El modelo base-superestructura como mode- lo de la totalidad social: pasos de un quiebre.	37
a. La 'vulgata' del economicismo.	37
b. Economicismo sofisticado.	39
c. Reduccionismo de clase.....	42
d. Reduccionismo sofisticado.	43

4.	Marxismo, 'excepciones históricas' y tesis ad-hoc.	44
III.	CIENCIA Y PODER: LA FORTIFICACION DE LA RAZON REVOLUCIONARIA.	53
1.	Epistemología y verdad. La pesada herencia racionalista.	55
2.	Ciencia y poder.	62
3.	El cientificismo como retórica sacralizante del poder.	65
IV.	ADIOS AL OBRERISMO. LA CUESTION DEL SUJETO.	69
1.	El problema del obrerismo en el pensamiento socialista.	71
2.	El carácter discursivo de las identidades sociales. La producción del constructo 'clase'.	73
3.	El punto de vista objetivo estratégico y las identidades extra-clasistas.	78
4.	Crisis del obrerismo I. Deconstrucción del esquema dual.	83
	a. La falacia del sector 'más explotado'.	83
	b. La falacia de la mayoría numérica.	84
	c. La falacia de la simplificación de los antagonismos.	85
	d. La confusión entre 'explotación' y 'opresión'.	87
5.	Crisis del obrerismo II. El desafío de las 'otras' identidades colectivas.	89
6.	Marxismo y nuevos sujetos: del desconocimiento al simulacro.	94
7.	El sujeto socialista y la complejidad del presente: tres posibilidades, una sola opción política.	97

V. ADIOS AL VANGUARDISMO. LA CUESTION DEL PARTIDO.....	101
1. Organización y política.....	103
2. Mesianismo político: adiós al paradigma leninista.	104
a. Intereses y 'medios de representación'.	105
b. Hermenéutica y verdad: la teología vanguardista del paradigma leninista.	108
c. Organización y poder: el partido devora su entorno social.....	115
3. Partidos socialistas: la mirada hacia la política.....	120
a. Ocaso de la lógica 'antiestado'.	120
b. ¿Partido uniclasista o institución política? Diversidad social, unidad programática.	123
VI. ROMANTICISMO Y SECTARISMO EN EL IMAGINARIO DE LAS IZQUIERDAS.	129
1. La noción de 'imaginario colectivo'.	131
2. Sueños de revolución. (Algunas inconfesadas fantasías románticas del infante izquierdista).....	132
a. Imágenes de la revuelta. Romanticismo épico.....	133
b. Después de la borrachera romántica.	134
c. Los mártires no pueden contar historias. El poster del Che.	136
3. El 'ser nacional' en el discurso de las sectas vanguardistas: ¿distanciamiento crítico o reformulación?.....	137
4. Todos queríamos ser secretarios generales. El sueño de la secta propia.....	139
VII. LA CONDICION POSMARXISTA.	145
1. Adiós a la nostalgia.	147
2. El legado de Togliatti.	151
3. Del marxismo crítico a la crítica del marxismo. ..	155

4. La condición posmarxista del proyecto socialista.	159
a. Socialismo y democracia: dos discontinuidades para forjar una articulación política.	159
b. Complejidad y excentricidad de lo social.	166
c. El socialismo como 'ethos' y proyecto igualitario, democrático y libertario.	171
VIII. BIBLIOGRAFIA.	181

PRESENTACION

Este libro está compuesto por siete ensayos que se relacionan entre sí y abordan los siguientes temas: el proyecto del socialismo decimonónico; algunas limitaciones del materialismo histórico en lo que respecta al nexo entre propiedad y explotación, al modelo base-superestructura y a las experiencias reales de cambio social que han sido justificadas desde una óptica marxista; el cientificismo con que se ha intentado justificar al discurso político del marxismo; la centralidad obrera; el vanguardismo y monoclasismo de las organizaciones; y, finalmente, algunos ejes para un ethos socialista democrático. Estos ensayos no están encadenados para la exposición, por lo cual pueden ser leídos separadamente y en el orden que el lector estime más conveniente. Sin embargo, puede resultar provechoso comenzar con el primero de ellos antes de abordar los otros, puesto que constituye una breve síntesis argumentativa del discurso del socialismo marxista.

Las notas y los borradores que sirvieron de base para redactar estos ensayos fueron preparados entre 1982 y 1984, mientras me desempeñaba como investigador visitante en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de México. Le debo a Julio Labastida más que un simple agradecimiento. Como director del Instituto en esa época, no sólo depositó su confianza en un recién egresado, sino que también hizo posible que pudiese dedicarme a leer e investigar con la más completa libertad de temas, cronogramas y horarios de trabajo. Las horas violetas también intervinieron en esto, al igual que la banda del Parnaso y los ciudadanos de los alrededores de Coyoacán—espacio desterritorializado que durante un tiempo fue la verdadera capital de México. Agradezco a José Carlos Rodríguez, compañero del Centro de Documentación y Estudios, quien se las ingenió para encontrar el tiempo necesario para leer el material y aportar sus comentarios, varios de los cuales fueron incorporados a los textos;

en cierto modo, se ha visto complicado en la tarea y en las ideas.

El generoso apoyo de la Fundación Pablo Iglesias de Madrid, España, permitió que se pudiese llevar a cabo el trabajo de redacción final de este libro.

Asunción, octubre de 1988.

INTRODUCCION

"Me falta una concepción fundada y amplia de la vida. Tiene Ud. mil veces razón, pero, ¿dónde encontraré los medios para que esto cambie? Actualmente, yo, al menos, no veo posibilidad alguna ni de encontrar un nuevo principio, ni de respetar los antiguos. Busco, pues, esta idea, de la que todo lo demás depende, sin poder hallarla".

Carta de Gustave Flaubert a
George Sand.

En la *Genealogía de la moral*, primero, y más tarde en *La voluntad de poderío*, Nietzsche demuestra que el carácter de la 'verdad' no es puramente normativo sino también *político* y *existencial*. Y establece, como principio explicativo general, una doble relación entre verdad y poder en 'este' mundo, el mundo de hombres y mujeres de carne y hueso. Por una parte, verdad y poder vienen de la mano puesto que la verdad y los saberes que la enuncian se instituyen como consecuencia de una voluntad de poder o voluntad de señorío exitosa, la cual permite a los nuevos señores imprimir un sentido determinado a los conceptos en base a sus propios valores. Por otra parte, los saberes y las verdades instituidas operan como mecanismos legitimadores del poder, conformando lo que Michel Foucault (1) denomina un 'régimen productor de verdad'.

1. Michel Foucault, "Verdad y Poder", en la *Microfísica del poder* (1977), Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1978, pp. 187-188.

Un buen ejemplo de ello lo brinda el proceso de institucionalización del discurso marxista dentro del movimiento socialista. El marxismo es un discurso del socialismo, pero uno relativamente reciente. En la época en que Marx murió, sus escritos estaban relativamente poco difundidos entre los activistas del movimiento obrero; pocos partidos obreros se identifican a sí mismos como 'marxistas' e, incluso, el concepto de 'marxismo' era utilizado en un sentido peyorativo mientras Marx aún vivía. Es principalmente gracias a los esfuerzos de Kautsky que comienza a adquirir una connotación positiva (2). Pero, luego de que los bolcheviques conquistaron el poder en una revolución genuinamente popular —aunque de dudosa filiación proletaria— resultaba difícil no reconocer en ella la verdad realizada del marxismo y la eficacia implacable del leninismo. Después de 1917, resultaba casi imposible legitimar la validez de perspectivas estratégicas no leninistas o no bolcheviques, sea en los debates teóricos o dentro del movimiento socialista. Poco a poco, el marxismo-leninismo se fue identificando con el 'socialismo' como tal en la percepción de la derecha y, por supuesto, en el lenguaje, la organización, las consignas y la práctica política de las izquierdas de todas las latitudes.

El prestigio de los bolcheviques y de su revolución les permitía descalificar a otras iniciativas, a saberes socialistas diferentes. En su éxito fáctico radicaba la prueba de su verdad (3) y esa verdad incidía, a su vez, en la legitimación del marxismo como práctica política. Se trata, en definitiva, de un sentido impuesto en el plano normativo y valorativo o, lo que es lo mismo, de una ilustración del

2. Esto ha sido señalado por Georges Haupt, según indica Bernard Sorj en "Historia e crise da producao da verdade no marxismo", *Novos Estudos CEBRAP*, Vol. 2. Nº 3, Sao Paulo, novembro 1983, p. 26.

3. Para citar a Julio Rodríguez Aramberri, "lo que conviene tener claro desde el principio es que a pesar de su santidad actual, el leninismo no ha sido siempre un principio indiscutido de organización y que, de no haber sido por el triunfo de la revolución socialista en Rusia, difícilmente estaría hoy revestido del pontifical con que se cuidaron de adornarlo tanto Stalin como sus adversarios". Véase su "¿Un modelo único?", *El Viejo Topo Extra Nº 4*, Barcelona, 1980, p. 54.

nexo entre saber y poder enunciado por Nietzsche y desarrollado posteriormente por Foucault. Como dice Bernardo Sorj, "de esta forma, el marxismo llega al poder, vale decir, se convierte en el mecanismo principal de legitimación de la práctica política, pero a consecuencia de ello, queda castrado como discurso científico. El leninismo había instaurado así un nuevo régimen de verdad"(4).

Hoy, la potencia de ese régimen de verdad ya no es tan evidente. Dentro de la izquierda socialista se habla de una 'crisis del marxismo' desde hace más de una década, y en la mayoría de los países de Occidente las organizaciones políticas inspiradas por el marxismo se hallan en un franco retroceso. Muchos quieren aun rescatar el socialismo como proyecto de sociedad, tomando distancia de los estados del 'socialismo realmente existente', predicando la necesidad de respetar las libertades civiles 'burguesas' y reivindicando al socialismo como perspectiva que permitiría 'realmente' radicalizar la democracia.

Pero la dirección a tomar no es tan clara. La situación de muchos es similar a la planteada por Flaubert en el fragmento citado. Sólo que ya no se busca un principio fundacional unitario, sino más bien una serie de pautas que permitan recomponer un pensamiento de izquierda. Por un lado, se desconfía de la validez del discurso marxista del socialismo y se sabe que es necesario desligarse de él; por el otro, se busca una nueva perspectiva socialista, democrática y libertaria, sin poder hasta ahora hallar una formulación clara capaz de capturar la imaginación de la gente. Parecería que la crítica, actualmente mucho más desarrollada que la opción alternativa, domina en exceso el universo argumentativo.

Ello no debería ser motivo de mayor preocupación puesto que, al realizar una oposición crítica a lo ya existente, se debe tener la conciencia de que ello puede y suele involucrar excesos por parte de lo 'nuevo' en su lucha por existir y afirmarse. ¿Acaso no dijo Bachelard que un nuevo conocimiento nace en oposición a lo ya existente? Una nueva filosofía, afirma Althusser, "sólo existe por la po-

4. Bernardo Sorj, *op. cit.*, p. 28.

sición que ocupa y sólo ocupa esa posición conquistándola sobre el plano de un mundo ya ocupado... [y para ello] hay que pensar en los extremos; entendamos por esto una posición en la que se enuncian tesis-límite, donde para hacer posible el pensamiento, se ocupa el lugar de lo imposible" (5). Marx dedicó casi toda su vida a la crítica, sea de la filosofía del derecho, de la economía política burguesa, de los programas de la socialdemocracia alemana o de la filosofía especulativa-contemplativa alemana. De esa crítica fue surgiendo el momento positivo, el del desarrollo y de la fundamentación de su 'materialismo histórico', eje conceptual central del marxismo.

Lenin utilizó una metáfora para ilustrar la relación entre crítica y transformación: para enderezar un bastón, dice, primero hay que doblarlo más de lo necesario. Pero la tarea de 'doblar el bastón' no obliga al crítico a adoptar una perspectiva simétricamente inversa a la criticada. Tampoco lo exime de cometer excesos en la gestación del momento positivo de la crítica, el del desarrollo de saberes nuevos o alternativos. Es decir, al apelar al procedimiento de 'curvar el bastón' del sentido común imperante hacia 'el otro lado' para transformarlo, siempre se corre el riesgo de curvarlo en exceso o curvarlo demasiado poco.

La búsqueda de lo nuevo supone una serie de decisiones de carácter teórico-político cuyos efectos involucran una serie de rupturas, desplazamientos y transformaciones en las prácticas, los referentes y las tesis constitutivas del discurso socialista. Como el marxismo ha sido el discurso históricamente dominante del socialismo —incluyendo su posterior evolución por derroteros leninistas, estalinistas, maoistas u otros—, las decisiones mencionadas se refieren fundamentalmente a dicho discurso. El énfasis está puesto sobre lo que no puede seguir una vez que se acepta, como en el verso de Machado, que no puede haber un solo camino puesto que este sólo se hace al andar.

5. Louis Althusser, "Tesis de Amiens" (1975), en *Dialéctica* Nº 3, julio 1977, revista de la facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 150, 155.

I

EL TERRENO TEORICO DEL SOCIALISMO MARXISTA

“El que Marx y el marxismo fueron capaces de ejercer una influencia preponderante y verdaderamente catastrófica sobre diversos movimientos obreros no es sólo resultado de la genialidad o del espíritu satánico de Marx. El predominio de la producción económica y la consecuente *reducción* de toda problemática social y política no son más que los temas estructuradores del imaginario de su época (y de la nuestra): el imaginario del capitalismo” (1).

I.- La producción, locus y ratio fundamental del discurso marxista.

Ante la pregunta: ¿cómo se constituye la unidad de una sociedad dada, qué le confiere una forma o naturaleza determinada a la pluralidad de procesos, relaciones y fenómenos sociales diversos?, el materialismo histórico responde sin titubeos: el modo de producción de la vida material y el proyecto de dominación que corresponde a los intereses y aspiraciones de una clase dominante que el mismo modo de producción engendra. En este sentido, el

1. Cornelius Castoriadis, “Socialism and Autonomous Society”, *Telos* Nº 43, New York, Spring 1980, p. 99.

socialismo marxista intenta 'leer' la realidad a través de un hilo conductor fundamental, a saber, la presencia permanente de una contradicción entre fuerzas y relaciones de producción y de un antagonismo de clase detrás de la aparente diversidad social.

El materialismo histórico es el terreno teórico en el cual el marxismo constituye sus objetos y estrategias. En términos generales, este terreno se articula alrededor de siete proposiciones acerca de la sociedad y la historia:

- a. La naturaleza o anatomía de una sociedad está dada por el *modo de producción* dominante en ella, la economía constituye su base o infraestructura y el discurso de la economía política —por la vía de un tipo de saber específico, el materialismo histórico— proporciona la principal llave de acceso para su inteligibilidad;
- b. La *historia* de una sociedad cualquiera es la historia de los sucesivos modos de producción que la han estructurado;
- c. Todo modo de producción genera una *clase dominante* que se constituye a partir de uno de los dos lugares posibles que pueden ocupar los agentes sociales en las relaciones de producción. Su proyecto de dominación, en tanto codificación de sus intereses y anhelos como clase, se plasma en las diversas formas institucionales, políticas estatales, concepciones éticas, producciones culturales, antagonismos y relaciones sociales de la época de su dominio;
- d. El mismo modo de producción engendra a una *clase dominada y antagónica* cuya resistencia conduciría, eventualmente, a la descomposición del proyecto de dominación existente y a la sustitución de este por el proyecto alternativo e históricamente más elevado del cual es portador la clase hasta entonces dominada;

e. El elemento *detonador* de las transformaciones históricas es la 'contradicción general' entre fuerzas de producción en continuo desarrollo y relaciones de producción que en cierto momento se convierten en trabas para su desarrollo: nuevas y más elevadas relaciones de producción sólo pueden surgir cuando se han agotado las posibilidades de desarrollo de las fuerzas productivas bajo los antiguos;

f. El *mecanismo* de la transformación, el 'motor de la historia', lo constituye la lucha entre colectividades de agentes sociales que ocupan los dos puestos principales designados por las relaciones de producción dominantes: Estas colectividades se convierten en agentes del cambio histórico en tanto logran constituirse en clases sociales en lucha por la sociedad, vale decir, en lucha por imprimir una determinada forma o unidad a procesos y relaciones sociales y por controlar la historicidad de esos procesos y relaciones;

g. El ciclo progresivo de *dominación-resistencia-dominación* se rompería, finalmente, con el desplazamiento de la burguesía del poder y con el ascenso del proletariado a su lugar, puesto que se asume (i) "las relaciones burguesas de producción són la última forma antagónica de producción" (2), que (ii) el sistema de producción capitalista precede al socialismo y apunta a su propia disolución dadas las 'leyes tendenciales' autodestructivas que le son inherentes, y que (iii) el proletariado, como la elase más explotada y oprimida, al eliminar la propiedad privada de los medios de producción —la base material para toda división de clases— eliminaría al mismo tiempo toda forma de opresión.

2. Carlos Marx, "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política (1859) en *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857), Cuadernos de Pasado y Presente N° 1, novena edición corregida y aumentada, México, 1978, p. 77.

A partir de este terreno teórico general, el discurso marxista ha elaborado tres 'verdades fundamentales' a las cuales asigna un status de *referentes* para el cálculo estratégico en el terreno político:

a. La *contradicción general* entre fuerzas y relaciones de producción se convierte en el referente que indica los mecanismos productores de la ruptura y la consiguiente transformación societal;

b. La *contradicción de clase principal*, dada por el modo de producción dominante, pasa a ser el referente que establece el tipo de lucha y de antagonismo que conducirá al desencadenamiento de la crisis y del colapso del sistema de explotación-dominación existente; y, finalmente,

c. La *clase obrera*, núcleo fundamental de los trabajadores asalariados, aparece como el referente para conformar la identidad del sujeto revolucionario, es decir, del sujeto que encarnará y encabezará la lucha socialista en virtud de su 'posición objetiva' dentro de la estructura de relaciones de producción, de su status como 'fuerza social más oprimida y explotada' de la sociedad, de su mayoría numérica, etc.

Es evidente que con ello el problema de la naturaleza de una sociedad, de su forma de unidad, está siempre resuelto de antemano. Al determinar la estructura económica asignada por el modo de producción dominante (por ejemplo, el capitalista), se resuelve también el tipo de unidad existente (en este caso, burguesa), puesto que la diversidad social aparece como metástasis de un juego que se desarrolla en un ámbito central, el económico, donde se gesta tanto la clase cuya dominación se imprimirá en todos los intersticios del tejido societal como también la clase cuya resistencia estaría presente en todos esos intersticios. Así, el concepto de 'opresión', firmemente anclado en el ámbito económico, estaría connotativamente ligado a una experiencia de clase, puesto que evocaría, ante

todo, la dominación de una clase sobre otra y la resistencia de una clase subalterna a esa opresión. Ello revela la creencia en una noción 'fuerte' de totalidad en el sentido que la pluralidad de fenómenos estarían ligados entre sí por relaciones necesarias dictadas por el ámbito económico (3).

2. El socialismo marxista. ¿Qué estrategia de lucha, qué proyecto de sociedad?

Estos son los lineamientos generales del terreno teórico y de los referentes fundamentales del discurso marxista, ambos constitutivos de un *cierto tipo de saber* socialista. Este saber ha sido dirigido a un movimiento obrero al cual contribuyó a formar, organizar y desarrollar. También ha sido una propuesta para un nuevo tipo de sociedad, una sociedad emancipada de la explotación y la opresión de clase por cuanto propone disolver la institución de la propiedad privada, a la que considera como condición de existencia de las divisiones de clase.

Estos tres elementos —un saber, un movimiento social y un proyecto de sociedad— son constitutivos de los discursos que conforman el campo de la acción política. En este caso, se trata además de un discurso que es a la vez revolucionario y socialista. Se dice que es *revolucionario* no porque pretenda destruir violen-

3. La noción 'fuerte' de totalidad es, en cierto modo, similar a lo que Michel Foucault denomina 'historia global', ya que ésta supone que "se debe poder establecer un sistema de relaciones homogéneas: red de causalidad que permita la derivación de cada uno de ellos, relaciones de analogía que muestren cómo se simbolizan los unos a los otros, o cómo expresan todos un mismo y único núcleo central... se supone, en fin, que la propia historia puede articularse en grandes unidades —estadios o fases— que guardan en sí mismas su propio principio de cohesión". Ver *La arqueología del saber* (1969), Siglo XXI, México, 1979, p. 13. Para una caracterización de la noción de 'relaciones necesarias', véase Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, México, 1978, en especial la "Introducción" y el artículo titulado "Fascismo e ideología".

tamente el orden de cosas existente, sino por cuanto postula la necesidad de llevar a cabo una transformación radical de las relaciones de poder existentes en los diversos ámbitos de la vida — la economía, la política, la ética comunitaria, la producción de formas culturales, etc. Y se dice *socialista* en tanto lucha por poner fin a la miseria, opresión y explotación humana que nace y se reproduce a lo largo de la historia a través de las desigualdades sociales generadas por las formas de propiedad y los modos de distribución de la riqueza social.

De ahí que el socialismo marxista surgido a partir del siglo XIX plantea que la lucha emancipatoria debe llevarse a cabo bajo la forma de un *proyecto de clase*. Dicho planteamiento se ve reforzado por dos tesis conexas: por un lado, por la tesis que las formas políticas, los ordenamientos jurídicos, las producciones culturales, los discursos de la moral y la ética, etc. constituyen eslabones de una cadena articulada por las formas de propiedad existentes en una sociedad dada; por otro lado, por la tesis que la propiedad privada, en tanto eje articulador de esta cadena, se encarna empíricamente en una dimensión clasista, esto es, en las necesidades y aspiraciones de una clase que se ha convertido en la clase dominante.

Esto ha marcado profundamente las reflexiones marxistas acerca de la política y de la acción estratégica dentro del campo político, puesto que ha conducido a una mayor sensibilidad y preocupación por la cuestión de 'quién gobierna' antes que por el problema del 'como es gobernada' una sociedad. Como lo pone Bobbio:

"Marx y Engels (y tras sus huellas un jefe revolucionario como Lenin), convencidos como estaban que la esfera de la política era la esfera de la fuerza (en lo que tenían toda la razón), se plantearon siempre el problema del sujeto histórico de esta fuerza, individualizado en la clase dominante en

cada momento, más bien que el de los diversos modos a través de los que esa fuerza puede ser ejercida (que es el problema de las instituciones)” (4).

Por consiguiente, el marxismo ha identificado la lucha por el socialismo con las luchas llevadas a cabo por un sujeto de clase en busca de su emancipación —la clase dominada o la alianza de clases/fracciones de clase dominadas— contra una clase dominante o bloque de poder estructurado en torno a una clase o fracción de clase dominante. De este modo, tanto en el sentido común de los marxistas como en el de sus adversarios ideológicos liberales, ser ‘socialista’ ha sido interpretado en términos de una lucha en contra de las formas de propiedad que se traduce en una lucha por transformar radicalmente el sistema de dominación de clase existente. Y ser ‘progresista’ ha sido entendido, por ese mismo sentido común, como una inclinación por apoyar y acompañar las luchas de las clases dominadas que aspiran a emanciparse a sí mismas y, en el proceso de hacerlo, emancipar a la sociedad entera.

Esto implica, como es de esperarse, que el discurso asigna una posición central y privilegiada al momento económico, puesto que la economía se presenta como terreno en el cual (i) aparecen las formas materiales de la propiedad, de la explotación y de la opresión de clase y como el terreno en donde (ii) se distribuyen los diversos lugares ocupados por agentes sociales, lugares a partir de los cuales las diversas colectividades de agentes sociales se constituirán en tantas clases sociales en lucha.

4. Norberto Bobbio, “¿Existe una teoría marxista del estado?” (1975), en Armando Pinto (compilador), *¿Existe una teoría marxista del estado?*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1978, p. 29.

II

LIMITES EXPLICATIVOS DEL MATERIALISMO HISTORICO

1. La confusión entre 'emancipación humana' y 'emancipación del yugo del capital'.

Poder, propiedad privada y clase dominante aparecen en el discurso marxista estrechamente ligados, constituyendo una trinidad –cerrada e indivisible para Lenin y Plejanov, con autonomía relativa entre sus partes para Althusser y Poulantzas. Como decía Epifanio el Gnóstico, desde el momento en que la división entre las palabras *mío* y *tuyo* fue introducida en el mundo a través de la ley, se puso una lápida sobre la idea de sociedad como comunidad y se hizo posible el nacimiento de la palabra 'ladrón' (1).

Pero el tipo de nexo que se ha imputado a esos tres elementos y los efectos que se pretenden derivar de él constituyen un problema espinoso para el marxismo contemporáneo: aceptar ese nexo entre propiedad y poder supone defender la tesis que hace coincidir la 'emancipación humana' con 'emancipación del yugo del capital' y de la propiedad privada en general. "La liberación de las fuerzas productivas –señala Baudrillard– se confunde con la liberación del hombre: ¿es ésta una consigna revolucionaria o la consigna de la propia economía política?" (2). En el caso de Stalin, dice Fetscher, parece que sí, puesto que se llega al límite de una ontología técnico-productivista que termina reduciendo el propósito del socialismo a una sola cosa: a la liberación de las fuerzas productivas

1. Francois George, "The Leyend of Communism", *Social Research*, Vol. 49, Nº 2, New York, Summer 1982, p. 338.

2. Jean Baudrillard, *El espejo de la producción* (1973), Gedisa, Barcelona, 1980, p.18.

de las trabas impuestas por el modo de producción capitalista (3). Se pueden enunciar por lo menos dos falsaciones empíricas de esta tesis.

a. ¿Cuál es el límite de la socialización de la propiedad?

Primero, ¿cuál es el límite que el proyecto socialista marxista impone a la socialización de la propiedad privada? Francois George (4), por ejemplo, llevando esta tesis a su límite lógico, señala muy acertadamente que, si la propiedad privada es el origen de todo mal y la causa de la degradación humana, ¿por qué habríamos de pensar que el campo de acción de sus efectos perversos se restringen a la esfera de la producción material tan solo? Para apoyar su argumentación, apela a fragmentos sumamente ambiguos de *El Manifiesto*, referidos a la idea de 'comunidad de mujeres' y de la socialización de la educación familiar por el estado. En cuanto a las mujeres, dice con ironía George citando a Marx, sería absurdo querer acusar a los comunistas de querer establecer una comunidad de mujeres puesto que, para todo efecto práctico, la sociedad burguesa ya lo ha hecho: los comunistas sólo proponen, a lo sumo, liberar esa 'comunidad' del manto de hipocresía con que la cubre la burguesía con su doble moral. Algo similar ocurre con la familia, puesto que la familia proletaria ya habría sido destruida por la sociedad industrial burguesa gracias al trabajo infantil, la prostitución juvenil para comer, etc.

Así, siguiendo la lógica de *El Manifiesto*, los únicos grupos genuinamente solidarios serían las clases sociales, y lo único que quedaría por socializar sería el capital. Pero no es tan claro que la familia haya sido socializada de hecho por la sociedad burguesa. Por eso, George se pregunta acerca de la coherencia de esta lógica puesto que, de llevarse al límite, elude el problema de la sociali-

3. Iring Fetscher, "The Changing Goals of Socialism in the Twentieth Century", *Social Research* Vol. 47, Nº 1, New York, Spring, p.45.

4. Francois George, *op. cit.*, p. 341-342.

zación real de la familia: después de todo, esta engendra en forma directa y permanente la propiedad privada desde el momento en que crea el dominio de la privacidad como tal.

En todo caso, hay que reconocer que se trata de un punto poco claro en las reflexiones marxistas. Por lo general, se lo circunscribe a la esfera de la producción material: tierras agrícolas, establecimientos ganaderos o empresas dedicadas a la transformación. Pero, ¿qué pasa con la esfera de la circulación, la esfera en la cual se realizan las mercancías, el mercado en donde se lleva a cabo el intercambio comercial? No hay una respuesta 'clásica' a esto, puesto que Marx focalizó su crítica al capitalismo en el plano de las *formas* (modo de producción) y no en el de sus *realizaciones empíricas* (sistemas económicos específicos).

Pero el problema práctico lo debe enfrentar cualquier dirigente político de la izquierda marxista al elaborar un programa de acción, sea para cohesionar una fuerza contestataria en caso de estar en la oposición o para administrar la sociedad en caso de acceder al gobierno o al ejercicio de cargos claves en la administración del estado. Debe ser capaz de establecer criterios estables de socialización. ¿Qué se expropia, qué se nacionaliza, qué se estatiza, qué se maneja por la vía de empresas autogestionarias y qué se mantiene en manos privadas? El problema radica, en cierto modo, en la reducción del proyecto a la utopía de la revolución: la revolución que destruye la propiedad privada es análoga a la imagen de la gran noche purificadora que daría paso a un amanecer radicalmente nuevo. Sin embargo, allí donde las revoluciones auto-denominadas socialistas tuvieron lugar, los cambios no ocurrieron de este modo. Y ni qué decir acerca de los casos en donde las fuerzas de la izquierda marxista accedieron al poder por la vía electoral.

b. ¿Cuál es el límite del plusvalor en el socialismo? Explotación en sociedades poscapitalistas.

Segundo, también se puede cuestionar la reducción de la explotación a la institución de la propiedad privada. Si por

explotación entendemos la formación de los ingresos de algunos a partir del plusvalor generado por otros o, lo que es lo mismo, si se define a la explotación como apropiación de tiempo de trabajo no remunerado, entonces es posible demostrar que en la URSS, donde no predomina el modo de producción capitalista u otro basado en la institución de la propiedad privada, hay explotación.

Castoriadis (5) se ocupó de hacerlo a fines de la década de los '40, utilizando para ello las estadísticas soviéticas disponibles. Su razonamiento, basado en los postulados de la economía política de Marx, se articula en base a cuatro supuestos:

i. El valor de la fuerza de trabajo se determina en relación al costo de producir una unidad equivalente de fuerza de trabajo. El término 'valor' es utilizado aquí en su sentido marxista, es decir, como tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una mercancía cualquiera, sea una camisa, un alfiler o, como en este caso, la mercancía 'trabajo'.

ii. Toda plusvalía se destina a la acumulación. Este es un supuesto que sólo se introduce para simplificar el modelo y el análisis: significa que no hay ahorro nacional o plusvalor excedente retenido para otros usos, como por ejemplo, para ser invertido para la acumulación de capital.

iii. Se retribuye 'a cada quien de acuerdo a su trabajo'. Esto no es más que una puesta en práctica de la famosa tesis de Marx acerca de las retribuciones a los productores en una sociedad solidaria, donde desaparece el afán de lucro y la explotación.

iv. La diferencia entre el salario más alto y el más bajo percibido no debería ser superior a la proporción de 1:2. Ello

5. Cornelius Castoriadis, "Las relaciones de producción en la URSS", en *La sociedad burocrática*, Vol. 1, Tusquets Editores, Barcelona, 1979.

se basaría, posiblemente, en una referencia dada por Marx en sus escritos sobre la democracia poscapitalista inspirados en la Comuna de París de 1871: allí Marx señala que el salario de los representantes del pueblo no deberían ser mayor que el doble de lo que percibe un trabajador calificado.

Ahora bien, se puede suponer —como lo hace Castoriadis— que un trabajador no especializado (digamos, un obrero manual) comienza a trabajar mucho antes que uno especializado (médico, ingeniero, periodista, educador u otro), simple y llanamente por la diferencia de tiempo necesario para formar a uno y otro. Castoriadis usa la edad de 16 años para el primero y de 30 para el segundo. Pero la edad de jubilación legal es la misma para ambos, digamos, a los 60 años cumplidos. En ese caso, el salario anual que debe ser pagado a cada uno se debe determinar sumando dos cosas: primero, lo que cuesta mantener a cada uno durante un año (comida principalmente, pero también salud, vivienda, ropa, esparcimiento, etc.); segundo, el costo invertido en educarlos, que se distribuye proporcionalmente a lo largo de la vida económicamente activa de cada uno. Así, se tiene que:

trabajador
no especializado

$$1 + 16/44 = 1.4$$

trabajador
especializado

$$1 + 30/30 = 2.0$$

¿Qué significan estos resultados? En el caso del trabajador no especializado, la cifra de 1.4 indica la suma del costo anual de mantenerlo (costo mínimo de supervivencia) y de la fracción anual de los 16 años usados para formarlo distribuida en los 44 años de vida laboral que le queda antes de jubilar. En el caso del trabajador especializado, se aplica idéntico criterio: el "1" corresponde al costo de supervivencia anual, mientras que la fracción "30/30" indica el costo de formarlo durante 30 años distribuido a lo largo de los 30 años de vida laboral que la sociedad puede exigir de él

(dada la edad de jubilación obligatoria, fijada, en el ejemplo, a los 60 años).

Pero, de acuerdo a las estadísticas soviéticas de 1936, año usado por Castoriadis para sus cálculos, la diferencia entre el que recibía menos y el que recibía más no fue cercana a la proporción esperada, 1.4:2.0, sino que fue 1:250, siendo el promedio nacional 1:10. Puesto de otra manera, si los cálculos de Castoriadis son correctos, en ese año el ingreso del ciudadano soviético que ganaba más fue 250 veces más alto que el del ciudadano que ganaba menos.

Evidentemente, la ausencia de la propiedad privada como institución dominante no fue un obstáculo para la formación de marcadas desigualdades económicas en una sociedad poscapitalista, es decir, para la formación de lo que, en un sentido estricto, debería ser consideradas como capas de 'explotadores' y de 'explotados' en una sociedad en la cual ya no existen dueños de medios privados de producción. En fin, para todo efecto práctico, todas las revoluciones exitosas realizadas en nombre del socialismo marxista han apuntado fundamentalmente al desarrollo de las fuerzas de producción industrial, una suerte de capitalismo de estado sin las tradiciones democrático-liberales y con aparatos burocráticos de dirección (6).

2. La fragilidad del nexo causal entre economía y política.

Pero los problemas derivados de la relación entre formas de propiedad, clase, producción material y poder no terminan ahí. El materialismo histórico pretende explicar mecanismos de ruptura y cambio social a partir de elementos generados en lo económico. Plantea que fenómenos que ocurren en el *ámbito del proceso productivo* son determinantes de la génesis y el desarrollo de fenómenos y procesos que ocurren en el plano *político-social*. Pero no puede proporcionar por sí solo las condiciones de inteligibilidad para esa trasposición puesto que no se verifican—salvo en una lógica

6. Fetscher, *op. cit.*, 53, 54.

circular que da por sentado lo que debe demostrar— dos supuestos necesarios para tal efecto: que la economía constituye el eje fundante de lo social y la clave para su inteligibilidad, y que la activación política del potencial revolucionario de los proletarios es precipitado por 'leyes' que rigen a las fuerzas económicas.

Actualmente, se reconoce que el supuesto de la activación política como efecto de leyes económicas es altamente cuestionable. No existe una correlación *necesaria* entre una lógica económica y una política, entre crisis económica y movilización por el cambio. Creer en ello sólo conduce a un tipo de razonamiento político dominado por una falacia, esto es, la de asignar una fragilidad intrínseca a la dominación burguesa y, por consiguiente, creer en una lógica simplista del cambio social radical.

La falacia de la fragilidad está ligada a la tesis de una totalidad dotada de un centro fundante que imprime su unidad al plural de fenómenos. Si se establece que la reproducción del sistema capitalista y del dominio burgués depende de un punto crítico, y de unos solo —dado por la 'contradicción económica central'—, entonces toda crisis político—institucional aparecería como consecuencia de un 'desbordamiento' de una crisis en el ámbito económico. Teóricos como Lenin, Trotski, Zinoviev, Lukacs y otros creyeron, por lo menos hasta 1920, el año del Segundo Congreso de la III Internacional, que la crisis económica desatada en Alemania luego de su derrota militar, aunada con las movilizaciones socialdemócratas de la época, ponían a ese país en la 'antesala' de una revolución socialista (7).

Pero pensar que la supervivencia de sociedades capitalistas complejas y altamente diferenciadas depende de un punto de ruptura fundamental o de la capacidad de sus respectivas burguesías para salvaguardar la 'fisura crítica', es caer en la mistificación más absoluta. Es caer en lo que Cacciari ha denominado 'concepciones

7. Para un relato anecdótico de la 'revolución' alemana se puede consultar el trabajo autobiográfico de Ernst Toller, *Una juventud en Alemania*, Ediciones Imán, Buenos Aires, 1937, particularmente pp. 129-178.

orgánicas y negativas' de la crisis. Dentro del marxismo, esas concepciones se manifiestan toda vez que se piensa que "es la crisis en la relación de producción lo que se desarrolla y generaliza en 'crisis política'" (8).

En este sentido, si la dominación burguesa es en última instancia frágil por cuanto descansa en un punto central localizado en la economía, entonces la tarea de una voluntad contestataria radicaría en ayudar a la maduración de la crisis para luego asestar el golpe que conduciría a la ruptura revolucionaria y al derrumbe del andamiaje institucional en el que se sustenta la dominación burguesa. En palabras de Cacciari, la tarea de la organización socialista consistiría entonces meramente "en conducir la 'crisis fundamental' hasta niveles institucionales", es decir, en trasladar una crisis económica a las superestructuras jurídico-políticas e ideológicas (9).

Por su parte, el supuesto de la economía como locus fundante de la diversidad social ha entrado en crisis prácticamente desde el momento en que fue formulado a través de la metáfora del edificio, figura que ilustra didácticamente el modelo de totalidad social postulado por el materialismo histórico: una *base o infraestructura económica* constituida, en lo esencial, por la articulación entre fuerzas materiales y relaciones sociales de producción, que sostiene y determina la naturaleza de diversas *superestructuras* jurídicas, políticas, ideológicas, morales, etc. Todo fenómeno discreto se ubicaría en la base o en la superestructura, puesto que, para este

8. Massimo Cacciari, "Transformación del estado y proyecto político" (1978), en varios autores, *Teoría marxista de la política*, Cuadernos de Pasado y Presente Nº 89, México, 1981, p. 242. La misma lógica señala Cacciari, se aplica para explicar la expansión estatal: "la forma social que asume el desarrollo de las fuerzas productivas, a través del ordenamiento 'clásico' del mercado, promueve un crecimiento de las funciones del estado". También Aurelio Campi aborda el tema, diciendo que la base material de la tesis del nexo necesario entre economía y política ha comenzado a entrar en crisis desde fines del siglo XIX. Véase su artículo "Nuevas dimensiones de la dominación capitalista", en Rossana Rossanda (compiladora), *Discutir el estado* (1978), Folios Ediciones, México, 1982, p. 72.

