

AÑO II - Nº 4 - OTOÑO/INVIERNO 1992

EL CIELO POR ASALTO

MICHAEL LOWY SOBRE W. BENJAMIN / MARSHALL BERMAN: REINVENTAR EL MODERNISMO / I. YOUNG: MARXISMO Y FEMINISMO / ALAIN LIPIETZ: EUROPA EN EL SIGLO XXI / JAMES O'CONNOR SOBRE EL MATERIALISMO HISTORICO / J. Mc.CARNEY: ¿HA MUERTO LA FILOSOFIA MARXISTA? / CRISIS DE LA POLITICA: J. R. CAPELLA / B. DE SANTOS SOBRE INSTITUCIONES / E. GRUNER: LENGUAJE Y POLITICA / H. PRIETO: "TRIPALIUM": TRABAJO Y TORTURA

Ediciones
Imago
Mundi

EL CIELO POR ASALTO

AÑO II - Nº 4 - OTOÑO-INV. 1992

Comité Editor

Mabel Belucci
Atilio Borón
Blas de Santos
Eduardo Grüner
María Alicia Gutiérrez
Martha Rosenberg
Horacio Tarcus

Comité Asesor

Perry Anderson
Agustín Cueva
José C. Escudero
Adolfo Gilly
Michael Löwy
Ernst Mandel
Juan Carlos Marín
Eduardo Menéndez
Adolfo Sánchez Vázquez
José Sazbón
Hubo Zemelman

Ediciones Imago Mundi

Uruguay 252 - 1º B (1015)
Buenos Aires, Argentina
Tel. 40-5795
Diseño de David Beltrán.
Queda hecho el depósito
que marca la ley.
Suscripción anual (cuatro
números): U\$S 50.-
Cheques y Giros a
nombre de Blas de Santos.

SUMARIO

EDITORIAL

1

DOSSIER "TEORIA MARXISTA, PRACTICA POLITICA Y EMANCIPACION HUMANA"

- Michael Löwy, El anarquismo mesiánico de Walter Benjamin 5
- Marshall Berman, Por qué aún importa el Modernismo 18
- Ellen Meiksins Wood, Capitalismo y Emancipación humana 24
- Iris Young, Marxismo y Feminismo: más allá del matrimonio infeliz 40
- James O'Connor, El materialismo histórico 57
- Joseph McCarney, El verdadero reino de la libertad: la filosofía marxista después del comunismo 66
- Juan Ramón Capella, "Otra manera de hacer política": material de discusión 84

ENSAYOS

- Alain Lipietz, El siglo XXI ya comenzó 95
- Eduardo Grüner, Las palabras (perdidas) de la tribu 104
- Blas de Santos, La Gestión de la autonomía: ¿una intervención sin sujeto? 119
- Helios Prieto, Tripalium (Trabajo, Tortura y Religión) 143

Editorial

La pregunta de la que partimos para la edición de este número fue: ¿cuál es hoy la vigencia de la *teoría marxista* y de las *prácticas políticas* que se amparan en su nombre para un proceso de auténtica liberación humana, en todos los sentidos y dimensiones que pueden atribuirse al término?

Nuestro *dossier* está centrado, pues, en las relaciones entre los desarrollos (clásicos y recientes) en la *teoría marxista*, las diversas formas de *práctica política* y el secular proyecto de *emancipación humana radical*. Como el lector podrá apreciar, las vías de acceso a la problemática propuesta son múltiples y también lo son las perspectivas teórico-políticas que la abordan. Nosostros escogimos sólo algunas, sin pretender agotar el tema ni fijar una única línea: las potencialidades emancipatorias del pensamiento utópico-redentorista (Löwy); o de la tradición modernista (M. Berman), las relaciones entre el capitalismo como sistema de explotación de clase y otros sistemas de dominación, como el patriarcal (E. Meiksins Woods, I. Young), las consecuencias de la filosofía marxista tras el colapso de los "socialismos reales" (McCarney), las viejas y las nuevas formas de lo político (J.R. Capella).

Michael Löwy inscribe el pensamiento de Walter Benjamin en la atmósfera cultural de la *mittel-Europa* de las primeras décadas del siglo, heredera de la doble dimensión, romántico-alemana y judeo-mesiánica que atravesó autores tan disímiles como Lukács, Bloch, Fromm, Kafka o Scholem. Esta doble clave, romántico-mesiánica, le habría permitido a Benjamin una recuperación revolucionaria del pensamiento de Marx frente a las visiones iluministas y conformistas de la socialdemocracia y el marxismo vulgar. El lector interesado en mayores desarrollos, puede remitirse a la obra de Michael Löwy, *Rédemption et utopie*.

Marshall Berman, en cambio, nos invita a reconocer las potencialidades emancipatorias del modernismo. De visita en América Latina a fines de 1991, el autor de *Todo lo sólido se disuelve en el aire* retoma los motivos centrales de su libro para rematar en la que denomina "la parábola del Gran Inquisidor": aquel personaje de Dostoievsky que entendía que si las masas se encontraban más libres que nunca antes, también se espantaban de su propia libertad y se arrojaban a los pies de la anti-trinidad de "milagro, misterio y autoridad". Berman celebra ante sus auditorio chileno el fin de la dictadura militar, pero nos advierte como estos poderes prexisten y sobreviven en los Estados democráticos o en las instituciones de la sociedad civil: la Iglesia, el terrateniente, el patrón, los vecinos. La sociedad moderna ofrece una gama de formas, brutales o sutiles, de control sobre las identidades de sus súbditos, al tiempo que valores o potencialidades para que recuperemos el control de nuestras vidas.

La problemática de las relaciones entre la dominación de clase en el sistema capitalista y otras formas de dominación pre-existentes y/o subsistentes (de género, de raza, etc.) es motivo de dos ensayos medulares que recogimos del pensamiento socialista norteameri-

cano. Ellen Meiksins Wood, profesora de ciencia política en la Universidad de Toronto, propone un marco teórico (enriquecido por numerosas referencias históricas) para pensar las relaciones entre diversas formas de dominación (y por lo tanto fuentes de distintas contradicciones sociales) en el capitalismo. La autora de **The retreat from class** concluye que si es inherente al sistema capitalista el conflicto bélico y la degradación del ecosistema, las dominaciones de género o de raza son sobrevivencias del pasado que el sistema puede — y de hecho lo hace— aprovechar, pero no son intrínsecas a su lógica inmanente. Sin restar importancia a otros conflictos ni a otras identidades, la autora concluye polemizando con la diseminación que opera el pensamiento posmarxista para otorgarle centralidad explicativa al conflicto de clases.

Iris Young, en cambio, que se pregunta más específicamente sobre las relaciones entre marxismo y feminismo, entre sistema de dominación de clase/sistema patriarcal, partiendo de la crítica a la concepción de un capitalismo ciego al género, o sea, al modelo puro de dominación de género, un patriarcado preexistente y ahistórico. Otorgándole una centralidad explicativa no ya al concepto de clase sino al de *división de trabajo*, el concepto de "división del trabajo por género", junto a otras formas de división del trabajo, sería consustancial al capitalismo. El sistema capitalista es entendido así como *esencialmente* patriarcal, de modo que la lucha anticapitalista y antipatriarcal son una y la misma.

También del marxismo anglosajón escogimos dos relecturas del materialismo histórico y de la filosofía marxista. James O'Connor, de quien publicamos en **ECPA/2** su artículo **La segunda contradicción del capitalismo**, propone en un trabajo reciente una reconsideración de la concepción materialista de la historia alternativa, oponiéndose a la "defensa" que de un sentido ultradeterminista y tecnologista lleva a cabo Gerald Cohen. Para el autor de **La crisis fiscal del Estado** se trata de desentrañar las dimensiones política, cultural y natural inherentes a los procesos productivos. El marxismo clásico habría privilegiado sólo uno de los aspectos de las relaciones de producción; las que se establecen entre explotadores y explotados (y que remiten al enfrentamiento de clase), mientras que habría descuidado el aspecto de las relaciones internas a las clases explotadoras (lo que remite a los modos de distribución y utilización del excedente) como las relaciones internas a las clases explotadas (lo que remite a la problemática de la cooperación en el proceso productivo, etc.). Joseph McCarney, que viene de publicar en Londres su obra **Social Theory and the crisis of Marxism**, propone una revisión de las principales tradiciones del pensamiento teórico marxista (a saber, la hegeliana, la estructuralista, la analítica) a partir del test de 1989. A contrapelo de las modas ideológicas, el autor sostiene que el marxismo de tradición hegeliana es el único que posee una concepción de la historia capaz de dar cuenta de la naturaleza de los procesos revolucionarios, de su incapacidad estructural para sobrevivir en condiciones de aislamiento y atraso y de su colapso posterior. El fin del "comunismo" propiciará, pues, el renacimiento del hegelomarxismo, poniendo de relieve su capacidad explicativa y su potencial emancipador.

Finalmente, a Juan Ramón Capella, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Barcelona y miembro del colectivo editor de la revista catalana **Mientras Tanto**, le interesa proyectar nuevas formas de hacer política a partir de la crítica de las formas tradicionales. En un lenguaje claro y directo, y partir del despliegue de una serie de antinomias (militante profesional/trabajo político voluntario; organización de cuadros/articulación de masas; dominación/hegemonía; combate parlamentario/lucha social; unitarismo/federalismo; programa cerrado/abierto; centralismo/democracia interna, etc.), Capella

propone pensar la crisis de la izquierda tradicional española en términos tan actuales y precisos que el lector argentino se verá tentado de aplicarlos directamente a sus propio medio. Nos proponemos en números próximos publicar otros balances críticos de las experiencias de la izquierda en otros países, para favorecer el análisis comparativo y detectar problemas comunes.

Fuera del *dossier*, pero estrechamente ligados a la problemática política, están los cuatro ensayos que cierran este número. Del economista francés Alain Lipietz, que publicó en 1989 su libro **Chosir l'audace. Une alternative pour le vingt et unième siècle**, recogimos su reciente prólogo a las ediciones inglesa y brasileña a esta obra. En un texto breve y contundente, Lipietz traza un cuadro de situación de las fuerzas económicas y políticas de la Europa actual insistiendo en los riesgos de la consolidación de un sistema dual que la divida en una Europa rica del Norte, que preserve sus compromisos sociales avanzados gracias a su supremacía tecnológica (con hegemonía alemana) y otra Europa "tercermundizada", donde se radicarían las industrias banalizadas "neo-tayloristas", con asalariados precarios, mal remunerados...

Blas de Santos desarrolla a continuación los ejes de su disertación de noviembre pasado en el "Primer Encuentro del Espacio Institucional", donde se pregunta por las condiciones (sociales y culturales) de emergencia del pensamiento institucionalista así como por los alcances y límites de un proyecto teórico que se quiere superador tanto del psicoanálisis como del marxismo. El autor, sin desconocer aportes específicos de la corriente institucionalista, sostiene otra alternativa teórica, donde Marx y Freud constituyen el punto de partida para una teoría de la constitución social de la subjetividad.

Eduardo Grüner plantea una reflexión sobre el lenguaje y la política: si el lenguaje es un dispositivo autosuficiente, que se desentiende del sentido y se desprende el propio sujeto enunciator, si el recorrido de la modernidad implica la progresiva separación entre Lenguaje y Sujeto, en lo que hace al discurso político, ¿es también necesaria e inevitable la separación entre el ciudadano y la "racionalidad instrumental" del Poder? Grüner rastrea el recorrido de esta progresiva alienación desde la unidad de la Polis griega para arribar a la moderna conciencia de la alienación en el pensamiento y la cultura contemporáneos.

Cerrando el número, Helios Prieto, un ensayista argentino radicado en Barcelona, lleva a cabo una crítica sugestiva y heterodoxa de la forma salario como encubrimiento de la violencia que la engendra y la sostiene. Un original careo entre Sade y Bataille, por un lado, y Marx por otro, lo llevan a sostener una clave de lectura del trabajo, cuyos ejes centrales los constituyen la tortura, la religión y el sacrificio. Prieto parte de la huella que sobrevivió en el signo: trabajar viene del latín "tripaliare", torturar...

Berthell: Historia de América Latina (Crítica)

- **Guerrano:** Las Letrinas —Historia de la higiene urbana— (Alfons El Magnanim)
- **Frankel:** Los Utópicos Postindustriales (Alfons El Magnanim)
- **Martinez Alier:** De la economía ecológica al ecologismo popular (Icaria)
- **Scharpf:** Socialdemocracia y crisis económica en Europa (Alfons El Magnanim)
- **Keller:** Reflexiones sobre Género y Ciencia (Alfons El Magnanim)
- **Albarracín:** La economía de mercado (Trotta)
- **Luna:** Género, Clase y Raza en América Latina (Univ. de Barcelona)
- **Paterson:** El futuro de la Socialdemocracia (Alfons El Magnanim)
- **Gomez Tovar:** Utopías libertarias americanas (Tuero)
- **Amelang - Nash:** Historia y Género (Alfons El Magnanim)
- **Kung:** Proyecto de una ética mundial (Trotta)
- **Rodríguez Cabrero:** Estado. Privatización y Bienestar (Icaria)
- **Heers:** Esclavos y sirvientes en las sociedades Mediterráneas durante la Edad Media (Alfons El Magnanim)
- **Olivas:** Problemas de legitimación en el Estado Social (Trotta)
- **Alba:** Historia social de la vejez (Laertes)
- **Baudrillard:** La Guerra del Golfo no ha terminado aún (Anagrama)
- **Fernández Liria:** Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault (Libertarias/PRODHUFI)
- **Chomsky:** Ilusiones necesarias (Libertarias/PRODHUFI)
- **McDannell Lang:** Historia del Cielo (Taurus)

gandhi

Libros - Café - Foro Cultural

Montevideo 453 (1019) Bs. As. Argentina

☎ 46-1994

Michael Lowy

El anarquismo mesiánico de Walter Benjamin

El estilo de pensamiento de Walter Benjamin es único y estrictamente inclasificable. Sin embargo, podemos contribuir a su comprensión explorando el contexto particular donde va a cristalizarse: la atmósfera cultural de la *mittel-Europa* a mediados del siglo, y ciertas corrientes político-religiosas subyacentes entre la *intelligentsia* judía de cultura alemana.

El *neo-romanticismo*, en tanto crítica moral y social del "progreso" y de la *civilization* moderna en nombre de una lealtad nostálgica hacia la *kultur tradicional* —era la tendencia dominante en el seno del mundo intelectual y artístico alemán de fines del siglo XIX hasta el surgimiento del fascismo.

Se trataba, antes que nada, de una reacción frente al proceso de industrialización increíblemente rápido, poderoso y brutal del país durante ese período, que amenazaba disolver todos los antiguos valores y creencias y reemplazarlas por el cálculo frío y racional de la producción mercantil. Muchos escritores y filósofos judíos de lengua alemana se sintieron atraídos por esta visión del mundo y desarrollaron simultáneamente una versión romántica del mesianismo judío y una versión romántica de la utopía revolucionaria: por ejemplo, Martín Buber, Gerschom Scholem, Gustav Landauer, Ernst Bloch, Gyorgy Lukacs.¹

Walter Benjamin se relaciona con ese contexto no sólo por sus lazos personales con la mayoría de los miembros de esa compleja red, sino también porque concentra en su vida y en su pensamiento todas las contradicciones, tensiones y oposiciones que dividen esa cultura judeo-germánica neo-romántica: entre teología judía y materialismo marxista, asimilación y sionismo, comunismo y anarquismo, romanticismo conservador y revolución nihilista, mesianismo místico y utopía profana.

La asociación íntima entre temas mesiánicos y utópico-anarquistas —partiendo de la crítica neorromántica del "progreso"— es una de las figuras capitales de la filosofía política de Benjamin. Si examinamos uno de sus primeros trabajos, el discurso *La vida de los estudiantes* (1914) ya podemos percibir toda su *Weltanschauung* social-religiosa. Contra la "tendencia progresista" celebra el poder crítico de las imágenes utópicas, como la revolución francesa de 1789 o el Reino mesiánico. Los verdaderos interrogantes que se le plantean a la sociedad no son los de la técnica y la ciencia, sino los problemas metafísicos promovidos por Platón, Spinoza, los Románticos y Nietzsche, que deben inspirar a los estudiantes para

¹ Ver al respecto nuestro artículo "Messianisme juif et utopies libertaires en Europe Centrale (1905-1023)", *Archives de Sciences Sociales des Regilions*, nº 51;1 1981.

que su comunidad se transforme en "la cúspide de una permanente revolución del espíritu". Su afinidad con el anarquismo está sugerida por la afirmación de que toda ciencia y todo arte libres son necesariamente "extraños al Estado y a menudo enemigos del Estado". Pero se expresa de un modo más directo cuando se refiere al espíritu tolstoiano, con su llamado a ponerse al servicio de los pobres, "espíritu que nació en las concepciones de los anarquistas más profundos y dentro de las comunidades monásticas"² Utopía, anarquismo, revolución y mesianismo se combinan alquímicamente y se articulan con una crítica cultural neo-romántica del "progreso" y del conocimiento puramente científico-técnico. El pasado (las comunidades monásticas) y el futuro (la utopía anarquista) están directamente asociados en una síntesis típicamente romántico-revolucionaria. Ese documento contiene *in nuce* varias de las futuras *iluminaciones* de Benjamin y se pueden señalar de manera precisa y rigurosa las similitudes con sus últimos escritos. Anticipa ciertos temas que atravesarán toda su obra a veces abiertamente, y otras como una corriente subterránea oculta. Así, vemos que se diseña la continuidad esencial de su trayectoria espiritual de 1914 a 1940. Esto no quiere decir que no se hayan dado cambios importantes en ese itinerario: es innegable que después de 1924 el marxismo se transforma cada vez más en un componente crucial de su visión del mundo. Sin embargo, como trataremos de mostrar, el comunismo y el materialismo histórico no han reemplazado sus antiguas convicciones espirituales y libertarias, sino que se han amalgamado con ellas, constituyendo una figura de pensamiento singular y única.