9. *Ibid.*

modelo de totalidad social, no pueden haber fenómenos externos a los dos niveles que la conforman.

3. El modelo base-superestructura como modelo de la totalidad social: pasos de un quiebre.

Una huella visible de malestar dentro del discurso marxista se manifiesta precisamente en los intentos por incorporar todo nuevo fenómeno dentro del dominio explicativo del materialismo histórico. Tal es así que gran parte de la reflexión teórica de este siglo ha estado centrada en la tarea de rescatar esa tesis. Sólo que, en la práctica, no ha sido posible detener el continuo e irreversible debilitamiento del status referencial asignado a la base económica para explicar procesos sociales.

Pocos se atreverían hoy a negar la presencia de diversas fisuras importantes en el modelo base-superestructura. Ellas restan credibilidad a la tesis —transformada en idea-fuerza de carácter axiomático— de la 'base económica' de la sociedad como principio explicativo de su forma de cohesión y como matriz determinante del carácter de los diversos y consecutivos proyectos de dominación que se suceden en ella. Esto se puede apreciar introduciendo, como dispositivos de carácter puramente analítico, cuatro cortes sucesivos en el discurso teórico del marxismo de los últimos años. Cada uno de estos cortes corresponde a una forma de concebir el modelo base-superestructura: el economicismo vulgar, el economicismo sofisticado, el reduccionismo de clase y el reduccionismo de clase sofisticado.

a. La 'vulgata' del economicismo.

El *economicismo* o la 'vulgata' marxista propiamente dicha, presenta a todo fenómeno extra-económico como elemento superestructural y considera a las superestructuras como simples reflejos de la base económica de la sociedad. Como tales, serían inoperantes en el proceso histórico; la historia 'real' de una formación

social transcurriría exclusivamente en el nivel de la base (10). Toda transformación se concibe como efecto directo de la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción privilegiando, por lo general, el momento técnico de las *fuerzas productivas* que buscan su continuo desarrollo. Citando un escrito de Santiago Carrillo, ex-Secretario General del Partido Comunista de España (PCE):

“Hay ocasiones históricas en las que el ascenso de la lucha de clases permite realizar saltos momentarios que van más allá del nivel de desarrollo alcanzado por los medios de producción, pero indefectiblemente, llega el punto en que este último factor recupera su importancia y puede contrarrestar, alterar o bloquear —hasta cierto punto— el salto hacia adelante realizado a través de la lucha” (11).

La ‘vulgata’ está íntimamente ligada a lecturas literales del *Prefacio* de 1859 (12) texto en el cual Marx intenta, por primera y única vez, resumir su teoría de la historia y de la sociedad.

La tesis de la historia como sucesión progresiva y acumulativa de modos de producción está claramente enunciada en este texto; el carácter teleológico y economicista de su concepción de la historia también puede apreciarse en él. Si, por una parte, la transformación societal se verifica fundamentalmente cuando “nuevas y más altas relaciones de producción” desplazan a las ya existentes, liberando así a “las fuerzas productivas materiales de la sociedad” para que estas se sigan desarrollando; y si, por otra parte, existen “épocas progresivas de la formación económica de la

10. Chantal Mouffe, “Hegemony and Ideology in Gramsci”, en su *Gramsci and Marxist Theory*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1979, pp. 168-204.

11. Santiago Carrillo, *Eurocommunism and the State*, Lawrence and Wishart, London, 1977, p. 14. La traducción es nuestra.

12. Carlos Marx, “Prólogo” a la “Contribución a la crítica de la economía política” (1859) en *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857), Cuadernos de Pasado y Presente N° 1, novena edición corregida y aumentada, México, 1978, p. 77.

sociedad” —tales como “el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués”—, entonces, las luchas de una burguesía ascendente que intenta universalizar relaciones de producción capitalistas son necesariamente ‘progresistas’ en relación a quienes luchan por perpetuar un orden feudal.

Hasta aquí todo bien; se trata tan sólo de una preferencia fundada en criterios productivistas, algo característico de la época signada por un modo de producción de una potencia extraordinaria. Pero no se puede explicar una opción ético-política basada en la transposición de una lógica económico-productivista y, menos aún, dar por sentado que el proceso político tiene un fin ya prefigurado, denominado ‘sociedad socialista’.

En el economicismo vulgar, pues, la base económica aparece como un referente determinante en el sentido más estricto de la expresión. En años recientes, un exponente importante de esta perspectiva literal ha sido Gerry Cohen (13) quien trata de probar que, cuando Marx habla de la determinación económica de las superestructuras, tiene en mente a las *fuerzas* antes que las *relaciones* de producción, con lo cual intenta fundar una ontología tecnológica para el marxismo.

b. Economicismo sofisticado.

Por su parte, el *economicismo sofisticado* reconoce una efectividad específica de las diversas superestructuras políticas, jurídicas, ideológicas, éticas u otras sobre la base económica y, por lo tanto, no reduce la historia a procesos que tienen lugar pura y exclusivamente en el campo de la economía.

El gran exponente de esta posición es Louis Althusser, al menos en sus escritos iniciales acerca de la naturaleza de la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción, que él denomina ‘contradicción general’ o ‘contradicción fundamental’ de una sociedad. Althusser contribuyó en forma significativa a romper

13. Gerry Cohen, *Marx's Theory of History: A Defense*, Oxford University Press, England, 1980.

con la *vulgata*, que él denomina 'economicismo' o la forma subrepticia de la introducción de la Idea hegeliana en el interior del marxismo. Para ello, le niega a la 'contradicción general' la capacidad simple e imata de desencadenar efectos de ruptura en el terreno de las representaciones ideológicas y de la institucionalidad política y jurídica. Basándose en la noción de 'desarrollo desigual y combinado' de Lenin (14) y en la tesis de Fernand Braudel acerca de la conformación de un momento histórico cualquiera a través de la articulación de 'ciclos de larga duración', 'tiempos cortos' y 'grandes eventos' (15), Althusser habla de 'temporalidades históricas diferenciadas' coexistiendo simultáneamente en el interior de una misma formación social. Es decir, da por sentado que los niveles económico, jurídico-político e ideológico de una sociedad se desenvuelven con 'ritmos históricos diferenciados'.

Dada la autonomía relativa que le asigna a los ritmos de desarrollo de estos diferentes niveles, la contradicción general no puede convertirse en principio de ruptura ni proyectar directamente, por sí sola, sus efectos sobre el resto de la totalidad social. Para que esto ocurra, señala Althusser, debe darse una fusión o condensación de un sinnúmero de contradicciones provenientes de los diferentes niveles de la sociedad, de manera tal que se dé una *sobredeterminación* de la contradicción general (16). Aquí la economía sigue siendo determinante, pero de un modo diferido, puesto que Althusser le asigna el papel determinante solamente 'en la última instancia' (17). Con ello, hay un retroceso o una erosión del referente económico en la explicación de fenómenos sociales.

14. V. I. Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, varias ediciones.

15. Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, en especial el trabajo titulado "La larga duración" (1958), pp. 60-106. Ver también John Day, "Fernand Braudel and the Rise of Capitalism", *Social Research* Vol. 47, Nº 3, Autumn 1980, especialmente pp. 517-518.

16. Louis Althusser, "Contradicción y sobredeterminación" (1962), en *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1968.

17. *Ibid.*

En cuanto a la noción de totalidad, ya en *Para leer 'El Capital'* plantea que la concepción marxista de la historia y de la sociedad, el materialismo histórico, debería disociarse de toda noción de 'centro fundante' o de 'centro esencial'. Al hablar del 'todo' social, éste debería entenderse en términos de una unidad compleja que estructura los tres niveles autónomos mencionados, niveles ligados entre sí de manera asimétrica y contradictoria. En este 'todo' social, el nivel económico, *locus* de la 'contradicción general' entre fuerzas y relaciones de producción, sólo puede ser determinante 'en la última instancia'. Así, en su tesis doctoral de 1975, Althusser plantea la cuestión sin asomo de ambigüedad al distinguir este 'todo' de la 'totalidad' de tipo hegeliano —lo que aquí se ha denominado 'totalidad en el sentido fuerte'. La diferenciación es señalada por Althusser de la siguiente manera:

“si he preferido para Marx la categoría de todo a la de totalidad es porque en el corazón de la totalidad acecha siempre una doble tentación: la de considerarla como una esencia actual que abraza exhaustivamente todas sus manifestaciones y, lo que resulta igual, la de descubrir allí como en un círculo o en una esfera, cuyas metáforas nos remiten a Hegel, un centro que es su esencia” (18).

Desafortunadamente, el mismo Althusser reintroduce ese 'centro' en forma subrepticia, aunque lo hace de manera mucho más matizada a través de la metafísica de la 'determinación en la última

18. Louis Althusser, "Tesis de Amiens", *Dialéctica* Nº 3, Julio 1977, revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla, México, p.168. Para otras críticas a la noción 'fuerte' de totalidad se puede consultar la "Introducción" a *Lo político y las transformaciones* (1979) de Giacomo Marramao, Cuadernos de Pasado y Presente Nº 95, México, 1982, en especial pp. 66-69, Ernesto Laclau, "The Impossibility of Society", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, Vol. VII, Nº 1-2, Winter-Spring 1983, y mi artículo "Una gramática posmoderna para pensar lo social", *Zona Abierta* Nº 41-42, octubre 1986-abril 1987, Madrid, pp. 183-206.

instancia' por la economía. Este postulado de carácter ontológico no está construido como objeto teórico en la reflexión de Althusser; ni siquiera está desarrollado descriptivamente. De hecho, la tesis de la 'última instancia' puede suprimirse sin que se altere la argumentación. Lo que es más, permitiría depurar su reflexión de resabios esencialistas.

c. Reduccionismo de clase.

Por su parte, *el reduccionismo de clase*, que está ligado al economicismo sofisticado y, en cierto modo es una variante de él, tampoco postula una determinación directa de la base sobre las superestructuras, sino que opta por adjudicar una naturaleza de clase a todo elemento superestructural (19). Se puede sintetizar el reduccionismo de clase a través de la inversión de un conocido aforismo acuñado por Marx: si para Marx 'toda lucha de clases es una lucha política', para las perspectivas reduccionistas 'toda lucha política es una lucha de clases'.

Así, teóricos tales como Nicos Poulantzas en sus primeros trabajos o Althusser en "Ideología y aparatos ideológicos del estado" sugieren que la naturaleza de los sujetos sociales y políticos estaría estructurada en torno a la identidad de clase, que toda ideología pertenecería a una clase u otra, que toda forma estatal surgiría del proyecto histórico de la clase que deviene dominante, que toda lucha sería una lucha de clases y así por el estilo. Como dice Poulantzas, no pueden existir agrupaciones humanas "al margen o por encima de las clases, en otras palabras, que sean externas a ellas" (20).

Es evidente que aquí hay una ruptura con la 'vulgata', puesto que los fenómenos superestructurales no aparecen como simples

19. Chantal Mouffe, *op. cit.*

20. Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism* (1974), New Left Books, London, 1977, p. 198. La traducción es nuestra. Véase también su *Poder político y clases sociales* (1928), Siglo XXI, México, 1975, pp. 69-88 y *Fascismo y dictadura* (1970), Siglo XXI, México, 1974.

epifenómenos que cabalgan sobre una realidad histórica puramente económica. Poulantzas y otros intelectuales-militantes asociados con esta perspectiva buscan el momento político —de la acción, la lucha y el movimiento— sin que ello implique renunciar a la preeminencia económica: la economía interviene a través de un momento social, el de las relaciones de producción, en tanto determinantes de los lugares ocupados por los agentes que, al devenir clases sociales, han de constituir su acción de lucha en 'motor de la historia'.

d. Reduccionismo sofisticado.

Finalmente, habría una suerte de *reduccionismo de clase sofisticado*, que combina elementos de las dos perspectivas precedentes. La tarea que se propone esta perspectiva es la de explicar casos tales como la especificidad de nuevos movimientos sociales o de luchas anticoloniales en la periferia del capitalismo avanzado sin caer en el reduccionismo de clase ni sin salir del terreno conceptual del discurso del materialismo histórico.

El trabajo más temprano de Ernesto Laclau (21) es ilustrativo de ello. Laclau se interesa por determinar la especificidad de antagonismos poco estudiados por el discurso marxista clásico, los antagonismos que él denomina 'popular-democráticos'. A diferencia de los antagonismos de clase, que se constituyen a nivel del modo de producción, Laclau señala que los antagonismos del tipo popular-democrático surgen y se desenvuelven en el plano de la formación social: los primeros contraponen a "los que poseen medios de producción y a los que no los poseen", mientras que los últimos oponen a "los de arriba con los de abajo". De este modo, Laclau ofrece una opción elegante para aquellos que están disconformes con la potencia analítica del materialismo histórico, pero que a la vez se muestran renuentes a abandonar su terreno

21. Ernesto Laclau, "Fascismo e ideología", en su *Política e ideología en la teoría marxista, Siglo XXI*, México, 1978.

conceptual: les permite entender y explicar una gama de fenómenos políticos en los cuales el carácter de clase de los contrincantes no se percibe con la nitidez esperada ni ocupa un lugar central en sus preocupaciones.

Pero aún así, Laclau también termina adoptando un reduccionismo de clase al estipular que "si no toda contradicción puede ser reducida a una contradicción de clase, toda contradicción está sobredeterminada por la lucha de clase" (22). Evidentemente, no abandona el terreno del materialismo histórico, pero tampoco deja atrás el reduccionismo. Al igual que Althusser, introduce un elemento ontológico —la metafísica de la última instancia— para salvaguardar los referentes más caros a la tradición marxista, la base económica y la lucha de clases. Pero lo hace de un modo tremendamente atenuado, casi como un saludo a la bandera al modelo base-superestructura que más tarde él mismo abandonaría (23).

4.— Marxismo, "excepciones históricas" y tesis ad-hoc.

En cuanto a las modalidades del cambio social, lo enunciado por la doctrina nunca se cumplió; todas las experiencias revolucionarias que se han dado en este siglo constituyen 'excepciones' a lo que esperaban Marx y Engels. La instauración de estados socialistas —independientemente de si se los juzga como tales— no siguió la lógica esperada por el materialismo histórico, ni en lo que respecta a la secuencia lineal de modos de producción ni en lo que se refiere al protagonismo proletario de la transformación.

El esquema original, modelado en lo económico alrededor de la experiencia inglesa de modernización e industrialización

22. *Ibid.*, p. 122.

23. Por ejemplo, en los artículos posteriores a la aparición del libro citado, y especialmente en el libro escrito conjuntamente con Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Theory*, Verso, London, 1985.

estudiada por Marx y convertida en paradigma referencial, en espejo del futuro que aguardaba a países menos desarrollados del siglo XIX, jamás se repitió. Lo mismo puede decirse acerca de la forma política de la transición del capitalismo al socialismo, inspirada, como dicen Portantiero y Veca (24), en el modelo jacobino de la revolución francesa de 1789, considerada por Marx la revolución burguesa por antonomasia. Pero ni la experiencia inglesa ni la francesa se repitieron. Todas las revoluciones socialistas de este siglo difieren de la regla general esperada, del modelo expuesto por Marx. *De te fábula narratur* ("de tí trata esta historia") pasó a ser un famoso pero desafortunado aforismo en la introducción a una de las ediciones de *El Capital* (25). Un rápido vistazo a algunas revoluciones socialistas exitosas corrobora esto.

Lenin se vio en la necesidad de justificar por qué la revolución socialista habría de darse en Rusia, el país más atrasado de Europa, y no en Alemania o Inglaterra, países cuyo desarrollo

24. Juan Carlos Portantiero, "El socialismo como construcción de un orden político democrático", *Dialéctica* Año VI, Nº 11, Diciembre 1981, Universidad Autónoma de Puebla, México, p. 44. Pero no sólo Marx: la concepción jacobina de la revolución y la visión de la Revolución Francesa como prototipo de la futura victoria proletaria eran nociones compartidas por gran parte de los teóricos de la Segunda y Tercera internacionales. Véase Stephen Eric Bronner, "The Socialist Project: In Memory of Rudi Dutschke", *Social Research* Vol. 47, Nº 1, New York, Spring 1980, p. 14. Salvatore Veca sugiere algo similar al decir que Marx "extrapola de los procesos locales y condicionados, circunscritos a una fase de la historia de las sociedades industriales (de una sociedad industrial), propiedades globales e incondicionadas, definidas como propiedades de toda industrialización". Véase "Razón y revolución", en N. Bobbio, G. Pontara y S. Veca, *Crisis de la democracia* (1984), Editorial Ariel, Barcelona, 1985, p. 35.

25. Lenin cayó en lo mismo al tratar de convertir una experiencia revolucionaria socialista —la primera de ellas— en una suerte de '*de te fábula narratur*', en referente absoluto, modelo único de la revolución. Dice, por ejemplo, que existe una "inevitabilidad histórica de que se repita en escala universal lo ocurrido en nuestro país, importancia que debe ser reconocida a algunos de los rasgos fundamentales de nuestra revolución". Véase "La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo" (1920), en su *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1969, p. 537.

capitalista los colocaba en mejor posición para ello según lo esperado por el mismo Marx. La justificación de Lenin se basó en una teoría ad-hoc, la 'teoría' del sistema imperialista mundial, una suerte de cadena compuesta por los diversos países (26). Algunos de ellos, sin ser necesariamente capitalistas avanzados, constituyen eslabones débiles de la cadena: es en estos países, señala Lenin, donde se concentra un plural de contradicciones que dan pie para el surgimiento de rupturas revolucionarias. Así, la revolución socialista triunfó en un país semi-feudal, predominantemente campesino y solo incipientemente capitalista gracias a que, en su momento, Rusia era el país más débil de la cadena imperialista, el país que condensaba en sí el mayor cúmulo, de contradicciones que lo colocaban en la antesala de la revolución (27).

Gramsci fue mucho más directo y explícito al respecto. Por un lado, porque creía que en Occidente el socialismo está por inventar y, por el otro, porque describía la experiencia bolchevique como 'anomalía' en relación a la 'norma' teórica esperada. Tal es así que caracterizó a la revolución de Octubre como una revolución 'contra *El Capital*' (28). Como dice Chesneaux, para Gramsci, la revolución rusa fue lo inesperado:

26.- V.I. Lenin, *El Imperialismo, fase superior del capitalismo*, varias ediciones.

27. Como dice Foucault acerca de esta proposición de Lenin, "el privilegio que concede a lo que se llama sin reírse la 'teoría' del eslabón más débil (. . .) ha permitido pensar aquello que había sido para el marxismo imprevisible: la revolución en Rusia (. . .) Y en nombre de esta proposición se terroriza toda acción local mediante el dilema siguiente: o bien atacáis localmente, pero es necesario estar seguro de que es el eslabón más débil cuya ruptura hará saltar todo, o bien el todo no ha saltado, el eslabón no era el más débil, el adversario no tiene más que recomponer su frente, la reforma ha reabsorbido vuestro ataque". Ver "Poderes y estrategias" (1977), en *Microfísica del poder* (1977), Editorial La Piqueta, Madrid, 1978, pp. 172-173.

28. Citado por Jean Chesneaux, *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores* (1976), Siglo XXI, México, 1977, p. 209.

“... una revolución no conforme con el modo de empleo suministrado por el folleto —es decir, no conforme con el esquema reductor de los teóricos de la II Internacional, para quienes *El Capital* se reducía a la ineluctabilidad de las revoluciones socialistas en los países industriales más avanzados” (29).

Por su parte, Mao Tse Tung tuvo que arreglárselas para explicar conceptualmente como podía pensarse siquiera una revolución socialista en un país predominantemente agrícola y con un sistema de dominación eminentemente feudal; por qué una masa de campesinos pobres y trabajadores agrícolas desempleados podían constituirse en el sujeto revolucionario socialista bajo el liderazgo de una incipiente y minoritaria clase de trabajadores urbanos; y, por último, por qué una revolución socialista tendría que asumir la realización de una ‘tarea burguesa’, tal como la resolución de la cuestión nacional.

Al igual que en el caso de los bolcheviques, aquí nuevamente se puede apreciar la apelación a explicaciones ad-hoc para dar cuenta de las ‘peculiaridades’ del caso chino en relación a la ‘norma’ teórica de *El Capital*. Mao, dirigente bastante imaginativo, introdujo una reformulación de la dialéctica marxista que, aún siendo débil como reflexión y propuesta filosófica, resultaba políticamente convincente (en especial para intelectuales occidentales carentes de experiencia política práctica). Según él, la dialéctica no se limita a una contradicción pura y directa entre fuerzas y relaciones de producción, ni se encarna unívocamente en dos clases antagónicas gestadas a partir de las relaciones de producción dominantes; por el contrario, dado que el contexto es siempre determinante de las formas concretas de resolución de las cosas, la dialéctica debería contemplar contradicciones primarias y secundarias, polo principal y polo subordinado de la contradicción, contradicciones antagónicas y no antagónicas y, finalmente, incluso la posibilidad de que sus elementos secundarios, subordinados y no

29. *Ibid.*

antagónicos se transformen en su opuesto y viceversa (30).

Esto reaparece en forma casi idéntica en el caso vietnamita, Ho Chi Minh, Vo Nguyen Giap y el resto del liderazgo del Partido Comunista de Vietnam, enfrentados a una situación análoga a la de sus congéneres chinos, también introdujeron explicaciones ad-hoc modeladas alrededor de la tesis de Mao. Definieron la situación del país en base a una contradicción 'principal' y una 'secundaria': la una, entre la nación vietnamita y sus agresores —primero los invasores japoneses, luego las fuerzas coloniales francesas y, finalmente, las tropas de intervención norteamericanas; la otra, entre terratenientes feudales y campesinos sin tierra (31).

El carácter ad-hoc de esta explicación es evidente: debe dar cuenta de una 'anomalía' en relación al referente teórico, a saber, debe explicar por qué puede triunfar una revolución socialista en un contexto en el cual la 'contradicción principal' no es de clase, sino más bien expresa una lucha nacional, anti-colonialista y anti-imperialista y, además, por qué la contradicción de clase, 'contradicción secundaria', en vez de ser entre capitalistas y *proletarios* es entre terratenientes y *campesinos*. En fin, a pesar de la ausencia de un modo de producción capitalista, de una clase obrera madura, dé una contradicción principal que estuviese estructurada alrededor de un polo clasista y a pesar de colocar la lucha

30. Mao Tse Tung, *Sobre la contradicción* (1937), varias ediciones. En este caso, hay un intento de justificar la 'especificidad' del caso chino introduciendo una explicación ad-hoc en el plano de la teoría. Pero, es interesante notar, por contraste, el apego de los dirigentes chinos a los símbolos e instituciones de la revolución bolchevique de 1917; hicieron de una experiencia concreta un paradigma absoluto, un modelo a tal punto rígido que se convierte en algo risible. Valga un ejemplo de ello. En 1931, dice Chesneaux, cuando las fuerzas de Mao habían ganado el control de algunas zonas a través de una estrategia campesina, "la mayoría stalinista de la dirección del PCC (. . .) impuso llamar 'soviets chinos' a esta creación política original. Se pretendía conforme al modelo. Se llevó la preocupación por el detalle hasta elegir el 7 de noviembre para proclamar en las zonas rojas el advenimiento de la república de los soviets chinos". Ver Chesneaux, *op. cit.*, p. 209.

31. Vo Nguyen Giap, *Guerra del pueblo*, ejército del pueblo, Ediciones Era, México, 1987.

por la nación en el centro de la reflexión sobre la política y estrategia en la constitución de las fuerzas revolucionarias, los vietnamitas jamás pusieron en duda el carácter *socialista* de su lucha.

Esta lista podría hacerse más exhaustiva mediante la incorporación de las experiencias cubana, nicaragüense, etc., pero lo expuesto basta para establecer el status 'excepcional' de todas estas experiencias revolucionarias en relación al esquema trazado por Marx. Al respecto, se puede hablar, como sugiere Massimo Salvadori, de cuanto menos tres 'casos ejemplares' en la historia del marxismo:

"... 1) donde ha habido un intenso desarrollo capitalista junto con un alto desarrollo democrático, el marxismo no ha tenido repercusión histórica; 2) donde ha habido un desarrollo capitalista de variada intensidad sin tener, empero, una adecuada democratización, el marxismo se ha afirmado en la conciencia de las masas trabajadoras de manera notable, pero el desarrollo capitalista ha resultado lo bastante fuerte como para impedir que el marxismo se volviese un factor revolucionario activo; y 3) donde, como primero en Rusia y luego en China y en otros países atrasados, el desarrollo del capitalismo moderno ha sido modesto o inclusive casi ausente y, al mismo tiempo, la democracia política sólo ha tenido un comienzo de afirmación o bien no se ha afirmado nunca, el marxismo ha tenido la máxima eficacia revolucionaria. Pero en este caso su resorte ha sido la ausencia de madurez capitalista y su fin la consecución de una modernización no capitalista. Esto demuestra que, en esos países, la revolución ha sido el producto de la doble ausencia del capitalismo como contenido económico-social y de la democracia como forma política" (32).

32. Massimo Salvadori, "El ocaso del proyecto comunista", *Leviatán* N° 27, II Epoca, primavera 1987, p. 79.

Al postular la legitimidad de pensar en un plural de vías al socialismo manteniendo a la vez la unicidad del objeto 'socialismo' que constituiría el punto de llegada para todas ellas, se logra una *solución elegante pero precaria* a la paradoja entre el referente y la excepción. Por un lado, las diferentes experiencias revolucionarias ocurridas a lo largo de este siglo pasan a ser tantas vías o caminos al socialismo y, por consiguiente, las diversas reflexiones ad-hoc que tratan de dar cuenta de las 'particularidades' de cada país para justificar su carácter 'excepcional' dejan de ser meras reflexiones ad-hoc para convertirse en lo que podría denominarse, a falta de un término mejor, *teorías regionales*; por el otro, de esta manera se hace posible la elaboración de diversas estrategias defensivas con el fin de proteger y consolidar la validez de la *teoría general*, es decir, el terreno sobre el cual el marxismo construye sus objetos —particularmente sus concepciones de la historia, de la totalidad social, del sujeto revolucionario y de la forma de la ruptura revolucionaria que desencadena el cambio social.

Se dice que esta es una *solución elegante* para dar cuenta de las excepciones a la norma, por cuanto el discurso marxista demuestra una cierta capacidad de regeneración, de imaginación y reacomodo ante el sinnúmero de cuestionamientos surgidos a partir del reconocimiento de tales 'anomalías' que no habían sido contempladas por los fundadores de la doctrina. De esta manera se amplía el espacio de maniobra, sea para la defensa de planteamientos marxistas como 'guías' aún válidas para la acción socialista o para el desarrollo de iniciativas socialistas surgidas en cada país y modeladas de acuerdo a sus respectivas circunstancias.

Pero es también una *solución precaria*, por cuanto la regeneración del discurso está restringida al plano de las vías y estrategias, y viene acompañada de esfuerzos simultáneos por proteger un resabio de 'verdades fundamentales' —hoy prácticamente insostenibles— surgidas precisamente dentro del terreno teórico general que se pretende salvaguardar, es decir, el materialismo histórico.

En definitiva, la necesidad de apelar a reglas *ad-hoc* revela

una situación de malestar en el marxismo, un reconocimiento de la necesidad de contemplar la diferencia. Pero sólo en forma oblicua, tratando de salvaguardar la identidad referencial del discurso. Por eso, como dice Laclau, en cierto modo se podría decir que “la historia del marxismo ha sido la historia de los esfuerzos para lidiar con la cuestión de la diferencia, para domesticarla de alguna manera en un discurso dominado por un lógica identitaria” (33).

33. Ernesto Laclau, “Transformazione e Teoria del Soggetto”, Mimeo, University of Essex, Inglaterra, Diciembre de 1981.

III

CIENCIA Y PODER. LA FORTIFICACION DE LA RAZON REVOLUCIONARIA

Existen diversos modos de cuestionar e, incluso, invalidar el discurso del adversario, sea en debates políticos o en polémicas intelectuales. Por ejemplo, se puede poner en entredicho la coherencia lógica de la argumentación del oponente, demostrando que hay contradicciones entre sus premisas y las conclusiones que extrae de ellas. También se puede debilitar sus argumentos citando uno que otro ejemplo histórico no contemplado por él, o poner en duda la solidez de las referencias que emplea para justificar y defender su postura. Incluso se puede acusar al contrincante de mentiroso, charlatán; traidor u oportunista.

1. **Epistemología y verdad. La pesada herencia racionalista.**

Pero, además de todas estas modalidades de crítica, no deja de llamar la atención el hecho que algunos apelan principalmente a la ciencia para validar o invalidar una posición. El criterio de científicidad es esgrimido por un bando cualquiera para tratar de descalificar el discurso de su adversario, sea tildándolo de 'especulativo' e 'ideológico', acusándolo de falsear la realidad o desmereciéndolo por no ser un fiel reflejo de ésta. El marxismo se ha caracterizado por emplear de manera profusa este tipo de argumentación. Tal es así, que la pareja ciencia-ideología—entendida como ciencia—no ciencia— ha pasado a ser un eje articulador de su estrategia para legitimarse intelectualmente como teoría de lo social y sus transformaciones, y también para convertirse en guía privilegiada para la organización y la acción de un movimiento en lucha por el socialismo.

La ciencia, sueño del racionalismo de la Ilustración y panacea del positivismo del siglo XIX, ha sido abrazada por el pensamiento marxista con una fe tan fuerte como peligrosa. Cientos de pequeñas sectas de inspiración marxista siguen aferradas a un cientificismo dogmático, lo cual sería un dato puramente anecdótico e intrascendente si no fuera por casos tales como la breve y aterradora experiencia del Kmer Rouge en Camboya; su intento de fundar un socialismo basado en la interpretación literal de los textos canónicos de diversos exponentes del santoral marxista ha pasado a ser un recuerdo sangriento de lo que puede ser una secta racionalista en el poder. Como decía Milovan Djilas, antiguo camarada de Tito e importante dirigente yugoeslavo caído en desgracia después del triunfo de la resistencia:

“En la historia hubo sólo una revolución exitosa que no terminó en una dictadura: la norteamericana. Pero no porque los norteamericanos sean más listos que los europeos, sino porque tenían la ventaja de no contar con filósofos racionalistas, que a toda costa querían crear una sociedad ideal” (1).

Menos violento –aunque igualmente pernicioso– es el esfuerzo por encajar todo nuevo fenómeno social dentro del marco teórico que nos legara el gran pensador socialista del siglo XIX, sin hacer más que un mínimo de modificaciones a dicho marco. Esto es algo parecido a la vieja usanza china de achicar los pies de las doncellas, deformándolos mediante vendajes que permitiesen, finalmente, introducirlos en zapatos minúsculos en pos de un ideal de belleza. El éxodo de los nuevos movimientos sociales en relación al marxismo es característico de los intentos por forzar lo nuevo dentro del marco ya existente en aras de un ‘ideal socialista’, cuya validez le es conferida por su carácter, ‘científico’ y cuya crítica es calificada como revisionismo, herejía o apostasía.

1. Milovan Djilas, *Excelsior*, México, 27 de marzo de 1983.

El apego obtuso a un marco teórico, a un discurso convertido en bastión amurallado, constituye hoy un verdadero obstáculo para la movilización popular y democrática, para la acción socialista que el marxismo mismo consideró siempre como su objetivo prioritario. La muralla y el privilegio casi ontológico asignado al marxismo—bastión para encauzar la acción socialista han sido erigidos aprovechando el prestigio gozado por el racionalismo y el discurso científico en el pensamiento occidental contemporáneo; verdad y acción se presentan como correlatos necesarios de ciencia y razón. Tal es así, que un dirigente revolucionario como Lenin llega a decir que “el marxismo es todopoderoso porque es verdadero”, y que un destacado filósofo como Althusser —al menos el Althusser de los escritos de los años '60— afirma:

“... el marxismo es como una ‘guía para la acción’. Puede ser una ‘guía’ porque es una ciencia, y únicamente por esa razón (. . .) también las ciencias necesitan una ‘guía’, pero no una guía falsa, sino una guía verdadera (. . .) esta guía de las ciencias no puede ser menos que una “guía” teóricamente calificada: el materialismo dialéctico” (2).

La distinción entre la ciencia y su ‘guía’ teóricamente calificada corresponde a la distinción —también impulsada por Althusser— entre el materialismo histórico o teoría marxista de la historia y la sociedad por una parte, y el materialismo dialéctico o teoría marxista del conocimiento por la otra. La teoría de la historia adquiere el status de ciencia sólo en tanto el materialismo dialéctico logra constituirse en un fundamento filosófico de carácter *científico*, dice Althusser. De este modo, la pretensión de la ciencia de poder producir conocimientos confiables depende de su adopción de una epistemología —de una epistemología *correcta*, claro está. En

2. Louis Althusser, “Materialismo histórico y materialismo dialéctico” (1966), en *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Cuadernos de Pasado y Presente N° 4, México, p.61.

el párrafo final de su artículo, Althusser afirma que "no puede haber otra 'guía' por encima del materialismo histórico", con lo cual propone un *cierre* de la filosofía y, al mismo tiempo, sin atisbo de pudor, pone al lector en guardia ante el mayor de los males intelectuales, "la forma profana de la religión: el dogmatismo" (3).

Esto —al menos en parte— se debe a una creencia firmemente anclada en la imaginación de militantes de grupos marxistas, a saber, que el pensamiento marxista constituye la 'unidad de teoría y práctica'. Paul Hirst (4) sostiene que esa unidad sólo se verifica en el caso de la aplicación de la teoría marxista del conocimiento histórico (materialismo histórico) a su propia práctica. Es decir, sólo puede ser demostrada en base a un argumento autoreferencial, circular, tautológico.

El punto de partida para la crítica de Hirst es la conocida tesis anti-idealista expuesta por Marx en el *Prefacio* de 1859. Se afirma que no es la conciencia la que determina al ser, sino que, por el contrario, es el ser social el que determina la conciencia de los sujetos. Sin embargo, el marxismo también suele plantear que una aprehensión 'correcta' ('científica') del ser requiere una forma específica de conciencia ('marxismo'). Pero si el ser determina la conciencia, ¿cómo es posible que la 'correcta' aprehensión del ser dependa de una forma de conciencia? Muy simple: el marxismo afirma que su práctica corresponde a la naturaleza de la realidad

3. El pensamiento de Althusser tuvo un giro radical diez años más tarde. Tal es así que llegó a calificar de 'teoría finita' a su 'guía verdadera' de antaño: "Decir que la teoría marxista es 'finita' significa sustentar la idea esencial de que la teoría marxista es todo lo contrario de una filosofía de la historia que pretende 'englobar', pensándolo efectivamente, todo el devenir de la humanidad (...). en consecuencia, creo que debemos apartarnos por entero de la idea, que puede encontrarse aún en ciertas expresiones de Lenin e inclusive de Gramsci, de que la teoría marxista es una teoría total, la forma de una filosofía de la historia que culmina en una práctica del Saber absoluto". Véase "El marxismo como teoría finita", en Rossana Rossanda (compiladora), *Discutir el estado* (1978), Folios Ediciones, México, 1982, p.12.

4. Paul Hirst, *On Law and Ideology*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979.

social. Con ello, el marxismo se convierte a la vez en *producto* de la situación de acción o realidad social (el ser determina la conciencia) y en *gula científica* para aprehender esa situación (la conciencia determina al ser). La circularidad del argumento es evidente.

De ahí que el discurso marxista plantea un nexo de carácter epistemológico entre cálculo y situación: el cálculo político es concebido por este discurso como conocimiento de un objeto, como aprehensión de una situación definida como objeto de conocimiento. Esto es común a todas las epistemologías surgidas del racionalismo de la Ilustración, las que deben postular un nexo o relación de correspondencia necesaria y general entre el conocimiento y el ser. La razón, dice Morin, "se basa en la idea de que existe una adecuación entre la inteligibilidad racional y el ser del mundo", a tal punto, agrega, que "en su pretensión conquistadora, abarca al mismo tiempo el método de conocimiento y la realidad a conocer: echa los cimientos de la adecuación de la idea al objeto, es decir la verdad" (5).

Para ello, las epistemologías se ven obligadas a construir el ser social como una categoría de objetos dotados de atributos apropiados al proceso de conocimiento. Como en toda perspectiva racionalista, se presupone que lo real es racional: "no sólo método, sino visión del mundo donde el mundo es evidentemente racional. El ser del mundo obedece a una legislación, una armonía universal: él es esta ley, esta armonía" (6). Esto impulsa al marxismo a concebir el ser social como totalidad cuyos fenómenos constituyen una unidad de efectos. El ser social es, por tanto, capaz de ser representado como totalidad, vale decir, capaz de ser apropiado racionalmente como una 'realidad' singular o unívoca.

Es por ello que el marxismo, agrega Hirst, amparado por la ciencia y defendiendo sus postulados en base a una epistemología, ha pretendido elaborar los objetivos de su práctica y el contenido

5. Edgar Morin, "La razón desracionalizada", *Letra Internacional* Nº 8, Madrid, invierno 1987-1988, p. 43.

6. *Ibid.*

de su programa político a partir de la defensa de un estado, (racionalmente determinado) de cosas necesarias —por ejemplo, los imperativos del ‘modo de producción capitalista’ o de las realidades de la lucha de clases. Evidentemente, ello tiende a debilitar su capacidad para responder a condiciones de lucha que difieren de aquellas estipuladas por los clásicos (Marx, Lenin, etc.). Como dice Colletti, tanto Lenin como Gramsci creyeron en un nexo orgánico entre teoría y política, puesto que en los escritos de ambos “domina la convicción de que existe una teoría (el marxismo) que ofrece la clave para entender el proceso histórico en su ‘totalidad’”, sólo que hoy, agrega, ya “está erosionada la fe en una teoría que afirma poseer la clave del curso histórico en su ‘totalidad’ o de poder descifrar su sentido global” (7).