Para Benjamin —como para muchos jóvenes intelectuales judíos de cultura alemana a comienzos del siglo— el romanticismo es el punto de partida, el clima cultural decisivo, la fuente principal de valores y sentimientos. Por supuesto, su propia concepción de la historia no puede reducirse a las ideas románticas clásicas; pero la referencia al romanticismo, a las críticas culturales de tipo romántico a la civilización industrial capitalista, y a las concepciones románticas de la religión, del arte, de la cultura, están presentes en sus escritos, desde el ensayo sobre Hölderlin (1915) hasta el artículo sobre E.T.A. Hoffmann de 1930. Como escribirá en una carta a Gerschom Scholem de junio de 1917, para él "el romanticismo es seguramente el último movimiento que una vez más salva, en el presente, la tradición (die Tradition hinüberrettete)".³

Es verdad que en los años 30, con la apropiación creciente del materialismo histórico, sus referencias al romanticismo son cada vez menos frecuentes, pero algunos elementos fundamentales de la visión del mundo romántica están presentes en sus ideas religiosas y filosófico-políticas. No se pueden comprender ni el mesianismo ni el anarquismo de Benjamin sin el campo cultural romántico que le sirve de fuente principal.

El lazo entre el romanticismo y el mesianismo está atestiguado no sólo por el interés de Benjamin por los escritos kabalísticos del filósofo romántico Franz Joseph Molitor, sino sobre todo por su tesis de doctorado, donde sostiene que la verdadera esencia de la *Frühromantik* "debe ser buscada en el mesianismo romántico". Descubre la dimensión mesiánica del romanticismo sobre todo en los escritos de Schlegel y Novalis y cita entre otros este sorprendente pasaje del joven Friedrich Schlegel: "El deseo revolucionario de realizar el Reinado de Dios constituye... el comienzo de la historia moderna."⁴

La utopía libertaria de Benjamin está también fundada sobre una estructura de sensibilidad neo-romántica. En un pasaje muy claro de una carta de 1918 a Scholem se afirma explícitamente esta conexión (en referencia, sin embargo, a otros autores).

² W. Benjamin, "La vie des étudiants", 1914, en *Mythe et Violence*, Denoel, 1971, pp.37, 42, 44, 45.

³ W. Benjamin, *Correspondance*, Aubin, 1979, t.I 1910-1928. Cfr. en alemán *Briefe*, Frankfurt a M Main, 1966, Band I, p.138.

⁴ Citado por W. Benjamin en *Der Begriff der Kunstkritik in Deutschen Romantik*, Buchdruckerei Artur Scholem, Berlín, 1920, p.2 [trad. cast. Ed. Península, Barcelona].

Benjamin se refiere al romanticismo como "uno de los más poderosos movimientos de nuestra época" y agrega que el aspecto ideal del romanticismo católico (en oposición a su costado político) "se ha desarrollado por la recepción de elementos sociales en el seno del anarquismo (Leonhard Frank, Ludwig Rubiner)"⁵ Como hemos visto, la dimensión católico-romántica restitucionista está íntimamente ligada, en el discurso a los estudiantes de Benjamin (1914), a las ideas libertarias: las comunidades monásticas y los grupos anarquistas son presentados como los dos modelos más significativos de acción social.

De un modo general, las concepciones políticas de Benjamin están influidas por las de los pensadores libertarios, anarquistas o anarco-sindicalistas, más profundamente emparentados con el romanticismo anticapitalista y con sus aspiraciones restitucionistas: Georges Sorel, Gustav Landauer, Tolstoi, Strindberg.⁶ No obstante, sus ideas están lejos de ser "políticas" en el sentido habitual del término. Scholem definió como "anarquismo teocrático" la doctrina que les era común en 1919 —el término "teocrático" no tiene ningún sentido político sino exclusivamente una significación religiosa.⁷ Según Werner Kraft, que era su amigo cercano en esa época, el anarquismo de Benjamin tenía cierta cualidad "simbólica". No estaba ni a la derecha ni a la izquierda sino "en alguna otra parte".⁸ Benjamin mismo emplea con evidente deleite el término "nihilismo" para designar, durante los años 20, sus propias ideas políticas (o más bien antipolíticas). Por ejemplo, en una carta a Scholem en 1924 se refiere a "mi nihilismo", término que Scholem interpreta como sinónimo de convicciones anarquistas.⁹ Scholem mismo contribuyó ciertamente a desarrollar esas convicciones en Benjamin, por ejemplo proveyéndole la literatura libertaria (especialmente los escritos de Landauer) pero la tendencia existía ya antes que se encontraran, como se puede deducir del discurso "La vida de los estudiantes" (1914).¹⁰

La clave para la comprensión del carácter particular del anarquismo de Benjamin es su relación con el mesianismo judío, una relación de la cual uno puede darse cuenta sólo por el concepto de *afinidad electiva*: partiendo de las mismas raíces neo-románticas las dos figuras culturales tienen en común una estructura utópico-restauracionista, una perspectiva revolucionario/catastrófica de la historia y una imagen libertaria del porvenir edénico.

Uno de los primeros escritos en los que esas visiones libertarias y revolucionarias se manifestaron con toda su carga explosiva es el ensayo sobre la violencia (*Zur kritik der Gewalt*, 1921), directamente inspirado en las *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel. En ese texto, Benjamin expresa su desprecio absoluto con respecto a las instituciones estatales, como la policía ("la forma de violencia más degenerada que se pueda concebir") o el parlamento ("deplorable espectáculo"). Aprueba sin reservas la crítica antiparlamentaria "radical y perfectamente justificada" de los bolcheviques y de los anarco-sindicalistas (una asociación al-

⁵ W. Benjamin, *Correspondance*, I, p.67, corregida según *Briefe* I, p. 181.

⁶ En un ensayo poco conocido de 1913, *Dialog über die Regiosität der Gegenwart*, Benjamin se refiere a Tolstoi, Nietzsche y Strindberg como profetas de una nueva religión y de un nuevo socialismo (Ver Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977 II, I p. 23-24).

Utilizamos el término "restitucionismo", que hemos tomado de los trabajos de sociología de las religiones de Jean Seguy, para designar las concepciones que apuntan a restablecer un estado de cosas pasado, a restituir su integridad quebrada.

⁷ G. Scholem, W. Benjamin, *Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, pp. 100, 204 (trad. cast. en Ed. Taurus, Madrid) y notas de una entrevista con G. Scholem en diciembre de 1979.

⁸ Notas de una entrevista con Werner Kraft, enero de 1980.

⁹ W. Benjamin, *Correspondance* I, p.325 y G. Scholem, *Walter Benjamin*, p.155 (trad. cast. Ed. Península, Barcelona).

¹⁰ G. Scholem, *W. Benjamin*, pp. 19, 22.

tamente reveladora), así como la idea (que él atribuye a Sorel) de una huelga general que se "asigna como la única tarea para destruir la violencia del Estado". Esta concepción que él mismo menciona como "anarquista", le parece "profunda, moral y auténticamente revolucionaria", incluso si produce consecuencias "catastróficas". Sin embargo —y aquí Benjamin se separa de Sorel y se ubica en otra esfera—: la teología mesiánica - la violencia revolucionaria, como violencia pura e inmediata, es una manifestación de la violencia divina, la única culpable de romper el "círculo mágico de las formas míticas del derecho" (comprendida aquí la violencia del estado) y de instaurar así "una nueva era histórica". Esta violencia divina/revolucionaria es "destructora de derecho" y se opone a la violencia mítica fundadora de derecho así como a la violencia conservadora del derecho.¹¹

La dialéctica *sui generis* entre anarquismo y mesianismo, revolución y teología, que constituye el modo conceptual de este texto verdaderamente demoníaco, se vuelve a hallar también, bajo una forma particularmente densa, en esta pieza de mercurio hermética titulada **Fragmento teológico-político**. Escrito más o menos en la misma época, este escrito "anarquista metafísico" (Scholem *dixit*) trata de distinguir radicalmente la esfera del devenir histórico de aquella del Mesías: "Ninguna realidad histórica puede ella misma por sí misma querer referirse al mesianismo". Pero inmediatamente después, Benjamin construye sobre este abismo aparentemente infinito un puente dialéctico, una sutil pasarela, un extraño pasaje que puede ser atravesado en los dos sentidos: a) del cielo hacia la tierra: "seguramente la búsqueda de la felicidad de la libre humanidad encuentra un impulso en esta orientación mesiánica"; b) de la tierra hacia el cielo: "el orden profano de lo profano puede favorecer el advenimiento del reino mesiánico". Al concluir el fragmento, Benjamin hace votos de una *restitutio in integrum* temporal y espiritual —tarea que él atribuye a una forma de la política mundial "cuyo método se debe llamar nihilismo" (término que reemplaza generalmente al de anarquismo, juzgado quizás demasiado profano por Benjamin).¹² La *restitutio in integrum* es una figura del derecho canónico que exige el restablecimiento integral de una situación anterior al acto incriminado; se trata, en Benjamin, probablemente de una referencia al estado edénico primordial, del que se trata en su ensayo de 1916 **Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano**. En la tradición mesiánica judía, el rol del Mesías consiste precisamente en restablecer el Gran Eden perdido.

La primera referencia al bolchevismo en los escritos de Benjamin es la que hemos mencionado más arriba, en el ensayo sobre la violencia de 1921, donde está directamente asociado con el anarco-sindicalismo como doctrina revolucionaria antiparlamentaria. Este lazo entre ideas comunistas y libertarias estará presente de una u otra forma en el curso de su evolución política. Lejos de reemplazar el anarquismo, su marxismo estará en gran medida, impregnado de coloración libertaria.

Después del descubrimiento simultáneo del marxismo, a través de **Historia y conciencia de clase** de Lukács, y del bolchevismo, gracias a Asja Lacis (1924), el comunismo (y más tarde el materialismo histórico) se convertirá en algo central en la reflexión política Benjamin. Conciente de las tensiones entre lo que él llama "los fundamentos de mi nihilismo" y la dialéctica hegelio-marxista, representada por la obra de Lukács, se siente, sin embargo, profundamente atraído por "la praxis política del comunismo" considerada como "conducta que compromete" (*verbindliche Haltung*).¹³ Dos años más tarde, le advierte Scholem que tiene pensado afiliarse al partido comunista, pero subraya que eso no significa "abjurar" de su antiguo anarquismo (sea dicho, al pasar, que esta carta es el primer escrito donde se refiere

explícitamente a sus propias convicciones como anarquistas, más que meramente "nihilistas") Para él, los métodos anarquistas son "seguramente impropios" y los objetivos comunistas son un sin sentido"; no obstante, esto no le quita ni un ápice a la acción comunista, porque ésta es el correctivo de esos objetivos y, porque no hay objetivos políticos sensatos.¹⁴ Se podrían, quizás, deducir a partir de estos señalamientos oscuros y esencialmente negativos, algunas sugerencias "positivas": los objetivos anarquistas son significativos porque no constituyen objetivos políticos, pero el mejor método para conseguirlos lo da la acción comunista.

Tratando de interpretar este pasaje enigmático, el investigador americano Richard Wolin escribe que para Benjamin los únicos objetivos válidos en última instancia son los mesiánicos.¹⁵ Esto nos parece justo a condición de no olvidar que para Benjamin los objetivos mesiánicos y anarquistas están estrechamente vinculados: en esta misma carta a Scholem, habla de una identidad entre observancia religiosa y política que se manifiesta solamente en la transformación (*Umschlagen*) paradójica de una en otra (cualquiera sea la dirección)¹⁶ Este "ida y vuelta" (*Umschlagen*) paradójico del anarquismo (o "nihilismo") en mesianismo y viceversa, es quizás una de las claves más importantes para entender la visión del mundo social/religiosa, esotérica y sutil de Benjamin, desde los **Fragmentos teológico-políticos** hasta las **Tesis sobre la filosofía de la historia**.

La tentativa de articular el comunismo y el anarquismo es el *leit motiv* del ensayo de Benjamin sobre el surrealismo (1929). Se refiere a sí mismo ("el observador alemán") como situado en una posición "infinitamente peligrosa entre la fronda anarquista y la disciplina revolucionaria", y exalta a los surrealistas como los más notables herederos de la tradición libertaria: "Desde Bakunin a Europa le ha faltado una idea radical acerca de la libertad. Los surrealistas tienen esta idea". Es cierto que su concepto de anarquismo tiene una dimensión metafórica amplia: se refiere, por ejemplo, a Dostoevsky, Rimbaud y Lautréamont como "algunos grandes anarquistas" que, a lo largo de los años 1865-1875, "sin comunicación entre ellos, trabajaron en sus máquinas infernales", y cuyos ingenios hacían explosión exactamente en el mismo momento cuarenta años más tarde (con el impulso del surrealismo). El término "nihilismo" aparece también en relación con Breton, en quien saluda "el nihilismo revolucionario"; le llama la atención además, un pasaje de **Nadja**, donde el poeta surrealista se congratula de las jornadas de revuelta en París en solidaridad con los mártires anarquistas Sacco y Vanzetti.¹⁷

Es cierto que Benjamin teme insistir demasiado exclusivamente en "el componente anarquista" de la revolución, a expensas de la "preparación metódica y disciplinada" —es decir, el comunismo. A pesar de ello, cree que en relación con las cuestiones cardinales de la época, el surrealismo y el comunismo están muy próximos, en oposición al optimismo beato de la socialdemocracia, ambos comparten la misma percepción del destino de la humanidad europea: "pesimismo en toda la línea". Y si el **Manifiesto Comunista** exige que la realidad se supere a sí misma (por un "estallido revolucionario"), entonces "los surrealistas son los únicos que habrán comprendido la orden que éste nos da hoy".¹⁸

A partir de 1930, la referencia al anarquismo parece desaparecer de sus escritos, así como las menciones a la era mesiánica, pero se puede descubrir su presencia hermética, como una especie de hoguera oculta, un fuego subterráneo que modela activamente lo que se desarrolla en la superficie. Por ejemplo, es probable que su simpatía por el comunismo durante los años 1929-1935 no deje de tener relación con la orientación claramente "apocalíptica" del Comintern durante esa época: el así llamado "Tercer Período", con su doctrina de la in-

¹¹ W. Benjamin, "Pour une critique de la violence", *Mythe et Violence*, pp. 133, 134, 137, 138, 147 (trad. cast. en *Ensayos escogidos*, Bs. As., Sur, 1967).

¹² W. Benjamin, "Fragment Théologique-politique", en *Mythe et Violence*, pp. 149-50.

¹³ W. Benjamin, carta de G. Scholem de setiembre de 1924, en *Correspondance I*, p. 325 (Cfr. *Briefe I*, p.355).

¹⁴ W. Benjamin, *Correspondance I*, p.389.

¹⁵ Richard Wolin, *Walter Benjamin, an Aesthetic of Redemption*, Cambridge University Press, 1982, p.177.

¹⁶ W. Benjamin, *Correspondance I*, p.388, traducción inexacta. Ver *Briefe I*, p.426.

¹⁷ W. Benjamin, "Le surréalisme", 1929, *Mythe et Violence*, pp.297-98.

¹⁸ *Ibid.*, pp.311-314.

minencia de la revolución mundial. En una carta a Scholem de abril de 1931 se refiere a "la revolución bolchevique en Alemania" como un acontecimiento probable en el futuro próximo. En su respuesta, Scholem ve un peligro en la intensa aspiración de Benjamin de una comunidad, "así fuera apocalíptica, de la revolución". Benjamin replica en julio de 1931: "Estimo poco probable que sea necesario esperar más allá del otoño para que estalle la guerra civil".¹⁹ Hay también en el artículo de 1930 sobre las teorías del fascismo, el célebre último párrafo (que Adorno había querido suprimir en una reedición de los años 60) que llama a transformar la guerra mundial en guerra civil (en Alemania).²⁰ Por el contrario, tiene una actitud escéptica en relación con el Frente Popular en Francia, de modo consecuente con sus antiguas convicciones antiparlamentarias. En una carta a Fritz Lieb de julio de 1937 se queja de que los diarios de izquierda "sólo se acoplen al fetiche de la mayoría 'de izquierda' y nadie está molesto porque ella haga una política que, llevada adelante por la derecha, causaría revueltas".²¹

Pero hay signos más directos de la persistencia de la fe anarquista esotérica de Benjamin durante los años 30: en febrero de 1935 —es decir, durante el período en el que parecía más próximo a la doctrina comunista ortodoxa— escribe en una carta a Alfred Cohn que, al leer la novela de Drieu la Rochelle *El Desertor*, "con gran sorpresa de mi parte, encontraba exactamente delineada mi propia actitud política".²² Un examen de esta novela —publicada en 1934— puede, entonces, darnos una pista muy preciada para atrapar su filosofía política oculta. Su héroe (o antihéroe) es un desertor francés de la Primera Guerra Mundial, exilado en América latina, un internacionalista cosmopolita, para quien "el nacionalismo es el aspecto más innoble del espíritu moderno". El viajero que se entrevista con él (probablemente expresando las opiniones de Drieu) lo trata tanto de "viejo reaccionario", como de "judío errante", "anarquista" o "utopista inofensivo". El desertor responde: "No quiero su estado de guerra europeo, su movilización perpetua, su socialización militar. Déle usted el nombre que se le ocurra: anarquismo, si así lo quiere. Pero yo sé bien que no tengo nada que ver con teorías que jamás leí en los libros." Pero hay una especie de espíritu espontáneamente libertario en su filosofía antipolítica y antiestatal: "La política es el juego más grosero entre los juegos que ofrece este planeta. Todo lo que es del Estado, es tarea de sirvientes".²³ Si esta figura literaria representa, para retomar las mismas palabras de Benjamin, la exacta presentación de su propia posición política, no hay duda de que esta posición es mucho más afín al anarquismo de lo que la obra escrita en los años 30 hace suponer.