En este sentido, hoy Hirst (8) y otros tienden a considerar a la teoría como un *medio de cálculo político*, esto es, como dispositivo capaz de brindar a los actores medios discursivos para caracterizar (construir) situaciones y criterios para realizar acciones (principios, objetivos, ‘ideología’: *qué hacer y cómo hacerlo*) en relación a esas situaciones. Es decir, la teoría opera como medio de ‘puesta en discurso’ de una situación cualquiera.

El cálculo no implica una derivación de tal o cual situación política a partir de una red jerárquica de relaciones necesarias, sino una actividad de *construcción* de la situación como tal. La situación siempre existe para la práctica política como *constructo*. Un constructo, apuntan Donolo y Fichera (9), no es otra cosa que la tematización de una determinada porción de ‘materia’ social, es decir, la transformación de tal o cual aspecto de lo social en algo pasible de ser formulado como problema. Tal es el caso del proceso

7. Lucio Colletti, “Adiós a él y a Turatti”, *La Ciudad Futura* N° 6, Buenos Aires, agosto 1987, p. 25.

8. Las referencias a la teoría como medio de cálculo político son una síntesis de las ideas que desarrolla Hirst en el texto ya citado.

9. Carlo Donolo y Franco Fichera, “Dalla governabilità all’innovazione politica”, Mimeo, Convegno ISSOCCO, Torino, 15-19 dicembre 1981.

político, señalan, puesto que éste no es otra cosa que la formulación de ciertos problemas (materia social que deviene constructo) bajo la forma de *políticas* por un lado, y, por el otro, la implementación de políticas (en el sentido de 'policies') como *efectos*.

El constructo, como transformación de cierta 'materia' (tal vez una 'demanda social') en problema y de éste en 'políticas' concretas, requiere saberes, prácticas y estrategias: requiere una tarea de cálculo y de acción por parte de colectividades de agentes que movilizan saberes, realizan prácticas y diseñan estrategias de conceptualización e intervención en una situación concreta.

La situación se construye ensamblando factores diversos, tales como: las instituciones que intervienen en la situación bajo consideración, los sujetos que participan en esas instituciones y las relaciones (jerárquicas, procesales, personales, de fuerza, etc.) que se dan dentro de ellas; las diversas luchas en curso y su interconexión; las orientaciones ideológicas de los participantes; el contexto histórico precedente; las iniciativas previstas y las posibles respuestas a ellas; formas de hacer política de los participantes, etc.

Ello no significa que las situaciones políticas dependen del libre albedrío de los sujetos que intervienen; tanto las situaciones como los participantes dependen de ciertas condiciones que son independientes de ellos. Por eso, al decir que los actores calculan las situaciones (que las construyen), se da por sentado que las prácticas concretas pueden tropezarse —y de hecho suelen hacerlo— con obstáculos o fuerzas no contempladas, lo cual condena a todo cálculo político a someterse a un proceso de ajuste permanente entre las construcciones y las condiciones en las que se dan las prácticas.

Así, no se debe pensar el nexo entre el cálculo y la situación como algo equivalente al nexo entre el conocimiento y su objeto. A diferencia del objeto de conocimiento, la 'situación' política incluye un margen de incertidumbre: está conformada por estados de cosas esperadas de antemano, pero también por las prácticas políticas concretas que intervienen y modifican lo esperado. Y, a diferencia de teorías del conocimiento, una teoría política, como

modalidad discursiva del cálculo, no pretende cubrir exhaustivamente las prácticas políticas, puesto que las condiciones previas a esas prácticas, junto con las ideologías y la necesidad de elaborar estrategias, son elementos que juegan un papel importante en la adopción de tal o cual modalidad de cálculo.

2. Ciencia y poder.

Pero también hay un elemento de poder que invita a apelar al discurso científico antes que al cálculo. Hoy, ya no es muy arriesgado decir que es cada vez más evidente que la distinción decimonónica entre ciencia y no-ciencia (ideología, mito, brujería, arte, religión, poesía) tiene que ver no sólo con pretensiones de rigurosidad en la investigación y explicación de fenómenos, sino también con el poder y sus efectos. Los intentos por asignar un status científico a tal o cual discurso, es decir, los esfuerzos por lograr la supremacía de tal o cual discurso en un campo en el cual coexisten un plural de saberes en una compleja red de relaciones de correspondencia, complementariedad u oposición están dirigidos a la descalificación de discursos alternativos. Así, Foucault se pregunta:

“¿Qué tipo de saberes queréis descalificar en el momento en que decís: esto es una ciencia? ¿Qué sujetos hablantes, charlatanes, qué sujetos de experiencia y que saber queréis ‘minorizar’ cuando decís: ‘hago este discurso, hago un discurso científico, soy un científico’? ¿Qué vanguardia teórico-política queréis entronizar para demarcarla de las formas circundantes y discontinuas del saber? Cuando os veo esforzaros en establecer que el marxismo es una ciencia no pienso que de hecho estáis demostrando de una vez por todas que el marxismo tiene una estructura racional y que, por consiguiente, sus proposiciones son el resultado de un proceso de verificación; para mí estáis haciendo ante todo otra cosa, estáis atribuyendo al discurso marxista y a todos aquellos que

tienen estos discursos, los efectos de poder que el Occidente, al final de la Edad Media, ha asignado a la ciencia y ha reservado a los que hacen un discurso científico" (10).

Dentro del marxismo se pueden identificar cuanto menos dos usos diferentes del privilegio del discurso científico. Por una parte, el carácter científico del marxismo es enfatizado en la lucha de clases, de modo de obtener un efecto de poder: la oposición y descalificación de saberes burgueses en torno a la economía política, la familia, el estado, la cultura, etc.

Por otra parte, dentro del movimiento obrero, el énfasis en esa científicidad aparece como un esfuerzo tendiente a legitimarlo como único discurso válido para el socialismo. Los efectos de poder buscados aquí tienen que ver con la construcción de una determinada forma de unidad para el movimiento obrero, con el desarrollo de determinada forma de lucha, de organización y de objetivos político-sociales. Al mismo tiempo, ello conlleva la consecuente descalificación de otros discursos socialistas, tales como los postulados por los 'socialistas utópicos' -Fourier, Saint Simon, Owen- tan criticados por Engels en su momento, o los anarquistas combatidos por Marx en su carácter de ideólogo y miembro de la I Internacional -Proudhon y Bakunim, por ejemplo.

10. Michel Foucault, "Curso del 7 de enero de 1976", en *Microfísica del poder* (1977), Editorial La Piqueta, Madrid, 1978, p.131. El ejemplo clásico de ello es el 'asunto Lysenko' en los años '30 y '40, caso límite de un científismo aberrante que perseguía objetivos puramente políticos e ideológicos para el marxismo. Lysenko, apoyado y promocionado por Stalin, atacó la genética clásica de Mendel como ciencia 'reaccionaria', 'falsa' y 'burguesa', a tal punto que su enseñanza en la URSS fue prohibida durante más de quince años. Para Lysenko, sólo el materialismo dialéctico permitía reorganizar a la ciencia de manera 'progresista'. Ello dio pie para que surgiese una nueva 'tesis' dentro del marxismo-leninismo militante de la época de la 'guerra fría': tal como existe una ideología burguesa y otra proletaria, también existe una ciencia burguesa y una ciencia ('verdadera') proletaria. Al respecto, véase el importante estudio documental de Dominique Lecourt, *Lysenko. Historia real de una 'ciencia proletaria'* (1976), Editorial Laia, Barcelona, 1978.

Pero este énfasis en la razón y la ciencia, esta muralla que protege al bastión también apuntaría en otro sentido que se complementaría con los efectos de poder perseguidos por el discurso: la pretensión de establecer las 'leyes objetivas' que rigen al movimiento histórico, para así poder explicar el ritmo de la historia, establecer la sucesión de 'etapas necesarias' de su desarrollo y determinar el desenlace último que ésta tendría, más temprano o más tarde. Para citar a Chesneaux, quien ve en esto una 'trampa política':

"El discurso histórico es también una trampa política, porque presenta modelos de *encadenamiento*, de escalonamiento de etapas estratégicas en el tiempo: revolución nacional-democrática, tomar del poder, etapa de transición, paso al socialismo, ataque revolucionario contra las superestructuras... (esquema chino). O guerra de movimiento defensiva, equilibrio de fuerzas, contraofensiva victoriosa (esquema militar vietnamita, 1946-1954). Pero estos esquemas son otros tantos frenos. En el propio Vietnam, la guerra contra Estados Unidos no ha seguido las mismas etapas que la guerra contra Francia. Madagascar no repetirá las etapas de la revolución china, ni Argentina las de la revolución cubana" (11).

Este modelo lineal de transición al socialismo es similar al que dominó el pensamiento de la III Internacional; en cierto modo, aún pervive en la imaginación de algunos dirigentes y activistas de la izquierda socialista, gracias a su popularización luego de algunas experiencias revolucionarias exitosas que parecían confirmar su validez. En definitiva, se trata de un efecto de poder, que no es otra cosa que un intento de erradicar la incertidumbre del devenir a través de una aceptación acrítica y una suerte de sacralización racionalista de un discurso de la historia.

11. Jean Chesneaux, *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores* (1976), Siglo XXI, México, 1977, p. 211.

Pero ello, señala Castoriadis, proviene en gran parte del esquema evolucionista de la historia desarrollado por Marx, que tiene por lo menos dos problemas serios: por un lado, el papel preponderante que le asigna a la producción, convirtiendo su desarrollo en la llave universal para entender la historia y transformar la sociedad, intentando 'leer' toda historia pasada y toda sociedad extra-europea a partir de una universalización de la experiencia capitalista europea (12); por otro lado, al igual que toda perspectiva que lleva las huellas del racionalismo europeo, se trata de un esquema que presupone una adecuación entre la historia real y la Razón (lo real es racional), es decir, que da por sentado que "los eventos históricos están gobernados por leyes que pueden ser descubiertas a través de la investigación científica" (13).

3. El cientificismo como retórica sacralizante del poder.

Es ilegítimo tratar de transformar a un conjunto de *garantías epistemológicas* -cuyo objetivo es asegurar una correspondencia necesaria entre lo real y el conocimiento de éste- en *garantías de la historia* -que establecerían la coincidencia entre una teoría de la historia y de la sociedad y las luchas por el poder dentro de ésta. La historia no puede ser considerada como un despliegue lógico de categorías racionales que expulsan la incertidumbre, que transforman a la historia en una mera constatación de las certezas expuestas por la teoría. Antes bien:

"La historia es el terreno del riesgo y de la tragedia. La gente tiene la ilusión de poder salir de este terreno y la expresa con

12. Cornelius Castoriadis, "Socialism and Autonomous Society", *Telos* Nº 43, New York, Spring 1980, p.99.

13. Esto está desarrollado en el ensayo de John B. Thompson, "Ideology and the Social Imaginary. An Appraisal of Castoriadis and Lefort", *Theory and Society*, Vol. II, Nº 5, September 1982, en especial pp. 660-661. Para una buena crítica del racionalismo en su vertiente 'sacra' y 'perversa', véase Edgar Morin, "La razón desracionalizada", *op. cit.*

la siguiente demanda: queremos un sistema que *garantice* que las cosas no se torcerán, que las revoluciones no degenerarán (...) formular esas exigencias es la mejor forma de seguir atrapado en la mistificación más completa. Es creer en disposiciones escritas capaces de garantizar, independientemente de la actividad efectiva de los hombres y de las mujeres, un porvenir apacible, la libertad, la justicia" (14).

La historia como 'terreno del riesgo y de la tragedia' no puede ser vista, entonces, como dominio en el cual se realiza el inexorable movimiento de la Razón, el Espíritu, Dios o la Economía. Por el contrario, lo correcto sería pensarla como terreno en el cual toda práctica se enfrenta con un sinnúmero de obstáculos, donde hombres y mujeres luchan, negocian y efectúan cálculos para la realización de este o aquel proyecto y donde las cosas pueden no salir tal como se las esperaba. Ello es equivalente a plantear como axioma metodológico que el desenlace de la historia no sigue leyes racionalmente construidas y, si lo hiciese, dichas leyes no podrían ser válidas para todo momento o lugar.

No basta, pues, con amurallar al marxismo con un status científico para convertirlo en 'guía' privilegiado para la lucha socialista. Después de todo, cada día resulta más evidente que no es posible fundamentar ni la primacía ni la superioridad de este o aquel proyecto en términos de su verdad o de su científicidad, puesto que todo proyecto, en tanto *modelo conceptual*, puede ser defendido como válido y deseable. Por eso, es necesario tener presente que la preferencia por el socialismo antes que por el fascismo, el imperialismo, el antisemitismo, el sexismo u otra perspectiva depende también —y fundamentalmente— de la *posición que se adopte frente a ellos*. Y esto, sin lugar a dudas, no es algo decidible en términos puramente lógico-racionales: bien puede ser producto de una indignación moral ante la pobreza, de una inclinación preferencial hacia éticas de solidaridad y compromiso

14. Cornelius Castoriadis, "El intelectual como ciudadano", *El Viejo Topo* Nº 38, noviembre 1979, Barcelona, p. 6.

social o de un desencanto con estilos de vida basados en el consumismo y el desperdicio de recursos.

Tampoco basta, ni es deseable, convertir a una *teoría revolucionaria* en una fortaleza inexpugnable, incuestionable, más allá de toda duda. El calificativo de 'revolucionario' de por sí lo proscribía, pues es indicativo de movimiento, mutación, cuestionamiento. Sin embargo, esto es precisamente lo que ha hecho la revolución de Octubre para el movimiento obrero mundial. Como dice Castoriadis (15) esta revolución degeneró en un estado burocrático osificado en el cual los teóricos soviéticos convirtieron al marxismo en un *sistema cerrado* que operaría sobre una *realidad esencialmente fija*.

De hecho, los trabajos más creativos dentro del marxismo de este siglo no han sido producidos en el campo de países del 'socialismo realmente existente', sino más bien en las universidades, institutos, centros, partidos y organizaciones obreras de países capitalistas: las investigaciones marxistas de los teóricos soviéticos son de corte típicamente dogmático, mecanicista y prácticamente canónico en sus apreciaciones; para estos últimos, los escritos de los pensadores clásicos del marxismo forman un conjunto de verdades canónicas ensamblados en un sistema cerrado.

Ello se refleja en su inclinación por el formato 'manual-recetario' del marxismo-leninismo que la Editorial Progreso de Moscú exporta a Occidente. Para esta editorial, según consta en la "Nota de la Editorial" que precede a la edición de 1975 de las *Obras Escogidas* de Marx y Engels, ambos autores "trazaron la estrategia y la táctica de la lucha revolucionaria del proletariado", y "cada nueva época histórica aporta siempre nuevas confirmaciones de la verdad que asiste a la eternamente viva teoría de Marx, Engels y Lenin, en continuo desarrollo". Si la estrategia y la táctica se establecen en el curso de un trabajo científico, ¿significa acaso que lo que fue válido ayer y en Europa lo será también hoy y aquí? ¿Significa que la *política* y las condiciones concretas en las que se

15. Ver Thompson, *op. cit.*

desenvuelve la acción poco o nada aportan a la estrategia y la táctica? Si la historia simplemente *verifica* las verdades perennes expuestas por la teoría, cabría preguntarse, ¿qué es lo que está ‘en continuo desarrollo’?

En este tipo de razonamiento, la doctrina se convierte en el espejo del presente y en la clave de un futuro ya anticipado por ella. Su tono remite a una intervención de Jorge de Burgos, el monje fundamentalista de *El nombre de la rosa* de Umberto Eco, quien dice en un momento dado:

“... lo propio del saber, cosa divina, es el estar completo y fijado desde el comienzo en la perfección del verbo que se expresa a sí mismo. La custodia, digo, no la búsqueda, porque lo propio del saber, cosa humana, es el haber sido fijado y completado en los siglos que se sucedieron entre la predicación de los profetas y la interpretación de los padres de la iglesia”.

IV

ADIOS AL OBRERISMO LA CUESTION DEL SUJETO

Este ensayo fue presentado en el XVII Congreso Latinoamericano de Sociología (ALAS), Montevideo, 2 al 6 de diciembre de 1988.

1. El problema del obrerismo en el pensamiento socialista.

La tradición marxista-leninista ha tendido a transformar a una clase social, el proletariado, en el alfa y el omega del sujeto socialista, y a convertir el obrerismo en ideología oficial del pensamiento político-partidario. En un documento aprobado en el Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba (PCC), por ejemplo, se lee la siguiente resolución:

“los cuadros deben ser, preferentemente, de extracción obrera, con lo cual se garantiza en el seno de las organizaciones dirigentes del Partido, del Estado, de la UJC, de las organizaciones de masas, el adecuado enfoque clasista de los asuntos, la disciplina y el espíritu de colectivismo, la abnegación y sacrificio que se desarrollan en las condiciones en que habitualmente desenvuelven su actitud y su vida la clase obrera” (1).

Esta cita revela un desconocimiento de la distinción entre ‘origen de clase’ y ‘posición de clase’ en una coyuntura y una lucha, algo largamente discutida por teóricos marxistas fuera del campo de países socialistas. Por una parte, presupone que el origen social de un agente y el lugar que ocupa en la estructura de las relaciones

1. Véase “Sobre la política de formación, selección, ubicación, promoción y superación de los cuadros: Tesis y resoluciones”, documento aprobado por el Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba, La Habana, 1976.

de producción determinan la posición política de éste; por otra, instituye una suerte de 'certeza cartesiana': *un punto de vista obrero* como enfoque preclaro para el estudio de cuestiones sociales y para la elaboración y adopción de estrategias y acciones de las fuerzas socialistas.

La transformación del 'obrerismo' en fetiche es algo recurrente en las ideologías socialistas, especialmente en aquellas que no han podido desprenderse de su anclaje en el imaginario revolucionario surgido tanto de los escritos de los pensadores anarquistas y socialistas del siglo XIX como de la experiencia bolchevique de 1917. Como dice Laclau, "la noción de 'clase' en Marx es simplemente una síntesis que, en gran medida, corresponde al tipo de identidades sociales claramente percibibles en el siglo XIX", mientras que hoy, la tesis de la centralidad obrera, del papel de la clase como agente necesario de la emancipación humana general, ha pasado a ser una premisa dogmática sin asidero empírico (2).

Básicamente, la ideología obrerista presupone dos cosas: por una parte, que el proletariado industrial, en el sentido de obreros manuales que conformarían el núcleo de la masa de trabajadores asalariados, constituye el eje central del sujeto popular y socialista; por otra parte, presupone que la historia tiene un sujeto privilegiado, una clase universal que permitiría comprender la dirección de su desenvolvimiento y dar cuenta de la naturaleza de lo social. Hoy, señala Tilman Evers, el nexo entre movimiento social y realidad social está roto, en el sentido de que no se puede explicar lo social única y exclusivamente a través de un sujeto o movimiento (3). O si no está roto, es cuanto menos refractario a toda ligazón causal

2. Ernesto Laclau, "Class War and After", *Marxism Today*, London, April 1987, p. 30, 32.

3. Tilman Evers, "Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais", *Novos Estudos* CEBRAP, Vol. 2 Nº 4, Sao Paulo, abril 1984, p. 11. He desarrollado esta idea de Evers en "Una gramática posmoderna para pensar lo social", *Zona Abierta* Nº 41-42, Madrid, octubre 1986 - abril 1987, pp. 183-206, incluido también en Norbert Lechner (compilador), *Cultura política y democratización*, FLACSO/CLACSO/ICI, Santiago, 1987, pp. 169-188.

necesaria. Todo parece indicar que se está viviendo un época "de transición entre el desfondamiento de la izquierda clásica, en todos sus valores, y el lento surgimiento, polimorfo y policéntrico, de una nueva izquierda en la que la formulación de los 'contenidos' va muy por delante de sus formas organizativas" (4).

Este ensayo cuestiona el obrerismo y su correlato, el centralismo a ultranza que el discurso marxista solía asignar a la clase obrera, al proletariado industrial, en la conformación de las fuerzas sociales que instaurarían una hegemonía no burguesa (5). Al cuestionar —e incluso impugnar— la tesis de la centralidad obrera, se pone en entredicho la estrategia de lucha, la forma de organización y el saber socialista basado en el esquema dicotómico capital-trabajo. Ello plantea, ante todo, la necesidad de abordar la temática de la identidad de sujetos colectivos en términos de 'constructos'.

2. El carácter discursivo de las identidades sociales. La producción del constructo 'clase'.

La identidad de un sujeto no puede considerarse como una categoría trans-histórica o extra-social, puesto que es cualquier cosa menos un dato ontológico o una 'naturaleza'. Toda identidad es una construcción: la forma-clase, como cualquier otro tipo de identidad colectiva, debe ser forjada desde el momento en que es concebida como *constructo* antes que como *esencia*. Si Marx luchó por constituir al proletariado en clase social y a ésta en *sujeto* socialista, lo hizo en base a una *teoría* de la historia y de la sociedad

4. Pep Subirós, "Mayo del '68: ¿nuestros abuelos o nuestros nietos?", *El Viejo Topo*, Extra Nº 11, Barcelona, 1980, p. 5.

5. Esta cuestión ha sido abordada por diversos autores en los últimos años. Se puede consultar, entre otros, a Biagio de Giovanni, "Crisi e legittimazione dello stato", *Critica Marxista* 6/1979, André Gorz, *Adiós al proletariado* (1980), Ediciones 2001, Barcelona, 1982, Chantal Mouffe, "Clase obrera, hegemonía y socialismo" (1981), *Socialismo y Participación* Nº 17, Lima, marzo 1982, pp. 23-33, y Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, "La estrategia socialista. ¿Hacia dónde ahora?", *Zona Abierta* Nº 28, abril-junio 1983.

y de un *proyecto* de sociedad que creyó ser el más adecuado en su momento. Su crítica a las concepciones esencialistas del sujeto aparece en diversos escritos:

i. En las *Tesis sobre Feuerbach*, la 'naturaleza humana' es presentada como una construcción, como producto de un plural de relaciones sociales, con lo cual sugiere que dicha naturaleza de ninguna manera puede ser vista como algo que precede a la entrada del individuo en el orden social;

ii. En *El 18 Brumario*, la 'naturaleza humana' es radicalmente historizada en tanto plantea ahí que los hombres y las mujeres son producto de sus circunstancias y que, ante un cambio de circunstancias efectuado a través de luchas, se podría producir también una transformación del carácter de esos mismos hombres y mujeres. ¿Acaso no se refiere a eso la idea de formar hombres o mujeres nuevos, es decir, ya no posesivos e individualistas sino que socialmente solidarios?;

iii. En *El Manifiesto*, una suerte de ideario del movimiento obrero de la época a través del cual se busca aclarar públicamente las preguntas clásicas de todo movimiento social o político, las de 'quienes somos' y 'qué queremos', hay ya un llamamiento a imprimir una forma determinada a la naturaleza de ciertos agentes socialistas –los trabajadores asalariados– cuando se habla de la necesidad de constituir al proletariado en clase social, y no en mormones, feministas, ecologistas u otra cosa.

Esta perspectiva tiene dos consecuencias importantes. Primero, indica que, antes de la puesta en práctica de modalidades organizativas para cohesionar a los proletarios –o a otro conjunto de agentes sociales, como lo indica Marx en sus comentarios acerca del campesinado en *El 18 Brumario*–, estos son, desde una perspectiva de clase, *masas amorfas*. No es que carezcan de

identidad, puesto que los proletarios son padres o madres de familia; frecuentemente son católicos, judíos, protestantes o áteos; forman parte de una comunidad local, regional o nacional con la cual contraen vínculos de pertenencia e identidad más o menos fuertes, etc. Pero son 'masas amorfas' en el sentido que la unidad o cohesión de los proletarios no puede ser tomada como un rasgo distintivo de éstos por el mero hecho de ocupar el lugar de 'trabajadores asalariados' en la estructura de relaciones de producción.

Esto lo sabe cualquier activista sindical. Los proletarios, como colectivo de agentes sociales, pueden desarrollar determinadas formas de relacionamiento, de organización y de acción en el lugar de trabajo. Pero éstas pueden ser de carácter deportivo y cultural antes que propiamente gremial. La solidaridad sindical entre los asalariados es un punto de llegada construido antes que un punto de partida presupuesto. Es por eso que la actividad de un movimiento de los trabajadores no se limita a defender el ingreso, el empleo y el bienestar laboral de los asalariados; tiene que preocuparse, en forma prioritaria y permanente, de forjar y mantener una identidad gremial entre ellos.

Séguno, tal como se aprecia una distancia entre el trabajador asalariado y la identidad gremial, también existe una clara distancia entre *el proletariado como conjunto de asalariados* y *el proletariado como clase social*. No se trata de proponer un *revival* de la distinción de inspiración hegeliana o luckacsiana entre 'clase en sí' y 'clase para sí', del contraste entre un estado de naturaleza carente de conciencia y un estado de plenitud prefigurado por la razón. En fin, no se trata de un retorno al viejo esquema lógico que sugiere que la 'clase en sí' es algo análogo a una vida latente que contendría los elementos necesarios para desencadenar su tránsito hacia la vida manifiesta de la clase como autoconciencia de sí y para sí.

Esto es, no se plantea que haya un 'tránsito natural' y necesario de una forma de solidaridad laboral a una forma de cohesión y de identidad propiamente de clase. Constituir una clase social es forjar un tipo de cohesión o identidad cuyas modalidades

concretas varían de lugar en lugar y cuyo éxito no está garantizado por la existencia de una cohesión precedente de los proletarios como asalariados. Marx y Engels lo comprendieron perfectamente bien, pues de lo contrario; lemas tales como “¡proletarios, uníos!” o “la tarea inmediata de los partidos obreros es constituir al proletariado en una clase social”, serían perfectamente redundantes.

Se puede ver esto con mayor detenimiento. A nivel de las relaciones sociales de producción, sólo existen ‘trabajadores asalariados’ o proletarios por un lado, y ‘capitalistas’ o dueños de los medios de producción por el otro. Ambos son, sin lugar a dudas, polos constitutivos de las relaciones de producción. Pero hay que reconocer que, en sí mismos, estos polos no pueden ser considerados como clases sociales ya constituidas y que, además, la relación entre ellos puede o no ser antagonica.

En lo que respecta al antagonismo entre los polos, piénsese, por ejemplo, que Marx habla del momento de contradicción entre fuerzas y relaciones de producción sólo cuando las relaciones de producción existentes se convierten en *trabas* para el desarrollo de las fuerzas de producción. Ello significa que, previo a ese momento, es perfectamente factible que hayan períodos en los cuales aún no se da la contradicción. Considérese también el caso del discurso liberal sobre la economía política. El discurso neo-clásico, a través de la llamada “función de producción”. Cobb-Douglas, considera al salario, la ganancia y la renta como pagos correspondientes a tres ‘factores de producción’ (trabajo, capital y tierra respectivamente) por su participación en el proceso productivo. Aquí todo se reduce, en el plano de la producción, a una mera combinatoria técnica entre distintos ‘factores’, y en el plano del ingreso, a un simple proceso contable y contractual tendiente a calcular la ‘retribución’ que le corresponde a cada factor por sus esfuerzos. La categoría de ‘explotación’ no aparece siquiera como problema pensable dentro de este esquema analítico.

Pero si se ‘leen’ los procesos del ámbito de la economía política a partir del discurso del materialismo histórico, la percep-

ción es diferente. Dicho discurso intenta demostrar tres cosas:

- (a) Que la ganancia del capitalista dueño de los medios de producción no es externa a la relación social de producción, sino que nace de ella a través de su apropiación privada del plusvalor o excedente generado en el proceso productivo;
- (b) Que ese plusvalor corresponde a un tiempo de trabajo no remunerado al trabajador o productor directo; y
- (c) Que la legislación civil, laboral y penal, al legitimar la institución de la propiedad privada, permiten la apropiación privada del excedente económico socialmente producido.

De ahí que este discurso de la economía puede construir la noción de 'explotación' como objeto de pensamiento y como realidad palpable. A partir de ella, puede intentar transformar una relación no necesariamente antagónica (trabajadores - capitalistas) en una relación de antagonismo (trabajadores - no trabajadores o explotadores). Ante aquello que a nivel de las relaciones sociales de producción sólo puede ser visto como dos 'polos' (trabajadores asalariados y capitalistas), la apropiación privada del plusvalor -que simboliza el despojo de algunos a favor de otros- opera como mediación que permite discernir entre un polo explotado y oprimido, y otro explotador y opresor.

Esta caracterización del nexo entre los dos polos constituye el punto de partida preliminar para la construcción de dos *identidades de clase*, proletaria y burguesa. Se dice que es un punto de partida *preliminar*, puesto que la transformación de la realidad económica de la explotación en una realidad política requiere mediaciones más complejas acerca del poder y la opresión. Requiere, entre otras cosas, establecer que el privilegio que tiene el capitalista para organizar unilateralmente el proceso productivo denota la presencia de relaciones opresivas de poder en la fábrica; que la legislación que discrimina los derechos a la sindicalización,

a la huelga o a la organización política de los obreros implica la necesidad de luchar en el plano del poder político-estatal, etc. Como dice Schmitt (6), desde el momento en que la *propiedad* pasa a ser considerada como *poder*, la explotación, algo puramente económico, se articula con la dominación, algo ya político; con ello surge la posibilidad de establecer un puente entre economía y política, o lo que es igual, surge la posibilidad de demostrar cómo lo 'político' emerge de lo 'económico'.

En fin, la comparación entre el discurso neoclásico y el discurso marxista de la economía política permite visualizar el carácter discursivo de los objetos, sean estos identidades colectivas, formas de antagonismos u objetivos de lucha. Ninguno de ellos puede ser considerado como un *a priori*, como 'datos' que se desprenden de la 'realidad objetiva'. Decir, por ejemplo, que el discurso enuncia la 'realidad tal cual es', sólo puede considerarse como enunciado de carácter metafórico, puesto que, como lo planteara Kuhn en su ensayo sobre los paradigmas y las mutaciones científicas (7) y lo ilustra la comparación entre la economía neoclásica y la marxista, dos saberes o discursos distintos construyen y perciben dos realidades bastante disímiles entre sí.

3. El punto de vista del objetivo estratégico y las identidades extra-clasistas.

En una entrevista concedida al periódico *The New York World* el 18 de julio de 1871, Marx mismo planteaba esta conexión entre discurso y realidad, entre saber y acción:

"Reportero: Entonces me parece que los líderes del nuevo movimiento internacional han tenido que desarrollar tanto

6. Carl Schmitt, *El concepto de lo 'político'* (1932), Folios Ediciones, Buenos Aires, 1984, p. 58.

7. Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

filosofía como también una asociación para este movimiento.

Dr. Marx: Precisamente. Es muy poco probable que avanzáramos en nuestro camino contra el capital si deriváramos nuestras tácticas de la economía política de alguien como [John Stuart] Mill. El ha trazado un cierto tipo de relación entre trabajo asalariado y capital. Nosotros esperamos demostrar que es posible establecer otra” (8).

Como se puede apreciar, aquí se plantea la construcción de objetos en el interior de un discurso de lo social, y también la posibilidad de múltiples construcciones diferentes e incluso conflictivas de los objetos. Ello significa que la transformación del conflicto de clases en *referente* para pensar la identidad, las formas de cálculo estratégico y la acción de un movimiento que apunta al socialismo no es algo dado por la ‘naturaleza de las cosas’, sino más bien establecido por un discurso de lo social —en este caso, la teoría de la historia desarrollada por Marx. Pero una construcción discursiva del referente no establece a éste como tal de una vez por todas, fijo e inmutable para siempre. Y menos aún puede transformar al elemento de clase en el *único referente para la construcción de identidades colectivas*, puesto que ello impone un cierre ilegítimo a las nociones de sujeto y de antagonismo como categorías discursivas.

Puesto de otro modo, Marx plantea una relación entre saber y acción. El ‘cierto tipo de relación entre trabajo asalariado y capital’ trazado por Marx y del cual se desprenden tácticas para una lucha socialista, se conoce como materialismo histórico. Si Marx reconocía la existencia del nexo entre saber y acción al decir a su entrevistador que la economía política de Mill no podría servir de base para elaborar tácticas de un movimiento obrero luchando

8. David Fernbach, *The First International and After*, The Penguin-Marx Library, New York, 1974.

contra el capital, se puede retomar esa idea y preguntarse: ¿es acaso posible elaborar tácticas de un socialismo que lucha contra formas de opresión, tanto de clase como también de aquellas que desbordan los parámetros de clase, si se parte de un saber que apunta hacia la emancipación de una dominación de clase tan sólo?

Valga un ejemplo para ilustrarlo. Los exponentes de una nueva corriente filosófica pueden considerar importante organizarse y luchar por ganar el control del consejo editorial de una revista especializada, o por tener acceso a la comisión encargada de elaborar programas de estudio en su propia facultad. Y sin embargo, puede que la participación en su sindicato o asociación profesional, el acceso a la elaboración de plataformas de acción de algún partido político, u otro objetivo, sin desmerecer su relevancia, carezcan de valor estratégico para ellos. Aquí, 'consejo editorial' y 'planes de estudio' adquieren una primacía, no por su sentido intrínseco, sino por su valoración en función a objetivos de un proyecto:

i. *consejo editorial* permite pensar en el acceso a un espacio para la publicación de textos de estos filósofos, y la publicación está directamente relacionada con la posibilidad de difundir sus ideas y sus nombres. Ello facilita tanto su acceso a fuentes de trabajo como asimismo invitaciones a coloquios, congresos y conferencias. La difusión de sus textos y los contactos personales que logren hacer en encuentros internacionales contribuye a que puedan llegar a tener un impacto en el mundo académico.

ii. *planes de estudio*, por su parte, está ligado a la incorporación curricular de cursos y seminarios basados en los postulados de esta corriente, con la consiguiente posibilidad de formar nuevas generaciones de estudiantes que enmarquen su pensamiento dentro de esta corriente.

Publicación de textos, impacto en el plano del saber y formación de estudiantes abren a este grupo la posibilidad de desplazar las perspectivas ya establecidas, u otras perspectivas rivales, para así convertir sus postulados en pilares de un nuevo sentido común filosófico imperante en una determinada comunidad de intelectuales. 'Consejo editorial' y 'planes de estudio' constituyen, pues, verdaderos *puntos nodales* dentro del proyecto de cambio propuesto por estos filósofos: sobre ellos converge un plural de relaciones de poder; a partir de ellos es posible desarrollar un plural de líneas de acción.

Pero si se piensa en el tipo de acción que se plantea a sí mismo un sindicato o una asociación de profesionales universitarios, que pretende defender la causa de los profesores en tanto trabajadores asalariados, es probable que ninguno de los puntos arriba citados constituyan puntos nodales de su reflexión y acción estratégicas. Antes bien, serían objetivos poco relevantes —e incluso descartables— en su agenda de prioridades. Para los profesores (incluso puede tratarse de los mismos que componen el grupo de nuevos filósofos), que al luchar como sindicato asumen una identidad de asalariados antes que de intelectuales, podría ser más importante descalificar el papel de sindicatos 'pelegos' (amarillos) que frenan las demandas laborales, que buscan desmovilizar a la gente y que operan como instancias de encuadramiento al servicio de la administración de la universidad. O tal vez opten por formar un frente común con otros sindicatos universitarios para negociar con el gobierno una política salarial para los trabajadores de la educación, o para elaborar las propuestas laborales de algún partido político.

En este caso, 'identidad sindical' y 'unidad de los trabajadores' aparecen como los puntos nodales del discurso y de la estrategia de los profesores universitarios. Pero ninguno de ellos goza de prioridad ante 'consejo editorial' o 'plan de estudio', o al menos no puede serles conferido un privilegio *a priori*: pertenecen a dos lógicas diferenciadas, que están dirigidas y se desenvuelven en ámbitos de poder igualmente distintos.

Ilustraciones como estas pueden encontrarse por doquier. Permiten avalar la tesis de que no existe necesariamente un fenómeno, una instancia o un momento de lo social —por ejemplo, la propiedad privada— que pueda designarse como núcleo fundante de todo poder y dominación, foco central de toda opresión. Las luchas por el alumbrado público en comunidades rurales, por surtidores de agua en barrios populares, o las demandas de inquilinos ilegales que ocupan tierras fiscales para vivir apuntan a un adversario que no siempre está definido por los participantes como capitalista, burgués o patrón; frecuentemente involucran a una administración pública o a una burocracia estatal incapaces de dar una solución cabal a los problemas y las necesidades de sectores marginados de los mercados de consumo y de favores políticos. Sería ilícito imputar una falsa conciencia a la gente que participa en este tipo de luchas, tal como lo sería en el caso de mujeres que luchan por la igualdad de oportunidades entre los sexos y que definen como su adversario inmediato a aquellos que asumen una ideología sexista, patriarcal o machista, y no al ‘burgués explotador’.

Entiéndase bien: no se niega que las desigualdades sociales o que la división entre el privilegio y la misera sean en gran medida generadas y reproducidas por la existencia de la institución de la propiedad privada y por la forma de distribución de la riqueza social que ella genera. Tampoco se es insensible a la constatación —más que evidente— de que en sociedades de clase existe una relación cercana entre el poder político, el aparato estatal y los poseedores del capital y la riqueza. Más aún, es perfectamente factible que el ámbito económico y la lucha política de clases pasen a constituir el ‘punto nodal’ del poder en alguna sociedad en un momento dado. Pero al menos que uno esté preparado para aceptar argumentos de corte netamente instrumentalista con respecto al estado —considerarlo, por ejemplo, como organizador, defensor y ejecutor de los intereses de una clase—, no es lícito reducir las luchas y demandas por la vivienda, los servicios públicos o la igualdad de los sexos a un puro y simple enfrentamiento con la clase dominante y la propiedad privada.