Hay en la novela de Drieu un pasaje emotivo que no puede leerse sin pensar inmediatamente en Port-Bou, en setiembre de 1940: "En 1914, era uno de los raros, de los cuales habrá millares de ejemplares en la próxima guerra. Habrá millares de hombres que se defenderán de los temblores de tierra, huyendo —o que entre dos muertes, elegirán la del contestatario fusilado antes que la del individuo resignado, bombardeado o gaseado."

No hay ninguna referencia explícita al anarquismo en los diversos ensayos y notas sobre Baudelaire redactadas por Benjamin en 1938-39 —a menos que consideremos a Blanqui,

¹⁹ W. Benjamin, *Correspondance II*, pp.49,51.

²⁰ W. Benjamin, "Theorien des deutschen Faschismus", Die Gesellschaft, 1930, Bd.2, p.41. Benjamin sostenía esta idea, que había sido censurada en una publicación anterior. En un artículo de 1929 sobre una obra de teatro militarista había escrito que la única respuesta a la guerra consistía en "la insurrección armada" (bewaffneter Aufstand). La revista *Die Literarische Welt* publicó el artículo en mayo de 1929 sin el pasaje incendiario (Ver W. Benjamin, *Gesammelte Schriften IV*, 1 p.463 y IV, 2, p.1031).

²¹ W. Benjamin, *Correspondance II*, p.224.

²² *Ibid.*, p.151.

²³ Drieu la Rochelle, "Le Déserteur", *La Comédie de Charleroi*, 1934, Gallimard, Paris, 1960, pp.217-227.

para quien "la Anarquía regular es el futuro de la humanidad", como un pensador libertario.²⁴ Pero Rolf Tiedemann ha mostrado justamente que esos escritos "pueden ser leídos como un palimpsesto: bajo el marxismo explícito, el viejo nihilismo se hace visible y su camino corre el riesgo de conducir a la abstracción de la práctica anarquista".²⁵ El término "palimpsesto" no es quizás lo suficientemente preciso: la relación entre los dos mensajes es menos un lazo mecánico de superposición que una aleación de sustancias previamente destiladas.

Este problema se plantea también para las *Tesis sobre la filosofía de la Historia* (1940): según Tiedemann "la representación de la praxis política en Benjamin era más la del entusiasta del anarquismo que la más sobria del marxismo".²⁶ Sin embargo, esta formulación nos parece también inadecuada, en la medida en que opone como mutuamente exclusivos los pasos que Benjamin *fusiona* en el "núcleo duro" de su teoría. Habermas también se refiere a la presencia de una "concepción anarquista de los à-présents (Jetztzeiten) en las *Tesis*. En las notas preparatorias de las *Tesis* encontramos además una referencia directa a una figura anarquista: Netchaiev, que él asocia a *Los Demonios* de Dostoievsky (y también a Marx) a raíz del intento de "tejer la destrucción revolucionaria con la idea de Redención". Mesianismo y anarquía quedan soldados uno con el otro, nuevamente.

Al analizar las ideas normativas que gobernaban el pensamiento de Benjamin, Scholem observa con notable profundidad: "La idea mesiánica que, metamorfoseándose, sigue jugando en la última parte de su obra un papel primordial, reviste en él un carácter profundamente apocalíptico y destructor. El principio de destrucción ... aparece ahora como un aspecto de la Redención, que se manifiesta en la inmanencia y se cumple a través de la historia del trabajo humano."²⁷ Scholem se refiere a esta problemática sobre todo en el ensayo *El carácter destructivo* y los escritos literarios de los años 30, pero las notas preparatorias para las *Tesis sobre la filosofía de la historia*, son la expresión más asombrosa de ese concepto mesiánico revolucionario de destrucción, que "teje" o "entrelaza" (*verschränken*) la lucha de clases con la Redención, Marx con Netchaiev, el materialismo histórico y Dostoievsky (considerado por Benjamin en 1929 como uno de los "grandes anarquistas" del siglo XIX).

El "principio de destrucción" no es el único terreno donde se opera una convergencia entre mesianismo y revolución libertaria/comunista en los escritos últimos de Benjamin. La afinidad electiva entre los dos está fundamentada también en la común estructura restitucionista/utópica: el futuro redimido como *restitutio in integrum*, restauración de una paraíso perdido, *Tikkun* del mundo.²⁸ La nostalgia de la armonía edénica rota, que es tan decisiva en los escritos teológicos de juventud de Benjamin —especialmente el ensayo sobre el lenguaje (1916) donde la expulsión del paraíso está ligada a la "decadencia del bienaventurado espíritu lingüístico, del espíritu adánico" y la caída en el caos de las lenguas de la Torre de Babel²⁹— reaparece nuevamente en las *Tesis* de 1940. La expulsión está ahora representada por la imagen dialéctica de la tempestad que sopla del Paraíso y que empuja irresistiblemente

²⁴ Ver "Libérer l'Enfermé, en guise de postface", en Blanqui, *Instructions pour une prise d'armes et autres textes*, établis et présentés par M. Abensour et V. Pelosse, La Tête des Feuilles, 1973, p.208.

²⁵ R. Tiedemann, "Nachwort" en W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, p.207.

²⁶ R. Tiedemann, "Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?", en P. Bulthaupt (herg.), *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, p.109.

²⁷ J. Habermas, "L'actualité de Walter Benjamin. La critique: prise de conscience ou préservation", *Revue d'Esthétique*, nouvelle série, n°1, 1981, p.121.

²⁸ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, 3, p.1240-41.

²⁹ G. Scholem, "Walter Benjamin", *Fidélité et Utopie*, Calmann-Levy, 1978, p.134.

³⁰ El concepto hebreo de *Tikkun* significa a la vez reforma, restauración y redención. En un libro de Franz-Joseph Molitor sobre la tradición judía y la Kabala —probablemente una de las principales fuentes del pensamiento religioso de Benjamin— la misión redentora del Mesías es descrita como "el restablecimiento del estado anterior" a la caída de Adán. Cfr. Franz-Joseph Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, Theissingschen Buchhandlung, Münster, 1839, Dritter Theil, p.598.

te hacia el futuro al ángel de la historia. La imagen nueva de la Torre de Babel tendida hacia el cielo es la montaña de escombros que "se alza al cielo". Esta tempestad, que aleja a la historia del Paraíso, mientras se desarrolla "una catástrofe sin modulación ni tregua, amontonando los escombros", es a lo que "le damos el nombre de progreso".

La crítica del "progreso" es un aspecto crucial de la doctrina revolucionaria de Benjamin; de origen romántico, en su obra adquiere una calidad utópica nueva. Es un tema que atraviesa el conjunto de sus escritos a excepción de un corto período entre 1933 y 1935 cuando (bajo la influencia de Brecht) parece concebir el progreso técnico como un instrumento para avanzar hacia la práctica revolucionaria.

Encontramos esta desconfianza profunda y radical hacia el "progreso" en la imagen dialéctica de **Sentido único** (1928) que presenta a la revolución antiburguesa como el acto de cortar la mecha encendida antes que alcance a la dinamita, es decir "antes del momento casi calculado de la evolución técnica y científica" que finalizaría en una catástrofe poniendo fin a tres mil años de cultura.³¹

Está presente en el ensayo sobre **El Narrador** (1936) donde Leskov es saludado (a través de una cita de Tolstoi) como el primer escritor "que ha denunciado los inconvenientes del progreso económico" y como uno de los últimos narradores que se mantuvieron fieles a la edad dorada, en la que los hombres vivían en armonía con la naturaleza.³⁴ Ella alimenta la polémica de Benjamin en contra del positivismo (incluida aquí la socialdemocracia positivista) quien "sólo fue capaz de ver el progreso de la ciencia natural en el desarrollo de la tecnología, sin darse cuenta del retroceso simultáneo de la sociedad". En el ensayo sobre Fuchs de 1937, opone a este evolucionismo (darwinista) socialdemócrata y a sus chatas ilusiones optimistas —que ignoran los peligros de la tecnología, sobre todo en relación con la guerra— la visión de una barbarie en ascenso percibida por un Engels en **La Situación de la clase trabajadora en Inglaterra**, y entrevista por un Marx en sus pronósticos del desarrollo capitalista.³⁵ Esta es también una de las principales razones por las cuales Benjamin se sentía tan atraído por Baudelaire. Entre sus notas sobre el autor de **Las flores del mal** está el siguiente señalamiento (probablemente de 1938): "Esta devaluación de lo humano por la economía de mercado tuvo un profundo impacto en su experiencia histórica... Nada es más despreciable que poner en juego la idea de progreso contra esta experiencia... La historia ha demostrado desde entonces cuánta razón tenía al no confiar en el progreso técnico".³⁶

En un notable ensayo sobre "la estructura mesiánica de las últimas reflexiones de Walter Benjamin", Irving Wohlfarth escribe que Benjamin concebía la revolución tanto acelerando la dialéctica del progreso histórico, como tirando del freno de emergencia.³⁷ Esta formulación es muy esclarecedora pero, en nuestra opinión, haría falta especificar que la primera variante fue una breve experimentación intelectual de mediados de los años 30, mientras que la crítica del "progreso" es un componente esencial de la mayor parte de sus escritos.

¿Cómo puede explicarse la efímera excursión de Benjamin por el "progresismo"? El argumento habitual es "la influencia de Brecht". Esto es verdad, pero la influencia, en general, lejos de explicar algo pide ser ella misma, a su vez, explicada. Sugerimos la hipótesis siguiente:

³¹ W. Benjamin, *Mythe et Violence*, pp.93-95.

³² Citamos las *Tesis* según la traducción al francés (inconclusa) del propio Benjamin. Ver G.S. (Gesammelte Schriften), I, 3, p.1263.

³³ W. Benjamin, *Sens Unique*, 1928, *Lettres Nouvelles*, 1978, pp.205-206.

³⁴ W. Benjamin, "Le narrateur", 1936, *Poésie et Revolution*, Denoël, 1971, pp.150,155.

³⁵ W. Benjamin, "Eduard Fuchs, Collector and Historian", 1937, *New German Critique* nº 5, Spring 1975, pp.34, 44-45.

³⁶ W. Benjamin, G.S.I, 3, pp.1151-2.

³⁷ I. Wohlfarth, "On the Messianic structure of Benjamin's last reflections", *Glyph* 3, Baltimore, 1978, p.168.

te: los artículos escritos en 1933-35 en los cuales puede hallarse una evaluación altamente favorable del progreso tecnológico (especialmente en "La obra de arte en la era de su reproductividad técnica" y "El autor como productor") son también aquellos que manifiestan un sostén acrítico hacia la URSS —cuya ideología era en esa época (Segundo plan quinquenal) más que nunca una versión ferozmente industrialista y productivista del marxismo. Hasta 1933• Benjamin, simpatizante de la Unión Soviética, aceptaba opiniones críticas —por ejemplo, las de Trotsky, del cual leía en 1932 la autobiografía y la **Historia de la Revolución Rusa** con mucho interés: "Hace años que no siento haber asimilado nada con una tensión semejante hasta cortar el aliento"³⁸ El comienzo del "paréntesis progresista" en Benjamin, coincide con el advenimiento de Hitler en Alemania, que hizo parecer a la URSS, a los ojos de muchos intelectuales de izquierda, como la última muralla contra el fascismo. El final, por el contrario, parece coincidir con los primeros procesos de Moscú, recibidos por Benjamin con perplejidad. Estimularon probablemente en él una toma creciente de distancia hacia la URSS y su doctrina. Entre los papeles de Benjamin, recientemente descubiertos por Giorgio Agamben (ahora depositados en la Biblioteca Nacional), se encuentra una breve nota sobre Brecht, sin fecha, y que contiene una condena radical de la GPU.³⁹ Hacia 1937 Benjamin parece interesarse de nuevo por la crítica trotskista de la URSS: conoce a Pierre Missac y debate con él sobre **La Revolución traicionada**, de Trotsky —obra que fue el objeto de una síntesis muy favorable de Missac en la revista *Cahiers du Sud* (Nº 196, agosto de 1937). Al año siguiente, en lo de Brecht, en Dinamarca, el problema "Trotsky" vuelve al centro de sus conversaciones; según Brecht los escritos de Trotsky "prueban que se mantiene una sospecha justificada que exige un acercamiento escéptico hacia los asuntos de Rusia". Algunos días más tarde, Brecht se refiere a la URSS como una "monarquía obrera" y Benjamin compara tal organismo con "fantasías grotescas de la naturaleza que son extraídas del fondo de los mares bajo la forma de un pez con cuernos o de otro monstruo".⁴⁰ Después del pacto germano-soviético de 1939 rompe definitivamente con la variante stalinista del comunismo condenada en las *Tesis* de 1940 a través de la alusión transparente a los "políticos que eran la esperanza de los adversarios del fascismo, arrastrándose y confirmando la derrota, traicionada la causa que nunca fue suya".⁴¹ Ahora bien, paralelamente con esta evolución con respecto a la URSS, la crítica del "progresismo" tecnológico vuelve a ser (sobre todo a partir de 1937) un tema esencial en su reflexión, culminando en las *Tesis sobre la Filosofía de la Historia*.

Esto no quiere decir que después de 1937 Benjamin rechace simplemente la ciencia y la técnica, o que niegue el progreso de las "aptitudes y conocimientos" de la humanidad (explícitamente reconocidos en las *Tesis*). Lo que rechaza apasionadamente y con obstinación es el mito mortalmente peligroso de que el desarrollo técnico traerá por sí solo un mejoramiento de la condición social y de la libertad de los hombres y que los socialistas sólo tienen que seguir el movimiento irresistible del progreso material para establecer una sociedad emancipada. Está íntimamente convencido de que sin una interrupción revolucionaria del progreso técnico tal como existe bajo el capitalismo, la existencia misma de la humanidad corre peligro. Además, se siente cada vez más inclinado a pensar que el "progreso" capitalista/industrial ha producido un grado considerable de "regresión" social y que ha hecho de la vida moderna exactamente lo contrario del paraíso perdido: a saber, un *infierno*. En *Zen-*

³⁸ W. Benjamin, carta a Gretel Adorno, primavera de 1932, *Correspondance II*, p.68.

³⁹ Se trata de notas a los "Commentaires sur les poèmes de Brecht", Fonds Walter Benjamin, Bibliothèque Nationale, Paris.

⁴⁰ W. Benjamin, *Essais sur Bertoldt Brecht*, Maspero, 1964, pp.144, 148-49. [Trad. cast. en *Illuminaciones III*, Madrid, Taurus, 1975] El Sr. Pierre Missac ha tenido a bien transmitirnos algunos recuerdos de sus entrevistas con Benjamin.

⁴¹ Traducción [al francés] del mismo Benjamin, G.S. I, 3, p.1263.

tralpark (1938) encontramos este pasaje extraordinario, cargado con la energía de la desesperanza: "Hay que fundamentar el concepto de progreso en la idea de catástrofe, que las cosas sigan «andando así»; he ahí la catástrofe (...) El pensamiento de Strindberg: el Infierno no es lo que nos espera, sino esta vida misma."⁴²

Contra el mito socialdemócrata y marxista vulgar del progreso como mejora automática, irresistible e ilimitada, contra su visión conformista y corruptora del desarrollo tecnológico como la corriente que hay que seguir para estar adelantado y contra su concepción positivista de la explotación de la naturaleza, Benjamin opone su visión de la revolución como interrupción redentora de la continuidad de la historia, como el accionar de los frenos de emergencia por parte de la humanidad que viaja en el tren de la historia.⁴³ Blanqui, el combatiente revolucionario legendario, "cuyo tañido había sacudido como una campana al siglo XIX" encarna ante sus ojos, esta visión. Reaccionaba hasta la irrisión hacia la creencia en el progreso: el presupuesto fundamental de su actividad no fue jamás esa fe ilusoria sino la decisión de poner fin a la actual injusticia. "Esta revolución de arrancar a último momento a la humanidad de la catástrofe que la amenaza permanentemente, ha sido capital para Blanqui más que para cualquier otro hombre político revolucionario de esta época".⁴⁴

Más que un "progreso", la revolución es el salto del tigre en el pasado, en busca del paraíso perdido, de la edad dorada arcaica, de la armonía edénica entre los hombres así como entre la humanidad y la naturaleza. Encontramos aquí nuevamente la *Restitutio in integrum* sugerida por el **Fragmento Teológico-Político** (1921-1922). Utopía y restitución, futuro y pasado están amalgamados (como en una boda alquímica) y opuestos al Infierno presente. En **París, Capital del siglo XIX** (1936) Benjamin se refiere a los sueños del futuro como si estuvieran siempre "casados" (*vermahlt*) con elementos que provienen de la historia arcaica (*Urgeschichte*), es decir, de una sociedad sin clases. Depositadas en el inconsciente colectivo, las experiencias de esta sociedad "en alianza recíproca con lo nuevo, dan nacimiento a las utopías".⁴⁵

¿Qué significaba exactamente para Benjamin esta sociedad sin clases, prehistórica, arcaica o primitiva? La principal referencia en ese contexto, era la obra de Bachofen. La reseña (en francés) sobre Bachofen, escrita por Benjamin en 1935 es una de las claves más decisivas para la comprensión de toda su filosofía de la historia. La obra de Bachofen subraya Benjamin, fue inspirada por "fuentes románticas" y atrajo el interés de pensadores marxistas y anarquistas por su "evocación de una sociedad comunista al alba de la historia". Refutando las interpretaciones conservadoras (Klages) y fascistas (Bäumler), Benjamin demuestra que Bachofen "había escrutado en una profundidad inexplorada, las fuentes que, a lo largo de las edades, alimentaban el ideal libertario con el cual Reclus se identificaba". En lo que concierne a Engels y Lafargue, el interés radicaba en el estudio de las sociedades matriarcales, donde existía un alto grado de democracia, igualdad cívica así como formas de comunismo primitivo que significaban un verdadero "cuestionamiento del concepto de autoridad".⁴⁶ Ese texto —así como la referencia, en la misma época, al Desierto anarquista de la novela de Drieu— testimonia la continuidad de las simpatías libertarias de Benjamin, que él

⁴² W. Benjamin, **Charles Baudelaire**, Payot, Paris, 1983, p.242 (trad.cast.: Madrid, Taurus, 1972).

⁴³ W. Benjamin, G.S. I, 3, p.1232.

⁴⁴ W. Benjamin, "Thésés sur la Philosophie" (trad. de Benjamin), G.S.I,3, p.1264 (trad.cast.en **Ensayos escogidos**, ed.cit.) y "Zentralpark", en **Charles Baudelaire**, p.40.

⁴⁵ W. Benjamin, **Poésie et Révolution**, p.125.

⁴⁶ W. Benjamin, "Johann Jakob Bachofen", 1935, G.S.II, 1, pp.220, 226,230,231. Siguiendo a Bachofen, Benjamin se refiere a las comunidades "ginocráticas"; o, si existe una contradicción evidente entre ginocracia (o matriarcado) de un lado, igualitarismo y antiautoritarismo por otro. La antropología moderna ha puesto en cuestión la existencia de estas sociedades "ginocráticas". Es posible que "matriarcado" y "ginocracia" no sean sino la expresión mítica del miedo y la ansiedad del hombre patriarcal (Bachofen) frente a las comunidades del pasado o a la igualdad existente entre los sexos. En tal caso "matriarcado" designaría simplemente la ausencia de autoridad patriarcal.

concibe siempre como complementarias (y no contradictorias) con el marxismo. Por otra parte, nos parece evidente que las comunidades comunistas primitivas, igualitarias y antiautoritarias descritas en el ensayo sobre Bachofen, son precisamente las sociedades sin clases prehistóricas mencionadas en **París, capital del siglo XIX**, como fuente de la utopía.

Las sociedades arcaicas de la *Urgeschichte* son también las de la armonía entre el hombre y la naturaleza, rota por el "progreso" y que debe ser restablecida en la sociedad emancipada del porvenir. Un nombre representa para Benjamin, la figura emblemática de esta reconciliación futura: Fourier. En el ensayo sobre Jochmann (1937) es mencionado como un dialéctico que descubrió que "todas las mejoras parciales en la constitución social de la humanidad durante la "civilización" están seguidas necesariamente por un deterioro de su status general; y en **París, capital del siglo XIX** es comparado con Paul Scheerbarth (un escritor libertario muy apreciado por Benjamin) como un ejemplo paradigmático de la conjunción entre lo antiguo y lo nuevo, en una utopía que da nueva vida a los símbolos primitivos (*Uralte*) del deseo. En el gran manuscrito inacabado del **Passagenwerk** que acaba de ser publicado en Alemania, el trabajo apasionado de Fourier es mencionado como la forma más auténtica de relación armoniosa con la naturaleza. Finalmente, en las **Tesis** de 1940, las ideas de Fourier se oponen a las concepciones burguesas, social-demócratas y marxistas-vulgares de "explotación de la naturaleza" y sus sueños más fantásticos son festejados como ilustraciones de un tipo de trabajo que apunta a emancipar la creatividad de la naturaleza.⁴⁷

Al situar su edad dorada en el pasado prehistórico, Benjamin se diferencia de la corriente principal del romanticismo alemán, cuya patria nostálgica era la Edad Media. En esto él está muy cerca (mas de lo que él mismo creía) de Marx y Engels: en una carta a su amigo, del 25 de marzo de 1868 Marx escribía que la primera reacción contra la ideología de las luces había sido concebida "desde un ángulo medieval romántico", mientras que la segunda reacción que corresponde a la orientación socialista, "consiste en sumergir por debajo a la Edad Media, en la época primitiva de cada pueblo", donde se encuentra "en lo más antiguo, lo más moderno" y en particular "igualitarios, en un grado que haría temblar a Proudhon".⁴⁸ Es muy poco probable que Benjamin tuviera conocimiento de esta carta pero uno no puede dejar de sentirse sorprendido por la asombrosa similitud con sus propias referencias a una época primitiva en la que lo muy antiguo y lo muy nuevo están íntimamente unidos. Claro está que la nostalgia de un pasado arcaico es sin más ni más una parte fundamental del romanticismo (¡Rousseau!). *Ursprung ist das Ziel* (El origen es el fin): el epigrama de Karl Kraus sirve como exergo a la XIV **Tesis sobre la Filosofía de la Historia** de Benjamin que define a la revolución como "un salto de tigre en el pasado". Hay entre esta teoría utópica restitucionista de la revolución proletaria y el mesianismo judío, una profunda afinidad electiva, que no es una simple analogía, sino que en obra de Benjamin constituye una interpenetración activa y una combinación/fusión entre las dos figuras espirituales.

Existe un lazo misterioso, una correspondencia en el sentido baudeleriano, entre cada término de la utopía revolucionaria profana y de la esfera mesiánica sagrada, entre la historia de la redención y la historia de la lucha de clases: al Paraíso perdido corresponde la sociedad comunista prehistórica, igualitaria (sin clases), democrática y no autoritaria, que vive en armonía edénica con la naturaleza; a la expulsión del jardín del Edén, donde la tempestad

⁴⁷ W. Benjamin, G.S.II, 2, p.583; **Poésie et Révolution**, p.126 (Cfr.en alemán **Iluminationen**, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, p.172) (trad.cast.en **Iluminaciones II**. Poesía y capitalismo, Barcelona, Taurus, 1972). **Passagenwerk** (G.S. V,1) Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, p.456; **Poésie et Révolution**, pp.283-284. Para Benjamin, Marx y Fourier no son contradictorios: busca sus puntos de convergencia y menciona repetidas veces el texto donde Marx hace la defensa de Fourier contra Karl Grün y saluda "su gigantesca visión del hombre" (**Poésie et Révolution**, p.126).

⁴⁸ Anexo a Engels, **L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat**, Edition Sociales, Paris, 1975, pp.328-29 (diversas trad.cast.).

dad aleja a los hombres del Paraíso hacia el Infierno, corresponde "el progreso", la civilización industrial, la sociedad capitalista/mercantil, la catástrofe moderna y su montón de despojos, al advenimiento del Mesías corresponde la interrupción revolucionario/proletaria de la historia, y a la Edad Mesianica el restablecimiento del paraíso con su lengua Adánica corresponde la nueva sociedad sin clases, comunista, libertaria y su lenguaje universal. *Ursprung ist das Ziel* y *Restitutio in integrum* son la quintaesencia espiritual de esta "teología de la revolución" marxista/libertaria.⁴⁹

Muchos comentadores conciben la relación entre el mesianismo y la revolución en los escritos de Benjamin como un movimiento de "secularización", otros, por el contrario, (Gerhard Kaiser) hablan de una "teologización del marxismo".⁵⁰ A lo largo de las polémicas acerbadas en torno a Benjamin durante los años 60 en Alemania, se insistía tanto en su metafísica religiosa como en su materialismo comunista. El mismo Benjamin se refería a su pensamiento como si estuviera frente al rostro de Jano pero parece que los críticos o partidarios elegían mirar sólo uno de los rostros, ignorando el otro. Para poder superar este tipo de polémica no es inútil recordar que el dios romano tenía en efecto dos caras pero una sola cabeza: los "rostros" de Benjamin son manifestaciones de un solo y mismo pensamiento que tenía simultáneamente una expresión mesiánica y secular.

En realidad Benjamin ya había explicado en 1926 (en la carta a Scholem mencionada más arriba) que estaba interesado en una forma de identidad entre religión y política que se manifiesta "solamente en la *Umschlagen* paradójica de la una en la otra": las **Tesis sobre la Filosofía de la Historia** son exactamente un vuelco paradójico de ese tipo, de la religión judía en lucha de clases marxista, o inversamente de la utopía revolucionaria en mesianismo apocalíptico.

La primera forma del vuelco —del mesianismo a lo político— no puede ser aprehendida por la categoría de "secularización" *strictu sensu*, puesto que la dimensión religiosa no desaparece (como sí lo hace en una verdadera secularización). Se puede decir, sin embargo, que esta dimensión tiene implicaciones y consecuencias seculares. En las notas preparatorias de las **Tesis**, Benjamin escribe: "Marx secularizó la representación de la Edad Mesianica en la representación de la sociedad sin clases. Y tuvo razón. No obstante, esta secularización ha sido aprovechada por la socialdemocracia, para presentar a la sociedad sin clases como la meta final del "progreso histórico", despojándola así de su verdadera significación: "la interrupción mil veces fallida, pero finalmente lograda" del curso de la historia. En consecuencia, "hay que restituírle al concepto de sociedad sin clases, su verdadero rostro mesiánico (*echtes Messianisches Gesicht*) en favor, incluso de la política revolucionaria del proletariado".⁵¹ Criticando esas notas, Tiedemann cree que para Benjamin "la política revolucionaria del proletariado no debe ser puesta en práctica en interés del establecimiento de una sociedad sin clases, sino inversamente, esta última sólo es una ocasión para hacer que entre en juego la política revolucionaria, apuntando así a la revolución por la revolución... El fin y los medios —la sociedad sin clases y la revolución— se confunden..."⁵² Más que "confusión" existe en nuestra opinión en Benjamin, una unidad dialéctica entre fin y medios: no habrá

⁴⁹ Entre las notas preparatorias para las **Tesis**, hay un pasaje asociando la era mesiánica con el advenimiento de una lengua universal, capaz de reemplazar la confusión de la Torre de Babel, una lengua que todos comprenderían "como los niños los domingos comprenden la lengua de los pájaros". El lazo entre esta idea y sus reflexiones teológicas de 1914 es innegable (Ver al respecto el ensayo de I. Wohlfarth mencionado arriba).

⁵⁰ G. Kaiser, "Walter Benjamins 'Geshichtsphilosophischen Thesen'", en P. Bulhaupt, **Materialien sur Benjamins Theses...**, p.74.

⁵¹ W. Benjamin, G.S.I,3,p.1231-2.

⁵² R. Tiedeman, "Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?", **Le Temps de la Réflexion**, Gallimard, II, 1981, pp.64-65.

sociedad sin clases sin una interrupción revolucionaria de la continuidad histórica ("progreso"), y no habrá acción revolucionaria del proletariado si el fin (la sociedad sin clases) no es comprendida en toda su explosividad mesiánica, como un punto de ruptura. El objetivo de Benjamin no es "la revolución por la revolución", pero para él sin revolución no puede haber redención, y sin una visión mesiánico/redentora de la historia, no hay praxis revolucionaria auténticamente radical.

En un reciente artículo sobre los utopistas socialistas/religiosidad (como Leroux) Miguel Abensour señala que su dimensión religiosa no es una huida hacia afuera, de la política en la mística, sino una forma de "búsqueda del distanciamiento absoluto" que "permitiría a la utopía trastocar las apuestas políticas clásicas, situarse en relación con la cuestión revolucionaria".⁵³ En nuestra opinión, lo mismo se aplica para Walter Benjamin: la consecuencia profana del mesianismo de sus últimos escritos es alimentar su carga explosiva; contribuye a darles el carácter subversivo único que hace de las **Tesis sobre la Filosofía de la Historia** uno de los documentos más radicales, innovadores y visionarios del pensamiento revolucionario desde las **Tesis sobre Feuerbach** de Marx.

Hay que aplicar en el estudio de la obra de Benjamin, la distinción que establece entre el químico/comentador y el alquimista/crítico: al mirar más allá del "bosque" y de las "cenizas" de sus escritos, el alquimista debe concentrar su atención en la llama espiritual ardiente de su obra: la redención revolucionaria de la humanidad.

[Traducido de **Les Temps Modernes**, octubre de 1983, París]

⁵³ M. Abensour, "L'utopie socialiste: une nouvelle alliance de la politique et de la religion", **Le Temps de la Réflexion**, París, Gallimard, II, 1981, pp. 64-65.

Marshall Berman

Por qué aún importa el modernismo

En 1968, los estudiantes de la universidad de Columbia, mi vieja Facultad, se rebelaron y ocuparon el *campus*. El gran crítico Lionel Trilling, uno de mis antiguos profesores, declaró a esta acción el "modernismo en las calles". Comprendí de inmediato que estaba en lo cierto. Su epigrama se convirtió en el punto de partida espiritual de mi libro, que años después se transformó en **Todo lo sólido se disuelve en el aire**. Sostuve allí que la sociedad moderna está atormentada por dolores y miserias sin precedentes, aunque también es el lugar donde los hombres y las mujeres pueden ser más libres y creativos que lo que jamás hayan sido antes.

Dije en este libro que los modernistas se sienten simultáneamente cómodos en este mundo y en desacuerdo con él. Celebran y se identifican con la ciencia moderna, el arte, la tecnología, las comunicaciones, la economía, la política; con todas las actividades que dan a los seres humanos la posibilidad de realizar lo que la Biblia dijera que sólo Dios podría hacer, "hacer todo nuevo". Al mismo tiempo son radicalmente críticos del mundo moderno, que según ellos creen, traiciona su promesa y potencial humano. Los modernistas demandan renovaciones más profundas y radicales que permitirían a los hombres y mujeres modernos cambiar el mundo que los está cambiando a ellos y apropiarse de él. Para el modernista el hecho de que el mundo haya cambiado tanto es prueba de que puede cambiar aún más. El o ella puede, en términos de Hegel, "mirar lo negativo a la cara y vivir con ello". El hecho de que "todo lo sólido se disuelve en el aire" no es motivo de desesperación, sino de fuerza y afirmación. Si todo debe seguir, entonces déjalo seguir: tenemos el poder de crear un mundo mejor que el mundo que perdimos.

Gran parte de mi libro es sobre el pasado. Presto especial atención a Marx, Baudelaire, Dostoievsky, los grandes modernistas de mitad del siglo XIX. Pero mi razonamiento apunta al presente y al porvenir... Recordar los modernismos del siglo XIX puede ayudarnos a obtener la visión y el coraje de crear los modernismos del siglo XXI. Quiero llevar el pensamiento social de nuevo hacia el futuro. Cuando empecé a trabajar en **Todo lo sólido...**, al principio de 1970, pensé que la idea del modernismo estaba en el primer plano del pensamiento europeo y americano. En el momento en que el libro salió, sin embargo, en el comienzo de la década del 80, el modernismo ni siquiera parecía estar en un lejano segundo plano. Si la gente hablaba del modernismo, lo hacía en términos despectivos como si fuera algo de otro

siglo, si no de otro planeta. Hubo un interminable flujo discursivo alegando la seguridad de estar en el mundo posmoderno. Yo me preguntaba: ¿Estuve dormido tanto tiempo? ¿Habrán cambiado tanto y tan rápido las estructuras y dinámicas de la vida, el pensamiento y el arte? No lo creo. Lo que creo es que las potencialidades del modernismo, tal como yo lo defino, sólo están comenzando a ser reconocidas.

1. Rousseau: identidad personal y política

El primer gran modernista fue Jean-Jacques Rousseau. Para Rousseau el problema fundamental de la vida moderna era la identidad personal: ¿Quién soy? ¿Cómo puedo ser, o transformarme, o permanecer yo mismo?: Rousseau creía que el crecimiento de la civilización no sólo capacitaba a la gente, sino que realmente nos forzaba a desarrollar todos nuestros talentos y capacidades. Sin embargo aún cuando todos nuestros talentos y capacidades se desarrollen, se tornan más alienados de nosotros. Hay una contradicción básica entre el desarrollo personal y la sociedad de mercado que se desarrolla a medida que crece la civilización. Estamos obligados a usar todo lo que tengamos —fuerza, belleza, cerebro, energía, etc., etc.— para vendernos a nosotros mismos en un mercado que lo invade todo. Cuando nos despertamos a la mañana, nos miramos en el espejo y pensamos "qué tengo yo que otros puedan usar". Se nos obliga a "preguntarnos siempre unos a otros" quiénes somos y "nunca preguntamos a nosotros mismos". Rousseau piensa que los hombres y mujeres modernos quieren desesperadamente ser ellos mismos, pero no pueden. No pueden porque están forzados a estar *en garde* con gente que está *en garde* con ellos. Pero no pueden, además, porque gran parte de su verdadero *self* es inconsciente, establecido en la temprana infancia y reprimido cuando crecieron. En sus **Confesiones**, Rousseau trata de indagar su propia vida oculta y desarrolló un método de autorreflexión que otros pueden adoptar; inventa, no sólo la autobiografía psicoanalítica, sino (quizás), el propio psicoanálisis. A medida que se indaga a sí mismo se da cuenta de cuánto necesita la aceptación de *mes semblables* y también cuánto depende el sentido de identidad de todos del mutuo reconocimiento. La sociedad de mercado usa y retuerce nuestra necesidad de los demás. Contra sus presiones inexorables Rousseau desarrolla y perfecciona una idea, que creo puede ser calificada como el mito moderno básico: *el Contrato Social*. Rousseau quiere que nos unamos y creemos una comunidad que sea nueva, que nunca haya existido; que, no sólo establezcamos, sino que opere en nuestras vidas diarias y que nos sostenga y dé reconocimiento a todos. En nuestra nueva comunidad, la libertad será obediencia a las leyes que son auténticamente nuestras. Los historiadores saben que la idea roussoniana de contrato social, jugó un papel crucial en la Revolución Francesa, que comenzó poco después de que él muriera. Pero esta idea ha permanecido viva y ha jugado un importante papel en las revoluciones democráticas de nuestro tiempo. Hegel, al comentar a Rousseau, dijo que entendía que la subjetividad era la idea central de los tiempos modernos, y que todas las políticas modernas comienzan con el sujeto.

2. Marx: Desarrollo y autodesarrollo.

El **Manifiesto Comunista** de Karl Marx ubicó el drama del sujeto en el contexto histórico de los acontecimientos que ahora llamamos Revolución Industrial. La identidad moderna, dice Marx, es formada por las realizaciones de la burguesía.