4. Crisis del obrerismo I. Deconstrucción del esquema dual.

En fin, si bien es cierto que Marx trazó un tipo de relación *socialista* entre trabajo asalariado y capital en contraposición a la perspectiva *liberal* de Mill, ello no hace a la perspectiva de Marx idéntica al socialismo. A lo sumo, sólo la convierte en *una* perspectiva socialista entre otras tantas posibles. Por eso, es posible criticar el reduccionismo de clase que impregna a la tradición marxista—sea cual sea su variante—sin eliminar con ello las chances de pensar un sujeto socialista. Básicamente, el obrerismo, que da pie al esquema dicotómico capital—trabajo para pensar los antagonismos sociales, contiene por lo menos cuatro ideas—fuerza que se han convertido en verdaderas falacias.

a. La falacia del sector 'más explotado'.

Primero, los proletarios no son necesariamente los más *explotados* en sociedades capitalistas, sean estas avanzadas o no. La tradición marxista establece una relación de equivalencia entre 'explotación' y 'tiempo de trabajo no remunerado', por cuanto el concepto de explotación designa la formación de los ingresos de dueños de capital bajo la forma de renta o ganancia a partir del valor excedente, del plusvalor generado por los trabajadores asalariados dependientes en el proceso productivo. De este modo, todo trabajador asalariado pasa a ser también un trabajador explotado siempre y cuando no perciba el total del excedente económico que produce.

Pero el movimiento obrero ha podido reconquistar en muchos países, a través de la organización y la lucha sindical, una parte de ese excedente a través de los impuestos pagados por los dueños de capital sobre sus ganancias: el estado operaría como instancia redistributiva del excedente bajo la forma de escolaridad gratuita, atención médica del seguro social o subsidios a productos de consumo masivo.

En cambio, en varios países latinoamericanos los trabajadores migratorios, las mujeres en diversas capas del mercado de

trabajo, los pequeños agricultores que se dedican al cultivo de productos de renta y las minorías étnicas y raciales a menudo entran en una dinámica de hiper-explotación combinada con modalidades de discriminación sexual y étnico-racial. Por un lado, porque suelen percibir remuneraciones muy por debajo del valor socialmente establecido en sus propias sociedades para la reproducción de una fuerza de trabajo ocupada en tareas similares; por otro, porque carecen generalmente de los derechos laborales y asistenciales conquistados o, por lo menos, activamente defendidos por los obreros proletarios organizados.

b. La falacia de la mayoría numérica.

Segundo, el argumento en torno a la *mayoría numérica* del proletariado es también cuestionable. Si se toma el término 'proletariado' en su sentido más restringido, que Marx asociaba con la nueva masa de trabajadores industriales ligados a tareas manuales, mecánicas y repetitivas, con hábitos culinarios, modos de esparcimiento, valores y creencias claramente diferenciadas del resto de la población, resulta que en sociedades capitalistas contemporáneas, con las tremendas transformaciones ocurridas en la estructura ocupacional —expansión del sector terciario de servicios, creación de nuevos lugares en el proceso de trabajo—, el proletariado como tal constituye más bien una minoría.

En cambio, si se toma el término 'proletariado' en el sentido más amplio que Marx le asigna en *El Capital*, vale decir, el de agentes sociales desprovistos de medios de producción y de capital, que constituyen la nueva masa de trabajadores asalariados surgidos con el capitalismo y que sólo posee su fuerza de trabajo para intercambiar en el mercado, entonces sí nos encontraríamos con una masa numéricamente mayoritaria en la mayoría de los países. Pero entonces surge otro problema, puesto que habría que incluir no sólo a los obreros que laboran en las empresas, sino también a los 'managers' que no poseen acciones en sus respectivas empresas, además de toda la burocracia estatal, a los que desempeñan labores

secretariales, a los profesionales, artistas y, en general, a todos los que trabajan en el sector 'terciario' de los servicios (hotelería, turismo, finanzas, espectáculos, transportes, comercio e incluso prostitución).

Ante esta dificultad, y con la preocupación por rescatar la tradicional centralidad obrera en la lucha socialista, teóricos influyentes como Nicos Poulantzas han optado por delimitar el concepto de proletario de manera tal que comprenda sólo a los 'trabajadores productivos' (9). Pero con ello, si bien se resuelve la cuestión relacionada con el carácter omnicomprendivo que adquiere hoy la categoría de 'trabajador asalariado', no se resuelve la defensa del argumento numérico: el proletariado pasa ser un sector decididamente minoritario. Además, se introduce una nueva dificultad, la de establecer un criterio uniforme para medir un trabajo productivo y diferenciarlo de uno 'no productivo'.

c. La falacia de la simplificación de los antagonismos.

Tercero, no se simplificaron los antagonismo de clase ni los antagonismos sociales en general con el desarrollo de la sociedad burguesa. Al contrario de lo que auguraban Marx y Engels en *El Manifiesto* acerca del impacto que tendría el advenimiento de la sociedad burguesa, época del predominio del capital, la experiencia demostró que ni la expansión del comercio, de la industria y del mercado mundial; ni la tendencia a una concentración masiva de la producción, la propiedad y la población; ni la centralización estatal de la decisión política gestada por la consolidación de los estados nacionales bajo un solo gobierno, una sola ley y un solo interés de

9. Al respecto, Ernesto Laclau hace una crítica a Poulantzas en "Fascism and Ideology", ensayo incluido en su libro *Politics and Ideology in Marxist Theory*, New Left Books, London, 1977, p. 113. Entre los diversos textos de Nicos Poulantzas que abordan la temática de las clases sociales, se puede consultar *Poder político y clases sociales* (1968), Siglo XXI, México, 1975, pp. 69-88, y *Classes in Contemporary Capitalism* (1974), New Left Books, London, 1977, diversas secciones.

clase, trajeron aparejados una creciente división de los sujetos sociales en torno a los dos lugares fundamentales ocupados por los agentes sociales en la estructura de relaciones de producción. La tan esperada división de la sociedad "cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado", simplemente no ocurrió, como tampoco ocurrió una creciente homogeneización dentro de cada uno de esos "dos grandes campos".

Por el contrario, los antagonismos de clase se complejizaron. Por un lado, con el mantenimiento y la expansión del espacio ocupado por una pequeña burguesía transformada: ya no se trata tan sólo de mercaderes y dueños de pequeños talleres artesanales como en el siglo pasado, sino también de la masa de pequeños propietarios de comercios detallistas, de la burocracia, de los que se desempeñan en las 'profesiones liberales', etc. Por el otro, esta complejización tiene que ver con el mantenimiento y la transformación del campesinado: a pesar de la mecanización de las tareas del agro y de la introducción de relaciones salariales de dependencia en el campesinado, éste último mantuvo una identidad característica que lo diferencia de la clase obrera como tal.

También se mantuvieron las divisiones en el interior de la clase obrera, bloqueando toda forma de *homogeneización* de la identidad, de los intereses, de las aspiraciones y las demandas de la gran masa heterogénea de agentes sociales que ocupan el lugar de 'trabajadores asalariados no poseedores de capital' en la estructura de relaciones de producción dominantes. En otras palabras, resulta ya imposible establecer una unidad de acción, objetivos y criterios de los trabajadores asalariados sólo en virtud del lugar que ocupan en las relaciones de producción.

A esto contribuyeron las *fracturas tradicionales* que persisten en el interior de la masa de asalariados, tales como la distinción entre trabajadores urbanos y rurales o entre trabajadores manuales y de 'cuello blanco' (por ejemplo, entre obreros y oficinistas de una planta industrial); los *cortes transversales*, es decir, no puramente económico-clasistas, tales como la diferen-

ciación obrera por etnia, raza o religión; el problema de clasificar a escritores, artistas plásticos, actores, intelectuales y otros que conformar la amplia gama de 'trabajadores de la cultura'; la aparición de nuevos estratos laborales tales como los técnicos, analistas, investigadores y expertos en 'marketing'; las nuevas divisiones que han ido surgiendo en los últimos años oponiendo, por ejemplo, a trabajadores sexistas con no-sexistas, a los racistas con los no-racistas o a los pacifistas con los no-pacifistas.

Ante tal diversidad en el interior mismo de la masa de trabajadores, ¿bajo qué criterio puede determinarse *a priori* los 'intereses', 'aspiraciones' y 'demandas' de una clase obrera cuya especificidad resulta cada vez más difícil de asir en base a las concepciones socialistas tradicionales? Y en el caso de encontrar un criterio general que no esté basado en el *a priori* del lugar ocupado en las relaciones de producción, ¿cómo transponerlo al movimiento socialista en su conjunto sin caer en esquemas reductivos que reducen toda identidad a una identidad de clase, sin pisotear la tremenda diferenciación que existe entre los múltiples polos que estructuran la identidad de los sujetos sociales? En suma, dada la ausencia de una identidad homogénea y en la imposibilidad de homogeneizar, hoy, al movimiento socialista en torno a un ambiguo 'punto de vista obrero' que reduciría la diferencia real a una identidad forzada e impuesta, ¿cómo forjar la unidad del sujeto y del movimiento socialista contemporáneo?

d. La confusión entre 'explotación' y 'opresión'.

Cuarto, los proletarios tampoco son necesariamente los más *oprimidos*. Para comenzar, hay una cierta ambigüedad en el uso conceptual de los términos 'explotación' y 'opresión'. En algunos casos, el léxico político de la izquierda socialista ha tendido a yuxtaponer los campos semánticos de ambos términos, dando como resultado líneas de demarcación difusas entre ellos. En otros, ante la primacía que el discurso socialista decimonónico asigna a lo económico en la explicación de fenómenos sociales, se ha tendido

a derivar una categoría ético-política tal como 'opresión' de una categoría eminentemente económica como la de 'explotación'. Esto, posiblemente, tiene que ver con la tendencia de activistas y militantes políticos —pero no sólo de ellos— de confundir emancipación humana con emancipación del yugo del capital, de identificar en forma ilegítima la una con la otra.

El concepto de *explotación*, en la tradición marxista, tiene que ver con la propiedad privada, con la formación de valor excedente (plusvalía) y con la apropiación de ese valor excedente por parte de algunos en virtud a los derechos que la institución de la propiedad privada les confiere. Es decir, la noción de explotación está firmemente anclada en la esfera de la producción material. Poco importa acá si también intervienen determinantes 'superestructurales' tales como una legislación laboral, una ética del trabajo, la represión policial o las ideologías políticas entre las condiciones que hacen posible una cierta modalidad de explotación. El caso es que la explotación constituye un concepto que la tradición marxista, a diferencia de otras (como por ejemplo, la liberal), asocia con la forma de apropiación del excedente generado por los trabajadores directos en sociedades de clase: sociedades en las cuales los propietarios del capital —y precisamente en virtud de esa propiedad— adquieren un derecho a apropiarse privadamente de ese plusvalor.

Opresión, en cambio, es un concepto relacional que tiene que ver con la percepción de una sujeción y una subordinación inaceptable: tiene que ver con la resistencia erigida por algunos que se consideran a sí mismos como insertos en relaciones de poder que, estando socialmente instituidas, deben ser cambiadas a través de la protesta y la lucha. En este sentido, el campo de efectividad del concepto de opresión no puede circunscribirse a la esfera de la producción material tan sólo, sino que puede presentarse en la esfera de lo político, lo religioso, lo racial, el espacio burocrático, las relaciones entre los sexos, etc. En una palabra, las formas de opresión, como las relaciones de poder, se encuentran en múltiples puntos del tejido social.

Es muy cierto que un proletario explotado es a la vez

'oprimido' al carecer de la posibilidad de control y decisión efectiva sobre gran parte de su actividad cotidiana como trabajador y como ciudadano, pero de ahí no se puede inferir que toda forma de opresión coincida con aquella ligada a la explotación de clase, sea burguesa u otra. Existen *otras formas de opresión que no pueden ser derivadas de la opresión de clase*. Por consiguiente, el campo semántico ocupado por los conceptos de explotación y de opresión es diferente, y cualquier intento de establecer una identidad cerrada entre ellos es, necesariamente, ilegítimo.

5. Crisis del obrerismo II. El desafío de las 'otras' identidades colectivas.

Pero incluso la forma en que se plantea la cuestión de la opresión es ya problemática, por cuanto da por sentado que es teóricamente posible y políticamente necesario identificar cual es el sector social más oprimido como condición de posibilidad para la reflexión y la acción socialista. Es decir, esta forma de pensar pretende identificar a un sector cuyo ser, al encarnar las formas límites de la opresión en sociedades de clase, está predestinado a liderar y a agrupar en torno suyo —en torno a su proyecto de sociedad— a todas las fuerzas en lucha por una democracia radical bajo el socialismo. Como lo pone Cornelius Castoriadis, esta búsqueda del movimiento redentor es una peculiaridad de los intelectuales de izquierda, quienes "han buscado constantemente en algún lugar una 'entidad real' que desempeñase el papel de salvador de la humanidad, redentor de la historia" (10). Cabe preguntarse, ¿es acaso necesario buscar un movimiento 'redentor'? ¿Es acaso posible 'redimir' a la humanidad de una vez por todas, si constantemente surgen nuevos vejámenes, nuevas demandas de igualdad, nuevos puntos de confrontación dentro de una sociedad dinámica?

10. Cornelius Castoriadis, "El intelectual como ciudadano", *El Viejo Topo* Nº 38, Barcelona, Noviembre 1979.

Además, la proliferación de formas de identidad y de movimientos sociales paralelos al movimiento emancipatorio de los trabajadores plantea nuevos desafíos al obrerismo del discurso y la práctica política marxista. Mujeres, negros, inmigrantes, homosexuales, pacifistas, hippies y ecologistas plantean cuestiones que exceden el horizonte del sindicato y de los partidos de la izquierda tradicional; cuestiones cuya tematización no fue siquiera abordada por el socialismo decimonónico, ni en su discurso ni en su proyecto de sociedad. Se organizan no sólo como trabajadores asalariados, sino también, y tal vez fundamentalmente, como *diferencias* en relación al ámbito de cuestiones que impulsaron al marxismo: su naturaleza, sus problemas y sus demandas no surgen directamente de los imperativos de la producción, de la economía o del mundo del trabajo. Comienzan a ingresar en el territorio de lo político, sin ser siempre invitados a ello, ni de hecho bienvenidos por la izquierda marxista más allá de declaraciones pro forma. En la práctica, independientemente de su peso numérico, sea en lo electoral o en lo gremial, la presencia de estos movimientos, grupos e identidades colectivas representa un cuestionamiento del carácter monolítico del sujeto político popular, y un desafío a la concepción del sujeto socialista que la tradición marxista ancló en la estructura de relaciones de producción e identificó con el proletariado o clase obrera.

Estas nuevas formas de identidad colectiva y de movimientos son 'nuevas' en relación a la constelación tradicional de fuerzas que han ocupado la arena de las luchas sociales desde el siglo pasado, particularmente los partidos políticos y el movimiento obrero organizado. En relación a estos últimos, constituyen medios alternativos para canalizar y procesar demandas o, para decirlo con Boschi, su 'novedad' radica sobre todo en "su desafío a los canales institucionales de acceso al estado y sobre todo al monopolio de partidos políticos y sindicatos como formatos básicos de participación política" (11).

11. Renato Raúl Boschi, *A arte da associacao. Política de base e democracia no Brasil*, Vértice, Rio de Janeiro, 1987, p. 38.

Su presencia e importancia creciente, sea en el terreno electoral o en la periferia del sistema político como grupos de presión, ha producido un desplazamiento de los parámetros en los cuales las fuerzas tradicionales efectuaban sus cálculos estratégicos.

En primer lugar, a pesar que los nuevos movimientos tienen en cuenta las instituciones controladas por el estado al efectuar sus cálculos estratégicos, no consideran al estado como el foco central de su preocupación. Estos movimientos:

“Significarían un nuevo estilo de actuación política caracterizada por el hecho que (a) la acción colectiva ya no es vista como esfuerzo por tomar el aparato estatal, sino con búsqueda de soluciones autónomas, y que (b) ella consiste en la afirmación de identidades colectivas que aún no se han incorporado como actores políticos, tales como aquellas basadas en el género sexual, el lugar de resistencia, la raza, etc.” (12).

En segundo lugar, como señala Cohen (13), sería erróneo pensar acerca de estos movimientos en términos de la vieja contraposición entre revolución y reforma: muy pocos de los que participan en ellos proponen una transformación revolucionaria en el sentido de la utopía mesiánica jacobino-leninista, que supone una ruptura total con instituciones y tradiciones del pasado en aras de una futura comunidad integrada e indiferenciada. Son movimientos que reconocen la *complejidad* creciente e irreversible de las sociedades contemporáneas, y que por ello, no ponen el énfasis simplemente en la realización futura de un modelo utópico, sino más bien en la preservación y la defensa de los recursos naturales, de la paz, de los derechos humanos y de los derechos civiles para la sociedad actual y futura (14).

12. *Ibid.*, p. 25.

13. Jean L. Cohen, “Rethinking Social Movements”, *Berkeley Journal of Sociology*, Vol. XXVIII, 1983, pp. 97-113.

14. *Ibid.*, p.106.

En tercer lugar, tampoco se los puede calificar de conservadores, puesto que son radicales sin ser revolucionarios (15). Su radicalidad consiste en ser, como lo fue en el siglo XIX el movimiento obrero con sus luchas por incorporar a los excluidos al sistema político formalmente democrático, los continuadores y profundizadores de la revolución democrática iniciada por un liberalismo burgués cuyos espacios públicos eran inicialmente universales tan sólo de nombre (16). Estos movimientos contribuyen a la democratización de la sociedad en la medida que crean nuevas formas de relacionamiento y organización democrática, y que expanden y revitalizan el discurso público y los espacios sociales en donde se pueden ir formando identidades colectivas (17).

Y en cuarto lugar, por lo general no es posible reducir su composición social a una sola clase. Sus modalidades de cálculo estratégico escapan a una caracterización en términos puramente clasistas; de hecho, se puede decir que estas identidades y movimientos son, desde una perspectiva de clase, *indeterminados*. Esta indeterminación de clase de los nuevos movimientos ha alimentado —al menos en el campo de la izquierda socialista— un debate en torno al sujeto. De él han surgido tres consideraciones cada vez más evidentes acerca de la naturaleza del sujeto:

- i. Una de ellas es que, en términos generales, el sujeto es un 'sin fondo', en el sentido que Castoriadis (18) otorga a esa expresión: carece de una esencia inmanente y de un sustrato fundante —sea de clase u otro— sobre el cual todo lo demás se construiría. Desde el momento en que se considera al sujeto como un 'sin fondo', todo esfuerzo por fijar una

15. *Ibid.*, p.107.

16. *Ibid.*, p.102. También Boschi, *op. cit.*, p. 30, reconoce ello al indicar que algunos de estos movimientos, tales como el de mujeres o el negro, contribuyen a la *expansión efectiva de la ciudadanía* al luchar por la igualdad de derechos en los planos constitucional, legal y político.

17. *Ibid.*, pp. 99, 101.

18. Cornelius Castoriadis, *op. cit.*

identidad específica como 'proletario', 'burgués', 'católico', 'feminista' u otra no puede ser vista más que como un intento por fijar o limitar ese sin fondo. Ello es precisamente lo que permite la posibilidad de transformar identidades ya constituidas, de transformar la identidad del sujeto.

ii. Otra es que, tal como la identidad de los agentes sociales no se agota al establecer su origen, determinación o posición de clase, tampoco se agota en otros elementos (no se es 'sólo' paraguayo, católico, negro o mujer). Es decir, no puede pensarse esa identidad en términos de una construcción *monoposicional*: además de los lugares que ocupan en el aparato productivo como asalariados, rentistas o capitalistas, los agentes sociales también se insertan en estructuras familiares, sexuales, étnicas, religiosas, culturales y nacionales, para mencionar sólo algunas. Independientemente del peso relativo que adquieren en los distintos casos, cada una de las determinaciones del sujeto constituyen verdaderos polos, posiciones o *posicionalidades* articuladoras de su identidad (19).

iii. En tercer lugar, la constatación de esta realidad, es decir, de la existencia de múltiples polos que conforman la identidad de los agentes sociales, conduce a una concepción necesariamente más compleja acerca del sujeto. Como señala Laclau (20), esta complejidad significa, por un lado,

19. Ernesto Laclau sugiere el término 'posicionalidad' en "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política" (1980), en Julio Labastida (compilador), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina, Siglo XXI*, México, 1985.

20. Véase dos artículos de Ernesto Laclau, "The Impossibility of Society", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, Vol. VII, Nº 1-2, winter-spring 1983, pp. 21-24, y "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política", *op. cit.*, especialmente pp. 23-25. Véase también la entrevista a E. Laclau y Chantal Mouffe, "Hegemonía y nuevos movimientos políticos", *Zona Abierta* Nº 30, Madrid, enero-marzo 1984, particularmente pp. 158-160.

que no es posible otorgar un privilegio de antemano a un polo (clasista o extra-clasista) en la conformación de las identidades, y por el otro, que no se puede derivar las diversas posicionalidades del sujeto a partir de una de ellas. El hecho que un trabajador milita en el sindicato de su empresa y que participe en luchas democráticas nada nos dice acerca de su forma de relacionamiento con su pareja o con individuos de otros grupos étnicos o religiosos: es perfectamente factible que ese trabajador golpee a su mujer y sea racista.

6. Marxismo y nuevos sujetos: del desconocimiento al simulacro.

La reticencia del marxismo a reconocer la especificidad de estos nuevos movimientos, a reconocerlos como *diferencias* en relación a las luchas de clase en contra de la propiedad privada y las formas políticas bajo las cuales esta se ejerce, ha tenido un costo político considerable para el movimiento obrero y las organizaciones socialistas. Los nuevos movimientos, cuyos militantes y adherentes son trabajadores sin ser necesariamente obreros ligados a la producción industrial, se han ido formando y desarrollando al margen de, e incluso, en algunos casos, en oposición a las organizaciones de clase. Con ello, estas organizaciones han ido perdiendo gradualmente la posición de liderazgo que tradicionalmente tuvieron en las luchas por la igualdad, la democracia, la justicia y la libertad.

Hoy, sin embargo, el marxismo ha aceptado la existencia de los nuevos movimientos y sus demandas como una realidad ineludible; también ha ido reconociendo que los agentes sociales no constituyen entidades simples, homogeneizadas por el lugar que ocupan en la estructura económica de la sociedad. Sólo que, en la práctica, se ha tratado más bien de un *simulacro* de reconocimiento. Para verificarlo, basta con ver dos tácticas usualmente desplegadas a tal efecto.

Por un lado, este desconocimiento es disfrazado de reconocimiento a través de un dispositivo argumentativo que enfatiza

el carácter científico del marxismo. Con ello, se busca demostrar que la 'contradicción general' de una sociedad, su conflicto central, se localiza necesariamente en la economía y se encarna en la lucha de clases. Como resultado, mientras se acepta la validez de hablar de contradicciones y formas de opresión no clasistas, estas deben necesariamente subsumirse bajo -y en algunas interpretaciones, derivarse de- el antagonismo de clase.

Por otro lado, se suele apelar a lá distinción entre características 'subjetivo-individuales' y necesidades 'objetivo-colectivas'. De acuerdo a esta lógica del simulacro, si bien es cierto que un agente social puede estar inmerso en diversas redes de relaciones y conflictos -generacionales, en torno a su origen étnico, como católico que milita en un partido de izquierda, descubriendo el feminismo o explorando su sexualidad-, hay conflictos 'objetivos' dictados por la economía. Como estos últimos serían determinantes del camino que seguirá la sociedad toda, tienen prioridad sobre los demás conflictos y redes de sociabilidad, designados como 'subjetivos'. Puesto de otro modo, aquello que está ligado a los 'otros' lugares ocupados por el agente (léase: aquello que se localiza fuera de la estructura económica), pasa a ser considerado como superestructural, y por ende, de importancia secundaria (léase: relegado al milésimo lugar en la agenda de temas socialistas). Para citar a Castoriadis:

"Un marxista se ve obligado a afirmar que todos estos movimientos son poco importantes o secundarios, o de lo contrario debe dejar de ser marxista. Porque su teoría afirma que todo se subordina a las relaciones de producción y a las clases sociales que éstas definen. ¿Cómo podría siquiera pensarse que algo verdaderamente importante provendría de otra parte?" (21).

21. Cornelius Castoriadis, "Socialism and Autonomous Society", *Telos* Nº 43, New York, Spring 1980, p. 102.

Ambas tácticas juegan con dos elementos no enunciados por el discurso, con dos ilusiones que a veces no son percibidas ni por los que suscriben esta perspectiva ni por aquellos que son interpelados por ella: una es que da por sentado aquello que se debería probar, a saber, la centralidad del ámbito de la producción en la determinación de la naturaleza de una sociedad y de sus modos de transformación; la otra es que se confunde, consciente o involuntariamente, el papel de lo económico como parte de una perspectiva teórico-epistemológica (materialismo histórico, noción de totalidad, etc.), y el papel de lo económico como actividad imprescindible para la supervivencia humana como tal. Ambas tácticas apuntan, a su vez, en una misma dirección: pretenden convertir la posición de clase del sujeto en un referente fijo y prioritario para conformar su identidad, convertir el elemento de clase en el corazón del sujeto socialista, y convertir la lucha de clase en un referente central para determinar la naturaleza de las luchas políticas por el socialismo.

Como corolario de ello, se descubre la inversión de una proposición formulada por Marx en *El Manifiesto*: para él, "toda su lucha de clases es una lucha política", pero para sus sucesores, parecería que "toda lucha política es una lucha de clases". La primera formulación puede llegar a contemplar la existencia de antagonismo políticos externos a las clases, mientras que la segunda los excluye taxativamente. Así, como en toda perspectiva reduccionista, la función referencial de la base económica, en tanto fundamento para la construcción del sujeto socialista, entorpece la posibilidad de efectuar cálculos posicionales netamente políticos, puesto que los lugares ocupados por los agentes sociales en el aparato productivo establecen, ya de antemano, límites que sólo pueden ser transgredidos en forma táctica y en determinadas coyunturas.

¿Cómo puede el socialismo marxista reivindicar hoy el postulado clásico del movimiento socialista de poner fin a todas las formas de explotación y de opresión, si la lucha socialista es concebida primordialmente como lucha de clases? Con la prolife-

ración de movimientos luchando en contra de distintas formas de opresión en múltiples puntos del tejido social, la simple adopción de una 'posición de clase' proletaria en las luchas políticas ya no agota la riqueza de determinaciones asociadas con el término 'progresista'. Como lo pone Isidre Molas:

“Recoger en la teoría a los trabajadores no-obreros y el rol que tienen y van a tener en el futuro, así como la integración de los movimientos ideológicos o reivindicativos surgidos al margen de los conflictos centrados en el trabajo, y las consecuencias que ello tiene en la renovación de las estructuras partidistas para recoger las nuevas (o viejas) reivindicaciones me parece un elemento clave para poder aspirar a que en el futuro la mayoría social (condición de una posible mayoría numérica) pueda aspirar a algunas cosas: Para lo cual es necesario un proyecto viable y creíble, que exprese la coincidencia de sectores sociales no unificados *ab initio*. En caso contrario, las aspiraciones del movimiento obrero tradicional quedarían sumergidas en la minoría social o se desvanecerían en la práctica por el predominio de grupos sociales más dinámicos” (22).

7. El sujeto socialista y la complejidad del presente: tres posibilidades, una sola opción política.

Reconociendo esto, parecería que hay por lo menos tres posibilidades prácticas posibles para enfrentar la situación en lo que respecta al sujeto socialista.

Una de ellas es *circunscribir el socialismo a la lucha contra el capital, la propiedad privada y las clases dominantes*, y a partir de esa delimitación, desligarlo por completo de la temática acerca de la liberación de relaciones de subordinación-dominación-opre-

22. Véase la intervención de Isidre Molas en *La izquierda y Europa. Debate de Sigüenza*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1987, p. 168.

sión que no son de clase. Esto supone aceptar un creciente aislamiento de las fuerzas socialistas, no sólo de los nuevos movimientos, sino también de la masa de asalariados que no son insensibles a los problemas del medio ambiente, de la discriminación sexual, de los derechos humanos o de los problemas de la paz. Y se arriesga, además, a convertir al proyecto socialista de sociedad en una letanía cada vez menos creíble, atractiva y aceptable.

Otra posibilidad es *incorporar las nuevas demandas y movimientos al proyecto socialista tradicional*, o lo que es igual, mantener la centralidad de la producción y de la lucha de clases sumando lo 'nuevo' a las bases programáticas de la izquierda socialista. Ello no difiere sustancialmente de los 'simulacros' de reconocimiento, puesto que no implica un reacomodo teórico sino más bien un *aggiornamento* puntual y contingente para acomodar la nueva realidad dentro de la vieja doctrina. Como dice Stedman-Jones, lo más probable es que "el resultado de este tipo de adición será una incoherencia teórica, un sentido confuso y contradictorio de las prioridades políticas y, en el mejor de los casos, el establecimiento de alianzas inestables y *ad-hoc*" (23).

La tercera de ellas consiste en *reformular los elementos, relaciones y ejes referenciales del discurso socialista*, rebasando las propuestas del viejo esquema basado exclusivamente en la contraposición capital-trabajo: es preciso incorporar identidades que se desenvuelven en espacios de lucha extra-clasistas, para así

23. Véase la intervención de Gareth Stedman-Jones en *La izquierda y Europa*, p.145. En este mismo debate (pp.~172-173), Norbert Lechner también cuestiona la tesis de la centralidad obrera y la opción 'aditiva' de las nuevas demandas. Según él, ya no es posible "seguir pensando en una estrategia de alianzas, buscando agregar los intereses obreros a las nuevas demandas sociales. Considerando el desarrollo tecnológico y el desempleo estructural, me pregunto si el trabajo sigue siendo la categoría central de la concepción socialista de la sociedad (...) En todo caso, ciertos estudios (Offe, Pasquino) hacen temer que una estrategia de mera agregación de intereses históricos y nuevos termine reproduciendo la fragmentación social, sin lograr constituir una identidad política de izquierda".

construir un sujeto popular y democrático complejo, correlato indispensable para forjar un proyecto socialista amplio, democrático y pluralista. Porque ya “ni hay clase o grupo social intrínseca y necesariamente revolucionario ni mesianismo que valga”; dice Subirós, sino una “suma de los sujetos individuales y colectivos dispuestos a luchar por un orden social y un modo de vida alternativo” (24).

De estas tres posibilidades, sólo la tercera constituye una opción política creíble. Las masas trabajadoras siguen siendo fundamentales para la formación de un sujeto político en lucha por el socialismo, pero el proletariado como tal ha perdido, irremediablemente, todo status de *centralidad* en la constitución de un sujeto socialista complejo en este fin de siglo. La emancipación no es privilegio ontológico de ningún sector social; tampoco es ya posible aferrarse a la idea de emancipación universal prometida por la Ilustración: ello sólo es pensable sobre la base de una ideología del progreso y una perspectiva teleológica de la historia. Descartadas éstas, sólo queda espacio para reivindicar tanto la auto-organización de sectores sociales que luchan por su propia emancipación como asimismo diversas fórmulas de agregación que permitan la construcción de sujetos colectivos sin que ello anule las autonomías respectivas. En suma, sólo se puede comenzar a pensar políticamente una perspectiva socialista a condición que éste se suelte de las amarras ideológicas que lo mantienen cautivo en los esquemas del pensamiento decimonónico.

24. Pep Subirós, *op. cit.*

V

ADIOS AL VANGUARDISMO
LA CUESTION DEL PARTIDO

1. Organización y política.

Las transformaciones sociales no suelen ocurrir por generación espontánea. O, por lo menos, más allá del carácter expresivo y desintoxicante que pueden tener iniciativas y movilizaciones contestatarias espontáneas, la dificultad práctica de mantener su continuidad les resta efectividad. Se requiere, por lo general, la intervención de colectividades de individuos más o menos organizados que luchan sostenidamente por instituir determinados cambios en forma duradera.

Salvatore Veca considera que la Revolución Rusa de 1917 constituye un parteaguas importante en este sentido. Según él, a partir de la Revolución Rusa la *organización* comienza a adquirir una relevancia indiscutible en la lógica del cambio, en especial el *partido político* como técnica, programa y organización (1). Y ello no se refiere única y exclusivamente a cambios efectuados por la vía de rupturas revolucionarias, sino más bien a lo que respecta al papel de la organización en la formación de grandes colectivos humanos con fuerza suficiente como para instituir diversos cambios en lo social, lo cultural y lo político en una época en la cual la política se ha convertido en un asunto de masas.

Hoy, los partidos políticos no son los únicos actores colectivos; también están los sindicatos y movimientos sociales que surgen fuera de la esfera propiamente económica. Pero los partidos siguen siendo instrumentos fundamentales de una acción dirigida a administrar y transformar cuestiones propias de los ámbitos del

1. Salvatore Veca, "Razón y revolución", en Norberto Bobbio, Giuliano Pontara y Salvatore Veca, *Crisis de la democracia* (1984), Editorial Ariel, Barcelona, 1985, p. 37 y ss.

estado y de la sociedad política gobierno, legislación, relaciones internacionales, etc. Dentro de la tradición marxista, Lenin fue prácticamente el primero en reflexionar teóricamente acerca del tema de la organización política. El impacto de su reflexión, especialmente luego del triunfo bolchevique y la conformación de la III Internacional con la Unión Soviética como su eje central, se hizo sentir en todas las organizaciones socialistas de la época, sean comunistas o socialdemócratas. Si con Marx se establecía la idea del partido como expresión de una clase social, representante de sus 'intereses' y anhelos, con Lenin ello se profundiza y se modifica; el partido se transforma en vanguardia de la clase, en organización profesional por encima de la clase y externa a ella.

2. Mesianismo político: adiós al paradigma leninista.

El partido de corte leninista ha servido de modelo de organización política, en tanto contribuye decididamente a la formación de grandes colectivos humanos capaces de intervenir en forma concertada y eficaz, incrementando el elemento racional de la acción para lograr modalidades de cálculo político exentas de incertidumbre. Sin embargo, uno de los puntos fundamentales de quiebre del partido de inspiración leninista es, precisamente, su empeño en expulsar toda opacidad cognoscitiva por la vía de la institución de una hiper-racionalidad tan ilusa como perversa y autoritaria.

El 'centralismo democrático', la relación simbiótica entre partido y estado, la monopolización del poder social y político en manos del partido y el papel de árbitro preclaro asignado a una 'vanguardia' partidaria en la orientación de las fuerzas sociales y políticas son, entre otras, algunas de las nociones leninistas que abonan el terreno tanto para la aparición de prácticas autoritarias como también para la creciente burocratización de la vida cotidiana, como lo ilustra la experiencia socialista en el estado soviético. Por eso, resulta cada vez más evidente que gran parte de las nociones desarrolladas por Lenin y los bolcheviques acerca del partido

político se han convertido, hoy, en verdaderos obstáculos para el socialismo democrático.

a. Intereses y 'medios de representación'.

En el pensamiento marxista acerca del partido socialista se plantea, frecuentemente, la fórmula *partido = expresión de intereses objetivos de la clase*. Sin embargo, se trata de una fórmula problemática, por cuanto supone que *primero* existen esos intereses en virtud de la posición ocupada por los proletarios en la estructura económica y que *después* viene el momento de su expresión política, 'superestructural'. O, lo que es lo mismo, supone que el partido, como medio de representación, es tan solo un vehículo que *expresa* políticamente determinaciones de clases ya constituidas, plena e independientemente, en la existencia 'económica' de éstas.

Esto es tan absurdo como suponer que un partido ecologista simple y llanamente 'expresa' los intereses y las aspiraciones de individuos dispersos que aman a la naturaleza lo suficiente como para querer conservarla de la depredación causada por formas irracionales de explotación comercial y por la falta de cuidados para disponer de los desechos industriales. O que un partido feminista 'expresa' las demandas del vasto contingente de mujeres que anhelan conquistar su igualdad jurídica, económica y política ante un mundo de valores eminentemente machistas. En ambos casos, es muy cierto que la institución política representa 'intereses' de colectivos de ecologistas y feministas, pero fundamentalmente, *construye a ese colectivo y su identidad como tal*.

Al igual que la identidad de cualquier sujeto colectivo, los 'intereses objetivos' de una clase son *construidos*: primordialmente en el curso del tiempo, a través de luchas concretas y de acuerdo con criterios que varían de sociedad en sociedad, por lo cual no se puede considerar a esos 'intereses' como algo universal y determinable de una vez por todas. Cuando Marx afirma que la tarea inmediata del partido obrero es la constitución del proletariado en clase social, reconoce explícitamente que ni la clase ni sus 'intereses' pueden

existir independientemente de esfuerzos por forjarlos. Puesto de otro modo, la lucha de clases, como bien dice Przeworski (2), no es tan sólo la lucha entre colectividades de agentes plenamente constituidos; también es una lucha *por constituir a la clase* y, como tal, es una tarea permanente que se va definiendo y redefiniendo en el curso del tiempo. En términos prácticos, ello plantea el problema de la relación entre lo representado —los “intereses”— y los medios de representación. Como señala Hirst:

“Las fuerzas *representadas* en la política están constituidas por *medios de representación* definidos (partidos, organizaciones, ideologías, programas, etc.). Estos medios deben afectar lo que representan y constituyen fuerzas políticas definidas (...) [por eso no se puede] concebir lo representado como externo, como una medida autónomamente existente de sus medios de representación. Las clases no tienen ‘intereses’ dados, existentes independientemente de partidos definidos, de ideologías, etc., frente a los cuales puedan medirse estos partidos, ideologías. Lo ‘representado’ por los medios de representación no existe fuera del proceso correspondiente. Lo representado no lleva signo, no tiene medios de reconocimiento fuera de los constituidos por sus medios de representación” (3).