Esta clase "ha sido la primera en mostrar lo que puede producir la actividad al hombre". Su activismo es obsesivo e insaciable; sus patrones lo han introducido a la fuerza sobre los

trabajadores, sobre ellos mismos y en forma creciente en todo el mundo. "Ha creado más y más fuerzas colosalmente productivas, que lo que lo han hecho todas las generaciones precedentes". Marx presenta una pequeña lista:

Sometimiento de las fuerzas de la naturaleza al hombre, maquinaria, aplicación de la química a la industria y a la agricultura, navegación a vapor, ferrocarriles, telégrafo eléctrico, desmonte de continentes para el cultivo, canalización de los ríos, poblaciones desalojadas de la tierra —¿qué siglo anterior tuvo siquiera el presentimiento de que tales fuerzas productivas dormitaban en las entrañas del trabajo social?

Un siglo después podemos incrementar la lista e incluir el campo de la electrónica (y una sorprendente variedad de formas electrónicas de comunicación), cambios tremendos en la salud pública, aumento de más del doble del período de vida promedio desde la época de Marx a nuestros días, cibernética y computarización de nuestra vida diaria, el entendimiento y la utilización de la energía nuclear, el conocimiento de la genética y biotécnica, los vuelos aéreos y espaciales y muchos otros avances. Lo que hace a estos cambios indudablemente modernos, no son las invenciones mismas, sino un proceso de incesante investigación, descubrimiento e innovación y una determinación de transformar la teoría en práctica, de utilizar todo lo que conocemos para cambiar el mundo. Marx otorga a la burguesía el crédito por haber empezado este proceso; como cualquier otro modernista, sin embargo, espera que el proceso avance mucho más que lo que aquella desearía, y hasta más aún que lo que podría imaginar.

Otra gran realización burguesa que podría llevar mucho más allá de los horizontes burgueses, es la internacionalización de la vida cotidiana. "La necesidad de un mercado en constante expansión para sus productos", dice Marx, "arroja a la burguesía sobre toda la superficie del planeta. Esta debe anidar en todos lados, establecer conexiones en todas partes". Asimismo, observa Marx, la internacionalización se lleva a cabo, no sólo con respecto a los asuntos económicos, sino también con respecto a la vida íntima de la gente:

Y tanto en la producción material como en la intelectual. Las creaciones espirituales de las naciones individuales se transformaron en propiedad común. La unilateralidad y estrechez de miras nacional se hace cada vez más imposible y de las numerosas literaturas locales y nacionales emerge una literatura mundial.

De esta forma, la burguesía moderna interesada sólo en acrecentar su propiedad privada, crea sin advertirlo una cultura mundial cuyas obras son propiedad pública. Esta es la cultura del propio modernismo. Aunque abarque los horizontes mundiales del capital moderno, termina subvirtiendo el capitalismo. No necesariamente porque trate de hacerlo (aunque con frecuencia lo hace), sino simplemente porque como red de "creaciones espirituales" no puede evitar expresar valores radicalmente opuestos al cálculo de ganancias y pérdidas de la sociedad de mercado, del fundamento burgués. Uno de los temas centrales de la cultura modernista que comienza en 1840 es el impluso hacia el libre desarrollo. Goethe, en *Fausto*, fue probablemente el primero en sugerir la conexión entre el deseo moderno de autodesarrollo y el movimiento moderno hacia el desarrollo económico. Marx conceptualiza esta conexión en el *Manifiesto*:

La burguesía no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción y de esa forma todas las relaciones de la sociedad... La revolución constante de la producción, la alteración ininterrumpida de todas las relaciones sociales, la perpetua incertidum-

bre y agitación distingue a la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones, fijas, congeladas, con su secuela de venerables prejuicios y opiniones, son barridas y las nuevas formas se tornan anticuadas antes de que puedan osificarse. Todo lo que es sólido se disuelve en el aire, todo lo sagrado es profanado, y por último el hombre es forzado a enfrentar sus reales condiciones de vida y sus relaciones con sus semejantes.

Marx sostuvo que bajo la presión del mercado mundial, hombres y mujeres modernas son obligados a crecer para sobrevivir. Pero su crecimiento es canalizado y desviado dentro de direcciones estrechas, es decir, mercantiles. Marx cree aún que el dinamismo interno que el capitalismo crea en sus súbditos, está condenado a rechazar las normas burguesas. Tarde o temprano, mujeres y hombres modernos sentirán inevitablemente que los límites del fundamento capitalista están encerrándolos; después de una vida de desarrollo forzado y distorsionado comenzarán a clamar por un desarrollo libre. Este deseo de crecimiento, más que cualquier necesidad meramente económica, impulsará a las masas modernas hacia movimientos en pos de cambios radicales. Sin duda, cuando finalmente llegue el comunismo, dice Marx, su regalo a la humanidad será "una asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos".

De esta manera el concepto de comunismo de Marx es espiritual y psicológico, tanto como material. (Quizás algo más que material). El yo moderno, cree Marx, debe tener el mayor campo posible para crecer y desarrollarse. Y el anatema marxista contra el capitalismo, no es que sea demasiado individualista sino que, estereotipando a la gente en mercancías para la venta y en miembros de clases, no lo es bastante.

Esto me lleva a uno de los hechos básicos de la vida en 1991: el colapso del comunismo soviético y sus satélites en Europa Central y Oriental. ¿Qué significan hoy estos acontecimientos para la gente del hemisferio occidental? No deseo hablar demasiado apresuradamente sobre la forma en que va a evolucionar el drama europeo. Podría muy bien ser que unos pocos años de vivir como mercancías en el mercado mundial llevarán a mucha gente a sentir nostalgia del comunismo, por lo que es demasiado prematuro excluir a la antigua fuerza. Pero el defecto mortal en todos los desacreditados regímenes comunistas fue el desprecio de sus líderes por la subjetividad de millones de personas bajo su poder. Las décadas de diatribas contra el yo, sus libertades y sus anhelos de realización —de los que ellos se burlaban como "individualismo burgués"— fueron la forma en que fallaron desastrosamente en ser modernos. Su insensibilidad hacia la subjetividad, una de las fuerzas más poderosas de la historia contemporánea, es una de las razones principales por las cuales sus pueblos los arrojaron en lo que Trotsky denominó el "tacho de basura de la historia".

3. Fugas de la libertad

Una de las obras más grandes de Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, es un brillante análisis de las causas de que las esperanzas revolucionarias de 1848 no se cumplieran. "La lucha parece estar decidida de tal manera que todas las clases, igualmente impotentes y mudas, cayeron sobre sus rodillas ante la culata del fusil... Francia parece haber escapado del despotismo de una clase sólo para caer bajo el despotismo de un individuo y, lo que es más, bajo la autoridad de un individuo sin autoridad". Podemos observar aquí que Marx sabía que había un gran público moderno el que, lejos de desear un futuro de libre desarrollo, sentía que era ya demasiado libre. ¿Qué extensión tenía este público y qué iría a hacer? Este no se puso política-

mente serio hasta el siglo XX, con los resultados de la Primera Guerra Mundial. Mientras tanto, Dostoievsky, escribiendo a fines de la década de 1870 barajó una de sus nefastas posibilidades. Su parábola, "la leyenda Del Gran Inquisidor" es incorporada a la narración principal de **Los Hermanos Karamazov**. Dostoievsky la adscribe a Iván, el miembro más intelectual y programáticamente modernista de la familia. Está ubicada en España, en la época de la Contrarreforma y trata de imaginar qué podría haber sucedido si Jesús hubiera regresado a la tierra allí y en ese momento. El retrato de Jesús por Dostoievsky es aquí sorprendentemente moderno y humanístico: su idea esencial parece ser la libertad de conciencia, libertad para tomar sus propias decisiones sobre lo que es bueno y lo que es malo. El Inquisidor ha arrestado a Jesús y lo ha sentenciado a muerte sin juicio (precisamente como fue sentenciado a muerte Dostoievsky en 1849). Esa noche, sin embargo, el Inquisidor visita a Jesús en la celda y arenga: ¿No se da cuenta que él ha concedido a los seres humanos más libertad que la que ellos pueden manejar? ¿No entiende que está haciendo la vida demasiado dura? "Le digo", dice él, "que ninguna de las ansiedades que atormentan al hombre es mayor que la de encontrar alguien a quien pueda dar el regalo de la libertad con la cual esta desafortunada criatura ha nacido". La puerta está abierta; ¿No sería tan amable de desaparecer antes de que lo quemem? Confrontar de nuevo a la humanidad demuestra una falta de verdadero amor y compasión: "El hombre prefiere la paz, y aún la muerte, a la libertad de elegir en el conocimiento del bien y el mal. Nada es más seductor para el hombre que su libertad de conciencia, pero nada es mayor causa de sufrimiento". En este punto El Inquisidor sale de su marco medieval y se dirige a la audiencia moderna de Dostoievsky; "Mire, ahora, hoy, la gente está aún más persuadida de que son más libres que nunca, con todo, nos han traído su libertad y la han dejado humildemente a nuestros pies. Las masas se rebelan una y otra vez, pero carecen del coraje de llevar a cabo su propia rebelión. Son como esos colegiales que hacen alboroto y echan a sus maestros de las aulas, para espantarse de horror cuando se dan cuenta que no queda nadie a cargo más que ellos mismos. Entonces se arrojarán a la piedad de "los tres únicos poderes que pueden mantener cautiva la consecuencia de estos rebeldes impotentes" —una moderna anti-Trinidad de "milagro, misterio y autoridad"— antes que tomar la responsabilidad de sus propias vidas.

Leí esto por primera vez hace 30 años y siempre lo he leído y enseñado como una profecía horriblemente brillante del fascismo del siglo XX. Pero aquí y ahora, en Chile en la década de 1990 ese Inquisidor parece tener un rostro más complejo y ambiguo de lo que yo pensaba. Durante años he leído sobre la Iglesia Católica Chilena y su formidable y noble papel en la lucha contra la dictadura de Pinochet. Pero ahora parece que la Iglesia quiere ser retribuida estableciéndose como una dictadura sobre la vida sexual y familiar de todos los chilenos. Por lo menos esto parece ser el punto del reciente manifiesto de la Iglesia contra la "Permisividad Moral". Por supuesto los chilenos no están solos en esto. En Europa Oriental, especialmente en Polonia, el comunismo podría resultar suplantado por la teocracia. En mi propio país, EE.UU., ese paraíso de pluralismo, la Iglesia Católica y la Protestante han estado cooperando por años en una campaña pródigamente financiada para destruir el derecho de las mujeres al aborto.

Hay mucha gente, incluso científicos sociales que consideran que estos temas —que en los EE.UU. hemos llamado derechos reproductivos y el derecho a elegir— como periféricos, triviales, como "meros" asuntos de mujeres, o un "mero" conflicto de intereses entre grupos o "meramente" acerca de la vida privada y, por eso, indignos de ser discutidos por los ciudadanos en lugares públicos como éste.

Mi punto de vista, por el contrario, es que estos temas son absolutamente centrales en relación al significado de la vida moderna. Atravesan las barreras nacionales, de clase, étnicas y religiosas. Confrontan hoy a las personas en todo el mundo. Comprometen nuestros más profundos sentimientos y afectan nuestras más profundas fuentes de identidad, nuestras formas de imaginar quiénes somos. Invaden las cosas más íntimas que ocurren entre hombres y mujeres, (y a veces entre hombres y hombres y entre mujeres y mujeres). Estos sentimientos son tan profundos e íntimos que nos desconciertan, nos hacen sentir culpables de maneras que no entendemos. Pero si sucumbimos a la confusión y a la culpa quedamos vulnerables frente a los Grandes Inquisidores de hoy y a los que vendrán mañana.

Mientras escribo esto me doy cuenta de que es un poco extraño. Estamos reunidos para celebrar el regreso de Chile a la democracia. Pero ¿No estaban las vidas privadas de los chilenos controladas bastante estrechamente en los años en que tuvieron democracia? A veces controladas por el Estado, pero a menudo por las instituciones de la sociedad civil: la Iglesia, el terrateniente, el patrón, los vecinos. ¿Entonces para qué piden más ahora? Puedo pensar varias razones. Los Estados modernos, hasta los más democráticos —quizás especialmente los más democráticos—, tienen formidables tecnologías y modos de organización burocráticos que pueden ejercer control sobre las identidades de sus súbditos. Por otro lado, la sociedad moderna ofrece a sus miembros medios sin precedentes para controlar sus propias identidades. Un medio son las elecciones libres; la educación libre, la libertad de expresión y de reunión y la libertad de elección en la vida sexual, tienen tanta importancia como ellas. Si nuestra vida sexual, nuestra vida amorosa, nuestra vida familiar están bajo control, nuestros reclamos de libertad serán tristes parodias.

Como estoy interviniendo como extranjero, podría ser presuntuoso, —sin embargo, por qué se molestarían Uds. en invitar a un extranjero— decir que si Chile está regresando realmente a la democracia, Uds. tendrán que luchar contra sus propios grandes Inquisidores —aún cuando ellos sean Inquisidores nobles y santos— por el control de vuestras vidas. Tener este control no garantizará la felicidad, pero les dará la fuerza interior y la dignidad que se necesita para la búsqueda seria de la felicidad. (Y déjenme hablar para aquéllos de nosotros que hemos estado ahí por un tiempo y decirles a los niños de la audiencia que la búsqueda de la felicidad es un asunto muy serio —algunas veces trágico— pero una vez que uno se mete en ello, es muy probable que no quiera abandonarlo). ¿Recuerdan antes, cuando hablaba de Rousseau y afirmaba que el modernismo debía comenzar con él? Bueno, una de sus ideas centrales era que la empatía —proviniente del corazón, anterior a la razón o la reflexión— era lo que mantenía unido al pueblo y a las comunidades. Para poder luchar por el control de sus vidas tienen que aprender a concordar con gente muy diferente de Uds. y llegar a creer que la felicidad de ellos importa tanto como la suya propia. Necesitamos aprender a reconocernos unos a otros y reconocer nuestro común derecho a vivir vidas diferentes. Si podemos hacer eso, estaremos reinventando el modernismo, encontrando nuestros propios caminos de lucha para hacer nuestro al mundo moderno.

[Ponencia presentada en XII Asamblea Gral. de CLACSO, en Santiago de Chile en noviembre de 1991, que tuvo por tema "Los siglos XXI de América Latina". Traducido del inglés por Alicia de Santos. Revisión técnica de Martha Rosenberg]

Ellen Meiksins Wood

Capitalismo y emancipación humana

Quisiera decir, primero, algo sobre Isaac Deutscher, pero no como un homenaje ritual para esta circunstancia, sino porque me parece apropiado para lo que voy a decir en mi conferencia y para el sentido en que intento decirlo.* No conocí a Isaac Deutscher, pero me he formado una buena imagen del tipo de persona que era, y del tipo de expresión política que representaba; y precisamente me parece el tipo de expresión del que ahora tanto necesitamos. Como muchos otros, he sido impresionada en especial por la firmeza y el equilibrio de su compromiso con el socialismo —y digo firmeza deliberadamente, para señalar no un dogmatismo obstinado, sino, por el contrario, el tipo de criterio equilibrado, independiente y crítico que le permitió, por ejemplo, predicar sin apología los logros y promesas de la Revolución de Octubre sin disfrazar nunca los horrores de sus deformaciones, en un momento en que muchos otros estaban oscilando violentamente entre el culto ciego y la retracción abyecta de todo socialismo. O la firmeza que lo mantuvo trabajando como a un intelectual marxista a lo largo de períodos de luchas de clase silenciosas, mientras muchos otros se rindieron y fueron en busca de distintas modas intelectuales y políticas.

Creo que esta firmeza tiene que ver con la mesurada visión del socialismo de Deutscher, que reconocía su promesa para la emancipación humana sin albergar ilusiones románticas de que fuese a curar todas las enfermedades humanas, haciendo milagrosamente "libre" a la gente, en palabras de Shelley, "de culpa o dolor". Una vez dijo que el socialismo no era "el producto último y perfecto de la evolución, o el fin de la historia, sino, en un sentido, sólo el principio de la historia"¹. Es precisamente este tipo de juicio equilibrado el que hoy necesitamos con urgencia, y esto significa no sólo entender las formas en las que el socialismo no es el fin de la historia, ni de la emancipación humana, sino también las formas en las que es el principio. Tenemos que hacer llegar también el mismo juicio a los medios y agentes de la transformación socialista, así como a sus fines. Hablando a estudiantes americanos en la cima del activismo estudiantil en los sesenta, Deutscher envió un mensaje no del todo grato: "Ustedes son efervescentemente activos en el margen de la vida social, y los trabajadores son pasivos en el núcleo de ella. Esta es la tragedia de nuestra sociedad. Si no se enfrentan

* Esta es la *Isaac Deutscher Memorial Lecture*, pronunciada el 23 de noviembre de 1987 en la London School of Economics. Sólo se han agregado notas a pie de página al texto original.

¹ Isaac Deutscher, "On Socialist Man", en *Marxism, War and Revolutions: Essays from Four Decades*, Verso, Londres, 1984, p.272.

con este contraste, Uds. serán derrotados"².

Me parece que un contraste similar es nuestra tragedia actual y tenemos que enfrentar con el mismo equilibrio el hecho de que hay fuertes y promisorios impulsos emancipatorios actuando pero pueden no ser activos en el núcleo de la sociedad capitalista y tal vez no nos libren de sus opresiones. También nosotros debemos enfrentarnos con este contraste o seremos derrotados.