En otras palabras, ello plantea la dificultad de hablar de intereses ‘objetivos’ de la clase independientemente de sus medios de representación. Pero en el plano práctico, las mismas agrupaciones que retóricamente se autoerigen en ‘representaciones de intereses’ despliegan otra lógica, la lógica leninista del *¿Qué hacer?*: el partido como agente externo que *introduce* a las masas

2. Adam Przeworski, “Proletariat into a Class: the Process of Class Formation From Kautski's “The Class Struggle” to Recent Controversies”, *Politics and Society* 4, 1977.

3. Paul Hirst, “Clases económicas y política”, en varios autores, *Clases y estructura de clases*, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1981, pp. 161–162.

la conciencia de sus 'verdaderos intereses'. Lenin —hay que recordar— hace la distinción entre el *tradeunionismo* y la 'consciencia de clase' como tal: la una, consciencia puramente corporativa y económica, es concebida como el máximo límite posible de alcanzar por las masas proletarias si estas son dejadas por su cuenta; la otra, una compleja trama de determinaciones político-ideológicas constitutivas de la conciencia 'verdadera', sólo podría surgir y prender en la masa obrera si la organización política la introduce.

Sólo que ahí surge otro problema: el de la 'representatividad', es decir, el que se refiere al peso de la instancia que organiza y 'representa' esos 'intereses'. Por una parte, se dice que la relación clase-partido no se ubica en una lógica unidireccional del tipo 'intereses/expresión de intereses' puesto que, como señala Hirst, se reconoce que la instancia partidaria interviene activamente en el proceso de formación, organización y desarrollo de intereses y demandas de la colectividad de agentes sociales que 'representa'. Pero, por otra parte, esto no implica necesariamente la adopción de la fórmula leninista, que concibe al partido como el alfa y omega de la clase, de sus intereses y de sus luchas; la respuesta leninista a la construcción de los intereses de clase —partido o medio de representación como portador de la verdad— es igualmente unidireccional: constituye la inversión simétrica, no la superación de la perspectiva ya criticada.

La tesis leninista del partido como vanguardia esclarecida ha dado pie a una suerte de 'problemática de las investiduras' dentro de la izquierda, es decir, a una pugna por ver quien logra ocupar el lugar de 'verdadero representante' de los intereses de la clase, el lugar del 'hermeneuta supremo' de esos intereses. Puesto de otro modo, si para Marx la historia humana puede ser entendida como historia de las luchas de clases, no sería del todo descabellado calificar a la historia política de los grupos marxistas de oposición como una interminable lucha de sectas: guiadas por un hiper-racionalismo perverso y amparadas por una supuesta búsqueda de la pureza ideológica, se preocupan menos por conseguir el apoyo de las masas que por erigirse en iglesia verdadera del

socialismo y de los sectores populares, en guardianes del dogma y policías de las 'desviaciones' socialdemócratas, pequeñoburguesas, intelectualistas, etc. ¿Acaso fue otra la lógica de la III Internacional en los años '30, cuando, ante el auge del fascismo en Europa, optó por calificar de 'socialfascista' a toda iniciativa no-comunista y, especialmente, las generadas por los partidos socialdemócratas? Hoy, esta lógica excluyente que se justifica a sí misma en aras de la pureza ideológica, ¿acaso no se constata tediosa e intrascendentemente— en el accionar de sectas marxistas condenadas a desenvolverse en aulas universitarias, cafés y, en general, en la periferia de lo político?

Las tesis del partido como expresión de intereses preconstituidos y la pugna sectaria por apropiarse de la interpretación correcta de tales intereses, carecen de asidero. Sólo se es representante de algo si ese 'algo' existe y le confiere representatividad, lo cual implica una tarea permanente de legitimación para mantener la etiqueta de 'representante'. Al mismo tiempo, sólo se accede al rango de representante al luchar por constituir y hacer crecer ese 'algo' que se dice representar o que se desea seguir representando.

b. Hermenéutica y verdad: la teología vanguardista del paradigma leninista.

En su carta de renuncia al Partido Comunista de Chile, Alejandro Rojas, quien fuera durante varios años presidente de la Federación de Estudiantes de Chile (FECH) y diputado electo en el último parlamento que precedió al golpe de estado en 1973, apunta al nudo de esta cuestión. Al igual que nosotros, Rojas no atribuye los problemas arriba citados tan solo al partido y a su conducción, sino que los asocia directamente con la *concepción teórica* que anima al partido:

“Su raíz está en la idea leninista del partido de vanguardia concebido como agente portador de una conciencia pura, incontaminada, liberada y destinada a ser introducida

-importada, debería decir- a las masas, cuyos intereses objetivos serían cautelados y conocidos por el partido con el auxilio de un conocimiento científico de la realidad" (4).

Las tesis leninistas acerca del partido y su posterior sacralización mediante una codificación estalinista son un ejemplo particularmente claro de ello; constituyen un caso límite en el que el discurso institucional establece referentes fijos y absolutos que no dejan espacios para la formación de diferencias legítimas. "La subordinación incondicional a una voluntad única es absolutamente necesaria para el buen éxito de los procesos de trabajo, organizado al estilo de la gran industria mecanizada", dice Lenin en su defensa del taylorismo (5), alegando como justificación de ello la necesidad de no dar ventajas al adversario, puesto que "el que debilita, por poco que sea, la disciplina férrea del partido del proletariado (...), ayuda de hecho a la burguesía contra el proletariado" (6).

Más de uno podrá alegar que citas fragmentarias pueden ser intercaladas en un texto de manera tal que ellas 'digan' lo que el escritor desea que digan. Es posible que no se haga justicia a Lenin al no agregar los fragmentos en los cuales matiza sus afirmaciones, o al no explicitar el contexto en el cual fueron formuladas -aunque siempre es posible ampararse en el reconocido predominio de una veta autoritaria y monolítica en sus escritos. Pero, es precisamente a través de un sistema de citas fragmentadas y, en algunos casos, descontextualizadas, que Stalin elaboró su concepción del partido y de la sociedad totalitaria. Si Lenin pudo elaborar su 'teoría' del estado en *El estado y la revolución* sobre la base de una interpretación de los escasos escritos de Marx y Engels sobre la Comuna de París de 1871, Stalin también consideró que podría hacer algo

4. Alejandro Rojas, "En torno a las alternativas políticas en Chile", *El Buscón* Nº 2, enero-febrero 1983, México.

5. V.I. Lenin, *Las tareas inmediatas del poder soviético*, varias ediciones.

6. Citado por Stalin en *Los fundamentos del leninismo* (1924), Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1975.

análogo en relación a Lenin. Esto es transparente al revisar los lineamientos que establece para la formación del partido totalitario en el movimiento socialista (7):

- * El partido no sigue a la clase, sino que la *guía* y constituye su *estado mayor*;
- * El partido es la suma y el *sistema único* de las organizaciones obreras, siendo éstas últimas nada más que *correas de transmisión* entre clase y partido;
- * El partido está cohesionado mediante una disciplina férrea, la cual "es incompatible sin la unidad de voluntad, sin la unidad de acción, completa y absoluta, de todos los miembros", y es por ello que se "excluye todo fraccionamiento y toda división de poder al interior del partido". Es más, "el partido se fortalece depurándose de los elementos oportunistas".

Stalin estableció su interpretación de Lenin como la única interpretación posible y se autoproclamó continuador del leninismo. Por supuesto que hubo voces discordantes dentro de su partido, pero se las ingenió para eliminar —cooptación, cárcel, destierro, *gulags* y asesinatos mediante— a todo aquel que intentó disputarle ese monopolio cognoscitivo o buscar adeptos para una interpretación alternativa. El eje articulador del pensamiento de Stalin y de sus epígonos contemporáneos pone de manifiesto una mentalidad de sitio (paranoide, se podría decir), plasmada en dos lemas complementarios.

Uno de estos, "los que no están conmigo están en contra mía", excluye la neutralidad del horizonte de posibilidades con que se enfrentan los actores en cada momento. La excluye puesto que

7. Todas las referencias y las citas son de Stalin, *op. cit.*, pp. 109-123. El subrayado ha sido agregado.

la fórmula "conmigo o en contra mía" establece un caso límite y perverso de *hiperpoliticidad* al obligar a cada uno a definirse ante cada situación puntual: es la *decisión* schmittiana (8) convertida en imperativo permanente, siempre respecto al partido y al Secretario General. El otro, "en una ciudadela sitiada toda disidencia es traición", sirve de complemento al primero: el calificativo de traidor, con su enorme carga valorativa, permite juzgar -y, para todo efecto práctico, abonar el terreno para condenar- a los que están "en contra mía" (es decir, en contra de la 'verdad revolucionaria' cautelada por el partido).

El partido como 'vanguardia preclara', 'guía' y 'estado mayor' de las masas y 'hermeneuta supremo' de sus intereses, como 'unidad granítica' que se fortalece expulsando a sus disidentes, forma parte de una concepción teórica y práctica de la organización política. Esta aberración tremendamente antidemocrática fue plenamente avalada por los partidos miembros de la III Internacional durante una buena parte del periodo de entreguerras (1918-1939), cuando estaba en boga la creencia en la crisis sin salida del capitalismo. Más aún, esta concepción de la organización fue incluso incorporada al 'acervo' político, teórico y organizativo de esos partidos. No hay que olvidar las tristemente célebres "Condiciones de admisión de los partidos comunistas en la Internacional Comunista", aprobadas en 1920 -mientras Lenin aún vivía- durante el Segundo Congreso de la Internacional. Ellas incluyen, entre otras tantas delicias, indicaciones tales como "El PC sólo podrá cumplir con su misión si se organiza de la forma más centralizada, si una disciplina militar se establece en su seno", o que los PC "deben proceder a depuraciones periódicas de sus organizaciones, para desechar a los elementos interesados y pequeño-burgueses" (9).

8. Carl Schmitt, *El concepto de lo 'político'* (1932), Folios Ediciones, Buenos Aires, 1984.

9. Véase *Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista*, Cuadernos de Pasado y Presente Nº 43, México, 1982, especialmente pp. 109-114.

Lo más sorprendente del caso es que, en su gran mayoría, los dirigentes y militantes de los diversos partidos comunistas acataron estas tesis como consignas imprescindibles para lograr la 'emancipación del proletariado' y forjar tanto una 'moral revolucionaria' como una 'ética partidaria'. Hoy, más de veinte años después de su expulsión del Partido Comunista de España, Fernando Claudin (10) habla de la militancia de los años '30 y '40 diciendo que aquellos —como él mismo— que se hicieron marxistas-leninistas en esa época vivían una 'borrachera de romanticismo', compartían una visión mesiánica del cambio, aceptaban la idea de una revolución donde las masas debían ser conducidas aunque no pudieran elevarse a la comprensión de su necesidad proclamada por el partido, y donde el activismo político dejaba poco tiempo para la formación o la reflexión del militante.

Pero esta 'borrachera de romanticismo' ocurría precisamente en la época de las purgas partidarias, de los juicios políticos a los disidentes y de las ejecuciones en la URSS; de la consolidación de un despotismo ilustrado del partido y del Secretario General; del asesinato de Trotski en México; del sometimiento del movimiento socialista a los intereses políticos de la URSS, no a los principios socialistas. ¿Es que todo esto fue tolerado por el bien de la causa? ¿Es que existe una causa capaz de justificarlo todo en nombre de la realización de un Bien absoluto en un futuro lejano? Como bien dice Comte-Sponville, "La fe nos vuelve malos: si el Bien existe, todo (en su nombre) está permitido (...). Ya conocemos el resultado. Nada tan sangriento como un ideal en el poder" (11).

Con la osificación del leninismo en su variante estalinista se dieron las condiciones de posibilidad para la consolidación de un aparato burocrático-represivo bajo la guisa de la 'unidad' y la depuración de 'contrarrevolucionarios', como asimismo para la

10. Fernando Claudin, "La generación del marxismo-leninismo", *Letra Internacional* Nº 6, Madrid, verano 1987, pp. 21-24.

11. André Comte-Sponville, "El bueno, el malo y el militante", *Letra Internacional* Nº 5, Madrid, primavera 1987, pp. 16-17.

consolidación del partido —pero especialmente del Secretario General— como árbitro supremo de lo que es correcto y de lo que no lo es. Y en esto ni Lenin ni Stalin estaban solos. Luego de la muerte de Lenin, Trotski ciertamente se encontraba cada vez más aislado en la pugna interna del partido, y constituía uno de los líderes de mayor peso para resistir la burocratización autoritaria del partido. De haber ganado, tal vez podría haber desarrollado una opción de partido y de estado un tanto menos sanguinaria que la que el pueblo soviético heredó de Stalin.

Pero no se puede escribir la historia retrospectivamente en base a la especulación acerca de las buenas intenciones de los actores, especialmente dado que Trotski mismo no dudaba en reivindicar la infalibilidad del partido. En su discurso ante el XIII Congreso del PC Soviético celebrado en mayo de 1924, Trotski afirma sin ambigüedades que “El Partido tiene en última instancia siempre razón, porque el Partido es el único instrumento histórico dado al proletariado para el cumplimiento de su misión histórica (...). Los ingleses tienen un dicho tradicional: ‘Mi patria, con razón o sin ella’. Todavía con mayor justificación histórica podría decirse: ‘Mi partido, con razón o sin ella’” (12).

Sin mayores escalas, la religión como el opio del pueblo fue reemplazada por el partido como religión del pueblo o, lo que es igual, la teología laica de la infalibilidad del partido ocupó el lugar que el catolicismo asignó al dogma de la infalibilidad del Papa. La soberanía de un proletariado supuestamente emancipado fue usurpada por un partido único, alfa y omega del destino de la gente, morador exclusivo y excluyente del nuevo estado socialista. “Las formas reales de la política en la URSS y, a partir de allí, en todas las sociedades que siguieron su modelo de ‘dictadura del proleta-

12. Citado por Jorge Semprún en “Gente de una factura aparte. La concepción staliniana del Partido”, *El Viejo Topo* Extra Nº 4, Barcelona, 1980, p. 38. Como lo pone Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 16, “dictadura de los sacerdotes o del partido: es el reino de la verdad, siempre terrible cuando pretende juzgar”.

riado', constituyeron otro modo particular de soberanía: la del *partido-dirigente-vanguardia del proletariado*". (13).

Vale la pena citar un fragmento de *El nombre de la rosa*, en el que Umberto Eco resume admirablemente la conversión de una doctrina política en teología, de un movimiento libertario en iglesia, y de sus pensadores y líderes históricos en apóstoles y profetas:

"¿Y quién decide cual es el nivel de interpretación y cual el contexto correcto? Lo sabes, muchacho, te lo han enseñado: la autoridad, el comentarista más seguro de todos, el que tiene más prestigio y, por tanto, más santidad. Si no, ¿cómo podríamos interpretar los signos multiformes que el mundo despliega ante nuestros ojos pecadores? ¿Cómo haríamos para no caer en los errores hacia los que el demonio nos atrae?"

Surge así la necesidad vitalmente democrática de controlar a 'la autoridad, el comentarista más santo y seguro', es decir, *controlar al partido* para evitar que éste se convierta en un aparato burocrático de control. En la Tesis III sobre Feuerbach, Marx plantea la pregunta clave de *¿quién educa al educador?*; aquí, se trastoca en la pregunta *¿quién controla al controlador?* De ahí que se debe abandonar todo intento por reconstruir un 'punto de vista cartesiano', sea teórica o históricamente justificado, como vía para el abordaje de cuestiones a resolver por un partido socialista: democracia y tal punto de vista se excluyen mutuamente.

13. Juan Carlos Portantiero, "El socialismo como construcción de un orden político democrático", *Dialéctica* Año VI, Nº 11, diciembre 1981. Universidad Autónoma de Puebla, México, p. 46, subrayado en el original, Jacques Julliard también habla de esa transferencia de la soberanía del pueblo al partido, especialmente en Lenin: "Se puede casi reescribir el conjunto de la obra de Lenin cogiendo *El contrato social* de Rousseau y poniendo 'partido' cada vez que Rousseau escribe 'pueblo'. El paso del *Contrato Social* al *¿Qué hacer?* se hace de una manera casi mecánica". Véase "La izquierda y el poder", *Leviatán* Nº 27, II época, Madrid, primavera 1987, p. 89.

Descartes dudó de todo durante un largo tiempo, hasta que encontró algo in-dudable, más allá de toda duda, más allá de toda posibilidad de refutación. Descubrió que para poder dudar tenía que pensar, y así la certeza de la existencia del *cogito*, de una 'sustancia pensante', se convierte en una verdad absoluta, en la base a partir de la cual Descartes alega que toda empresa gnoseológica deberá construirse. Pero en una época como la nuestra, en la cual todas las fuerzas políticas y un buen número de los estados tratan de apropiarse del manto de la democracia, algo que esté más allá de toda posibilidad de refutación es también algo que está más allá de la intervención democrática. La osificación autoritaria del socialismo marxista se dio precisamente a través de la instauración de 'puntos de vista cartesianos' como los ya expuestos, en torno al poder soberano del partido y a la verdad suprema e incontaminada encarnada por éste.

En un mundo en el cual se reivindica permanentemente el anhelo democrático, un 'punto de vista cartesiano', que coloca al pensador, al partido, al líder u otro en el lugar de la certeza absoluta e incontestable, sea por el bien de la causa, la liberación de los oprimidos u otro motivo, es algo inaceptable.

c. Organización y poder: el partido devora su entorno social.

En relación al tema de la democracia, no cabe duda que existe un nexo claro entre las formas de organización de una institución y los niveles de discusión, participación y toma de decisiones dentro de ella. Algunas formas institucionales fomentan la democracia interna más que otras. El centralismo democrático, a pesar de su nombre, es una de las fórmulas menos conducentes a la democracia. Funciona en base a un verticalismo en la toma de decisiones que supone cuanto menos dos cosas: por una parte, como ya se vio, una disciplina férrea de los cuadros partidarios que garantice el acatamiento de órdenes emanadas de las autoridades de la institución y el cumplimiento de las tareas asignadas por éstas;

por otra parte, supone un proceso de conformación de la decisión en base a deliberaciones que se inician en los niveles inferiores y que ascienden hacia niveles inmediatamente superiores como recomendaciones e informaciones. Una vez llegadas a las instancias directivas, que adoptan las decisiones, se convierten en órdenes cuyo cumplimiento es obligatorio a lo largo de toda la pirámide institucional.

Si bien es cierto que ello facilita un funcionamiento eficiente y expedito de la maquinaria partidaria, hoy, cuando se plantea la reivindicación democrática dentro del socialismo, el 'centralismo democrático' ha pasado a ser un verdadero obstáculo para ello. Es un dispositivo que reproduce una relación jerárquica—rígidamente jerárquica— entre dirigentes y dirigidos; es un dispositivo más 'centralizante' que 'democrático' que conduce al predominio del aparato partidario y a la creciente anulación de las iniciativas autónomas de los miembros del partido. En la Unión Soviética, el Art. 3º de la Constitución de 1976 actualmente en vigencia, lo consagra como principio rector para estructurar la forma de organización y el modo de funcionamiento del estado mismo. De esta manera, la estructura piramidal del partido, que subordina toda instancia de decisión al órgano inmediatamente superior, se reproduce en el estado, estableciendo constitucionalmente el predominio del aparato burocrático del estado sobre las organizaciones e iniciativas de la ciudadanía.

. Esto resulta sumamente notorio cuando se contrasta la posición autogestionaria asumida en 1917, y la centralización y partidización radical del periodo posrevolucionario. Poco después del triunfo bolchevique, Lenin retomó la tesis desarrollada en *El estado y la revolución* acerca de la capacidad cualquier trabajador manual para manejar el aparato estatal, diciendo lo siguiente:

“¡Camaradas trabajadores! Recuerden que ahora *ustedes mismos* administran el estado. Nadie los ayudará si Uds. mismos no se unen y toman *todos los asuntos del estado en sus propias manos*. Sus soviets son de ahora en adelante los

órganos de poder estatal, órganos con poderes plenos, órganos de decisión" (14).

Pero, en 1921 habló en forma completamente distinta, afirmando que "¿Acaso puede todo trabajador saber cómo administrar el estado? La gente con sentido práctico sabe que tal cosa es un puro cuento de hadas" (15). Pues bien, ese *cuento de hadas* lo contó Lenin mismo unos años antes, y lo repitieron tantos otros militantes comunistas del mundo entero durante las décadas que siguieron. Es cierto que la necesidad de defender la revolución ante la agresión desatada desde el exterior obligaba a asumir la lógica de la guerra. Pero lo provisional se convirtió rápidamente en algo permanente.

A falta de personal capacitado para ejercer las tareas administrativas del estado, los bolcheviques se vieron en la necesidad de reconstruir a numerosos funcionarios del viejo régimen (como también tuvieron que hacerlo los alemanes luego de la II Guerra Mundial) y colocar a miembros del partido y a trabajadores como controladores de esos funcionarios. Algo parecido ocurrió con el ejército, puesto que se disolvieron los comités democráticos de soldados, viejos generales fueron restituidos en los mandos de tropa y la antigua disciplina vertical fue reimplantada. En las fábricas, el aliento inicial a los comités de trabajadores que operaban como instancias administrativas (aún cuando de hecho perduraba la propiedad capitalista) fue revertido a medida en que se llevaba a cabo la nacionalización de las empresas: los sindicatos controlados por el partido asumieron las funciones de los comités de trabajadores. Para 1921, dice Wohlforth, todo el poder societal se concentró en manos de un solo partido (16).

14. Citado por Tim Wohlforth en "Transition to the Transition?", *New Left Review* N° 30, London, November-December 1981, p. 77. El subrayado ha sido agregado.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.* p. 76. Humberto da Cruz señala algo parecido al decir que la revolución de octubre, "a pesar de hacerse en nombre y a través de los soviets, fuese dirigido y controlado por el partido bolchevique que, de ese modo, en la práctica, sustituía a las masas en la toma de decisiones". Véase "El modelo leninista de partido", *El Viejo Topo*, Extra N° 4, Barcelona, 1980, p. 22.

Tal vez Anton Pannekoek fue el último gran oponente a la idea del partido omnívoro, es decir, del partido totalitario que se fortalece devorándolo todo y negándose a dejar algo fuera de su órbita de control e influencias. Pannekoek, importante teórico y dirigente holandés que defendió las tesis de la auto-organización de los trabajadores y que se opuso a la partidización de la clase y al verticalismo de la decisión fomentados por el 'leninismo estalinista' de la III Internacional, criticó esta concepción del partido como vanguardia esclarecida y todopoderosa. Como afirmaba en un artículo de 1936, "actualmente un partido no puede ser otra cosa que una organización que aspira a dirigir y a dominar al proletariado", puesto que sólo busca "tomar el poder y ejercitarlo en su beneficio exclusivo. Lejos de esmerarse en contribuir a la emancipación de la clase obrera, su intención es la de gobernar en solitario presentando su labor como si fuera la auténtica liberación del proletariado (...) el partido comunista, lleva la voluntad de dominio hasta sus últimas consecuencias: la dictadura de partido" (17).

El énfasis en la idea del partido-vanguardia y el partido-monopolio permite apreciar la desconfianza de Lenin hacia las masas y su accionar autónomo (18). "Al abolir el poder de los *soviets* [consejos], y al mismo tiempo proscribir a los demás partidos socialistas, Lenin estableció un doble precedente. Por un lado, creó la identidad entre el estado y el partido, que más tarde se convertiría en la identidad entre el estado y el líder partidario. Por otro lado, el partido pasó a ser el único órgano revolucionario de un proletariado hipostaseado. Con ello, toda acción política espontánea por parte de la clase obrera sería pasible de ser descalificada por el partido —a su propio antojo— como 'aventurerismo izquierdista' o como algo 'objetivamente contrarrevolucionario'" (19).

17. Anton Pannekoek, "Crítica del partido revolucionario" (1936), *El Viejo Topo*, Extra Nº 4, Barcelona, 1980, pp. 14, 16.

18. Stephen Eric Bronner, "The Socialist Project: In Memory of Rudi Dutschke", *Social Research* Vol. 47, Nº 1, New York, Spring 1980, p. 26.

19. *Ibid.*, pp. 26-27.

Se trata, pues, del nacimiento de un partido de corte totalitario en el sentido estricto dado a la expresión por la reflexión política; un partido que, unido en forma simbiótica con el estado y convertido en centro de la decisión política, no sólo monopoliza un ámbito público que coincide con su espacio exclusivo y excluyente de acción, sino que, además, erosiona las prerrogativas y la autoridad de las organizaciones sociales, manteniendo formalmente la existencia y autonomía de éstas en base a una legalidad que es letra muerta (20).

Puesto de manera esquemática, se podría decir que el lema de "*¡todo el poder para los soviets!*", que constituyó una bandera autogestionaria y libertaria del movimiento socialista bolchevique antes de la revolución, fue desplazado luego de 1917 por la consigna de "*¡todo el poder para el partido!*".

En síntesis, el leninismo concibe al partido obrero como vanguardia de intelectuales y militantes, como 'guardián-encarnación' de la teoría del devenir histórico o conocimiento científico de sus 'leyes', como guía indiscutible de la clase, la sociedad y el estado. Hablar —como frecuentemente se hace— de diversas vías al socialismo supone negar a las tesis leninistas acerca de la política, el estado, la organización y la estrategia el status paradigma que fija de una vez por todas los parámetros de la acción socialista. El centralismo democrático del partido, el carácter conspiratorio y secreto de la organización partidaria, su carácter de 'vanguardia esclarecida' de la clase y juez de los 'intereses objetivos' de ésta, la superposición de puestos partidarios y puestos en el aparato estatal, el papel de 'guía' de la nación asignado al partido, etc., son nociones que jugaron un papel primordial en la estructuración de la experiencia bolchevique. Pero el hecho de que hayan conducido a una revolución socialista exitosa, la primera de ellas, no les confiere una posición de referente absoluto, de validez inmutable y universal

20. Stanislaw Ehrlich, "The Rationality of Pluralism", *The Polish Sociological Bulletin*, Vol. 54, Nº 2, 1981, p. 31 y ss. Véase también Claude Lefort, "La imagen del cuerpo y el totalitarismo", *Vuelta* Nº 76, México D.F., marzo 1983, pp. 14-19.

para toda experiencia socialista. El paradigma leninista constituye, a lo sumo, una opción entre otras.

3. Partidos socialistas: la mirada hacia la política.

Pero una crítica del paradigma leninista no lleva tan sólo a rechazar el vanguardismo esclarecido o el modelo soviético de organización político-estatal. También hay que desechar dos ideas-fuerza a las que la tradición marxista se ha aferrado en lo que respecta a la relación entre sujeto y organización política y a las modalidades de intervención política para instituir cambios en una dirección socialista.

Por una parte, es evidente que, como consecuencia de la tesis-consigna de la centralidad obrera, ha habido un predominio de una lógica obrerista que convierte a un sector de la masa de trabajadores asalariados —los proletarios— en fetiche del discurso y del proyecto del socialismo marxista. Por otra parte, también se constata un apego a la idea del partido-clase —el partido monoclásista representante de los ‘intereses’ del proletariado— que se autoerige en aparato de lucha que enfrenta al estado y a la clase dominante en el marco de una *relación de exterioridad* pura. Tanto la noción del partido-clase como la lógica del antiestado han entrado en crisis; en una época de predominio de lo político, ambas deben ser abandonadas.

a. Ocaso de la lógica ‘antiestado’.

En la época de Marx, la idea de representación prácticamente carecía de sentido, puesto que movimiento obrero y ámbito político-estatal se enfrentaban en una *relación de exterioridad* pura. Sólo Engels logró percibir las mutaciones de lo político-estatal que permitirían el surgimiento de un partido socialdemócrata, sólo que no elaboró un pensamiento al respecto. La idea de un partido obrero en su forma moderna aparece recién con Lenin, cuyo pensamiento reforzaba la relación de exterioridad entre clase y

estado: para Lenin, el partido era una organización vanguardista de activistas profesionales, semi-clandestina y revolucionaria cuyo objetivo era derrocar a la burguesía e instaurar una dictadura del proletariado; el aparato partidario era considerado como un *proto-estado*, un estado en forma embrionaria.

Sin embargo, hay dos fenómenos que han ido modificando esa relación de exterioridad. Uno de ellos es la expansión del sufragio en Europa y en otros lugares a partir de fines del siglo XIX, logrado básicamente gracias a largas y sufridas luchas libradas por el movimiento obrero. Ello permitió la incorporación de los asalariados (varones primero, mujeres más tarde) al cuerpo de ciudadanos, con todos los derechos y obligaciones políticas que ello supone. El otro es que la institucionalización de los partidos políticos a través de su inserción constitucional permitió crear los modernos *estados de partidos* de los que habla Kelsen (21) y, con ello, un espacio para la participación legítima de partidos socialistas en una buena parte de los países capitalistas.

Esto trajo consigo tres consecuencias políticas importantes para el movimiento obrero. Primero, las movilizaciones obreras en torno al derecho a voto activaron a una fuerza social, transformándola en fuerza política, y esto, a su vez, puso en marcha un proceso de politización de la esfera económica. La formación de una nueva fuerza política (el movimiento obrero) y la politización de una esfera social que el liberalismo concibe como privada (la económica) constituyeron, pues, el primero de estos efectos políticos. Ello condujo a un desplazamiento de los parámetros dentro de los cuales las diversas fuerzas en lucha por conquistar puntos de poder en el espacio político-institucional del tejido social deberían efectuar, de ahí en más, sus cálculos políticos en relación a las alianzas, los compromisos y las confrontaciones.

En segundo lugar, con ello las clases dominantes ya no

21. Hans Kelsen, "Formación de la voluntad en la democracia" (1929), en Kurt Lenk y Franz Neumann (compiladores), *Teoría y sociología crítica de los partidos políticos* (1968), Anagrama, Barcelona, 1980, pp. 198, 202-203.

pueden imponer, como creían Marx y Engels en la época en que redactaron *El Manifiesto*, “un solo interés de clase” a la nación; exceptuando las actuales dictaduras militares o los regímenes excluyentes de derecha, las clases dominantes se ven obligadas, por vez primera, a legitimar su dominio, es decir, a buscar formas consensuales para el ejercicio del poder, que abarcan tanto a las clases que acatan como a las clases que se oponen a tal dominio. El estado burgués se vuelve así no sólo una mezcla variable de ‘coerción más consenso’, como lo expresara Gramsci en su conocida fórmula esquemática, sino que, además, se convierte en objetivo primordial del accionar de la forma-partido y terreno de la confrontación-negociación política de las clases.

Y tercero, desde el momento en que la conquista del sufragio por parte de los asalariados hace posible su ingreso en el sistema político-partidario, el ‘partido-clase’ ya no puede ser el ‘enterrador del capitalismo’, el ‘proto-estado’ socialista del futuro, un puro y simple “antiestado” (proletario) que enfrenta en el presente al estado (burgués) desde afuera: se convierte en un adversario legítimo, en un Otro de la burguesía que enfrenta a ésta *en el interior* del estado y de la sociedad política. Pero esto no siempre fue percibido en su momento por el movimiento obrero y los exponentes de la idea del partido-clase. Como dice de Giovanni:

“A medida que el estado institucionaliza formas y sujetos, organiza lo social directamente o a través de grandes mediciones, ocurre que tiene lugar, para quedarnos en la metáfora, un reconocimiento y un enfrentamiento. [Pero] mientras se van reconstruyendo los aparatos de hegemonía en relación a los sujetos que han abandonado la pasividad, en el movimiento comunista hay quienes piensan que por estos aparatos no pasa la ‘historia’ y por tanto, en una cierta medida, renuncian a entrar en actividad (...). Pero entonces, ante una visión compacta y lineal del estado, marcada a su vez por una relación simple con la racionalidad de un modo de producción, el partido-clase recompone su vida como

aparato igualmente compacto, como antiestado, revirtiendo sobre sí mismo la imagen que se ha hecho de su propio antagonista" (22).

La lógica del 'anti-estado', anclada en la idea del predominio de la categoría de modo de producción (dos clases antagónicas, un sólo poder ejercido como monopolio de la clase económicamente más poderosa), ni siquiera logra dar cuenta de las mutaciones de lo político y de lo social en lo que respecta a sus viejas reivindicaciones para los productores: no percibe que la lógica de lo político propugnada por el socialismo decimonónico —esto es, lo político como realidad que se constituye en el terreno de lo económico— comienza a ser desplazada por una lógica de la igualdad económica que se afirma en el terreno de lo político.

b. ¿Partido uniclasista o institución política? Diversidad social, unidad programática.

Hoy, ni el materialismo histórico ni la categoría de modo de producción sirven para fundar una práctica política socialista en este fin de siglo. Encerrado en el terreno de la economía, el socialismo marxista de factura decimonónica no logra dar cuenta de la complejidad que adquiere el campo del conflicto con la potencia expansiva del espacio social, la ampliación del ámbito estatal y la formación de un espacio político-partidario: Mientras las vanguardias esclarecidas esperan que las 'leyes objetivas' de la historia cumplan con su papel de provocar la llegada del milenio socialista, persisten las exigencias concretas de lo cotidiano. El desfase entre un futuro que aguarda al final del arco iris de la fe y un presente que es vivido en el ralenti despotenciador de la automarginación hace que, de hecho, el vasto territorio de los políticos se despliegue a espaldas del partido socialista de vocación puramente obrerista.

22. Biagio de Giovanni, "Marxismo y estado", en *Revista A*, Vol. II, Nº 3, mayo-agosto 1981, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, México, pp. 9-46.

Se debe abandonar la tesis del partido monoclasiista. En el límite, una organización política socialista concebida como partido-clase no puede ser más que un órgano de representación sectorial, un aparato de carácter corporativo empeñado en aguardar el milenio de la redención universal augurado por los pensadores decimonónicos. Aunque también se debe reconocer que, más allá de los estatutos, de las consignas ideológicas y del lenguaje proselitista de los militantes, la práctica real de los partidos de clase nunca se redujo a una pura y simple representación aritmética de los proletarios en el espacio político-partidario. Sólo Engels parece haber hecho mención a tal aritmética electoral. Pero la lógica del proletariado como 'clase universal' estuvo presente en el discurso y el pensamiento de la III y IV Internacional.

Ni siquiera Gramsci logró escapar del todo a la lógica del partido-clase. Es cierto que no concebía al partido como expresión de 'la' clase, sino más bien como forjador de una nueva 'voluntad' colectiva de carácter nacional y popular —es decir, de una nueva hegemonía. Ello es un gran avance en relación al leninismo. O, por lo menos, lo es siempre y cuando se trate de una hegemonía pluralista capaz de reconocer la inevitabilidad del disenso y la necesidad de encarar el problema del diseño institucional para lidiar con el disenso, y no de una hegemonía organicista o totalitaria, es decir, de la homogeneidad y la semejanza al estilo de la unanimidad forzada de Corea del Norte. (23). Permite evitar las concepciones vanguardistas que asignan una suerte de monopolio de la verdad a los cuadros partidarios. Pero también hay que reconocer los límites de Gramsci: para él, toda voluntad nacional-popular, en tanto proyecto de hegemonía, se constituye en torno a una de las 'clases fundamentales' de la sociedad, con lo cual no logra escapar por completo del esencialismo clasista de la III Internacional. Con ello, establece límites extra-políticos y extra-culturales para la tarea eminentemente político-cultural que implica la idea de 'reforma

23. Juan Carlos Portantiero, "El socialismo como construcción de un orden político democrático", *op. cit.*, p. 43.

moral¹ emprendida por la nueva hegemonía o voluntad nacional-popular. (24).

Con la ampliación de lo político o, más específicamente, con la transformación de lo político debido a la expansión de la ciudadanía y la formalización de un *estado de partidos*, ningún partido político que defiende 'intereses de clase' puede limitarse a ser la expresión de los intereses de *una sola clase*, sea proletaria u otra. El campo de lo político es un *multiverso* o universo múltiple de poder y resistencia que no se remiten necesariamente a una relación central que contiene a todas las demás: lo 'político' no se refiere tan solo a la resistencia contra el estado, 'la clase dominante' o el capital, puesto que el poder no es tan solo estatal, clasista o financiero.

No es que los conflictos de clase desaparecen con la ampliación de lo político y la diferenciación de lo social, sino que se multiplican y se diversifican los tipos de conflictos, las formas de lucha, las demandas de los actores y las identidades de los sujetos. El partido-clase, guiado por una conceptualización del conflicto inspirada en la lógica de la contradicción dialéctica, es incapaz de dar cuenta de la vastedad de lo político: la fórmula de la contradicción, "A - no a", presupone la totalización del espacio conflictual en base a un antagonismo central que abarca y determina a los restantes (25).

24. De Giovanni, *op. cit.* Véase también Giacomo Marramao, "Antonio Gramsci en fragmentos" y Lucio Colletti, "Adiós a él y a Turatti", ambos en *La Ciudad Futura* Nº 6, Buenos Aires, agosto 1987, p. 25.

25. Estas referencias a la contradicción lógica son una síntesis de lo que planteo en "El deseo de la libertad (la dialéctica y la cuestión del otro)", *David y Goliath* Año XVI, Nº 50, Buenos Aires, diciembre 1986, pp. 52-59. La temática fue inaugurada por Lucio Colletti en una entrevista publicada en *New Left Review*, Londres, julio-agosto 1974, y también en su artículo "El problema de la dialéctica", en varios autores, *La crisis del marxismo* Universidad Autónoma de Puebla, México, 1979, especialmente pp. 44-51. Ernesto Laclau abordó la temática en "Ruptura populista y discurso" (1979), en Julio Labastida (compilador), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México, 1985. Véase también Juan Carlos Portantiero, "De la contradicción a los conflictos", *La Ciudad Futura* Nº 2, Buenos Aires, octubre 1986, p. 24.