Estos problemas son muy actuales, especialmente porque ya no es más seguro en la izquierda que la batalla decisiva por la emancipación humana tendrá lugar en la tierra natal de la lucha de clases, el terreno "económico". Para mucha gente, el énfasis se ha desplazado a luchas por lo que llamaré bienes extraeconómicos —emancipación de género, igualdad racial, paz, bienestar ecológico, ciudadanía democrática. Todo socialista debe comprometerse con estos objetivos por sí mismos —de hecho, el proyecto socialista de emancipación de clase ha sido siempre, o debería haber sido un medio para el fin último de la emancipación humana. Pero estos compromisos no asumen los cruciales problemas sobre agentes y modalidades de lucha, y ciertamente no asumen el problema de las políticas de clase. Mucho debe aún ser dicho sobre las condiciones para la obtención de estos bienes extraeconómicos. En particular, si nuestro punto de partida es el capitalismo, entonces tenemos que saber exactamente qué tipo de punto de partida es este. ¿Qué límites son impuestos, y qué posibilidades creadas por el régimen capitalista, por su orden material y su configuración del poder social? ¿Qué tipo de opresión requiere el capitalismo y qué tipos de emancipación puede tolerar? En especial, ¿qué uso hace el capitalismo de los bienes extraeconómicos, qué estímulo da y qué resistencia opone a su realización?, y así sucesivamente. Quiero comenzar contestando estas preguntas, y en el desarrollo del razonamiento trataré de hacerlas resaltar haciendo algunas comparaciones con sociedades precapitalistas.

I. Igualdad y desigualdad capitalista.

Quisiera comenzar afirmando que ciertos bienes extraeconómicos son simplemente incompatibles con el capitalismo, y no intento hablar sobre ellos. Estoy segura, por ejemplo, que el capitalismo no puede asegurar la paz mundial. Me parece axiomático que, en el contexto del sistema de Estados-nación, la lógica expansionista, competitiva y explotadora de la acumulación capitalista debe ser, a corto o largo plazo, desestabilizadora; y que el capitalismo —y en este momento el gobierno de los Estados Unidos, su fuerza más agresiva y aventurera— es, y seguirá siendo en el futuro previsible la mayor amenaza a la paz mundial. Tampoco creo que el capitalismo pueda evitar la devastación ecológica. Puede ser capaz de adaptarse a un grado determinado de cuidado ecológico, en especial cuando la tecnología de protección del medio ambiente es en sí misma negociable con ganancia. Pero la irracionalidad esencial del impulso para la acumulación de capital, que subordina todo a los requerimientos de la autoexpansión del capital y el así llamado crecimiento, es inevitablemente hostil al equilibrio ecológico. Con todo, debe ser añadido que los problemas de la paz y la ecología no están muy bien preparados para generar fuerzas anticapitalistas poderosas. En un sentido, el problema es su verdadera *universalidad*. No constituyen fuerzas sociales porque realmente no tienen un identidad social específica —o por lo menos no tienen ninguna salvo en el punto en el que se intersectan con relaciones de clase, como en el caso de los problemas ecológicos planteados por el envenenamiento de trabajadores en el lugar de trabajo, o la tendencia a concentrar polución y desperdicios en barrios de trabajadores más que en suburbios privilegiados. Pero, en el análisis último, no está más en el interés del capitalista que en el del trabajador el ser aniquilado por una bomba nuclear o disuelto en lluvia

² Deutscher, "Marxism and the New Left", en *Marxismo in Our Time*, Jonathan Cape, Londres, 1972, p.74.

ácida. Puede decirse también que, dados los peligros que el capitalismo implica, ninguna persona racional debería sostenerlo, pero las cosas realmente no funcionan de esa manera.

La situación relativa a la raza y al género es casi la inversa. El anti-racismo y el anti-sexismo tienen identidades sociales específicas, y pueden generar poderosas fuerzas sociales. Pero no es tan claro que la igualdad de raza o de género sean antagonistas al capitalismo, o que el capitalismo no pueda tolerarlas como no puede garantizar la paz mundial o el respeto por el medio ambiente. Cada uno de estos bienes extraeconómicos tiene, entonces, su propia relación específica con el capitalismo, y cada uno requiere de un análisis cuidadoso. En tanto el tiempo es limitado, marcaré sin embargo algunos puntos preliminares muy generales sobre raza y género para ilustrar la ambigüedad del capitalismo en lo que a esto concierne, para concentrarme luego en el problema de la democracia, aún cuando tendré algo más para decir sobre ciertos aspectos de la opresión de género bajo este título.

El primer punto en lo que al capitalismo se refiere es que este es extraordinariamente indiferente a la identidad social de la gente a la que explota. Este es un caso clásico de buenas noticias y malas noticias. A diferencia de modos de producción previos, la explotación capitalista no está inextricablemente ligada a identidades extraeconómicas, desigualdades o diferencias jurídicas o políticas. La extracción de plusvalía de trabajadores asalariados tiene lugar en una relación entre individuos formalmente libres e iguales y no presupone diferencias en el status jurídico o político. De hecho, hay una tendencia positiva en el capitalismo a *socabar* esas diferencias, y aún a diluir identidades como raza y género cuando el capital pugna por incorporar gente al mercado laboral y por reducirla a unidades de trabajo intercambiables, abstraídas de toda identidad específica. Por otra parte, el capitalismo es muy elástico en su habilidad tanto para hacer uso, como para deshecharlas de opresiones sociales particulares. Una parte de las malas noticias es que el capitalismo es idóneo para cooptar cualquier opresión extraeconómica histórica y culturalmente disponible en una situación dada. Un legado cultural de este tipo puede promover, por ejemplo la hegemonía ideológica del capitalismo encubriendo su tendencia inherente a crear clases sumergidas. Cuando los sectores menos privilegiados de la clase obrera coinciden con identidades extraeconómicas como género o raza, como a menudo sucede, puede aparecer que la culpa por la existencia de estos sectores se corresponda con otras causas distintas de la lógica necesaria del sistema capitalista. Poner una venda en los ojos de la gente no es, por supuesto, objeto de una conspiración capitalista. El racismo y el sexismo funcionan tan bien en sociedades capitalistas, para mencionarlo, porque pueden realmente actuar parcialmente en beneficio de ciertos sectores de la clase obrera en las competitivas condiciones del mercado laboral. punto es, sin embargo, que si el capital obtiene ventajas del racismo o del sexismo, no es como consecuencia de alguna tendencia estructural en el capitalismo hacia la desigualdad racial o la opresión de género sino, por el contrario, porque encubren las realidades estructurales del sistema capitalista y porque dividen a la clase obrera. La explotación capitalista, en cualquier nivel, puede ser conducida en principio sin atención alguna por el color, la raza, el credo y el género, la dependencia en relación a la desigualdad o la diferencia extraeconómica; y más aún, el desarrollo del capitalismo ha creado presiones ideológicas *contra* tales desigualdades y diferencias en un grado sin precedentes en sociedades precapitalistas.

Pero inmediatamente nos topamos con ciertas contradicciones. Consideremos el ejemplo de la raza. A pesar de la indiferencia estructural del capitalismo hacia las identidades extraeconómicas (o en un sentido a causa de ella), su historia ha sido marcada por el racismo probablemente más virulento jamás conocido. El extendido y profundo racismo dirigido contra los negros en Occidente, por ejemplo, es generalmente atribuido al legado cultural del colonialismo y la esclavitud que acompañó la expansión del capitalismo. Pero en una segunda reflexión, si bien esta explicación es hasta un cierto punto convincente, no es por sí misma

suficiente. Tómese el caso extremo de la esclavitud. Una comparación con los únicos otros ejemplos históricos conocidos de esclavitud en esa escala ilustrarán que no hay nada automático en la asociación de la esclavitud con un racismo tan virulento, y pueden sugerir que hay algo específico del capitalismo en este efecto ideológico. Algunas personas pueden sorprenderse al aprender que en la antigua Grecia y en Roma, a pesar de la casi universal aceptación de la esclavitud, la idea de que la esclavitud era justificada por desigualdades naturales entre los seres humanos nunca prendió. La única excepción notable, la concepción de Aristóteles de la esclavitud natural, nunca ganó popularidad. La visión más común parece haber sido la de que la esclavitud era una convención, si bien universal, que era simplemente justificada sobre la base de su utilidad. De hecho, aún fue concedido que esta útil institución era *contraria a naturaleza*. Una perspectiva de este tipo no sólo aparece en la filosofía griega, sino que también fue reconocida en el Derecho Romano. Ha sido sugerido que la esclavitud fue el único caso en el Derecho Romano en el que hubo un conflicto reconocido entre el *ius gentium*, la ley corriente de las naciones, y el *ius naturale*, la ley natural.³

La justificación de la esclavitud.

Esto no es significativo porque condujera a la abolición de la esclavitud, lo que ciertamente no hizo, ni de manera alguna suaviza los horrores de la esclavitud antigua. No es valorado porque sugiere que, en contraste con la esclavitud moderna, no parece haber una necesidad apremiante de encontrar una justificación para esta institución perversa en la inferioridad natural de determinadas razas. En verdad, los conflictos étnicos son probablemente tan viejos como la civilización; y defensas de la esclavitud basadas, por ejemplo, en relatos bíblicos sobre herencias corrompidas tienen una larga historia. Pero el racismo moderno es algo distinto, una concepción sistemáticamente más perversa de la inferioridad inherente y *natural*, que despegó a fines del siglo XVII o principios del XVIII, y culminó en el siglo XIX cuando adquirió el refuerzo pseudo-científico de las teorías *biológicas* de la raza, y que continuó sirviendo como un soporte ideológico para la opresión colonial aún después de la abolición de la esclavitud.

Una está tentada a preguntar, entonces, qué es lo que hizo que el capitalismo creara esta necesidad ideológica, esta necesidad por aquello que conduce a una teoría de la esclavitud *natural*, no solamente convencional. Parte de la respuesta, al menos, debe residir en una paradoja. Mientras la opresión colonial y la esclavitud crecían en las avanzadas del capitalismo, la fuerza de trabajo en su lugar de origen era crecientemente proletarizada, y la expansión del trabajo asalariado, la relación contractual entre individuos formalmente libres e iguales, llevaba con ella una ideología de igualdad formal y libertad. De hecho, esta ideología, que en el plano jurídico y político niega la desigualdad fundamental y la ausencia de libertad de la relación económica capitalista, ha sido siempre un elemento vital en la hegemonía ideológica del capitalismo. En un sentido, entonces, fue la presión estructural *contra* la diferencia extraeconómica la que hizo necesaria la justificación de la esclavitud excluyendo a los esclavos de la raza humana, haciéndolos no-personas colocados fuera del universo normal de libertad e igualdad. Es quizás porque el capitalismo no reconoce diferencias extraeconómicas entre seres humanos que los hombres tuvieron que ser considerados menos que humanos para así dar cabida a la esclavitud y el colonialismo, que fueron tan útiles al capital en ese momento histórico. En Grecia y Roma era suficiente identificar a los hombres como extranjeros o que no fueran griegos o romanos, en base a que no eran *ciudadanos*. En

³ El jurista romano Florentinus (Florentino) por ejemplo, escribió que la esclavitud es una institución del *ius gentium* por medio de la cual alguien está *contra natura* sujeto al *dominium* de otro. Véase M. I. Finley, "Was Greek Civilization based on Slave Labour?", y "Between Slavery and Freedom", en *Economy and Society in Ancient Greece*, Chatto and Windus, Londres, 1981, p.104, 113, 130.

el capitalismo, el criterio para la excomunión parece ser la exclusión del tronco central de la raza humana.

Considérese también el caso de la opresión de género.⁴ Las contradicciones no son aquí tan notorias. Si el capitalismo ha sido asociado con un racismo más virulento que cualquiera en el pasado, no me parecen convincentes las afirmaciones de que el capitalismo ha producido formas más extremas de opresión de género que las existentes en sociedades precapitalistas. Pero aquí también hay una combinación paradójica de indiferencia estructural y de verdadera opresión contra esta desigualdad extraeconómica y un tipo de oportunismo sistemático que le permite al capitalismo hacer uso de ellas. El capitalismo en los países occidentales avanzados usa, típicamente, la opresión de género en dos formas distintas: la primera es compartida con otras identidades extraeconómicas, como la raza y aún la edad, y es en alguna medida intercambiable con estas como medio de constitución de clases subalternas y de provisión de cobertura ideológica; el segundo uso es específico del género: sirve como una forma de organización de la reproducción social en lo que es pensado (es probable que incorrectamente) como la forma menos costosa.⁵ Con la organización de las relaciones de género existentes, el costo de reproducción de la fuerza de trabajo para el capital puede ser mantenido bajo —o así ha sido pensado generalmente— mediante la conservación en la esfera privada de la familia de los costos de gestación y la crianza de los niños en la esfera privada de la familia. Pero debemos reconocer que, desde el punto de vista del capital, este costo social particular no es distinto de cualquier otro. Desde el punto de vista del capital, las guarderías infantiles y los centros de atención diurna no son diferentes cualitativamente de, por ejemplo, las pensiones a la ancianidad o el seguro de desempleo, ya que todos comprenden un costo indeseado. El capital es en general hostil a cualquiera de estos costos, aunque no ha sido nunca capaz de sobrevivir sin al menos parte de ellos; pero a este respecto el punto es que no es más incapaz de tolerar la igualdad de género que de aceptar el Servicio Nacional de Salud o la seguridad social.

A pesar de que el capitalismo puede hacer uso ideológico y económico de la opresión de género, esta opresión no tienen un lugar privilegiado en la estructura del capitalismo. El capitalismo puede sobrevivir a la erradicación de todas las opresiones específicas sobre la mujer como mujer— mientras que no puede, por definición, sobrevivir a la erradicación de la explotación de clase. Esto no significa que el capitalismo he hecho la liberación de la mujer necesaria o inevitable. Pero significa que no hay una necesidad estructural específica ni una fuerte disposición sistémica para la opresión de género en el capitalismo. Luego tendré algunas cosas que decir acerca de cómo el capitalismo difiere a este respecto de sociedades precapitalistas.

He citado estos ejemplos para ilustrar dos puntos significativos: que el capitalismo tiene una tendencia estructural a erradicar desigualdades extraeconómicas, y que esto es una espada de doble filo. Las implicancias estratégicas son que las luchas concebidas en términos puramente extraeconómicos —como únicamente contra el racismo o la opresión de género, por ejemplo— no son en sí mismas peligrosas fatalmente para el capitalismo, que pueden tener éxito sin desmantelar el sistema capitalista, pero, al mismo tiempo, que probablemente son de difícil éxito si permanecen separadas de una lucha anticapitalista.

II. El problema de la Democracia.

Quiero ahora detenerme, con mayor extensión en otro aspecto de esta ambigüedad, el problema de la democracia en el capitalismo. No puede haber dudas de que el capitalismo ha hecho posible una extensión de la ciudadanía sin precedentes, y ha sido siempre un pro-

⁴ Los dos párrafos siguientes, con ciertas modificaciones, se basan en una charla pronunciada en la Socialist Scholars Conference en Abril de 1986, posteriormente publicada en *Against the Current*.

⁵ He limitado esta afirmación porque he sido informada que trabajos recientes han sugerido que el cuidado de los niños por parte del estado puede ser menos oneroso para el capital, pero no conozco los argumentos.

blema central para el socialismo qué importancia otorgarle a este hecho. Casi desde el principio ha existido una tradición socialista que afirma que la igualdad formal y jurídica del capitalismo, combinada con su desigualdad y su falta de libertad económicas, erigirá una contradicción dinámica, una fuerza motivada para una transformación socialista. Una premisa básica de la democracia social, por ejemplo, ha sido que la limitada libertad e igualdad del capitalismo producirá impulsos irresistibles hacia la emancipación total. Y existe hoy una nueva tendencia poderosa que concibe la transición al socialismo como una extensión total de los derechos de ciudadanía, sobre la hipótesis de que la *democracia* se ha convertido en la consigna de diferentes luchas progresistas, el único lema unificante entre todos los distintos proyectos de la izquierda. Me gusta, en verdad, la idea de considerar al socialismo como una expansión de la democracia, siempre y cuando el objetivo sea mantener firmemente el proyecto socialista en la vía democrática. Pero no estoy para nada impresionada por los nuevos aderezos teóricos de la vieja ilusión socialista de que los impulsos ideológicos de la igualdad y la libertad capitalistas han creado presiones irresistibles para transformar en todo nivel la sociedad. Los efectos de la democracia capitalista han sido mucho más ambiguos, y esta concepción de la transformación social es sólo un juego de manos que nos invita a imaginar una fluida transición desde la democracia capitalista a la democracia socialista.

El primer requerimiento aquí es no tener ilusiones sobre el sentido y los efectos de la democracia en el capitalismo. Debemos estar, sin duda, advertidos de los límites de la democracia capitalista, del hecho de que aún un estado capitalista democrático estará constreñido por las demandas de la acumulación de capital, y del hecho de que la democracia liberal deja esencialmente intacta a la explotación capitalista. Pero más que eso, debemos ser concientes del *daño positivo* que el capitalismo, en el mismo momento en que ha fomentado su desarrollo, ha infligido a la democracia.

Examinemos esta contradictoria unidad de avance y retroceso por medio de una comparación con sociedades precapitalistas —y aquí estoy pensando en sociedades que ya han sido divididas en clases. Hablaré libremente de sociedades precapitalistas como si este término no cubriese un vasto arco de formas sociales y culturales, ampliamente separadas en el tiempo y en el espacio, porque hay ciertas generalizaciones que sobre ellas se pueden hacer en los puntos centrales en debate. Por sobre todo, el que en las sociedades precapitalistas, en las que los campesinos eran la clase explotada predominantemente y su explotación tomaba básicamente la forma de dominación extraeconómica, política, jurídica, militar, el *status* de los derechos políticos era clave. Es decir, la principal forma de extracción de excedente al que los campesinos precapitalistas estaban sujetos —renta o impuesto— era realizada a través de distintos mecanismos de dependencia jurídica y política: obligaciones por deudas, servidumbre, relaciones tributarias, corveas, etc. No es difícil ver como este hecho otorgó un enorme premio al privilegio jurídico y a los derechos políticos e impuso un límite absoluto a su distribución. El concepto medieval de señorío lo resume bien. Es un concepto que une inseparablemente poder político y económico; y esto, por supuesto, tiene implicancias para la resistencia campesina. Por ejemplo, en la famosa revuelta campesina inglesa de 1381, provocada por el intento de imponer un impuesto por cabeza, el líder rebelde Wat Tyler formuló los reclamos campesinos como una demanda por la distribución equitativa del señorío entre todos los hombres. Y si se considera la naturaleza de la explotación en este tipo de sociedades, no es del todo sorprendente que la resistencia campesina a la explotación económica tomase la forma de una demanda por la participación en el privilegiado *status* jurídico y político de sus señores.