Por una parte, la fórmula "A - no A" es, por definición, equivalente a la unidad, a "1": no se puede ser "A" y "no A" al mismo tiempo; todo lo que no sea "A" es *ipso facto* "no A". Vale decir, el otro ("no A") se convierte en el complemento del uno ("A"), con lo cual se constituye una totalidad cerrada. ¿Qué puede quedar fuera del "1" de la contradicción lógica? Por otra parte, si el nexo entre el uno ("A") y el otro ("no A") efectivamente engloba a la totalidad de relaciones posibles, no en el sentido de desconocer la existencia de otras relaciones, sino de concebirlas como derivados de un nexo básico, fundamental, que las contiene bajo su forma y que las determina con la dinámica de su propio movimiento, entonces se concluiría que, en definitiva, sólo hay un polo que 'verdaderamente cuenta' en la constitución del ser, de la identidad, del sujeto como tal, siendo los demás simples accesorios de carácter secundario.

Pero, así se termina negando la especificidad de todo antagonismo que no sea el antagonismo de clase, obligando al análisis a remitirse invariablemente al 'antagonismo fundamental' para reconstruir la totalidad posible y tornar inteligibles a las oposiciones restantes. Además, dado que los sujetos colectivos no son sólo 'proletarios', sino también ciudadanos, mujeres, campesinos sin tierra, inquilinos, pacifistas o defensores de derechos humanos, es evidente que los conflictos políticos y sociales no son mono-lógicos ni absorben toda la actividad de esos sujetos: exceptuando situaciones de guerra, lo político y lo social se caracterizan por conflictos del tipo "A - B", es decir, conflictos que no comprometen a la totalidad de la compleja identidad del sujeto. Toda vez que se piensen los antagonismos a partir de una contradicción lógica, surge la tentación de proyectar su alcance a la totalidad del complejo *multiverso* de conflictos: surge la posibilidad real de subsumir ese *multiverso* bajo la égida de una contradicción omnicomprendensiva -en este caso, la racionalidad monológica del antagonismo de clase- determinante del sentido de las demás oposiciones en primera, segunda o en última instancia.

Es por ello que un partido socialista no puede ser mero

'representante' de intereses de clase o limitarse a combatir la propiedad privada. La acción política es, esencialmente, la capacidad de organizar, movilizar, negociar, concertar y administrar en el seno de la diversidad –algo que una lógica puramente maximalista e ideologista no logra comprender. Una organización política debe, necesariamente, plantearse objetivos y reivindicaciones que afectan a las grandes mayorías: todo medio de representación, sea un partido, un movimiento social, un sindicato o una asociación barrial interviene activamente para dar forma, defender y canalizar 'intereses' y demandas diversas; para exigir transformaciones y luchar para que éstas se realicen. "El interés socialista –como señala Garretón– asume el interés de la nación y de la sociedad, desde la perspectiva de los que nacieron perdedores en la vida y en la historia, llámense éstos obreros, marginales, cesantes, mujeres, hambrientos". (26).

Además, si bien es cierto que el término 'partido' designa una *parte* de un agregado más amplio –y con ello revela su naturaleza como 'particularismo' dentro de ese agregado–, no hay que olvidar que ello es pertinente primordialmente desde la perspectiva de una fuerza política que no ha accedido al poder estatal o que sólo se plantea ese acceso por la vía insurreccional: en una democracia, un partido no puede gobernar a la sociedad –considerada como agregado de lo diverso– si se presenta sólo como 'parte', puesto que, de ser así, esa "parte" se apodera del todo y deviene fuerza dictatorial que elimina a la democracia.

Por ello, es menester pensar al partido como institución política capaz de articular una diversidad social en base a un proyecto político (¿qué sociedad queremos?) y a una unidad programática (¿qué proponemos hacer?): no sólo 'obreros', sino asalariados en general; no sólo problemas de la producción y de la propiedad, sino también del medio ambiente, de la libertad y de la

26. Manuel Antonio Garretón, "Partido y sociedad en un proyecto socialista", Documento de trabajo N° 266, Programa FLACSO-Santiago de Chile, octubre 1985, p. 7.

participación de los jóvenes y de las mujeres. Un partido socialista así concebido no puede monopolizar las iniciativas constestatarias; es una instancia agregadora de lo diverso, cuyo ámbito fundamental de intervención es el estado y la sociedad política —la administración de los recursos colectivos del estado, el gobierno de la sociedad y la elaboración de legislación junto con otros actores partidarios. No tiene porqué controlar las iniciativas autónomas que surgen en el seno de la sociedad civil.

VI

ROMANTICISMO Y SECTARISMO EN EL IMAGINARIO DE LAS IZQUIERDAS

Este ensayo fue publicado en la Revista *Leviatán* Nº 34, II Epoca, Madrid, España, invierno de 1989, pp. 93 - 102.

1. La noción de 'imaginario colectivo'.

Castoriadis habla del *sin fondo* del individuo y de la vida colectiva para designar algo aparentemente banal pero de importancia radical, a saber, que ambos carecen de una esencia o sentido intrínseco. Su característica fundamental es la de ser, por así decirlo, 'arcilla' que puede ser moldeada de múltiples y diversas maneras. La identidad de un sujeto o de una sociedad es una forma o figura específica que surge de esa 'arcilla', es una manera de delimitar el *sin fondo* en base a construcciones históricas y sociales que son, por definición, transformables.

Para dar una mayor precisión conceptual a esto, Castoriadis ha desarrollado y popularizado el uso de la expresión *imaginario colectivo*. Ella designa la red de significados que permiten a un grupo cualquiera imprimir sentidos en el 'sin fondo' del individuo y de la vida colectiva, es decir, que permiten instituir lo social cómo tal. "El elemento imaginario del mundo socio-histórico (. . .) es aquello que hace posible una relación entre objeto e imagen; es la creación *ex-nihilo* de figuras y formas, sin las cuales no podría hacerse una reflexión *acerca de* algo. A nivel de lo socio-histórico, el imaginario permite dar cuenta de las orientaciones de las instituciones sociales, de la constitución de motivaciones y necesidades, de la existencia del simbolismo, la tradición y el mito". Las significaciones imaginarias son "los lazos que aglutina a la sociedad y las formas que definen lo que es 'real' para una cierta sociedad" (1).

1. John B. Thompson, "Ideology and the Social Imaginary", *Theory and Society* Vol. II, N° 5, The Hague, September 1982, pp. 664, 665.

Hoy, Castoriadis tiende a asociar la noción de 'imaginario colectivo' con la idea de cultura en el sentido de la *paideia* de los griegos. "La *paideia*", dice, "contiene indisociablemente los procedimientos instituidos a través de los cuales el ser humano, en el curso de su fabricación social como individuo, es conducido a reconocer y a investir positivamente los valores de la sociedad. Esos valores no son dados por una instancia externa, ni descubiertos por la sociedad en sus yacimientos naturales o en el cielo de la Razón. Son, cada vez, creados por la sociedad considerada, como núcleos de su institución, señales últimas e irreductibles de su significación, polos de orientación del hacer y del representar sociales" (2).

Sea como *paideia* o como imaginario colectivo, hay imágenes recurrentes que permiten hablar de un sentido común compartido por militantes y analistas políticos, intelectuales y ciudadanos en general que conformar una colectividad que se conoce genéricamente como 'la izquierda'. Son los elementos culturales constitutivos de su *paideia* o, si se prefiere, los significados comúnmente aceptados por 'gente de izquierda' en el sentido que estos coinciden en establecer, a grandes rasgos, el mismo tipo de relación entre algunos objetos y las imágenes que de ellos se tiene. Están, por ejemplo, la relevancia asignada al mundo del trabajo, a la producción y a los obreros; el potenciamiento del carácter asistencial del estado y el énfasis en políticas sociales redistributivas; la opción por la planificación económica antes que por los mecanismos de mercado; la idea del partido político de izquierda como partido que privilegia programáticamente las demandas de los trabajadores y los asalariados en general.

2. Sueños de revolución. (Algunas inconcesadas fantasías románticas del infante izquierdista).

Pero, también se puede apreciar la presencia de imágenes que generan y reproducen una *visión romántica* de procesos,

2. Cornelius Castoriadis, "Transformación social y creación cultural", *Letra Internacional* Nº 8, Madrid, invierno 1987-1988, p. 12.

circunstancia, actores y eventos que forman parte de la tradición de lucha, militancia y pensamiento de la izquierda.

a. **Imágenes de la revuelta. Romanticismo épico.**

Una de ellas es la del *modelo* de la revuelta: de un modo u otro, muchos siguen considerando a la Revolución Francesa de 1789 —la experiencia revolucionaria moderna por excelencia— como referente simbólico de la acción transformadora: el paradigma de un pueblo oprimido que de una buena vez se levanta para derrocar al absolutismo y a la explotación de la monarquía, poner fin a su sometimiento e instaurar la nueva sociedad libre, fraterna e igualitaria. La revolución bolchevique de 1917, con sus soviets de obreros, campesinos y soldados, también ocupa un lugar similar en ese imaginario donde el cambio radical por la vía de la *toma del poder* —el asalto a la Bastilla, la guillotina que cae sobre el rey, la entrada al Palacio de Invierno, el fusilamiento del Zar y su familia— constituye el punto de inflexión, el momento del gran asalto que permite salvar la distancia entre la noche de la opresión y la mañana luminosa de la libertad conquistada.

Otra tiene que ver con la *forma* de la revuelta; es la imagen de la Comuna de París de 1871 con sus barricadas de adoquines improvisadas en los barrios: el apoyo de la gente es espontáneo y su participación amplia, y los soldados armados de mosquetes se enfrentan con ciudadanos premunidos de piedras, azadones y cuchillos —pero fundamentalmente de entusiasmo y buena voluntad. Es la imagen decimonónica de los ciudadanos alzados que se enfrentan con sus adversarios en espacios urbanos sin que hayan grandes diferencias de tecnología militar entre ellos.

Esta imagen romántica y nostálgica viene acompañada de una *concepción de la guerra* basada en la muy cartesiana idea de las distinciones entre cosas 'claras y distintas': el *nosotros* y el *ellos* aparece como algo evidente, perfectamente identificable en todo momento. El *nosotros* o la causa justa de las grandes mayorías de

hombres y mujeres humildes que luchan codo a codo en las calles (donde son, según se dice, 'mucho más que dos'), se enfrenta con el *ellos* o el despotismo de los pocos que reprimen para defender sus privilegios. El enfrentamiento suele verse como una suerte de tablero bélico —no tanto de ajedrez como de damas— donde los bandos (siempre dos) aparecen como tantos ejércitos que se enfrentan cara a cara, línea de fusileros por línea de fusileros, uniformes por uniformes en un espacio plano, despejado y carente de confusión. Visualmente, esta concepción cartesiana del espacio de la lucha corresponde al *Barry Lyndon* de Stanley Kubrick.

Estas imágenes de la revuelta de masas como modelo, forma y concepción espacial constituye —como decían con una sana dosis de ironía las pintadas de mayo del '68— el dulce opio adolescente de la izquierda, sea de sus intelectuales o de sus militantes de base. Da lugar a fantasías acerca de un pasado nostálgicamente mitificado en el cual los asalariados eran realmente obreros de overol —manos callosas, piel curtida, mirada altiva— y los patrones capitalistas eran burgueses rabiosa, abierta, consciente y gustosamente explotadores. El fervor de las masas masivo; el pueblo más pueblo; las revueltas más genuinas y los hombres más hombres.

b. Después de la borrachera romántica.

Ello es un mito en el mal sentido de la expresión, tanto como lo son la idea del cambio radical inmediato, el modelo cartesiano de la guerra, de las cosas 'claras y distintas' y la imagen 'Comuna de París' de la resistencia.

En primer lugar, ni la Revolución Francesa ni la Revolución Soviética condujeron a cambios radicales de inmediato. Es más, en ciertos casos transcurrieron meses antes que se verificara la presencia física de los nuevos poderes posrevolucionarios en la periferia de los grandes centros urbanos. Una imagen de ello en iberoamérica son las gestas de la independencia. Es un mito creer que ellas involucraron conscientemente a la gran masa del pueblo que luchaba por liberarse del yugo español, que implicaron cambios

radicales inmediatos en la organización de la vida cotidiana de la gente y que lograron constituir un nuevo aparato estatal, un nuevo ordenamiento estatal o una nación en el corto plazo. Es cierto que en todos estos casos intervino una lógica política de la emancipación; pero, por lo general, las fuerzas que participaron directamente de la lucha por el cambio fueron los ejércitos antes que el 'pueblo', en muchas localidades aisladas las noticias acerca del éxito de las 'gestas libertadoras' llegaron —aunque sólo sea por la falta de medios de comunicación— meses después que éstas tuvieron lugar y los cambios (legales, políticos, económicos u otros) ocurrieron mucho después de la transferencia formal de poder del rey de España a los nuevos señores criollos.

En segundo lugar, tampoco es realista presupuestar *a priori* una adhesión espontánea y masiva de la población a una lucha. Se podrán hacer muchas cosas por el bien de la causa (discutir, apoyar, adherirse y actuar), pero pocos estarán dispuestos a intervenir si lo que está en juego es su propia integridad física: el riesgo de sufrir golpes, tortura e, incluso, la posibilidad real de perder la vida es un excelente disuasivo para el fervor principista. Eso lo saben muy bien todos los tiranos, tiranuelos y aspirantes a tiranos y tiranuelos. Más aún si los bienintencionados —pero improvisados y desarmados— muchos que son convocados no saben cómo hacer frente a los entrenados —y desgraciadamente bien armados— pocos que son obligados a reprimir.

Piénsese en los golpes de estado. En la mañana de un alzamiento militar, ¿qué hace el ciudadano común que desea defender la institucionalidad republicana? ¿Toma una línea de ómnibus que lo lleve a las 'líneas de resistencia'? ¿Llama a un taxi y pide que lo lleve rápidamente a las 'barricadas'? ¿Dónde quedan las barricadas o lugares de 'resistencia'? Y aquellos que se ven obligados a enfrentarse a los profesionales de la guerra, más por obligación (fueron rodeados, no hay escapatoria) que por opción (no tuvieron tiempo de hacerlo, no había embajada cercana), ¿acaso arrojan cocteles molotov desde las azoteas para detener a los tanques blindados que pasan? ¿Se agachan para evitar el fuego de

los helicópteros? ¿Resisten a hondazos a la metralla? ¿Reciben ollas de comida de los vecinos o compran provisiones en el almacén de la esquina?

c. **Los mártires no pueden contar historias. El poster del Che.**

Antes de un acontecimiento de este tipo, todos somos revolucionarios (o al menos queremos serlo); después del evento, todos somos generales. Pero lo que de hecho cuenta durante una revuelta, una revolución, una guerra convencional o un golpe, es que los revolucionarios y los generales participen al lado de los soldados. Pues al hacerlo, se descubre que, más allá de lo que la (bajo beneficio de inventario) bienintencionada imaginación romántica de la izquierda desea, lo que ocurre es otra cosa. Como muestran Coppola en *Apocalypse Now* y Oliver Stone en *Platoon*, lo que se pone en escena es un juego implacable de pautas operativas dictadas por el terror, el dolor y la muerte, donde el anhelo neuróticamente obsesivo de los participantes es salir vivos y la única 'armonía' posible de discernir en ese caos es la de una total *confusión*.

El héroe es un sobreviviente; el mártir es un héroe con mala suerte. Todos sueñan con ser héroes, pocos quieren ser mártires, puesto que ello les impide sobrevivir para narrar lo acaecido y gozar del triunfo. Es por ello que el heroísmo, la valentía o la inmolación individual, si bien no son desconocidos, son poco frecuentes y raramente determinantes de los resultados de una contienda. Aunque nada impide que puedan ser usados *a posteriori* como metarelato, como elemento de una estrategia discursiva conducente a la ritualización épica del acontecimiento como gesta dentro de la liturgia de izquierda.

Porque, a pesar de su veta iconoclasta, la izquierda también necesita santos en los cuales creer e inspirarse. El Che Guevara lo sabe. Los que imprimen su poster también. Después de todo, ya lleva dos décadas colgado de la pared como poster con barba, boina

y de semi-perfil. “¿Por qué están todos Uds. ahí mirándome?” —piensa el poster mientras observa a esos jóvenes que queman incienso, discuten la revolución, apuntan ocasionalmente hacia él durante sus reuniones, fuman yerba y hacen el amor en sus dormitorios como tantos otros estudiantes que lo admiraron (admiran) alrededor del mundo. Esos veinte años de historia y sabiduría a cuestras observan desde la superficie plana de la cara con barba, boina y de semi-perfil que nunca envejece. Y el poster del héroe piensa para sus adentros: los mártires son muchachos que querían ser héroes, pero que ya no pueden contar sus historias a los cuates que beben en el café de la esquina.

3. El ‘ser nacional’ en el discurso de las sectas vanguardistas: ¿distanciamiento crítico o reformulación?

Otro elemento es la fantasía totalizante. El mito del *ser nacional*, elemento recurrente en la retórica patriótica conservadora —pero no sólo conservadora—, es cuestionado por las izquierdas de todas las latitudes: no existe un ser nacional único e indivisible —se alega— desde el momento en que la mera constatación de la existencia de clases sociales diversas en un ‘misma’ sociedad da pie a otra constatación, a saber, la existencia de formas de vida radicalmente diferentes. O incluso, si no se quiere hablar de ‘clases’ sociales y se prefiere apelar a la estructura ocupacional y de ingresos, ¿habrá alguien que ponga en duda que un jornalero del campo, un profesor universitario o un ejecutivo de empresa ven el mundo a través de ojos radicalmente distintos? Difieren no sólo en sus ingresos y ocupaciones, sino también en su uso del lenguaje, hábitos culinarios, formas de esparcimiento, redes de sociabilidad y acceso al poder político.

En periodos ‘normales’ —suele decir la crítica— el derecho a voto, la cédula de identidad y el número del registro cívico igualan a pobres y ricos, débiles y poderosos. Pero en general, ‘los de abajo’, sea el pequeño agricultor, el campesino sin tierra, el jornalero, el

vendedor ambulante, el obrero fabril, el jardinero o el hijo de la empleada doméstica sólo tienden a ingresar al altar del 'ser nacional' de dos maneras: como reclutas del servicio militar obligatorio o como figuras abstractas y rituales del discurso, sea electoralista o proselitista, oficialista u opositor. En épocas de excepción —guerras internacionales, por ejemplo— sus nombres son esculpidos en el mármol de la patria a través de la sangre de sus cuerpos esparcida en campos de batalla y registrados posteriormente en los hitos físicos y rituales de la memoria del futuro: monumentos, mausoleos y feriados nacionales erigidos después de los conflictos.

Hasta aquí todo bien. Pero, éste cuestionamiento de la idea del 'ser nacional', ¿acaso logra abandonar el terreno conceptual de aquello que critica? No del todo. Porque esta crítica, especialmente cuando proviene de las sectas que componen el archipiélago de la izquierda, sólo busca reemplazar una figura por otra: el *ser nacional* por la *clase obrera* o, más didácticamente, por 'los desposeídos', 'los explotados', 'los pobres' o 'los de abajo'.

La idea del 'ser nacional' es, en la práctica, un dispositivo de totalización simbólica de la identidad de un agregado humano y, a la vez, una forma de designar el mínimo común denominador de dicho agregado. Designa la esencia del grupo y la imagen que funciona como espejo para todos sus miembros considerados individualmente. Por su parte, 'clase social' es un concepto que designa a un agregado de agentes sociales con una identidad económica, política, organizativa y cultural. Pero en el discurso de las sectas de la izquierda, el concepto de clase —de clase 'proletaria' o de clase 'explotada'— se convierte en una expresión que designa el alfa y el omega de lo social: signo palpable de la opresión, agente privilegiado del cambio, portador de los valores de una nueva civilización, sinónimo de un proyecto de sociedad. La emancipación de la opresión de clase llevaría a la emancipación de toda forma de opresión.

Se puede apreciar de inmediato que el reemplazo transforma la figura sin modificar las coordenadas del terreno sobre el cual ésta

se construye. Esto es: constituye una crítica del contenido, pero no el abandono de la forma; sólo opera un desplazamiento de carácter metonímico. En un caso, se observa la metonimia de lo abstracto por lo concreto: el 'ser nacional' designa a un individuo cualquiera —a tal o cual paraguayo, tal o cual judío, etc.; en el otro, se aprecia la metonimia de la parte por el todo: la emancipación de la opresión de clase se convierte en emancipación humana en general.

4. Todos queríamos ser secretarios generales. El sueño de la secta propia.

Finalmente, se puede mencionar la proliferación de sectas de izquierda. Imaginemos la siguiente situación. Por un lado, un fervoroso activista de las tantas sectas del archipiélago de la izquierda que exhorta a las masas a abrazar el luminoso sendero de la revolución trazado por las doctrinas que tanto ama; por el otro lado, las susodichas masas que, para decirlo suavemente, se muestran poco receptivas a los llamados del activista.

Desde una perspectiva política, se podría decir que existe un problema, y que éste radica en un discurso doctrinario que deja fríos a los interlocutores del activista, esto es, a las masas para quien fue escrito y pensado en un primer lugar. Porque, después de todo, la política supone que la teoría se emplea como medio de cálculo o *construcción* de situaciones de acción, no para *deducir* la situación concreta de la doctrina. Pero desde otra óptica —por ejemplo, la de la fe mística del activista de una secta—, es posible que quienes se equivoquen sean las masas, sea por su 'falsa conciencia', por su 'alienación', sus 'desviaciones' u otros motivos. Aquí la teoría no construye la situación puesto que reduce lo real a lo doctrinario: el mundo carece de incertidumbre puesto que el discurso del activista contiene todos los sentidos de ese mundo. Es la lógica del zapato chino: el problema no es de la ideología, sino de lo real que debe conformarse a ella.

Mirando las cosas desde este ángulo, el activista ya no tiene porqué quedar desconcertado ante la reticencia de las masas a

acudir a su llamado: para aquellos que creen conocer el desenlace de la historia y ser los portadores privilegiados de la verdad de ésta, la carencia de 'condiciones objetivas' no es un obstáculo importante, puesto que se suple con un exceso de 'condiciones subjetivas' que maduran en pequeños partidos vanguardistas, innumerables tesis y disertaciones académicas y circulan en un sinnúmero de cartillas mimeografiadas o periódicos de la 'organización' vendidos en marchas y actos culturales.

Se constata ¡ay! tan fácil, tediosa y peligrosamente la presencia de racimos de infantes políticos que hablan en nombre de la clase obrera, acusa a obreros de ser traidora a su clase y juega con hacer la revolución —las más de las veces reduciendo ésta a reuniones interminables entre los pocos convencidos de la secta. Esto facilita —como es de esperarse— una oportuna mutación en la semántica política: gracias a una fe tan mística como perversa, la consigna de la *reunión permanente* desplaza y ocupa el lugar —digámoslo de una buena vez— del slogan de la *revolución permanente*, otrora tan caro para los exponentes de docenas de sectas vanguardistas de la izquierda.

¿Mi reino por un caballo? ¡No, qué va! La cosa es aún más triste: mis angustias y neurosis, mi deseo de gloria revolucionaria eterna por un puñado de seguidores, por un tranvía de adherentes. Porque, para hablar de las masas y sus intereses objetivos basta, al parecer, con juntar un grupo de personas convencidas de ser portadoras de la verdad. No importa cuán reducido sea numéricamente; sólo cuenta la pureza ideológica de un saber—revelación que garantiza la interpretación del mundo y el tezón de militantes animados más por ocasionales buenas intenciones que por un trabajo político con las masas. Y una vez formado el grupo, ¡a luchar por imponer la verdad a los incrédulos sedientos de un guía esclarecido!

Vez tras vez, estos grupos permiten apreciar la puesta en escena de la problemática de las investiduras que tanto ocupó a las sectas religiosas de antaño. La iglesia laica de la revolución se desgaja en un archipiélago de grupos que pugnan por investirse con

el título de verdadero representante del pueblo y sus intereses objetivos. *E pluribus unum* —entre los muchos, sólo uno es el elegido. Pero, ¿quién elige al representante? ¿Quién le confiere su mandato? ¿Dónde está el pueblo soberano que se representa y cómo se manifiesta? “De esa política —decía Rafael Barrett, el anarquista español de comienzos de siglo— se me figura que está ausente el pueblo, entidad que tanto abunda en las actas de sesiones, en los editoriales, en los discursos de mitin. Se le hace decir al pueblo lo que se quiere porque se sabe que no existe, a lo menos como masa compacta, activa, susceptible de empujes formidables y ciegos” (3).

Para estos grupos, la política es concebida, ante todo, como pugna por desplazar a los demás aspirantes al trono. No es que se olvide que existe un adversario común —los burgueses, la clase dominante o, simple y llanamente, los patrones explotadores—, sino que se prioriza la eliminación de los rivales. Penélope debe ser seducida antes que regrese Ulises. Pero Ulises, tan lejos de Ithaca, tan borroso en la memoria, tan frágil como recuerdo... ya no existe. Esto es: cada secta se considera a sí misma como el legítimo pretendiente, como el verdadero Ulises. Y Penélope, ¿quién es ella, sino ‘las masas’, ‘el pueblo’, ‘la clase explotada’? No importa cuán larga sea la travesía ni cuantos reveses debe soportar: al final, Ulises o la doctrina y la organización correctas triunfarán. Todas las sectas son Ulises, todas hablan de sus propias Penélopes a su imagen y semejanza. Mientras tanto, el *Otro* desaparece.

Esto tiene un nombre: neurosis del circuito entrópico. ¿Un ejemplo? El termómetro: el mercurio sube y baja de acuerdo a la temperatura, pero dentro de un contenedor que se relaciona con el exterior en forma indirecta. No hay feed-back, porque la lógica es circular. Tampoco hay una realidad externa en sentido estricto, puesto que todo ocurre dentro del tubo; a lo sumo, lo ‘real’ queda reducido a lo que se observa a través del vidrio. Mientras tanto, el

3. Rafael Barrett, “Revoluciones” (1908), en sus *Obras Completas*, Vol. 1, Rafael Peroni Editor e Instituto de Cooperación Iberoamericana (ICI), Asunción, 1988, p. 169.

mercurio sube o baja. Por eso los vínculos que se contraen entre las sectas del archipiélago son de carácter eminentemente neurótico. Yo soy yo y mis circunstancias, se dice. Las sectas son tan solo su propia neurosis; sus miembros sus portadores. Y las neurosis requieren –valga la perogrullada– otros neuróticos, es decir, otros que permitan producir y reproducir la existencia del circuito. Ante la ausencia de receptividad por parte de las masas y ante la reducción de lo concreto a lo ideológico, la complicidad neurótica contribuye significativamente a la sonora relevancia de estos fragmentos.

Exploremos un poco más la hipótesis de la neurosis dentro de un circuito entrópico. Un tema: la verdad. Si la verdad es una sola, atributo único y excluyente de todos y cada uno de los Ulises que buscan a sus propias Penélopes, ¿queda lugar para pensar en un *Otro*? Mejor aún: si se asume –como frecuentemente lo hacen las sectas– que la verdad es una sola, ¿existe acaso un otro que pueda ser tratado relamente como tal, es decir, como un algo que es a la vez diferente pero similar a un ‘nosotros’? *Realmente* –se emplea el término bajo beneficio de inventario– sólo existen los puros y los otros, es decir, los ‘impuros’, la negación de la pureza y, por ende, individuos y/o grupos indignos de ser considerados como adversarios legítimos. A lo sumo, los militantes son posesos que adoptan una lógica esquizofrénica: un lenguaje público abierto y pluralista que habla de la unidad y la igualdad, de la democracia y la tolerancia; y un lenguaje privado hablado sólo entre los elegidos que aceptan la duplicidad como táctica para enfrentar a adversarios que sólo pueden ser pensados como diversos *no – yo*, es decir, como aquello que no puede ser.

De ahí que la denuncia y el hostigamiento obsesivo de los ‘no – yo’ de las otras sectas y de los rivales en general sea un componente primordial de su quehacer ‘político’. De ahí también que se intente copar las organizaciones ya existentes, atacar lo que no se pueda controlar y destruir aquello que no pueda ser derrotado. Poco importa que ese ‘aquello’ también sea ‘progresista’; después de todo, el Olimpo de la pureza ideológica no admite más que un

ícono de la verdad siempre eterna de las Escrituras. Para ellos, se aplica la fábula narrada por Umberto Eco en *El nombre de la rosa*. Las bibliotecas —señala un sabio defensor del Corán— deberían ser quemadas, puesto que los libros que contienen repiten lo que dice el Corán —lo cual los hace superfluos— o lo contradicen— y, por lo tanto, son heréticos.

En fin, la lógica de las sectas podría ser definida así: leninistas en su concepción de la política como acción de vanguardias iluminadas, trotskistas en su modo de denunciar a las dirigencias 'burocráticas' mientras carezcan de acceso a las cúpulas del grupo, y stalinistas en su proceder una vez que han ocupado lugares de poder en la estructura de tal o cual organización.

VII

LA CONDICION POSMARXISTA

Este ensayo es una versión ampliada del trabajo publicado con el título de "El sentido del socialismo, hoy" en la revista del Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea (CERC) *Opciones* N° 7, Santiago de Chile, setiembre-octubre 1985. Fue presentado en el VIII Seminario de Estudios Latinoamericanos, organizado por el Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales (CLACSO) y el Programa de Posgraduacao em Sociología, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 22-25 de agosto 1988.

1. Adiós a la nostalgia.

Todo orden nace como esfuerzo por *domesticar* una porción de lo real, por organizarlo y someterlo a pautas de regularidad capaces de crear *certezas*. En este sentido, se diría que la creación de un orden es equivalente a la institución de un *status*, esto es, una situación en la cual una serie de normas puedan tener sentido. Pero siempre existe una cierta resistencia de la materia social, una suerte de *exceso* que ningún orden logra domesticar por completo, por más global, riguroso, complejo y abarcativo que éste sea. Por ello, toda situación normal está obligada a reconocer áreas de indeterminación, a convivir con un cierto margen de opacidad.

La noción de 'paradigma' desarrollada por Kuhn no es ajena a esto; puede ser considerada como creación de una situación normal en el campo del saber. Un paradigma, en tanto 'modelo o patrón aceptado', designa "un conjunto de ilustraciones recurrentes y casi normalizadas de diversas teorías en sus aplicaciones conceptuales, instrumentales y de observación" que se plasman en textos, conferencias y ejercicios de laboratorio de una determinada comunidad de científicos. El paradigma proporciona, para esa comunidad y durante un periodo dado, "la red de conceptos a través de la que ven el mundo los científicos": propone criterios para seleccionar problemas y enunciar sus interrogantes, y brinda la garantía de que dichos problemas e interrogantes podrán ser eventualmente resueltos. Pero Kuhn también reconoce que existen

áreas de indeterminación, por cuanto "ningún paradigma que proporcione una base para la investigación científica resuelve completamente todos sus problemas" (1).

Si se piensa en el debate intelectual latinoamericano de los años '60 e, incluso, de comienzo de la década de los '70, se puede percibir la formación de un paradigma o situación normal compartido por amplios sectores de investigadores trabajando en el campo de las ciencias sociales. Es la época del auge de teorías de la dependencia, clases sociales, articulación de modos de producción, desarrollo-subdesarrollo, etc., todas ellas, como dice Lechner, marcadas por la temática de la *revolución* (2) y, en términos más generales, por una reivindicación del socialismo en base a diversas variantes del pensamiento marxista. El seminario de Mérida (Yucatán) realizado en 1971 en torno a la temática de las clases sociales (3) es, tal vez, sintomático de la pujanza que adquiere el paradigma revolucionario-marxista. Como en toda situación normal, la incertidumbre acerca de la caracterización teórica de las clases sociales en latinoamérica queda opacada por el optimismo generado por las certezas dominantes: el desafío es planteado dentro de un paradigma y, por ello, concebido como esfuerzo por resolver problemas ya reconocidos como definitorios del entorno en base a preguntas más o menos compartidas por los diversos programas de investigación.

Sin embargo, desde Mérida a nuestros días han habido remezones importantes en la ciencias sociales, especialmente en relación a la fe que se tenía en la revolución y en el potencial

1. Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), Fondo de Cultura Económica, México, 1971, pp. 51, 80, 71, 164, 186.

2. Norbert Lechner, "De la revolución a la democracia. El debate intelectual en América del sur", *Opciones* N° 6, Santiago de Chile, mayo-agosto 1985, pp. 57-58.

3. Raúl Benítez Zenteno (compilador), *Las clases sociales en América Latina*, Siglo XXI Editores, México, 1973.

explicativo del pensamiento marxista. Se quiere ser socialista, pero se sospecha del marxismo luego de más de una década de 'crisis del marxismo'. Ha habido una progresiva erosión de los paradigmas totalizadores y un debilitamiento de las certezas del pasado. La situación resulta —por así decirlo— 'poco normal'. Muchos buscan formas de recomponer un paradigma socialista, aceptando, como señala Lechner (4), que la democracia debe ser el tema central de cualquier esfuerzo orientado en esa dirección.

Lo que está en juego es una recomposición teórico-política de un discurso —la relación entre saber y práctica— que permita renovar el sentido del término *socialismo*. Ante la eclosión de la forma de vida, de particularismos que afirman lo individual como reivindicación de la autonomía personal que no se reduce a un puro individualismo posesivo, ¿habrá algún modo de insertar los valores propios de la diversidad irreductible dentro de un proyecto que se denomine socialista? Y en una época en la cual se profundiza la complejidad de lo social, ¿cómo aprehender esa complejidad con los saberes heredados de la tradición racionalista europea? ¿Cómo se identifica y se orienta, hoy, un proyecto de sociedad que pueda denominarse *socialista*? ¿Cómo se establece su relación con una forma de gobierno *democrático* y con un modo de vida colectivo que defienda y estimule el desarrollo de la *libertad individual*?

Los argumentos que se desarrollan a continuación giran en torno a estas preocupaciones. La estrategia argumentativa está marcada por dos tesis importantes. Una de ellas tiene que ver con las reservas acerca de los afanes totalizadores y los sueños conquistadores de la razón: muy a pesar de Descartes y de los herederos del positivismo, hay que aceptar los límites de los saberes y el carácter relativamente *débil* que adquieren las certezas producidas por éstos. Esto no es más que una sana dosis de humildad que conduce a una *suerte de realismo conceptual*. La otra, más cercana a la razón política, se refiere a las promesas de

4. Lechner, *op. cit.*, pp. 64-70.

emancipación universal planteadas por el abanico de grupos vanguardistas con que cuenta la izquierda: es un llamado a ponerse en guardia ante la muy seductora utopía de instaurar una sociedad finalmente reconciliada consigo misma —posibilidad pregonada por los místicos convencidos de haber visto la marmita al final del arco iris gracias al saber que les brinda su fe revolucionaria. En la búsqueda de un socialismo democrático, esta sospecha debe entenderse como *realismo político*.

Paradójicamente, este mismo realismo obliga a plantear alguna forma de *utopía*. Puesto de otro modo, se duda del final feliz pero la política, como 'arte de lo posible', también reclama sueños rectores de lo imposible: se debe establecer algún ideal de sociedad libre y justa para convencer a la gente de la legitimidad de los cambios y para motivar su apoyo a ellos (5). Esto es algo similar a lo que planteara Sorel en sus reflexiones acerca del 'mito movilizador'. Pero no hay necesidad de retornar a esquemas 'fuertes'. Esto lo plantea Brunner de manera sugerente al decir que el socialismo "por fin ha vuelto a ser un territorio abierto, una disputa intelectual sin horizonte fijo, sin dogmas a los cuales colgarse para facilitar el discurso y tranquilizar la buena conciencia intelectual" (6). En forma análoga, lo que aquí se propone es una noción más suelta del socialismo: la caracterización de proyectos, organizaciones, programas e identidades de fin de siglo como 'socialistas' sería algo decidible en términos de la inclinación que éstos demuestren por un *ethos* cultural de la igualdad, la democracia y la libertad para disentir y ser diferentes.

5. Esto está planteado con gran claridad por Franz Hinkelammert, "El realismo en política como arte de lo posible", en su *Crítica de la razón utópica*, ediciones del Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 1984, pp. 19-29, y también en la intervención de Norbert Lechner en *La izquierda y Europa. Debate de Sigüenza*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1987, pp. 169-170.

6. José Joaquín Brunner, "Entrevista a J.J. Brunner, Angel Fließfisch y Norbert Lechner", *David y Goliath* Año XVIII, Nº 53, Buenos Aires, agosto-setiembre 1988, p. 11.

El último escrito de Togliatti sirve como punto de partida para el ensayo; luego se desarrollan algunas de sus consecuencias político-teóricas para tratar de establecer los límites con los cuales se topa un socialismo de fin de siglo al no querer salir de un marco referencial puramente marxista. El texto sugiere, discretamente, algunos elementos alternativos en relación a dos cosas: un socialismo democrático como propuesta de estado y como propuesta de sociedad.

2. El legado de Togliatti.

El *Memorándum de Yalta*, escrito hacia finales de 1964, es considerado como el testamento político de Palmiro Togliatti, el entonces Secretario General del Partido Comunista de Italia (PCI). Allí Togliatti reitera los principios generales que orientan la política del PCI, entre los cuales se destacan el pleno respeto a las libertades civiles y a las conquistas democráticas aseguradas por las masas trabajadoras en los estados burgueses; la necesidad de una profundización efectiva de éstas bajo un régimen socialista; una posición crítica ante los países del llamado 'socialismo real'; el rechazo al centralismo y a la unidad forzada en el movimiento comunista internacional y la necesidad de su reestructuración de manera que se respete la diversidad de perspectivas partidarias en su interior.