Para los campesinos, el poder contra la explotación dependía en gran medida de la capacidad jurisdiccional permitida a su propia comunidad política, la aldea, como opuesta a los poderes del señor y del estado. Y por definición, toda extensión de la jurisdicción de la co-

munidad se inmiscuía y circunscribía a los poderes de explotación del señor. Algunos poderes eran, sin embargo, más importantes que otros. A diferencia del capitalismo, el terrateniente precapitalista o el estado extractor de excedente no dependía del control del proceso de producción tanto como del poder coercitivo de extracción de excedente. El campesino precapitalista, que tenía la posesión de los medios de producción, generalmente controlaba la producción, tanto individual como colectivamente, a través de su comunidad aldeana. Era característico del feudalismo, así como de otras formas precapitalistas, que el acto de apropiación estuviese generalmente mucho más claramente separado del proceso de producción que en el capitalismo. El campesino producía, el terrateniente extraía renta, o el estado apropiaba impuesto; o, también, el campesino producía un día en su parcela y para las necesidades de su hogar, y en otro día en el dominio del señor, o en algún tipo de servicio para el estado. De esta forma los poderes apropiadores del terrateniente o del estado pudieron ser preservados aún con un grado considerable de independencia de los campesinos en la organización de la producción, siempre que la jurisdicción de la comunidad campesina no cruzara la línea del control de los mecanismos jurídicos y políticos de extracción de excedente.

Las comunidades campesinas han presionado fuertemente, de tiempo en tiempo, contra esas barreras, adquiriendo un grado sustancial de independencia en sus instituciones políticas locales, poniendo sus propios magistrados locales en lugar de los representantes de los terratenientes, imponiendo sus propias leyes, etc. Y en la extensión en que han adquirido este grado de independencia política, han limitado también su explotación económica. Pero ha quedado generalmente una última e infranqueable barrera que ha vencido los intentos de superar la sujeción del campesino, la barrera entre la aldea y el estado. La comunidad aldeana ha permanecido, en tanto exterior al estado, y sujeta a éste, como algo extraño.⁶

La brecha ateniense.

Por lo que sé, hay un solo caso en la historia precapitalista en la que esa barrera fue claramente atravesada, y esto es en la democracia griega, o más específicamente ateniense.⁷ Voy a sostener que, por mucho, el aspecto más revolucionario de la antigua democracia ateniense fue la posición excepcional, y nunca igualada, de los campesinos como ciudadanos, y con ello, la posición de la aldea en su relación con el estado. En agudo contraste con otras sociedades campesinas, la aldea fue la unidad constitutiva del estado ateniense, a través del cual el campesino se convirtió en ciudadano. Estoy representando no sólo una innovación constitucional, sino también una radical transformación del campesinado, sin igual en el mundo antiguo, o en cualquier otro lugar y tiempo. Si el campesinado es, como ha dicho Eric Wolfe, un cultivador rural cuyos excedentes son transferidos, bajo la forma de renta o impuesto, a alguien que "ejerce sobre él un poder superior, o dominio"⁸, entonces, lo que caracterizó al pequeño propietario ateniense fue una independencia sin precedentes —y posteriormente inigualada— de este tipo de "dominio", y en consecuencia, un grado inusual de libertad frente a rentas e impuestos. La creación del campesino-ciudadano significó la liberación de los campesinos de todas las formas de relación tributaria que caracterizaran previamente al campesinado griego, y que continuaron caracterizando a los campesinos en cualquier otro lugar.

La significación de la democracia griega puede ser medida en relación a otras civilizaciones del mundo antiguo, en el Cercano Oriente y Asia. Un rasgo común sobresale por encima de todas las muchas diferencias entre estos estados: una división tajante entre clases dominantes y productoras, y específicamente productores agrícolas. Esta división estaba incorporada en una igualmente tajante división entre la aldea y el estado. El estado mismo tendió a organizarse como un extractor primario de trabajo excedente, extrayendo excedentes de aldeas campesinas sometidas, no simplemente en la forma de impuestos para fines públicos

sino como un modo de apropiación privada, un tipo de renta centralizada para el beneficio de aquellos que poseyeran una parte del estado. Alternativamente, la propiedad privada y los derechos para extraer excedentes campesinos fueron retribuciones de la función pública.

Esta misma pauta parece haber existido, en menor escala, en la Edad de Bronce griega, antes del advenimiento de la polis. De hecho, el estado apropiador de excedente actuando de la manera que Robert Brenner ha llamado "como de clase" fue probablemente una regla más que una excepción en sociedades precapitalistas avanzadas⁹. No nos es posible entender, por ejemplo, el absolutismo francés, sin reconocer el papel del estado como un medio de apropiación, con su amplio aparato de oficina lucrativa y su extracción de impuestos del campesinado como una forma de propiedad privada, como un recurso para aquellos que poseyeran una parte de él. Por esta razón, no nos es posible entender un levantamiento como la Revolución Francesa sin reconocer que un punto central en ella fue el acceso a este recurso de lucro¹⁰.

Puedo resumir el principio prácticamente universal que desafió la democracia griega leyéndoles este pasaje de un viejo texto chino de Mencios —un fragmento que, a propósito, pudo haber sido escrito, con ciertas modificaciones, por Platón: "¿Por qué pensar, entonces... que alguien que está conduciendo el gobierno de un reino, también tiene tiempo para labrar la tierra? La verdad es que cierto tipo de asuntos son más apropiados para los grandes y otros para los pequeños. Aún suponiendo que cada hombre pudiera unir en sí mismo todos los distintos tipos de habilidades requeridas en cada oficio, si tuviese que hacer por sí mismo todo lo que usara, esto sólo conduciría a todos a estar completamente postrados por la fatiga. Es en verdad cierto el dicho: «algunos trabajan con su mente, otros con su cuerpo; aquellos que trabajan con su mente gobiernan, mientras que aquellos que trabajan con su cuerpo son gobernados. Aquellos que son gobernados producen alimentos; aquellos que gobiernan son alimentados». Que esto es justo es universalmente reconocido en cualquier lugar bajo el cielo."¹¹ Casi en todo lugar bajo el Cielo, sí, pero no en Atenas. Y no es accidental que cuando los filósofos griegos conservadores, antidemocráticos, como Platón y Aristóteles, describieron sus estados ideales, reinstalaron muy consciente y explícitamente el principio de la división entre gobernantes y productores, un principio cuya violación juzgaron claramente como esencial para la democracia ateniense.

⁶ Véase, para este punto, Teodor Shanin (ganador del premio Deutscher de 1987), "Peasantry as a Political Factor", y Eric Wolf, "On Peasant Rebellions", en T. Shanin (ed.), *Peasants and Peasant Societies*, Penguin Hamondsworth, 1971, especialmente p. 244 y 272.

⁷ Este es un punto en disputa, difícil de clarificar en el limitado espacio de esta conferencia. Los conocidos males de la democracia ateniense, la institución de la esclavitud y la posición de la mujer, no ayudan sino que oscurecen cualquier otro aspecto más atractivo; y parece indudablemente perverso sostener, como hago, que la característica esencial de la democracia ateniense, tal vez su característica más distintiva, era el grado en que excluía la dependencia de la esfera de la producción —esto es, el grado en que el trabajo libre e independiente era la base material de la sociedad ateniense. Solicitaré aquí una suspensión del escepticismo, y remito a los lectores a otros escritos en los que formulo estos argumentos en forma más extensa —en particular mi próximo libro, *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*, que será publicado por Verso en la primavera de 1988. No estoy pidiendo que se disminuya la importancia de la esclavitud o del status de la mujer, sino que, por el momento, se considere centralmente la excepcional posición del campesinado ateniense. Todo lo que se necesita saber, con este fin, en relación a mi argumento sobre la esclavitud es que el trabajo esclavo en la agricultura permaneció relativamente poco importante en esta sociedad todavía agraria, y que el grueso de la producción agrícola era realizado por pequeños productores independientes. (Probablemente deba aquí enfatizar que Atenas no era la nación comerciante proto-burguesa que solía aparecer en algunas descripciones marxistas —pero no solamente marxistas— y que por lo visto persiste aún en el sentido común). a pesar de todo lo que podemos decir sobre la democracia ateniense, la posición de sus productores campesinos, y también la de sus artesanos, debe permanecer como un aspecto central y distintivo.

⁸ Eric Wolf, *Peasants*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1966, p. 9-10.

He recorrido este camino para enfatizar un punto fundamental. En las sociedades precapitalistas los poderes extraeconómicos, la autoridad política y el privilegio jurídico tenían una importancia especial porque el poder económico de apropiación era inseparable de ellos. Una puede hablar aquí de la escasez de los bienes extraeconómicos porque eran demasiado valiosos para ser distribuidos ampliamente. Debemos caracterizar la situación, entonces, de los bienes extraeconómicos en el *capitalismo* afirmando que este ha superado esa escasez. Ha hecho posible una distribución más amplia de bienes extraeconómicos, de la que ha sido posible en el pasado, y específicamente de los bienes asociados con la ciudadanía. Pero —y aquí vienen las malas noticias— ha superado la escasez de los bienes extraeconómicos a través de la disminución de su valor.

La devaluación de la ciudadanía

Prestemos atención a esta característica esencial del capitalismo, la devaluación de la ciudadanía. Un modo de formular el razonamiento es decir que el capitalismo ha hecho posible la amplia distribución de bienes políticos gracias a su separación característica de lo económico y de lo político. Hemos escuchado mucho sobre la separación de lo económico y lo político en el capitalismo.¹² No pretendo volver nuevamente sobre ese bien trillado terreno, pero quiero explorar sus implicancias para el problema que nos ocupa. Sólo señalaré brevemente aquellos aspectos de esa separación que son aquí más relevantes. Está, por supuesto, en primer lugar el hecho de que la así llamada "economía" adquiere en la forma del mercado una vida y unas leyes propias, en tanto la producción se convierte en general en producción para el intercambio, y más particularmente, en tanto la fuerza de trabajo se convierte en una mercancía. En segundo lugar, el poder de apropiación no está más asociado directamente con la posesión de poder extraeconómico, autoridad política o privilegio jurídico. Esto no significa que la explotación capitalista pueda existir sin el sustento de la fuerza coercitiva del estado; pero el capitalista no adquiere el poder de explotar por el manejo directo de la espada o por la posesión de una parte del estado. Igualmente significativo es el hecho de que el poder de apropiación deviene enteramente separado del desempeño de las funciones públicas, jurídicas, políticas, religiosas o militares. Piensen, por ejemplo, en el contraste entre la clase capitalista y los aristócratas precapitalistas, que eran típicamente soldados, jueces, aún sacerdotes. Para el antiguo señor homérico, así como para la aristocracia feudal, la apropiación era inseparable de dichas funciones extraeconómicas, como era en aquellos casos en los que la clase explotadora estaba directamente organizada como un estado apropiador, o donde el derecho a la propiedad era una retribución de la función pública.

¿Qué significa todo esto para el status de los bienes extraeconómicos en el sistema capitalista? El primer punto, y el más obvio, es que desde que la apropiación capitalista, a diferencia de la explotación precapitalista, no depende directamente del ejercicio del privilegio jurídico y del poder político, la extensión de los derechos jurídicos y políticos no representa el mismo peligro para el capitalismo que, por ejemplo, para el señor feudal. En el capitalismo existe, de cualquier modo, una esfera separada puramente "política", distinta de la "eco-

¹² Robert Brenner (ganador del Deutscher Price de 1985), "Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe", en T. H. Aston y C. H. E. Philpin (eds.), *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge University Press, 1985, p. 55-57 [Hay trad. castellana por Ed. Crítica de Barcelona]. Este artículo, y su complemento en el mismo volumen, "The agrarian roots of european capitalism", representan lo que considero es la mejor exposición disponible sobre la explotación "extraeconómica" y de sus implicancias.

¹³ Sobre este punto, véase el fundacional estudio de George Comninel, *Rethinking the French Revolution: Marxism and the Revisionist Challenge*, Verso, Londres, 1987, especialmente p. 196-203.

¹⁴ Mencios, en Arthur Waley, *Three ways of thought in ancient China*, Doubleday Anchor, Garden City (s.f.) p.140.

nomía", y esto hace posible por vez primera una "democracia" que es sumamente "política", sin las implicancias económicas y sociales ligadas, por ejemplo, a la democracia griega, con su clara connotación de poder popular directo o gobierno de los pobres. La nueva democracia ha significado ciertamente grandes avances en las instituciones representativas, en las libertades civiles, etc., pero no ha redistribuido el poder social como la antigua democracia transformó las relaciones entre apropiadores y productores.¹³

La nueva concepción de la democracia ha tenido también curiosos efectos ideológicos. A menudo se afirma, por una parte, que el contraste entre igualdad civil y desigualdad socioeconómica hace esta última más visible y menos aceptable; pero es, al menos, igualmente cierto que la igualdad formal de la democracia liberal tienen el efecto de legitimar las desigualdades de clase mediante la negación de su existencia. No es quizás demasiado sorprendente que democracia ha dejado de ser la inequívocamente mala palabra que ha sido siempre para las clases dominantes hasta bien entrado el mundo moderno. Ha sido posible, aún, usar el concepto de democracia *contra* el ejercicio directo del poder popular —como por ejemplo cuando las acciones extraparlamentarias de la NUM son denunciadas como "antidemocráticas". La idea misma de democracia ha sido *degradada*.

Esto no significa afirmar que la nueva democracia no tiene valor, o que el capitalismo puede aceptarla sin resistencia o fastidio. Lejos estamos de ello, como lo saben la Inglaterra thatcheriana y la América reaganiana. Al mismo tiempo, el hecho de que el capitalismo ha permitido una distribución de los derechos políticos mucho más amplia que cualquiera que haya tenido lugar en el pasado —al extremo, por ejemplo, del sufragio adulto universal— y que haya permitido esta redistribución de la riqueza política, en gran parte mediante la devaluación de su valor, permanece. Está aquí, de hecho, el límite último de la emancipación que el capitalismo puede tolerar. Debe confinar la democracia a un empobrecido dominio extraeconómico, o, cuando necesita una esfera extraeconómica expandida, como bajo el fascismo, debe siempre sacrificar la democracia.

Para decirlo de otro modo, la separación de lo político y de lo económico en el capitalismo significa la separación de la vida comunal de la organización de la producción, y de la vida política de la organización de la explotación. Al mismo tiempo, el capitalismo reúne a la producción y a la apropiación en una unidad inseparable. El acto de apropiación en el capitalismo, la extracción de plusvalor, no puede ser separada del proceso de producción; y estos dos procesos han sido separados de la esfera política, y, se puede decir, privatizados. Todo esto tiene implicancias para las condiciones de resistencia y de lucha. No hay paralelo en el capitalismo, por ejemplo, a la función de la comunidad aldeana como un modo de organización de clase en la lucha contra la explotación señorial, esto es, un modo de organización de clase que es inseparablemente económica y política al mismo tiempo. En el capitalismo, puede pasar mucho en política y en la organización comunitaria a todo nivel sin afectar fundamentalmente los poderes explotadores del capital o cambiar fundamentalmente el decisivo balance del poder social. Las luchas en estas arenas siguen siendo de importancia vital, pero deben ser organizadas y conducidas a partir del reconocimiento pleno de que el capitalismo tienen una notable capacidad de distanciar la política democrática de los centros decisivos del poder social y para aislar el poder de apropiación y explotación de las luchas democráticas.

III. La posición de las Mujeres

Ahora bien, lo que he dicho sobre la devaluación de los derechos políticos se aplica, por

¹² He discutido esta cuestión más extensamente en "The separations of economic and political in capitalism", *NLR* 127, mayo-junio de 1981, p. 66-95.

¹³ El desarrollo de las libertades civiles — que representan un avance significativo sobre la democracia antigua y que todavía contienen una lección importante para la democracia socialista— ha sido especialmente

supuesto, a todos, hombres y mujeres indistintamente, pero tienen algunas consecuencias interesantes en particular para las mujeres, o mejor para las relaciones de género, que van más allá del problema exclusivamente político. Está, en primer lugar, el hecho obvio de que las mujeres han adquirido bajo el capitalismo derechos políticos no soñados en sociedades anteriores; y creo que es prudente decir que la tendencia general hacia por lo menos la igualdad formal ha creado presiones sin precedentes históricos, en favor de la emancipación de las mujeres. Este desarrollo puede en parte, ser comprendido en la devaluación general de los bienes políticos que ha hecho posible a los grupos dominantes ser menos discriminatorios con su distribución. Pero, en este caso, hay mucho más en juego que los derechos formales de ciudadanía.

Volvamos a nuestros ejemplos precapitalistas. Hemos focalizado nuestra atención en la combinación típica de producción campesina y explotación extraeconómica. Podemos considerar ahora lo que esto significaba para la posición de las mujeres. Es importante aquí tener presente que donde los campesinos han sido los productores primarios y las fuentes del excedente, como ha sido generalmente en sociedades precapitalistas, no es solamente el campesino mismo, sino la unidad doméstica campesina la que ha constituido la unidad básica de producción así como —y quiero destacar este punto— la unidad básica de explotación. El trabajo campesino apropiado por terratenientes y estados ha sido trabajo familiar, y no sólo ha tomado la forma de renta productiva o de impuestos productores de servicios realizados colectivamente por la familia campesina, o de otros tipos de servicios de trabajo tanto públicos como privados, sino también de trabajo doméstico en la unidad doméstica del amo y, por supuesto, de la reproducción misma de la fuerza de trabajo, de la gestación y crianza de los niños que se convertirán en trabajadores, sirvientes y aún soldados en los hogares, campos y a veces en los ejércitos de las clases dominantes. La división del trabajo al interior de la familia campesina ha estado, entonces, profunda e inseparablemente ligada a las demandas depositadas sobre la unidad doméstica por su rol en el proceso de explotación. Cualesquiera hayan sido las razones históricas de la división sexual del trabajo, han sido siempre distorsionadas por el carácter jerárquico y coercitivo de relaciones de producción antagonicas.