Este último escrito de Togliatti no constituye un acontecimiento aislado, una nota disonante dentro del pensamiento comunista italiano (7). Por el contrario, el *Memorándum* se inscribe en el largo camino recorrido por el PCI para elaborar un marxismo vivo, capaz de responder a las demandas y aspiraciones de un pueblo

7. Lucio Lombardo Radice, militante y teórico del partido, defiende esta continuidad histórica de la línea del PCI diciendo que "ya entonces, hace cuarenta años, elaborábamos en los hechos y también a nivel teórico un modelo muy diferente de socialismo para los países capitalistas desarrollados de Europa Occidental, que cuentan con tradiciones democráticas y con una composición social muy compleja". Véase su libro *Un socialismo por inventar* (1979), Editorial Laia, Barcelona, 1980, p. 97.

heterogéneo; capaz de servir de guía para la acción en una época en la cual la política se ha convertido en una actividad de masas y en la que el estado, lejos de ser un mero gendarme o 'guardián nocturno' del capital, se amplía, se diferencia internamente y necesita asegurar un consenso que lo legitime.

De hecho, el PCI bajo la dirección de Togliatti imprime un carácter programático al pensamiento de Gramsci, recuperando las conocidas tesis de éste acerca de las diferencias entre Oriente y Occidente: entre la Rusia zarista, donde la sociedad civil es 'débil y gelatinosa', la autoridad carece de amplias bases de legitimidad y el estado se caracteriza por un predominio de formas coercitivas, y Occidente o Europa, cuya sociedad civil compleja y desarrollada, sembrada de instituciones de hegemonía que constituyen fortificaciones rodeando al estado, recubren el dominio burgués con el manto de las formas consensuales de gobierno. Con Togliatti, la noción gramsciana de 'guerra de posición' se convierte en el eje estratégico del PCI y se plasma en políticas concretas encaminadas a lograr una nueva hegemonía, la de las masas trabajadoras. También se sientan las bases para la elaboración de una 'tercera vía' al socialismo, rompiendo y rebasando los límites de la dicotomía surgida de la III Internacional, que reducía las alternativas socialistas a la estéril oposición entre insurrección armada y parlamentarismo, es decir, entre revolución y reforma, entre bolchevismo y socialdemocracia, entre Stalin y Bernstein.

La importancia política de la tesis acerca de la tercera vía para el movimiento comunista internacional es crucial, especialmente luego de la muerte de Stalin en 1953 y la realización del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) en 1956. A diferencia de la ruptura entre el Partido Comunista Chino (PCCh) y el PCUS, que condujo al PCCh a comienzos de los años '60 a autoerigirse en el único y legítimo continuador del marxismo-leninismo y, por consiguiente, en un nuevo centro del movimiento comunista mundial, la tesis de la tercera vía rompe con el esquema centralizador mismo: propone la necesidad de descentrar el movimiento, esto es, la creación de una verdadera microfísica

de autonomías partidarias nacionales, una recomposición del movimiento sobre la base de la *unidad en la diversidad*. Citando a Togliatti:

“Una reflexión más profunda sobre el tema de la posibilidad de una vía pacífica de acceso al socialismo nos lleva a precisar qué es lo que nosotros entendemos por democracia en un Estado burgués, cómo pueden ampliarse los límites de la libertad y las instituciones democráticas y cuales son las formas más eficaces de participación de las masas obreras y trabajadoras en la vida económica y política. Surge, así, la cuestión de la posibilidad de la conquista de posiciones de poder por parte de las clases trabajadoras en el ámbito de un estado que no ha cambiado su naturaleza de Estado burgués y, por consiguiente, la cuestión de si es posible la lucha por un tipo semejante de transformación progresiva desde el interior”.

La respuesta de Togliatti no deja ninguna duda acerca de su posición ante esta cuestión:

“Mi opinión es en el sentido de que sobre la línea del desarrollo histórico presente y de sus perspectivas generales (avance y victoria del socialismo en todo el mundo), las formas y condiciones concretas de avance y victoria del socialismo serán hoy y en el futuro inmediato muy diferentes de lo que han sido en el pasado. Al mismo tiempo, son muy grandes las diferencias entre un país y otro. Por consiguiente, todo partido debe saber moverse de manera autónoma” (8).

8. Palmiro Togliatti, “Memorandum sobre las cuestiones del movimiento obrero internacional y su unidad” (1964), en su libro *Escritos políticos* (1964), Ediciones Era, México D.F., pp. 427-428.

Las proposiciones acerca de las diferencias nacionales y de la necesaria autonomía de las iniciativas partidarias han tenido que enfrentar una serie de resistencias político-ideológicas, algunas provenientes de sectores estalinistas dentro del PCI mismo y otras de sectores ortodoxos dentro del movimiento comunista internacional. Han sido vistas como un cuestionamiento 'socialdemocrático' de la supuestamente demostrada infalibilidad del marxismo-leninismo y su encarnación bolchevique.

Está, por ejemplo, la respuesta dada por el Comité Central del PCUS —a través del periódico soviético *Pravda*— a la resolución adoptada a finales de 1981 por el Comité Central del PCI ante la implantación de la ley marcial en Polonia y la represión de las actividades del sindicato *Solidaridad*. Según *Pravda*, en dicha resolución "se proponen concepciones bastante pretenciosas y, digámoslo, abstractas de una 'nueva vía' al socialismo, concepciones por otra parte muy similares a las del oportunismo y del revisionismo con los cuales el movimiento obrero ya ha chocado en el pasado y que su vanguardia [léase: el partido de corte leninista] ya ha rechazado desde hace tiempo" (9). Esta respuesta es característica del período anterior al *glasnost* y la *perestroika* implementada actualmente por la administración de Mijail Gorbachov (10); ella deja traslucir una cierta nostalgia del PCUS por recapturar un pasado en el cual funcionó, sin lugar a dudas, como partido guía del movimiento comunista en su conjunto, en el cual la estrategia de lucha bolchevique y el modelo soviético de estado constituían los referentes incuestionados e incuestionables para las fuerzas socialistas de cualquier latitud.

9. "Contra los intereses de la paz y el socialismo", artículo de *Pravda* reproducido en el suplemento "Página Uno" del diario *Uno más Uno*, México D.F., 31 de enero de 1981.

10. Al respecto, véase José Paulo Netto, "Projeto Gorbatchev: mudança ou continuidade?", y Alberto Sendic, "Vida nova, numa sociedade 'enrijecida'", ambos en la revista del CEDEC, *Lua Nova*, Vol. 4, Nº 1, Sao Paulo, julho-setembro 1987, pp. 7-14 y 15-23 respectivamente.

Pero, a pesar de esta postura del PCUS, la tesis acerca del plural de vías está para quedarse. Durante el XVI Congreso del PCI celebrado en 1983, Massimo Cacciari, un destacado intelectual y ex-diputado del partido, fue consultado acerca de cual sería 'la vía correcta' al socialismo. Su respuesta fue de corte netamente togliattiano. "No son dos, ni tres, ni ocho las vías; tal vez sean diez caminos. Cada país es un caso aparte. Ya son muy evidentes las diferencias entre los partidos comunistas y socialistas mediterráneos, centroeuropeos y nórdicos" (11). No se puede reducir la respuesta de Cacciari tan sólo al territorio europeo; la noción de 'múltiples vías' se ha ido legitimando cada vez más, pasando a formar parte del sentido común de los socialistas del mundo entero. Ahí está como ejemplo la "revolución con sabor a empanada y vino tinto", metáfora mediante la cual Salvador Allende aludía a una vía propiamente chilena al socialismo. También está la experiencia sandinista, una opción revolucionaria socialista profundamente arraigada en las tradiciones de lucha antiimperialista del pueblo nicaragüense.

La tesis acerca de la 'tercera vía' y su posterior desarrollo en términos de una multiplicidad de vías, la búsqueda de una unidad diferencial para el movimiento comunista, la necesidad de construir un 'partido de tipo nuevo', todo ello constituye el legado de Togliatti. Y es, al mismo tiempo, el momento más alto de su pensamiento teórico-político. Sin embargo, resulta ya evidente que las nuevas demandas específicas que han surgido con los nuevos y diversos sectores rebasan las expectativas que se desprenden de esos planteamientos. Se trata ya de asumir una serie de decisiones que van más allá de lo previsto por Togliatti.

3. Del marxismo crítico a la crítica del marxismo.

La consciencia de la necesidad de estas decisiones es, tal vez, un efecto insospechado del resurgimiento de un pensamiento crítico dentro del marxismo no soviético en las décadas posteriores al XX

11. Massimo Cacciari, *L'Espresso*, Roma, 6 de marzo de 1983.

Congreso del PCUS, el congreso de la *desestalinización*. En un comienzo, la crítica indudablemente contribuyó a revitalizar y a enriquecer el discurso marxista con una verdadera explosión de creatividad, que auguraba una expansión aparentemente ilimitada de sus horizontes —piénsese, por ejemplo, en la aparición de una antropología, de una estética o de una crítica literaria marxista (12). Pero hoy, ese mismo resurgimiento ha llegado a un punto en el cual lo que está en juego es el status mismo del marxismo-leninismo como discurso paradigmático del socialismo. Puesto de manera esquemática, se podría decir que el proceso tomó un giro radical, en tanto se pasó *de un marxismo crítico a una crítica del marxismo*.

Dos factores importantes han contribuido a generar este estado de cosas. Uno de ellos tiene que ver con las transformaciones del estado en sociedades capitalistas contemporáneas. Allí donde los estados burgueses se han ido democratizando efectivamente, ha habido una expansión del terreno de confrontación política de modo de incluir espacios estatales que anteriormente estaban al margen de dicha confrontación. Con ello, gran parte de las tesis de Marx, Engels y Lenin acerca del estado, la organización y la lucha política han quedado inoperantes. Y allí donde esta democratización no se dio, o donde las conquistas democráticas de las masas fueron revertidas con la instauración de regímenes autoritarios o dictatoriales, las organizaciones populares han ido reconsiderando el valor y el sentido que la izquierda marxista clásica solía asignar a las libertades civiles y a las instituciones políticas generadas por las democracias liberales.

12. Fernando Claudin alude a esto en "Algunas reflexiones sobre la crisis del marxismo" (1978), en Oscar del Barco (compilador), *La crisis del marxismo*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1979, p. 77. Claudin incluye las contribuciones de Castoriadis, Lefort, Althusser y Colletti en este 'reverdecimiento' del pensamiento marxista; sospecho que hoy ya no ve esto como señal de una revolución teórica en el marxismo, sino más bien como punto de partida para una redefinición del 'socialismo' como tal.

El impacto de este factor se verifica en años recientes con la preocupación por pensar un *socialismo democrático*, es decir, por articular un proyecto político de sociedad que comprenda no sólo el impulso igualitario de la tradición socialista decimonónica, sino también otras dos cosas: por una parte, la recuperación del componente libertario y antiautoritario de la tradición anarquista y, por otra, la recuperación de los aportes sustanciales del liberalismo en lo que respecta a las libertades públicas y a las instituciones y las reglas de juego democráticas.

Un segundo factor está ligado a la activación de espacios de lo social anteriormente neutrales y el surgimiento, dentro de ellos, de sujetos que se mueven en la periferia de la política, como por ejemplo, mujeres, estudiantes, inquilinos, pacifistas, homosexuales y defensores de los derechos humanos. Se trata de una activación de espacios por cuanto éstos comienzan a ser focos generadores de desafíos al carácter 'natural' asignado por el sentido común y las leyes a las formas de relacionamiento e identidades existentes en ellos. Se dice que los sujetos que se forman y transforman en esos espacios están en la periferia de la política, por cuanto sus luchas reivindicativas, sin situarse necesariamente dentro del espacio institucional de la política, comienzan a identificar amigos y adversarios y a constituir saberes explicativos de sus propios antagonismos, objetivos de lucha, estrategias y modalidades de cálculo.

Ya no se pretende justificar las lagunas o las inconsistencias teóricas del marxismo como si estas fuesen meras dificultades pasajeras que se irán subsanando con el correr de los años. Antes bien, la cuestión es pensar los límites de un saber socialista basado exclusivamente en el discurso marxista. Tampoco se trata tan sólo de afirmar la necesidad de impugnar el papel de la URSS como guía, guardián tutelar, hermano mayor o paradigma para los diversos partidos y movimientos en lucha por el socialismo, sino de pensar nuevas formas de organización y de hacer política socialista que no

pasen obligatoriamente por el esquema bolchevique (13). Y, por último, a diferencia de la época en la que Togliatti redactó su *Memorandum*, ya no se trata simplemente de afirmar y defender la necesidad de avanzar por múltiples vías nacionales al socialismo, sino más bien de preguntarse si acaso todos esos caminos conducen a una misma Roma socialista o, por el contrario, si la misma unicidad del fin no se fragmenta también en un plural de formas alternativas de sociedad socialista.

En fin, lo que hoy se designa usualmente —y con justa razón— con el nombre de *crisis del marxismo* ha hecho que muchos tomen distancia de dicho discurso del socialismo, sin plantear una alternativa a él. Pero la crisis en la cual ha entrado el discurso marxista, y las dificultades del movimiento socialista para pensar su identidad tras acusar recibo del impacto de esa crisis, no es susceptible de ser sometida solamente a una lectura en clave negativa-finalista. De ella surge una brecha a través de la cual puede pasar un socialismo recompuesto sobre bases diferentes, de manera de recuperar su capacidad de movilización y retomar la iniciativa política. La crisis, que va adquiriendo su morfología específica con los elementos de crítica surgidos en los debates de los últimos 10 años, puede adoptar un valor positivo, productivo de lo nuevo. Después de todo, en el sentido griego clásico, la idea de *krisis* estaría ligada a *krinein*, es decir, a un término que significa al mismo tiempo 'discriminar' y 'decidir', elegir y tomar una posición (14).

13. Se puede consultar la compilación a cargo de Rossana Rossanda, *Discutir el estado* (1978), Folios Ediciones, México, 1982, en particular los trabajos de Biagio de Giovanni, "Para una teoría marxista de la transformación", de Nicola Badaloni, "Notas políticas sobre intelectuales y estado", de Louis Althusser, "El marxismo como teoría finita", de Norberto Bobbio. "¿Teoría del estado o teoría del partido?", y de Giacomo Marramao, "Sistema político, racionalización, 'cerebro social'". También vale la pena ver el excelente ensayo de Mario Tronti, *Il tempo della politica*, Editori Riuniti, Roma, 1980.

14. Massimo Cacciari, "Transformación del estado y proyecto político" (1978), en varios autores, *Teoría marxista de la política*, Cuadernos de Pasado y Presente Nº 89, México, 1981, pp. 234-236. Para el vínculo *krisis/krinein*, véase Gian Enrico Rusconi, "Crisi sociale e politica", en Paolo Farneti (compilador), *Politica e società*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1979, p. 323.

4. La condición posmarxista del proyecto socialista.

Para que la dimensión crítica-productiva de la crisis pueda convertirse en factor generador de lo nuevo, es decir, para que pueda conducir efectivamente a la recomposición proyectual de un saber y de una práctica política socialista, es necesario reflexionar acerca de las decisiones que se deben tomar para que emerja lo nuevo. "Las ideas son cárceles de larga duración", dice Quijano (15), pero agrega que no es indispensable que permanezcamos encerrados en ellas para siempre. En forma análoga, es posible que el socialismo se desembarace de sus ataduras decimonónicas, que acepte el desafío de renovarse y reinventarse a sí mismo para no morir. En una palabra, que deje espacio a la imaginación —aceptando el riesgo del equívoco— para pensarse a sí mismo en una época tan poco cartesiana en la que las cosas 'claras y distintas' se alejan del horizonte de la vida, y en un territorio cuyas coordenadas, sin ser *anti-marxistas*, son decididamente *posmarxistas*.

a. Socialismo y democracia: dos discontinuidades para forjar una articulación política.

Un primer tema que se debe plantear es la relación entre socialismo y democracia. Una forma de abordar la cuestión democrática en relación al socialismo es afirmar, como es habitual en debates actuales, que el *verdadero* socialismo es democrático, que el socialismo es democrático o sencillamente no puede ser denominado como tal. De esta manera, la generación de socialistas surgida en un ambiente de reflexión marcado por el posestalinismo y por el redescubrimiento de Gramsci puede dar rienda suelta a su indignación moral ante las revelaciones acerca de los *gulag* soviéticos, puede firmar declaraciones condenando la prohibición

15. Aníbal Quijano, "Las ideas son cárceles de larga duración, pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles", *David y Goliath* Año XVI, Nº 49, Buenos Aires, julio de 1986.

de las actividades del movimiento sindical *Solidaridad* y la falta de libertades públicas en Polonia y puede, incluso, formular públicamente su rechazo a las formas de organización estatal de los países del *socialismo realmente existente*.

Un segundo tipo de enfoque de estas cuestiones considera al 'socialismo realmente existente' como 'socialismo' a secas, como propone Foucault (16). La variante más radical de este enfoque define al 'socialismo realmente existente' como la única realización posible del marxismo; tal es la postura de los 'nuevos filósofos' franceses —verdaderos 'filósofos del desencanto'. Así, mientras los partidarios del primero de estos enfoques ven en las resoluciones del XX Congreso, en los aportes críticos de lo que Perry Anderson ha denominado 'marxismo occidental' (17) o en las orientaciones programáticas de partidos tales como el PCI elementos que configuran una opción auspiciosa y renovadora del socialismo, los partidarios de esta perspectiva consideran al terror estalinista y al *gulag* como consecuencias inevitables del socialismo marxista. Para Bernard Henri Levy —uno de los 'nuevos filósofos' que sintetiza este enfoque—, el *gulag* no es un accidente, una desviación o un error. Antes bien, es su consecuencia:

“el corolario necesario de un socialismo que sólo puede lograr la homogeneidad desplazando a las fuerzas de la heterogeneidad hacia sus márgenes, que sólo puede moverse hacia lo universal confinando a sus rebeldes, a sus individualistas impenitentes, a la oscuridad de una no-sociedad. No hay campos [de internación] sin marxismo, dijo Glucksmann. Nosotros debemos agregar: no hay socialismos sin

16. Michel Foucault, "Poderes y estrategias" (1977), en su *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978, pp. 163-168. Foucault y los 'nuevos filósofos' mantienen posiciones similares, pero no idénticas. No se puede reducir sus afirmaciones a las de Levy, Glucksmann u otros.

17. Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1976), Siglo XXI, México, 1979.

campos, *no hay sociedad sin clases sin su verdad terrorista*" (18).

Pero también es posible pensar en una tercera perspectiva; una que vaya más allá del optimismo de una, y del desencanto de otra. Un posible punto de arranque para ello puede desarrollarse a partir de los trabajos de C.B. Macpherson (19) acerca del discurso liberal, especialmente sus tesis acerca de la articulación entre la democracia representativa y el estado liberal.

Macpherson ha demostrado lúcidamente que la existencia de las modernas democracias liberales no autoriza a hablar de un nexo necesario entre el 'liberalismo' y 'democracia'; los dos términos de la expresión *democracia liberal* no están indisolublemente ligados entre sí. Primero, dice, se consolidó un estado liberal con libertades civiles y una institución parlamentaria, pero que nada tenía de democrático: el voto estaba restringido a los terratenientes primero y a los acaudalados burgueses después. El objetivo primordial de ese estado fue la defensa de los derechos a la propiedad, el impulso de la libre empresa basada en la iniciativa privada y la institución de la relación contractual entre hombres 'libres' de ataduras estamentales. Es decir, tres condiciones que hicieron posible el surgimiento y la continuidad de una sociedad de mercado.

La democratización de ese estado se dio mucho más tarde con la conquista del sufragio universal por parte de las masas trabajadoras europeas a partir de la segunda mitad del siglo XIX. La democratización del estado liberal no constituyó el momento más alto o la consecuencia inevitable del pensamiento y la institucionalidad liberal centrados en el mercado, agrega Macphe-

18. Bernard Henri Levy, *Barbarism with a Human Face* (1977), Harper and Row, New York, 1980, p. 158. Subrayado en el original.

19. Remito al lector a algunos trabajos centrales de C.B. Macpherson al respecto, *La realidad democrática* (1965), Fontanella, Barcelona, 1968, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford University Press, Oxford, 1973, y *La democracia liberal y su época* (1976), Alianza Editorial, Madrid, 1982.

rson. Prueba de ello es que aún perduran sociedades de mercado cuyos estados liberales son claramente dictatoriales. Antes bien, esa democratización fue el resultado de prácticas políticas: de luchas obreras para conquistar el derecho a voto y para ingresar a la arena política a través de partidos obreros por una parte, y de esfuerzos liberales posteriores dirigidos a buscar modos de articular una forma democrática de gobierno a una sociedad burguesa ya existente por la otra.

Mutatis mutandis, se puede retomar la lógica argumentativa de Macpherson —en especial sus consecuencias teórico-políticas— y desplegarla en el terreno discursivo del socialismo. Ello significaría que, al menos *a priori*, pierden validez enunciados tales como “socialismo y democracia son dos términos que se implican mutuamente”, “socialismo y democracia sólo pueden ser pensados juntos” o “la democracia sólo puede ser consecuencia del socialismo”. Tal vez sirven como buenos lemas publicitarios para campañas políticas o para polémicas ideológicas, pero carecen por completo de fundamento teórico e histórico. Su identidad es tan falaz como aquella que intenta reducir la democracia al liberalismo o circunscribirla al mercado de libre empresa.

Entre el optimismo ilimitado de unos y el desencanto estéril de otros, se llega a lo que podría constituir otro enfoque para el análisis, un camino alternativo para abordar y desarrollar los problemas que han sido planteados. Básicamente, pensar la posibilidad de un socialismo democrático supone efectuar del ‘operaciones disociativas’ preliminares, es decir, establecer Dos *discontinuidades* fundamentales.

La primera de estas discontinuidades se da entre ‘socialismo’ y ‘marxismo’, construcciones políticas y discursivas que no están ligadas entre sí por medio de relaciones necesarias. Es cierto que en el sentido común contemporáneo de izquierda y de derecha una y otra aparecen indisolublemente ligadas. Tal es así que resulta difícil —sino imposible— pensarlas por separado. Pero ello no basta para justificar —y mucho menos legitimar— una naturalización de su relación. No se puede reducir el socialismo a sus formulaciones

marxistas. El marxismo no es más que un discurso del socialismo. Tal vez sea el más exitoso hasta la fecha, pero no es el primero, ni el último, ni su sinónimo. Todo marxismo es necesariamente socialista, pero no todo socialismo es de por sí marxista.

La segunda de ellas implica aceptar, de una buena vez, que entre socialismo y democracia no hay continuidad necesaria. A diferencia de lo que planteaban los 'filósofos del desencanto', ello no equivale a un rechazo *a priori* de toda posibilidad de establecer algún tipo de relación entre estos términos. Antes bien, significa que si ha de haber una modalidad de unidad entre ellos, ésta sólo puede pensarse como *articulación política*.

Veamos. 'Socialismo' y 'democracia' son términos entre los cuales no existe ni un vínculo de orden lógico ni una relación de continuidad necesaria. El socialismo fue, desde sus inicios, un proyecto de sociedad basado explícitamente en la afirmación de la condición humana negada a los de abajo, a los desheredados, a los proletarios en tanto nuevos siervos producidos con el advenimiento de la sociedad industrial. Desde sus formulaciones 'utópicas' a las 'científicas', el proyecto socialista buscó forjar una identidad colectiva para los desposeídos y organizar su resistencia política al orden burgués que se consolidó durante el siglo XIX. Su énfasis central radicó siempre —o al menos a partir de las formulaciones programáticas asumidas con la formación de la I Internacional— en la erradicación de la miseria y la supresión de la explotación humana. Es decir, estuvo ligado al aspecto igualitario en el plano social y económico. La cuestión de la democracia —la temática de la ciudadanía y de la designación de autoridades por parte de aquella— constituyó un aspecto periférico en ese proyecto. La existencia fáctica de los modernos estados socialistas, donde la democracia aparece más que nada como una afirmación carente de contenido, como forma despojada de los medios para hacerla efectiva, demuestra con claridad abismal que no es posible derivar una forma política de una estructura económica. Pero esto no impide que surja un constructo denominado 'socialismo democrático' desarrollado en base a la ya mencionada noción de articulación política.

Por una parte, se trata de un proceso *político*, puesto que no existen formas universales para llevar a cabo dicho constructo. El 'socialismo realmente existente' es real y es socialista, pero no es democrático, por lo cual mal podría apelarse a sus prácticas para pensar alternativas. Cada época y lugar tienen sus propias particularidades, y requieren siempre saberes y prácticas específicas al respecto. La unidad o relación entre socialismo y democracia sólo puede lograrse mediante luchas cuyo éxito ni la ciencia ni la historia pueden garantizar de antemano. Es un proceso largo y precario que debe resistir amenazas y asedios, incluso los de filósofos-reyes de 'vanguardias esclarecidas' que se muestran más preocupados por imponer un libreto ideológico que por poner en marcha un proyecto como proceso que se reformula de cara a las exigencias concretas de la práctica. Es una construcción que, al no estar completamente prefigurada, no puede alcanzarse de una sola manera, ni de una vez por todas, ni con un molde rígido que impida toda posibilidad de renovación del proyecto original en el curso de su implementación.

Por otra parte, el nexo entre socialismo y democracia se debe pensar en base a la noción de *articulación*, por cuanto la unidad posible en ningún momento logra borrar el carácter diferencial de los términos. La unidad resultante es más rica y compleja que cada uno de los términos tomados por separado: socialismo democrático significa justicia socio-económica e igualdad política, ciudadanía social y ciudadanía política irrestricta. Ello es exactamente igual a lo que se planteó en relación con la democracia liberal que, como unidad histórica y políticamente construida, a la vez excede y contiene a una forma liberal y a una forma democrática. A diferencia de la democracia liberal —que privilegia la acumulación de riquezas y opta por el mercado como mecanismo básico de distribución—, la perspectiva socialista de la democracia no sólo radicaliza las instituciones representativas y las reglas de juego democrático heredados de la tradición liberal, sino que también establece el criterio de justicia e igualdad social como algo prioritario. Pero, al igual que la democracia liberal, la democracia socialista tampoco puede agotar el sentido del término 'democra-

cia'; sería ilegítimo reducir la unidad relacional a uno u otro de sus componentes.

Sin embargo, el sufragio universal es una condición necesaria pero no suficiente para la democracia. Se necesita *algo más* que el voto universal, libre y secreto para que el pueblo sea el soberano. Piénsese en lo que Lefort considera como la innovación radical introducida por la idea democrática. Por una parte, dice, la democracia implica el reconocimiento del conflicto, esto es, acepta que la división es constitutiva de la unidad de la sociedad, por lo cual ésta ya no puede ser considerada como un cuerpo o una totalidad orgánica: la unidad existe, pero como construcción puramente social y cambiante, y no como determinación natural representada en la figura del príncipe. Por otra parte, el juego entre conflicto y consenso propio de esta unidad de lo diverso hace que en una democracia el poder político se convierta en un *lugar vacío*: los gobernantes de turno no pueden apropiarse o adueñarse de él, puesto que se trata de un lugar cuyos ocupantes circunstanciales deben evacuarlo luego de determinado tiempo (20).

Ello trae consigo la exigencia de tres condiciones de posibilidad para un estado democrático. Primero, se debe separar las esferas del poder, de la ley y el conocimiento: "el poder no puede dictar la ley, y quien la dicta no es el encargado de aplicarla; de la misma manera que el que vigila la infracción de las leyes y aplica sanciones tampoco hace las leyes ni administra el estado" (21). Segundo, sin libertades civiles —especialmente las de opinión, asociación y reunión— es poco probable que el sufragio sirva para manifestar los anhelos y la vocación de poder de diversas —y, frecuentemente, conflictivas— agrupaciones y corrientes dentro de la sociedad. El disenso carecería de medios para manifestarse y sostenerse, y la oposición quedaría desprovista de medios efectivos para cons-

20. Claude Lefort, "El problema de la democracia", *Opciones* Nº 6, Santiago de Chile, mayo-agosto 1985, pp. 82-84.

21. Benjamín Arditi y José Carlos Rodríguez, "Las condiciones de un sistema democrático de partidos", diario *Ultima Hora*, Asunción, 17 de setiembre de 1987.

tituir nuevas mayorías y convertirse en gobierno —o, para decirlo con Macpherson, el voto sería despojado de su capacidad para hacer y deshacer gobiernos. Tercero, sin la conformación de un sistema de partidos políticos —esto es, de un espacio político autónomo capaz de institucionalizar el conflicto y elaborar consensos—, resulta poco probable que se logre democratizar la voluntad estatal.

Para que estas condiciones puedan efectivamente desarrollarse, el proyecto socialista democrático debe abandonar tres ideas—fuerza que han acompañado al pensamiento socialista durante un siglo, especialmente luego del impacto del leninismo: es inaceptable que se pretenda disolver la democracia política en la democracia económica, puesto que ello implica una confusión entre dos ámbitos diferenciados —el de la ciudadanía y el de los productores. Tampoco se puede reivindicar una ‘dictadura del proletariado’, puesto que ella es antidemocrática por definición. Por último, es indefendible la tesis que pregona la necesidad de una identidad partido—estado, por cuanto ello pone fin al pluralismo necesario para que la gente pueda establecer opciones políticas diferenciadas.

Pero, es evidente que esta propuesta de socialismo democrático se refiere única y exclusivamente al plano de lo político—estatal, dejando de lado el campo de la sociedad civil. Hoy, a pesar de su importancia, resulta insuficiente plantear la democratización del estado tan sólo. Pensar la democracia desde lo social no implica necesariamente caer en el ámbito de lo económico; las propuestas clasistas y la tesis de socialización de la propiedad quedan cortas ante la complejidad de la tarea democrática del socialismo. Surgen nuevos desafíos que sólo pueden pensarse a partir de una imagen de lo social como territorio excéntrico y complejo, campo de los particularismos o micropoderes.

b. Complejidad y excentricidad de lo social.

El gran acierto del socialismo decimonónico fue poder conectar propiedad privada y modo de producción con clase social

y poder político en un discurso claro y convincente. Al hacerlo, puso en evidencia que las relaciones de producción daban origen a la explotación económica, y que esta explotación venía revestida de relaciones de poder (dominación y subordinación) que engendran modalidades de opresión. El socialismo marxista descubrió lo 'político' en una esfera social considerada hasta entonces como esfera 'puramente económica' por la burguesía y el discurso liberal de la economía política. Más aún, el socialismo marxista contribuyó a desatar ese potencial político alentando una resistencia que luego permitiría conformar un nuevo sujeto, el proletariado industrial en lucha por su propia liberación. El proyecto de ese socialismo fue un proyecto de clase, en tanto identificaba emancipación humana con emancipación de las formas de explotación y opresión surgidas de la propiedad privada y encarnadas en el dominio de una clase.

La opción estratégica que permea al sentido común o imaginario colectivo arraigado en este pensamiento socialista liga connotativamente 'lucha por el poder' con 'lucha por el poder económico' y a ésta, a su vez, con 'lucha contra la propiedad privada' y 'lucha por el aparato estatal' que, como elemento superestructural, sería una forma institucional generada por la clase económicamente dominante. El poder y lo 'político', la dominación y las resistencias a ésta sólo logran ser pensados como realidades homogéneas y *monológicas*, esto es, codificadas por las formas de propiedad y la clase o fracciones de clase dominantes engendradas por el modo de producción dominante. El estado, instrumento y forma palpable del dominio de clase, aparece a la vez como nudo del poder opresor y como objetivo central de la lucha para emancipar al pueblo de sus cadenas.

Esta fascinación con el estado no es casual; coincide con un sentido común inspirado, en gran medida, en el auge del racionalismo de la Ilustración europea, y deslumbrado a la vez por el proceso de formación y consolidación de estados nacionales y administraciones públicas altamente centralizadas y centralizantes en Europa entre los siglos XVII y XIX. Y que, además, sigue atrapado en modos de conceptualización del poder, la política y la

lucha en términos propios del jacobinismo de los siglos XVIII y XIX, heredados de la experiencia revolucionaria de la burguesía liberal francesa.

Pero es un tipo de razonamiento que resulta ya difícil de sostener, especialmente en lo que se refiere al poder y la totalidad social. Hoy, no sólo se cuestiona la idea de 'dominación' como fenómeno absoluto, sino que también se pone en entredicho la creencia —tan frecuente en las concepciones políticas vanguardistas— en la posibilidad de cambiar la vida cotidiana radical, profunda, total e inmediatamente con una revolución. Hablar, por ejemplo, del asalto al Palacio de Invierno del Zar como el momento de la 'toma del poder' por parte del pueblo en armas es legítimo única y exclusivamente como un enunciado de carácter metafórico. De ser tomado literalmente, conduce a posiciones francamente golpistas en relación a una estrategia de lucha por parte de la izquierda socialista (22).

Hasta qué punto Gramsci intuía ya el carácter no monolítico del poder y la dominación en sociedades capitalistas avanzadas, las numerosas fisuras que han dado cabida a lo que Foucault denomina una *microfísica del poder*, que hablaba de la necesidad de diseñar una estrategia de lucha en términos de una larga guerra de posiciones al interior del estado y sociedad civil burguesas como forma de lograr la hegemonía del proletariado *antes* del 'asalto' de las fortalezas del poder.

Lo de la 'microfísica del poder' y, en cierta medida, también lo de la 'guerra de posiciones' apunta al problema crucial, al menos en lo que respecta a la cuestión de la totalidad y de la unidad societal. Si bien es cierto que con Gramsci ya hay un reconocimiento explícito de la creciente fragmentación del poder en

22. Lenin tampoco era insensible a esto, y por ello veía la necesidad de un período transicional, la llamada 'dictadura del proletariado'. Lenin habla de la necesidad de una 'guerra prolongada' para consolidar el poder soviético naciente en textos tales como *Las tareas inmediatas del poder soviético* (1918), *La economía política durante la dictadura del proletariado* (1919) y *La enfermedad infantil del 'izquierdismo' en el comunismo* (1920).

sociedades capitalistas avanzadas y, al mismo tiempo, de la ausencia de una sola 'gran fisura fundamental' capaz de provocar el colapso de la dominación burguesa, la noción de 'guerra de posiciones' no traduce cabalmente lo de 'microfísica del poder' al terreno político-partidario. Para Gramsci, la lógica de la lucha por y en diversas instituciones generadoras de consenso—instituciones políticas, sindicales, culturales, periodísticas, u otras— es siempre una y la misma: la constitución de la *hegemonía de una clase social*, en este caso, del proletariado (23).

La tesis de los 'micropoderes', de la presencia capilar del poder en los pliegues e intersticios del tejido social por un lado, y de la conformación de ámbitos 'especiales', 'puntos nodales' o micro-centros diferenciados de relaciones de poder, trae consigo consecuencias teóricas con efectos importantes sobre las formas de cálculo político-estratégico de fuerzas en lucha por un proyecto socialista libertario. Ellas están ligadas, fundamentalmente, a la idea de una creciente segmentación del poder, con su descentramiento y con la aparición de espacios de lucha acotados, no necesariamente totalizadores. Vale decir, ponen en tela de juicio la idea de dominación como realidad que emana de un punto central (por ejemplo, la economía) y que se manifiesta en un sólo tipo de sujeción (por ejemplo, la sujeción a una dominación de clase).

Puesto de otro modo, desde el momento en que la sociedad ya no puede ser considerada como un terreno homogéneo en lo que respecta a los conflictos, identidades, funciones, ámbitos y procesos que florecen en ella, ya no es posible pensar que existe un nivel privilegiado que permita su inteligibilidad exhaustiva. Como dice Hirst (24) respecto al plano del saber y la teoría, ello obliga a abandonar la idea de que existe un criterio general y universal para

23. Aún así, con Gramsci se introduce la proliferación de niveles y frentes de lucha como algo integral de la estrategia socialista y no como 'reformismo' y, de paso, se erosiona también la tesis de la 'totalidad fuerte', orgánica, sin fisuras.

24. Paul Hirst, *On Law and Ideology*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979.

determinar la verdad, es decir, para establecer la correspondencia entre el conocimiento y lo real, "Ante la ausencia de un nivel privilegiado, uno debe aceptar la *diferencia* de los referentes del discurso, aceptar la infinitud potencial de los referentes (...). No existe un proceso de conocimiento *en general*, y por lo tanto, tampoco hay necesidad de buscar tal criterio. Las técnicas de crítica de textos religiosos de nada sirven para la mecánica de automóviles" (25). Se debe abandonar, pues, todo intento de reconstruir totalidades a partir de condiciones que emanan de un solo 'gran concepto' general, como por ejemplo, las necesidades y los efectos de un modo de producción.

El sentido de estas transformaciones de lo social no ha sido aceptado, percibido o comprendido cabalmente por pensadores y activistas de la izquierda marxista. Algunos de ellos consideran que tanto la crítica de la noción de totalidad como el debate acerca del 'relajamiento' de la noción de referente —y su proliferación— dan pie a un relativismo radical donde 'todo vale', y a un nihilismo peligroso donde 'nada importa', al menos en principio. Como lo primero desembocaría en una situación de dispersión que imposibilita la formación de identidades colectivas, y lo segundo tendría como corolario la adopción de posturas potencialmente reaccionarias y desmovilizantes en el campo de lo político, se llegaría así a la imposibilidad de pensar una estrategia de transformación global y socialista de la sociedad. Es, por ejemplo, la perspectiva que se desprende de las críticas que Franz Hinkelammert (26) ha formulado respecto a las 'teorías del discurso' y las diversas corrientes del 'posmodernismo'.

Pero la crítica de totalidades omnicomprendivas no debe confundirse con la aceptación de la tesis del 'todo vale', puesto que

25. *Ibid.*, pp. 19, 20.

26. Franz Hinkelammert, "Frente a la cultura de la posmodernidad: proyecto político y utopía", *David y Goliath* Año XVII, Nº 52, Buenos Aires, setiembre 1987, pp. 21-29. Algo así plantea también Terry Eagleton, "Wittgenstein's Friends", *New Left Review* Nº 135, setiembre-octubre 1982, pp. 64-90.

en ningún caso se pretende afirmar que las 'situaciones' determinadas (temas, fuerzas y aparatos políticos) carecerían de condiciones. Se reconoce la existencia de tales condiciones, sólo que ya no se considera que ellas provienen de un centro fundante de lo diverso. La proliferación de referentes que trae consigo la creciente complejidad de nuestra época está asociada con otra cosa, a saber, una opción estratégica consistente en la legitimación del carácter acotado, discontinuo y local de conflictos, identidades, proyectos y objetivos de lucha. Los debates recientes acerca de la *excentricidad* del poder, de la diseminación de focos diferenciados de poder y resistencia, apuntan en esa misma dirección. Buscan refutar, entre otras cosas, la tesis del centro fundante de la diversidad social, la idea de una totalidad omnicomprensiva capaz de englobar esa diversidad y estructurar sus fenómenos en base a vínculos causales necesarios, y la creencia en saberes científicos privilegiados capaces de aprehender la diversidad fenoménica del mundo.

c. **El socialismo como 'ethos' y proyecto igualitario, democrático y libertario.**

En términos amplios, esta perspectiva reconoce la complejidad del mundo en contraposición a las dicotomías reductivas del socialismo decimonónico. Ante ello, el socialismo debe optar: debe concebirse a sí mismo como *proyecto político*, no como promesa mesiánica de redención universal. De lo contrario, estará condenado a ser una expresión puramente testimonial de pequeños grupos. Ello tiene un costo en lo que respecta a la *ratio* y las certezas tradicionales; puesto que el pensamiento socialista sólo puede abrirse a lo político si se despoja de las ataduras mentales que lo han anclado en el marxismo y en una visión decimonónica del saber y del cambio. Esto es, si se decide a abandonar la búsqueda de 'la contradicción fundamental' o matriz de la cual todo lo demás dependería. "La sociedad —señala Portantiero— no es el ejemplo empírico de una ley de la evolución con un final previsto, (...) sino un compromiso precario e inestable que una trama compleja y

diversificada de conflictos va constituyendo" (27).

Por un lado, ello significa que se debe abandonar la tesis-fetichismo de la primacía de la producción, sea en primera o en última instancia y, por el otro, que se debe negar toda primacía ontológica a algún sector, clase o partido al encarar el problema de la democratización de diversas esferas de la vida cotidiana. Esto es: no se puede aceptar una subordinación jerárquica de todas las iniciativas contestatarias bajo la bandera de la lucha de clases, puesto que el término 'socialismo', entendido en el sentido restringido de un compromiso con el proletariado y de una lucha contra la burguesía no puede ser más que un fragmento del término 'emancipación'.

Esto es más que evidente, puesto que, a medida que se profundizan los procesos de diversificación y diferenciación de las actividades, expectativas, procesos, antagonismos e identidades en el interior del espacio social, también se diversifican y diferencian las formas de ejercicio del poder, se multiplican las relaciones de dominación-subordinación, se detectan nuevas modalidades de opresión, se generan resistencias en nuevos espacios de lo social. Con ello se va descubriendo a lo 'político' en otras esferas sociales hasta entonces consideradas 'neutrales' y van surgiendo nuevos saberes, prácticas y subjetividades relacionadas con las esferas que se activan -sexualidad, familia, cultura, juventud, etc.

Estos procesos de *politicización de lo social* (emergen nuevos saberes 'locales', se activan agentes sociales anteriormente pasivos) permiten pensar una vertiente democrática entendida como *socialización de la política* (creciente reabsorción de procesos decisivos en el interior de la sociedad). No es posible rastrear el origen de todas estas politicizaciones a la esfera económica pura y simple, como lo ha intentado hacer el socialismo marxista; tampoco es posible derivar toda forma de dominación y opresión de la dominación y opresión de clase. La aparición de nuevos sujetos

27. Juan Carlos Portantiero, "De la contradicción a los conflictos", *La Ciudad Futura* N° 2, Buenos Aires, octubre 1986, p. 24.

políticos con demandas propias que multiplican las razones, los tipos y los modos de enfrentamiento dentro de la sociedad da por tierra con la tesis de la creciente simplificación de los antagonismos sociales, es decir, la tesis que plantea su reducción tendencial a un antagonismo de clase central.

Se va conformando una nueva topografía política sobre un vasto territorio social surcado por múltiples antagonismos, resistencias, identidades, saberes, estrategias y objetivos que se agrupan en múltiples espacios: sindicatos, movimientos de mujeres, asociaciones barriales, agrupaciones ecologistas, organizaciones campesinas y de derechos humanos luchan por legitimar el derecho a la vida, a ingresos dignos, a ser diferentes, a la seguridad y la paz o para conquistar derechos negados o pisoteados de su ciudadanía social y política. No siempre se da una coincidencia entre sus respectivas temporalidades de lucha y avance, sus formas organizativas, objetivos estratégicos o tipos de adversarios. Incluso suelen haber tensiones entre estos ámbitos —la defensa del medio ambiente impulsada por ecologistas puede llevar a propuestas y acciones que afectan las reivindicaciones de pleno empleo defendidas por los sindicatos. Pero lo que es claro es que la presencia de dichos espacios permite vislumbrar la conformación tendencial de una nueva topografía —la de los micropoderes— que obliga a dejar atrás las propuestas de emancipación basadas en esquemas *mono-lógicos* y totalizadores: inauguran una suerte de ‘mapa’ relativamente excéntrico de universos de lucha y poder locales, segmentados y, en principio, discontinuos.

Esto no significa que se plantee un abandono de los anhelos iniciales que impulsaron al proyecto socialista, es decir, la construcción de una sociedad en la cual los ‘de abajo’ tuvieran una vida digna, donde los valores de solidaridad, igualdad y justicia social ocuparan un lugar prominente. La crítica sólo cuestiona a una teoría política omnicomprendensiva que, amparada por el manto de la cientificidad, se ha empeñado en circunscribir la complejidad de lo real dentro de un espacio discursivo incapaz de dar cuenta de la diversidad.

La segmentación de lo social y de lo político tampoco se debe confundir con una negación de todo esfuerzo por instituir cambios globales en una sociedad cualquiera. La tesis de los micropoderes no constituye tan sólo una preocupación de índole teórica, sino también —y tal vez en esto radica su importancia— una consideración que busca introducir en el debate socialista un criterio para el cálculo político-estratégico: lo múltiple y lo heterogéneo debe ser el punto de partida para elaborar las propuestas concretas de una perspectiva que busca repensar las modalidades del cambio frente a la complejidad. Con ello, se plantean nuevas preguntas: acerca de la relación entre estado y sociedad en una perspectiva democratizadora, del vínculo entre organización política socialista y la multiplicidad de subjetividades y sus respectivas organizaciones autónomas, y del nexo entre política y vida cotidiana en una época en la cual el estado y los partidos han dejado de ser los únicos sujetos de la política y en que la política como tal se ha ido 'desformalizando' (28).

El socialismo de hoy debe *abandonar* todo anhelo de poseer un saber verdadero y omnicomprensivo, resabio propio de la vertiente 'mórbida' del racionalismo de la Ilustración que pretendía someter a lo real —por la fuerza si fuere necesario— a un modelo totalizador alimentado por una obsesión por encontrar un orden y un sentido definitivo para la Historia, el Ser y la Sociedad (29). Entiéndase bien: con esto no se pretende reducir todo conocimiento a la impotencia ni elogiar la irracionalidad. Antes bien, se hace un llamado a abrazar un *pensamiento débil*, esto es, un pensamiento que reconoce la ausencia de un sustrato fundante de toda verdad y que despoja a ésta de las pretensiones totalizadoras de la metafísica

28. Christine Buci-Glucksmann, "La política destruye los cuerpos", entrevista con Enrique Montalvo, *El Buscón* Nº 1, México D.F., noviembre-diciembre 1982, pp. 111-112.

29. Edgar Morin, "La razón desracionalizada", *Letra Internacional* Nº 8, Madrid, invierno 1987-1988, p. 43, y José Luis Pardo, "La pérdida del tiempo buscado", *Letra Internacional* Nº 8, Madrid, invierno 1987-1988, pp. 64-68.

y de la rigidez del dogma (30). En una palabra, debe renunciar a toda pretensión de convertirse en el saber global de un universo social cuya complejidad creciente impide cada día más llegar a conocerlo exhaustivamente (31).

Al mismo tiempo, si su propuesta de emancipar de la miseria y la explotación a las masas trabajadoras puede recuperarse como bandera de lucha por una sociedad más justa e igualitaria, entonces también debe ser capaz de *ampliar* sus objetivos estratégicos: la abolición de la propiedad privada por sí sola no puede resolver las modalidades de opresión que surgen de las diferentes relaciones de dominación y subordinación; tampoco puede constituir un objetivo capaz de movilizar a la diversidad de sectores oprimidos. Hay que olvidarse de la idea de socialismo como expresión política de un sujeto colectivo tal como una clase o partido; el socialismo debe ser considerado como un *programa* que intenta modificar el orden existente reivindicando los principios elementales que han caracterizado a la izquierda (32).

30. La noción de pensamiento débil (*pensiero debole*) ha sido desarrollada por Gianni Vattimo como tema de la condición posmoderna a partir de sus reflexiones sobre Nietzsche y Heidegger. Véase "El futuro pasado", *Letra Internacional* Nº 3, Madrid, otoño 1986, pp. 49-51, como asimismo la "Introducción", "La estructura de las revoluciones artísticas" y "El nihilismo y lo posmoderno en filosofía", todos ellos en su libro *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (1985), Editorial Gedisa, Barcelona, 1986. Para una breve introducción a Vattimo y al '*pensiero debole*', véase Mario Merlino, "Espacio (¿fundamento?) de la mezcla", *Letra Internacional* Nº 3, Madrid, otoño 1986, pp. 50-51.

31. He tratado de desarrollar la distinción conceptual entre 'la sociedad' y 'lo social' en base a esta figura de la excentricidad del espacio social, los 'especialismos' y el poder. Véase "Una gramática posmoderna para pensar lo social", *Zona Abierta* Nº 41-42, octubre 1986 - abril 1987, Madrid, pp. 183-206, incluido también en Norbert Lechner (compilador), *Cultura política y democratización*, FLACSO/CLACSO/ICI, Santiago, 1987, pp. 169-188.

32. José Ramón Recalde, "¿Existe la izquierda?", en varios autores, *La izquierda y Europa. Debate de Sigüenza*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1987, p. 294.

¿Qué significa esto? La izquierda siempre ha creído que existen problemas de igualdad, justicia, libertad y participación que aún no han sido resueltos, y que por ello es necesario elaborar nuevas formas de organización, de actores y proyectos capaces de instaurar cambios en la sociedad (33). Este impulso motriz de la idea de izquierda sigue siendo válido, pero se aplica a un territorio más amplio de preocupaciones. Porque ya no basta con establecer las oposiciones proletariado-burguesía o socialismo-capitalismo como ejes centrales del discurso socialista; hoy, para las grandes masas -sean del este o del oeste, del norte o del sur- los contrastes entre democracia y dictadura, entre derechos humanos y terror y entre libertad y totalitarismo constituyen ejes igualmente importantes que definen las grandes orientaciones de una forma de vida por la cual vale la pena luchar.

En síntesis, la izquierda debe, como dice Tronti (34), renovarse y recuperar el gusto por el juego político y abrirse hacia una teoría democrática del intercambio amigo-enemigo o, para decirlo de otro modo, debe aprender a moverse en el campo altamente diferenciado de conflictos constitutivos de lo político con un lógica igualmente amplia y diferenciada. Para él, el 'elemento originario' de la izquierda, su "éxtasis del caminante erguido y su voluntad de paraíso, voluntad impaciente, rebelde y firme" -en una palabra, su *identidad*- se empieza a descubrir sólo desde el momento en que se piensa su existencia como *campo de movimiento* antes que como bloque: como estructura abierta hecha de partidos, sindicatos, grupos, áreas, sujetos colectivos, individualidades socializadas; como fuerza creativa que se hace tomar en cuenta -en suma, como *imaginación + realismo al poder* (35).

Y no puede ser de otro modo. En las últimas décadas se ha

33. Judith Astelarra, intervención en *La izquierda y Europa*, p. 129.

34. Pep Subiros, "Mayo del '68: ¿nuestros abuelos o nuestros nietos?", *El Viejo Topo*, Extra Nº 11, Barcelona, 1980, pp. 4-5.

35. Mario Tronti, "Sinistra", *Laboratorio Político* Nº 3, maggio-giugno 1981, p. 144.

estado conformando lo que Subirós (36) denomina "la izquierda polimórfica y policéntrica" que, para potenciarse de cara a la complejidad, ahora exige por lo menos cinco cosas del socialismo: que el discurso sea capaz de pensar esta diversidad y darle un sentido de conjunto; que el proyecto sea capaz de llevar a cabo una *puesta en discurso* de aspiraciones esbozadas de manera balbuceante por mayorías y minorías, esto es, articular o formular de manera inteligible los anhelos de un sin fin de voces políticas y sociales cuya frustración y falta de acceso al habla pública relega sus problemas a la opacidad de lo no visible y lo no tematizable; que la práctica sea capaz de impulsar las luchas que una diversidad de subjetividades particulares —políticas y sociales— libran por su derecho a hablar, su dignidad e identidad sin disolver la especificidad de éstas; que el programa sea capaz de formular propuestas que también contemplen las necesidades del 'aquí y ahora' de los que no están dispuestos a esperar el milenio de la revolución para que sus problemas sean resueltos o, lo que es igual, que logre elaborar propuestas concretas —claras, sencillas y creíbles— para dar respuesta a las necesidades y las demandas de esa diversidad; que los valores del imaginario o 'sentido común' del socialismo asuman como sus coordenadas los criterios de lo igualitario, lo democrático y lo autónomo-libertario.

Igualitario, por cuanto la identidad del proyecto debe retomar las aspiraciones de los desposeídos al luchar por una sociedad cuya riqueza sea compartida en forma más justa e igualitaria entre todos aquellos que la generan. No sólo el proletariado industrial o las masas campesinas, sino también los desempleados, los jóvenes cuyo ingreso al mercado de trabajo es cada vez más difícil y menos promisorio, las mujeres que encuentran obstáculos para su promoción profesional, los trabajadores migrantes que no son cubiertos por la seguridad social.

36. *Ibid.*, pp. 145-146. Tronti toma la noción de 'elemento imaginario' de Bloch.

Democrático, por cuanto es un proyecto que aspira a radicalizar la socialización de los procesos de decisión en la sociedad: debe defender y ampliar la vigencia de los derechos democráticos del ciudadano por una parte y, por otra, luchar para conquistar la participación y la decisión democrática en espacios locales donde impera el ejercicio autocrático del poder. Como dice Bobbio, "una cosa es la democratización de la acción política —que se dio con la institución de los parlamentos—, y otra cosa es la democratización de la sociedad. Puede existir un estado democrático en una sociedad en la cual la mayor parte de las instituciones —sean la familia, la escuela, la empresa o los servicios públicos— no son gobernadas democráticamente" (37). Esto, agrega, plantea el tema de la democracia no sólo en términos de la pregunta clásica de la extensión del sufragio (*¿quién vota?*), sino también en la formulación más radical del número de instancias no estrictamente 'políticas' en las cuales se ejerce el derecho a voto (*¿dónde se vota?*) (38).

Libertario, por cuanto las demandas de autonomía planteadas por la diversidad de subjetividades que proliferan en un archipiélago de espacios sociales en el seno de la sociedad son, actualmente, complementarias a las demandas de ciudadanía social (igualdad y justicia social) y de ciudadanía política (democracia y participación). Hoy, la libertad personal es reivindicada más allá de sus orígenes liberales y anarquistas. Gracias al empuje antiautoritario que nos legó el pensamiento, las prácticas, las redes de sociabilidad y las utopías ligadas a los movimientos de lo que podría denominarse la 'tradición sesentaiochesca', la libertad personal constituye un anhelo ampliamente difundido. Como alternativa socialista, un proyecto de izquierda debe ser capaz de impulsar y defender espacios donde la alteridad sea legitimada y no clausurada, y donde la diferencia pueda tener mecanismos de defensa vis-a-vis el sentido común imperante.

37. Norberto Bobbio, *Estado, governo, sociedade. Para uma teoria geral da política*, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1986, p. 156.

38. *Ibid.*, p. 157.

Se podría objetar que estos tres elementos pueden estar presentes en programas y proyectos que no son propiamente socialistas. Y de hecho, frecuentemente aparecen en los programas y plataformas políticas de un abanico de partidos y movimientos políticos. En ese caso, ¿en qué radicaría la especificidad del socialismo respecto a ellos? Básicamente, en lo que Recalde denomina el *quantum de tensión modificadora* que puedan introducir (39). Vale decir, depende de la capacidad que demuestre para elaborar propuestas que permitan profundizar las libertades, el ejercicio de la democracia y la redistribución más igualitaria de la riqueza social, pero también de su habilidad para pensar líneas de acción política capaces de implementarlas.

También se podría argüir que la reivindicación de la diferencia en función a la libertad tiene límites, lo cual es perfectamente válido. El *ethos* socialista defendido aquí excluye toda posibilidad de aceptar las libertades de torturar, explotar y discriminar como opciones legítimas de ciudadanos o grupos. Pero, como bien dice Bobbio (40), las reformas propugnadas por un socialismo democrático buscan una ampliación de espacios de libertad individual y colectiva para reducir los espacios autocráticos de la sociedad, por lo cual las libertades deben pensarse en términos de 'que' libertades, 'para quien' y —especialmente— 'para qué'. Por ello, propone el principio de *libertad igualitaria*, esto es, una noción capaz de articular la expansividad de las libertades con la idea de igualdad defendida por los socialistas: "El principio de igualdad es aquel que sirve para distinguir la libertad liberal de la libertad socialista (. . .) Yo considero libertad socialista por excelencia aquella que liberando iguala, e iguala en cuanto elimina una discriminación; una libertad que no sólo es compatible con la igualdad, sino que es la condición de aquella" (41).

39. Recalde, *op. cit.*, p. 294.

40. Norberto Bobbio, "Reformismo, socialismo e igualdad", en su libro *La democracia socialista*, Ediciones Documentas, Santiago de Chile, 1987, en especial pp. 184-185.

41. *Ibid.*, p. 185.

Estos son los valores inspiradores de un ethos socialista contemporáneo y, en términos más amplios, la idea de izquierda. Sólo retomando estos valores es posible buscar –crear o ‘inventar’, como dice Gramsci– un proyecto socialista de nuevo tipo, es decir, un proyecto igualitario, democrático y libertario que se identifique antes que nada con los problemas, necesidades y reivindicaciones de los desposeídos, y que se constituya en el referente fundamental con el que se identifiquen aquellos que luchan en contra de las diversas formas de opresión.

BIBLIOGRAFIA

- Altusser, Louis, "Contradicción y sobredeterminación" (1962), en *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1968.
- , "Materialismo histórico y materialismo dialéctico" (1966), en *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Cuadernos de Pasado y Presente N° 8, México, 1969, 1981.
- , "Tesis de Amiens" (1975), *Dialéctica* N° 3, julio 1977, revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla, México.
- , "La crisis del marxismo" (1977), *El Viejo Topo* N° 17, Barcelona, febrero 1978, pp. 34-35.
- , "El marxismo como teoría finita", en Rossana Rossanda (compiladora), *Discutir el estado* (1978), Folios Ediciones, México, 1982, pp. 11-21.
- Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1976), Siglo XXI, México, 1979.
- Arditi, Benjamín, "El deseo de la libertad (la dialéctica y la cuestión del otro)", *David y Goliath* Año XVI, N° 50, Buenos Aires, diciembre 1986, pp. 52-59.
- , "Una gramática posmoderna para pensar lo social", *Zona Abierta* N° 41-42, octubre 1986 - abril 1987, Madrid, pp. 183-206, y en Norbert Lechner (compilador), *Cultura política y democratización*, FLACSO/CLACSO/ICI, Santiago de Chile, 1987, pp. 169-188.
- Arditi, Benjamín y Rodríguez, José Carlos, "Las condiciones de un sistema democrático de partidos", diario *Ultima Hora*, Asunción, 17 de setiembre de 1987.
- Astelarra, Judith, intervención en *La izquierda y Europa. Debate de Sigüenza*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1987, pp. 128-135.

- Badaloni, Nicola, "Notas políticas sobre intelectuales y estado", en Rossana Rossanda (compiladora), *Discutir el estado* (1978), Folios Ediciones, México, 1982, pp. 64-69.
- Barrett, Rafael, "Revoluciones" (1908), *Obras Completas*, Vol. 1, Rafael Peroni Editor e Instituto de Cooperación Iberoamericana (ICI), Asunción, 1988.
- Barthes, Roland, *Roland Barthes* (1975), Macmillan, London, 1977.
- Baudrillard, Jean, *El espejo de la producción* (1973), Gedisa, Barcelona, 1980.
- Benítez Zenteno, Raúl, (compilador) *Las clases sociales en América Latina*, Siglo XXI, México, 1973.
- Bobbio, Norberto, "¿Existe una teoría marxista del estado?" (1975), en Armando Pinto (compilador), *¿Existe una teoría marxista del estado?*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1978.
- _____, "¿Teoría del estado o teoría del partido?", en Rossana Rossanda (compiladora), *Discutir el estado* (1978), Folios Ediciones, México, 1982, pp. 76-83.
- _____, "Marxism and Socialism" (1978), *Telos* Nº 39, New York, Spring 1979, pp. 191-200.
- _____, *Estado, governo, sociedade, Para uma teoria geral da política* (1985), Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1986.
- _____, *La democracia socialista*, Ediciones Documentas, Santiago de Chile, 1987.
- Boschi, Renato Raúl, *A arte da associacao. Política de base e democracia no Brasil*, Vértice, Rio de Janeiro, 1987.
- Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid, 1968, 1982.

- Bronner, Stephen Eric, "The Socialist Project: in Memory of Rudi Dutschke", *Social Research* Vol. 47, Nº 1, New York, Spring 1980, pp. 11-35.
- Buci-Glucksmann, Christine, "La política destruye los cuerpos", *El Buscón* Nº 1, México D.F., noviembre-diciembre 1982, pp. 104-131.
- Cacciari, Massimo, "Transformación del estado y proyecto político" (1978), en varios autores, *Teoría marxista de la política*, Cuadernos de Pasado y Presente Nº 89, México, 1981, pp. 234-275.
- , *L'Espresso*, Roma, 6 de marzo de 1983.
- Campi, Aurelio, "Nuevas dimensiones de la dominación capitalista", en Rossana Rossanda (compiladora), *Discutir el estado* (1978), Folios Ediciones, México, 1982, pp. 70-75.
- Carrillo, Santiago, *Eurocommunism and the State*, Lawrence and Wishart, London, 1977.
- Castoriadis, Cornelius, "El intelectual como ciudadano", *El Viejo Topo*, Nº 38, noviembre 1979, Barcelona, pp. 4-9.
- , *La Sociedad Burocrática*, Vol. 1, Tusquets Editores, Barcelona, 1979.
- , "Socialism and Autonomous Society", *Telos* Nº 43, New York, Spring 1980, pp. 91-105.
- , "Transformación social y Creación Cultural", *Letra Internacional* Nº 8, Madrid, invierno 1987-1988, pp. 12-19.
- Chesneaux, Jean, *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores* (1976), Siglo XXI, México, 1977.
- Claudin, Fernando, "Algunas reflexiones sobre la crisis del marxismo" (1978), en Oscar del Barco (compilador), *La crisis del marxismo*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1979.

- , "La generación del marxismo-leninismo", *Letra Internacional* Nº 6, Madrid, verano 1987, pp. 21-24.
- Cohen, Gerry, *Marx's Theory of History: A Defense*, Oxford University Press, England, 1980.
- Cohen, Jean L., "Rethinking Social Movements", *Berkeley Journal of Sociology*, Vol. XXVIII, 1983, pp. 97-113.
- Colletti, Lucio, "El problema de la dialéctica", en varios autores, *La crisis del marxismo*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México, 1979, pp. 35-53.
- , "Adiós a él y a Turatti", *La Ciudad Futura* Nº 6, Buenos Aires, agosto 1987.
- Comte-Sponville, André, "El bueno, el malo y el militante", *Letra Internacional* Nº 5, Madrid, primavera 1987, pp. 15-21.
- Day, John, "Fernand Braudel and the Rise of Capitalism", *Social Research* Vol. 47. Nº 3, New York, Autumn 1980, pp. 507-518.
- da Cruz, Humberto, "El modelo leninista de partido", *El Viejo Topo*, Extra Nº 4, Barcelona, 1980, pp. 18-22.
- de Giovanni, Biagio, "Para una teoría marxista de la transformación", en Rossana Rossanda (compiladora), *Discutir el estado* (1978), Folios Ediciones, México, 1982, pp. 43-51.
- , "Crisi e legittimazione dello stato", *Critica Marxista* 6/1979; pp. 69-87.
- , "Marxismo y estado", *Revista A*, Vol. II, Nº 3, mayo-agosto 1981, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, México, pp. 9-46.
- Djilas, Milovan, *Excelsior*, México, 27 de marzo de 1983.
- Donolo, Carlo y Fichera, Franco, "Dalla governabilità all'innovazione política", Mimeo, Convegno ISSOCCO, Torino. 15-19 diciembre 1981.

- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Harvester Press, Brighton, England, 1982.
- Eagleton, Terry, "Wittgenstein's Friends", *New Left Review* Nº 135, September-October 1982, pp. 64-90.
- Ehrlich, Stanislaw, "The Rationality of Pluralism", *The Polish Sociological Bulletin*, Vol. 54, Nº 2, 1981, pp. 27-38.
- Evers, Tilman, "Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais", *Novos Estudos* CEBRAP. Vol. 2. Nº 4, Sao Paulo, abril 1984, pp. 11-23.
- Fernbach, David, *The First International and After*, The Penguin-Marx Library, New York, 1974.
- Fetscher, Iring, "The Changing Goals of Socialism in the Twentieth Century", *Social Research* Vol. 47. Nº 1, New York, Spring 1980, pp. 36-62.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber* (1969), Siglo XXI, México, 1979.
- , *Historia de la sexualidad*, Vol. 1 (1976), Siglo XXI, México, 1977.
- , *Microfísica del poder* (1977), Editorial La Piqueta, Madrid, 1978.
- , "The Subject and Power", en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Harvester Press, Brighton, England, 1982, pp. 208-226.
- Garreton, Manuel Antonio, "Partido y sociedad en un proyecto socialista", Documento de trabajo Nº 266, Programa FLACSO-Santiago de Chile, Octubre 1985.
- George, Francois, "On Contradiction", *Telos* Nº 36, New York, Summer 1978, pp. 55-80.

- , "The Legend of Communism", *Social Research*, Vol. 49, Nº 2, New York, Summer 1982, pp. 338-358.
- Giap, Vo Nguyen, *Guerra del pueblo, ejército del pueblo*, Ediciones Era, México, 1978.
- Gorz, André, *Adiós al proletariado* (1980), Ediciones 2001, Barcelona, 1982.
- Hinkelammert, Franz, *Crítica a la razón utópica*, ediciones del Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 1984.
- , "Frente a la cultura de la post-modernidad: proyecto político y utopía", *David y Goliath* Año XVII, Nº 52, Buenos Aires, setiembre 1987, pp. 21-29.
- Hirst, Paul, *On Law and Ideology*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979.
- , "Clases económicas y política", en varios autores, *Clases y estructura de clases*, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1981, pp. 155-191.
- Julliard, Jacques, "La izquierda y el poder", *Leviatán* Nº 27, II época, Madrid, primavera 1987, pp. 85-91.
- Kelsen, Hans, "Formación de la voluntad en la democracia" (1929), en Kurt Lenk y Franz Neumann (compiladores), *Teoría y sociología crítica de los partidos* (1968), Anagrama, Barcelona, 1980.
- Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, México, 1978.
- , "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política" (1980), en Julio Labastida (compilador), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México, pp. 19-44.

- _____, "Transformazione e Teoría del Soggetto", Mimeo, University of Essex, Inglaterra, diciembre de 1981.
- _____, "Consideraciones sobre la crisis del marxismo: discurso, hegemonía y política", *Socialismo y Participación* Nº 16, diciembre 1981, Lima, pp. 35-46.
- _____, "The Impossibility of Society", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, Vol. VII, Nº 1-2, winter-spring 1983, pp. 21-24.
- _____, "Class War and After", *Marxism Today*, London, April 1987, pp. 30-33.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, "La estrategia socialista. ¿Hacia dónde ahora?", *Zona Abierta* Nº 28, abril-junio 1983, pp. 47-63.
- _____, "Hegemonía y nuevos movimientos políticos" (1982), *Zona Abierta* Nº 30, Madrid, enero-marzo 1984, pp. 139-164.
- _____, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Theory*, Verso, London, 1985.
- Lechner, Norbert, "De la revolución a la democracia. Debate intelectual en América del Sur", *Opciones* Nº 6, Santiago de Chile, mayo-agosto 1985, pp. 57-72.
- _____, intervención en *La izquierda y Europa. Debate de Sigüenza*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1987, pp. 169-174.
- Lecourt, Dominique, *Lysenko. Historia real de una "ciencia proletaria"* (1976), Editorial Laia, Barcelona, 1978.
- Lefort, Claude, "La imagen del cuerpo y el totalitarismo", *Vuelta* Nº 76, México, marzo 1983, pp. 14-19.
- _____, "El problema de la democracia", *Opciones* Nº 6, Santiago de Chile, mayo-agosto 1985, pp. 73-86.

Lenin, V.I., *Las tareas inmediatas del poder soviético* (1918), varias ediciones.

—————, *La economía política durante la dictadura del proletariado* (1919), varias ediciones.

—————, "La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo" (1920), en su *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1969.

—————, *El Imperialismo, fase superior del capitalismo*, varias ediciones.

Levy, Bernard Henri, *Barbarism with a Human Face* (1977), Harper and Row, New York, 1980.

Macpherson, C.B., *La realidad democrática* (1965), Fontanella, Barcelona, 1968.

—————, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford University Press, Oxford, 1973.

—————, *La democracia liberal y su época* (1976), Alianza Editorial, Madrid, 1982.

Marramao, Giacomo, "Sistema político, racionalización, 'cerebro social'", en Rossana Rossanda (compiladora), *Discutir el estado* (1978), Folios Ediciones, México, 1982, pp. 195-206.

—————, *Lo político y las transformaciones* (1979), Cuadernos de Pasado y Presente Nº 95, México, 1982.

—————, "Antonio Gramsci en fragmentos", *La Ciudad Futura* Nº 6, Buenos Aires, agosto 1987.

Marx Carlos, *El Manifiesto*, varias ediciones.

—————, *El 18 Brumario*, varias ediciones.

—————, "Tesis sobre Feuerbach", varias ediciones.

—————, *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857) en Cuadernos de Pasado y Presente Nº 1, novena edición, México, 1978.

- Merlino, Mario, "Espacio (¿fundamento?) de la mezcla", *Letra Internacional* Nº 3, Madrid, otoño 1986, pp. 50-51.
- Molas, Isidre, intervención en *La izquierda y Europa. Debate de Sigüenza*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1987, pp. 165-168.
- Morin, Edgar, "La razón desracionalizada", *Letra Internacional* Nº 8, Madrid, invierno 1987-1988, pp. 43-51.
- Mouffe, Chantal, "Hegemony and Ideology in Gramsci", en su *Gramsci and Marxist Theory*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1979, pp. 168-204.
- , "Clase obrera, hegemonía y socialismo" (1981), en *Socialismo y Participación* Nº 17, Lima, marzo 1982, pp. 23-33.
- Netto, José Paulo, "Projeto Gorbachev: mudança ou continuidade?", *Lua Nova*, Vol. 4, Nº 1, Sao Paulo, julho-setembro 1987.
- Pannekoek, Anton, "Crítica del partido revolucionario" (1936), *El Viejo Topo*, Extra Nº 4, Barcelona, 1980, pp. 14-17.
- Pardo, José Luis, "La pérdida del tiempo buscado", *Letra Internacional* Nº 8, Madrid, invierno 1987-1988, pp. 64-68.
- Portantiero, Juan Carlos, "El socialismo como construcción de un orden político democrático", *Dialéctica*, Año VI, Nº 11, diciembre 1981, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1981, pp. 41-53.
- , "De la contradicción a los conflictos", *La Ciudad Futura* Nº 2, Buenos Aires, octubre 1986.
- Poulantzas, Nicos, *Poder político y clases sociales* (1968), Siglo XXI, México, 1975.
- , *Classes in Contemporary Capitalism* (1974), New Left Books, London, 1977.
- , *Fascismo y dictadura* (1970), Siglo XXI, México, 1974.

- Przeworski, Adam, "The Proletariat Into a Class: the Process of Class Formation From Kautski's, "The Class Struggle" to Recent Controversies", *Politics and Society* Nº 4, 1977, pp. 343-401.
- Quijano, Aníbal, "Las ideas son cárceles de larga duración, pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles", *David y Goliath* Año XVI, Nº 49, Buenos Aires, julio de 1986, pp. 40-45.
- Radice, Lucio Lombardo, *Un socialismo por inventar* (1979). Editorial Laia, Barcelona, 1980.
- Recalde, José Ramón, "¿Existe la izquierda?", en *La izquierda y Europa. Debate de Sigüenza*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1987, pp. 293-296.
- Rodríguez Aramberri, Julio, "¿Un modelo único?" *El Viejo Topo* Extra Nº 4, Barcelona, 1980, pp. 54-58.
- Rojas, Alejandro, "En torno a las alternativas políticas en Chile", *El Buscón* Nº 2, México, enero-febrero 1983.
- Rossanda, Rossana, "Crítica de la política y 'derecho desigual'", en Rossana Rossanda (compiladora), *Discutir el estado* (1978), Folios Ediciones, México, 1982, pp. 236-254.
- , "No tengan miedo. No tiene herederos", *La Ciudad Futura* Nº 6, Buenos Aires, agosto 1987.
- Rusconi, Gian Enrico, "Crisi sociale e política", en Paolo Farneti (compilador), *Política e società*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1979.
- Salvadori, Massimo, "El ocaso del proyecto comunista", *Leviatán* Nº 27, II época, Madrid, primavera 1987, pp. 75-82.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo "político"* (1932), Folios Ediciones, Buenos Aires, 1984.
- Semprán, Jorge, "Gente de una factura aparte. La concepción staliniana del Partido", *El Viejo Topo* Extra Nº 4, Barcelona, 1980, pp. 35-39.

- Sendic, Alberto, "Vida nova, numa sociedade 'enrijecida'", *Lua Nova*, Vol. 4, Nº 1, Sao Paulo, julho-setembro 1987.
- Sorj, Bernardo, "Historia e crise da producao da verdade no marxismo", *Novos Estudos CEBRAP*, Vol. 2, Nº 3, Sao Paulo, novembro de 1983, pp. 25-34.
- Stalin, José, *Los fundamentos del leninismo*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1975.
- Stedman-Jones, Gareth, intervención en *La izquierda y Europa. Debate de Sigüenza*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1987, pp. 140-152.
- Subiros, Pep, "Mayo del '68: ¿nuestros abuelos o nuestros nietos?", *El Viejo Topo*, Extra Nº 11, Barcelona, 1980, pp. 4-5.
- Togliatti, Palmiro, *Escritos políticos* (1964), Ediciones Era, México, 1971.
- Toller, Ernst, *Una juventud en Alemania*, Ediciones Imán, Buenos Aires, 1937.
- Thompson, John B., "Ideology and the Social Imaginary. An Appraisal of Castoriadis and Lefort", *Theory and Society*, Vol. II, Nº 5, The Hague, September 1982, pp. 659-681.
- Touraine, Alain, *La Société Invisible*, Editions du Seuil, París, 1977.
- Tronti, Mario; *Il tempo della politica*, Editori Riuniti, Roma, 1980.
- , "Sinistra", *Laboratorio Politico*, Roma, maggio-giugno 1981, pp. 132-147.
- Tse Tung, Mao, *Sobre la contradicción* (1937), varias ediciones.
- Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (1985), Gedisa, Barcelona, 1986.
- , "El futuro pasado", *Letra Internacional* Nº 3, Madrid, otoño 1986, pp. 49-51.

Veca, Salvatore, Bobbio, Norberto y Pontara, Giuliano, *Crisis de la democracia* (1984), Editorial Ariel, Barcelona, 1985.

Wohlforth, Tim, "Transition to the Transition?", *New Left Review* Nº 30, London, November-December 1981, pp. 67-81.

Documentos.

"Sobre la política de formación, selección, ubicación, promoción y superación de los cuadros: Tesis y resoluciones", documento aprobado por el Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba, La Habana, 1976.

"Contra los intereses de la paz y el socialismo", artículo de *Pravda* reproducido en el suplemento "Página Uno" del diario *Uno más Uno*, México D.F., 31 de enero de 1981.

Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista, Cuadernos de Pasado y Presente Nº 43, México, 1981.

**OTROS TITULOS EN ESTA
COLECCION**

- **IDEOLOGIA AUTORITARIA.**
Guido Rodríguez Alcalá
- * **EL MITO DEL ARTE Y EL HIJO
DEL PUEBLO.**
Ticio Escobar
- * **UNA NACION DOS CULTURAS.**
Bartomeu Meliá, S.J.
- * **ESTADO Y VIVIENDA: Del Popu-
lismo Coyuntural al Capitalismo
Prebendario.**
José N. Morinigo - Luis A. Boh

Hay gente que no logra imaginar el socialismo más allá de un molde doctrinario que reduce la complejidad del mundo a ideas-fuerza tales como el modo de producción capitalista, la dominación burguesa o la lucha de clases. Son incapaces de pensar la especificidad de problemas tales como la discriminación de la mujer, la participación democrática, la organización del Estado o el desarrollo económico. Con ello, terminan confundiendo el proyecto socialista con un zapato chino doctrinario. Un pensamiento socialista de fin de siglo debe ser capaz de desembarazarse de estas ataduras mentales si quiere abrirse a la complejidad del mundo y de la política. Los siete ensayos de este libro contienen argumentos que apuntan en esa dirección. Luego de discutir el obrerismo, el vanguardismo, el sectarismo y las concepciones ortodoxas acerca de la naturaleza de la sociedad, propone un socialismo posmarxista cuyas coordenadas son la igualdad, la democracia y la libertad.