Es especialmente importante recordar que generalmente los campesinos precapitalistas conservaron el control sobre el proceso de producción, mientras que los terratenientes incrementaron sus excedentes no tanto dirigiendo la producción sino empleando e intensificando sus poderes de extracción de excedente, es decir, sus poderes jurisdiccionales, políticos y militares. Hemos hablado ya de la significación de este hecho para la distribución de derechos políticos, pero también tuvo sus implicancias para las relaciones de género en la unidad doméstica campesina. El punto crítico puede ser resumido diciendo que donde haya explotación tienen que haber jerarquía y disciplina coercitivo, y que en este caso están concentradas en la unidad doméstica y pasan a ser inseparables de las relaciones cotidianas de la familia. No puede haber aquí separación clara entre las relaciones familiares y la organización del lugar de trabajo del tipo del que se ha desarrollado bajo el capitalismo.

En otras palabras, se ha dicho que el "dilema" del campesino es que es al mismo tiempo un agente económico y la cabeza de una unidad doméstica, y que la unidad campesina es "simultáneamente una unidad económica y un hogar". La unidad doméstica debe, por un lado, satisfacer sus propias demandas como una unidad de consumo y como un conjunto de relaciones afectivas, y también las demandas de la comunidad campesina de la que es parte; por el otro lado, desde el punto de vista del explotador, el hogar campesino es, como

dijo Eric Wolf, "una fuente de trabajo y bienes con que incrementar su fondo de poder"¹⁴. Una consecuencia de esta unidad contradictoria parece ser que la unidad doméstica reproduce las relaciones jerárquicas y coercitivas entre explotador y explotado. Como el organizador de la producción, la cabeza del hogar actúa, en un sentido, como el agente de su propio explotador.

Ahora bien, puede decirse que no hay necesidad absoluta para que tal estructura jerárquica tome la forma de dominación masculina, a pesar de que generalmente, si bien no universalmente, ha ocurrido así. Pero aparte de otros factores que pueden haber estimulado esta forma particular de jerarquía —como diferencias en la fuerza física, o en las funciones reproductivas que ocupan el tiempo de la mujer— hay una disposición a la dominación masculina inherente a la relación entre la unidad doméstica campesina precapitalista y el mundo de los terratenientes y el estado. La relación es, otra vez, inseparablemente económica y política al mismo tiempo. En tanto que los poderes explotadores que enfrentan a la unidad doméstica campesina son típicamente "extraeconómicos" —esto es, jurídicos, políticos y militares— están ineludiblemente ligados a la función social que ha sido casi universalizadamente monopolio masculino, la violencia armada. En otras palabras, la organización de la sociedad en general, y específicamente la naturaleza de la clase dominante, premia especialmente a la dominación masculina. El poder y el prestigio ligados al rol masculino en toda la sociedad y en la ideología dominante de la clase gobernante han tenido típicamente el efecto de reforzar la autoridad del varón en las funciones políticas así como en las ceremoniales en el interior de la comunidad campesina y dentro de la unidad doméstica. Si dentro de la unidad doméstica la cabeza de esta es el agente del terrateniente y del estado, fuera de ella también es su representación política, en el encuentro con los poderes extraeconómicos de terratenientes y estado. De este modo, el carácter extraeconómico, político-coercitivo de la explotación precapitalista tiende a reforzar cualquier otra propensión a la dominación masculina en el hogar campesino.

Entre paréntesis, una prueba significativa de estas proposiciones puede ser imaginar una familia de productores dependientes en la que el varón no tienen fuera del hogar esta función política, o donde las relaciones extraeconómicas circundantes no son de este tipo. La aproximación más cercana que puedo pensar es la familia esclava del sur americano, un grupo de hombres completamente desarraigados, arrancados de sus raíces comunales, sin derechos jurídicos y políticos, e insertos en una economía capitalista. Y se hace claro que una de las características distintivas de la familia esclava americana, aún en el medio de una sociedad en la que la dominación masculina era muy tenaz, era la inusual autoridad de la mujer. Es algo sobre lo que pensar.

En todo caso, la organización de la producción de la explotación en el capitalismo no está, en general, tan estrechamente conectada con la organización de la unidad doméstica, ni tampoco el poder de explotación es directamente extraeconómico, político o militar. Si bien el capitalismo tienen un impulso sin precedentes hacia la acumulación, esta necesidad la satisface básicamente a través del incremento de la productividad del trabajo, más que por medio de la apropiación directamente coercitiva de plusvalía. La compulsión para maximizar la productividad y la rentabilidad, y el antagonismo de intereses entre capital y trabajo resultante crean, por supuesto, la necesidad de una organización de la producción jerárquica y altamente disciplinada; pero el capitalismo no concentra estos antagonismos, esta organización jerárquica y disciplinada, en las unidades domésticas. Tienen un ámbito separado en el lugar de trabajo. Y aún donde el hogar está más directamente atado al lugar de trabajo, como, por ejemplo, en la pequeña granja familiar, el mercado capitalista crea relaciones propias con el mundo exterior que difieren de las viejas relaciones entre la

¹⁴ Wolf, *Peasants*, p. 12-17.

significativo. Pero esto tal vez deba ser considerado menos un avance en la democracia que en el "liberalismo" —es decir, menos un progreso en la desalienación del poder que en el control del poder alienado, como he sostenido en *The Retreat from class: A new "True" Socialism*, Verso, Londres, 1986, p.154-166.

comunidad y los poderes políticos, jurídicos y militares de los terratenientes y estados precapitalistas, y que las superan. Estas nuevas relaciones han tenido el efecto típico de debilitar los principios patriarcales.

Los factores centrales que tienden, por ejemplo, en el feudalismo, a la dominación masculina están aquí ausentes —es decir, la unidad entre la organización de la producción y de la explotación y la organización de la familia, la relación extraeconómica entre explotadores y explotados, etc. Mientras que el feudalismo operó a través de una relación entre señor o estado y *unidad doméstica* mediada a través del varón, el capital lucha para relacionarse directamente con *individuos*, hombres o mujeres, lo que desde el punto de vista del capital toman la identidad del trabajo abstracto. Los hombres interesados en mantener viejos esquemas de dominación masculina han sido forzados a defenderlos *contra* los efectos disolventes del capitalismo —por ejemplo, contra los efectos de un creciente número de mujeres abandonando el hogar para incorporarse a la fuerza de trabajo asalariada.

IV. El capitalismo y la dominación extraeconómica

Hemos hablado de diferentes consecuencias referidas a la separación de la explotación económica capitalista de las identidades y el poder extraeconómico. Aún queda algo más que decir sobre sus efectos ideológicos. Estamos escuchando en estos días, de parte de teóricos "posmarxistas", no sólo que la democracia capitalista ha generado impulsos ideológicos poderosos hacia todo tipo de libertad e igualdad, sino también que la "economía" tiene una importancia limitada en la experiencia de la gente, que la autonomía de la política y la amplitud de identidades sociales son la esencia de la situación actual del occidente capitalista. Prestemos atención a las características del capitalismo a las que estas proposiciones aparentemente refieren.

Otra vez, paradójicamente, las mismas características que han devaluado los bienes extraeconómicos en el capitalismo, han dado la apariencia de *incrementar* el dominio de los bienes extraeconómicos y de ampliar su alcance. Esta apariencia ha sido tomada por la realidad por ideólogos capitalistas que nos aseguran que el capitalismo liberal es la última palabra en lo que a libertad y democracia se refiere, y ahora parece que la gente de izquierda lo está aceptando también. De acuerdo a esto, el capitalismo parece haber dejado amplios espacios fuera de la economía. La producción está encerrada en instituciones especializadas, en fábricas y oficinas. La explotación no está formalmente asociada con desigualdades jurídicas o políticas. Parece haber un amplio espectro de relaciones sociales que se sitúan fuera de la estructura de la producción y la explotación y que crean una diversidad de identidades sociales no conectadas inmediatamente con la "economía". En este sentido, las identidades sociales parecen mucho más diversificadas. La separación de la economía parece dar, por lo tanto, un alcance mayor, un contacto más libre con el mundo situado fuera de ella.

Pero, en verdad, la economía del capitalismo ha invadido y estrechado el ámbito extraeconómico. El capitalismo ha obtenido control privado sobre cuestiones que alguna vez fueron de dominio público, mientras que ha abandonado responsabilidades sociales y políticas a un estado formalmente separado. Aún todas aquellas áreas de la vida social que permanecen fuera de la esfera inmediata de la producción y de la apropiación, y fuera del dominio directo del capitalista, están sujetas a la tiranía del mercado. Difícilmente haya algún aspecto de la vida en la sociedad capitalista que no esté profundamente determinado por la lógica del mercado.

Si la política tiene una autonomía específica en el capitalismo (relativa o de otro tipo), hay una forma en que esta autonomía es más débil, y no más fuerte, que la autonomía de la política precapitalista.

Como consecuencia de que la separación de lo económico y de lo político ha significado también la transferencia de antiguas funciones políticas a una esfera separada de lo económico, la política y el estado quizás están más constreñidas, y no menos, por los imperativos económicos específicos y por las demandas de las clases apropiadoras. Podemos recordar aquí nuestros ejemplos anteriores de estados precapitalistas (incluyendo al caso clásico del bonapartismo) que eran independientes de las clases dominantes hasta el punto de que ellos mismos eran "como clases", compitiendo por los mismos exedentes producidos por el campesinado con otros apropiadores de clase.

Solía ser un axioma para la izquierda que la vida social en el capitalismo está básicamente subordinada y modelada por los imperativos de la "economía", pero las últimas tendencias en la teoría posmarxista parecen haber abandonado esta sencilla afirmación. No es excesivo decir, en verdad, que han sido engañados por las apariencias mistificadoras del capitalismo, por la ilusión parcial de que el capitalismo ha liberado extraordinariamente y enriquecido la esfera extraeconómica. Pero si la autonomía de la política, la diversidad de nuevas identidades sociales y la amplia distribución de los bienes extraeconómicos son parte de la verdad, son ciertamente sólo parte, y una parte pequeña y contradictoria.

Hay que decir, sin embargo, que no hay nada sorprendente en la tendencia a ver solamente una parte del cuadro. Esta capacidad de esconder su rostro detrás de una máscara de mistificación ideológica es una de las características más notables del capitalismo. Lo que es más sorprendente, cuando una se pone a pensar sobre ello, es que se ha desarrollado un acuerdo según el cual se supone que el capitalismo es inusualmente *transparente* en sus relaciones de explotación y dominación. A menudo somos informados, por científicos sociales, que en el capitalismo, a diferencia de modos de producción precapitalistas, las relaciones de clases están claramente delineadas, y no más enmascaradas por categorías no económicas de tipo de diferencias de status u otros principios no económicos de estratificación. Como la economía no está más inscrita en relaciones sociales no económicas, estas resaltan con nítidos contornos. Por primera vez, se hace posible, dicen, hablar de conciencia de clase. Suficientemente interesante es que, de hecho, aún quienes niegan la importancia de las clases en la sociedad capitalista pueden suscribir esta versión. Pueden acordar sobre la distinción de la esfera económica en el capitalismo y sobre la claridad de la clase como una categoría económica precisa, y pueden avanzar y tratar su carácter separado como un *aislamiento* y relegarla a una periferia insular. Pueden decir, por ejemplo, que si bien los hombres pueden pertenecer a clases, las identidades de clase son de importancia marginal en la experiencia del ser humano. Los hombres tienen otras identidades que no tienen nada que ver con las clases y éstas son tan o más determinantes.

Otra vez, hay una parte de verdad en todo esto, pero, otra vez, es sólo de una verdad contradictoria, tan parcial como para ser una gruesa distorsión. Sin duda los hombres tienen otras identidades sociales distintas de la clase, e indudablemente estas modelan en forma poderosa su experiencia. Pero esta verdad simple no llevará nuestra comprensión muy lejos, en tanto permanezcamos vagos sobre lo que estas identidades significan, no sólo en lo que revelan sobre la experiencia de la gente, sino también en lo que ocultan, ciertamente, no nos dirá mucho sobre cómo estas identidades deben figurar en la construcción de una política socialista. Para decirlo de una vez, se ha prestado demasiado escasa atención a la capacidad sin precedentes del capitalismo de enmascarar las realidades de la explotación de clase, o, más bien, hay una creciente omisión en reconocer que esta máscara es precisamente una máscara. Ha habido una tendencia a olvidar aún la afirmación más elemental de Marx acerca de la oscuridad de la relación entre trabajo y capital en la que la parte impaga del trabajo es completamente disimulada. Lejos de ser más transparente que otras formas, la explotación capitalista es, más que cualquier otra, enmascarada. Esta es la

falsa apariencia más elemental en el corazón de las relaciones capitalistas, pero es sólo una entre muchas. También está el conocido fetichismo de las mercancías que da a las relaciones entre hombres la apariencia de relaciones entre cosas; está la mistificación política de que la igualdad cívica significa pluralismo y que en el capitalismo no hay clase dominante, así sucesivamente.

Mistificaciones de clase

Todo esto es suficientemente conocido, pero necesita ser enfatizado que la explotación capitalista y la falta de libertad son, en distintas formas, menos transparentes que la dominación precapitalista y no más. La explotación del campesino medieval, por ejemplo, se hacía más visible, antes que menos, por la certificación jurídica feudal de su dependencia. Por el contrario, la igualdad jurídica, la libertad contractual y la ciudadanía del trabajador en la democracia capitalista tienden a oscurecer las relaciones de desigualdad económica, falta de libertad y explotación subyacentes. En otras palabras, la separación misma de lo económico de lo extraeconómico que se supone desenmascara las realidades de clase en el capitalismo es lo que mistifica las relaciones de clase capitalistas. El efecto del capitalismo parece ser la negación de la importancia de las clases en el instante mismo en que, y por los mismos medios, purifica las clases de residuos extraeconómicos. Si el efecto del capitalismo es crear una categoría de clase exclusivamente económica, también crea la apariencia de que clase es sólo una categoría económica, y que más allá de la "economía" hay un amplísimo mundo donde el mandato de las clases ya no corre. Tratar esta apariencia como si fuera la realidad última y desenmascarada no es ciertamente un avance en el análisis del capitalismo. Confunde un problema con una solución, y un obstáculo con una oportunidad. Es menos iluminador que la economía política premarxista más acítica; y construir una estrategia política conservando esta mistificación en lugar de realizar un esfuerzo para superarla debe ser seguramente contraproducente.

¿Qué significa todo esto, entonces, para los bienes extraeconómicos en la sociedad capitalista y en el proyecto socialista? Déjeme resumirlo: la indiferencia estructural del capitalismo en relación a las identidades sociales de los hombres que explota lo hace especialmente capaz de suprimir las desigualdades y opresiones extraeconómicas. Esto significa que, si bien el capitalismo no puede garantizar la emancipación de, por ejemplo, la opresión de género o de raza, tampoco el logro de estas emancipaciones pueden garantizar la erradicación del capitalismo. Al mismo tiempo, esta misma indiferencia hacia las identidades extraeconómicas hace al capitalismo particularmente efectivo y dúctil para usarlas como una cobertura ideológica. En tanto que en las sociedades precapitalistas las identidades extraeconómicas tendían a destacar las relaciones de explotación, en el capitalismo sirven típicamente para oscurecer su principal modo de opresión. Y mientras que el capitalismo hace posible una redistribución sin precedentes de bienes extraeconómicos, lo hace a través de su devaluación.

¿Qué hay, entonces, en cuanto al socialismo? El socialismo no podrá garantizar por sí mismo la plena realización de los bienes extraeconómicos. No podrá por sí mismo garantizar la destrucción de los patrones de opresión femenino o de racismo. Pero hará por lo menos dos cosas importantes en este sentido, aparte de abolir aquellas formas de opresión que comparten, como miembros de una clase explotada, hombres y mujeres, negros y blancos. Primero, eliminará las necesidades ideológicas y económicas que en capitalismo todavía pueden ser satisfechas por la opresión de género y racial. El socialismo será la primera forma social desde el advenimiento de la sociedad de clases cuya reproducción como sistema social, antes que verse estimulada, es puesta en peligro por relaciones e ideologías de dominación y opresión. Y segundo, permitirá la revaloración de los bienes

extraeconómicos cuyos valores han sido degradados por la economía capitalista. La democracia que el socialismo ofrece es una que está basada en la reintegración de la "economía" en la vida política de la comunidad, que comienza con su subordinación a la autodeterminación democrática de los productores mismos.

Muchos puntos estratégicos, que pueden ser resumidos brevemente, se siguen de esto. Los socialistas deben apoyar todas las luchas emancipatorias que puedan ser ganadas dentro de las fronteras del capitalismo, pero también tenemos que mirar más allá de esos límites. Y nuestra visión será obstruida si aceptamos las mistificaciones del capitalismo, sus ilusiones sobre la riqueza y la autonomía de la esfera extraeconómica, su falsa apariencia del confinamiento de las relaciones de clase a un ámbito económico marginal y asilado, su intento de pasar una moneda política devaluada como el valor central de la emancipación humana.

[Traducción de *New Left Review* nº167, enero- febrero 1988, por Roy Hora]

EL CIELO POR ASALTO

• Nº 1 - VERANO 1991/92: E. Mandel, S. Arowowitz, F. Halliday: Crisis y futuro del socialismo / A. Borón sobre "estadolatría" / B. de Santos: salud mental y crisis / E. Grüner: poder, cultura, sujetos / Veggetti-Finzi: feminismo y aborto / H. Tarcus: Trotsky, figura trágica

• Nº 2 - OTOÑO 1991: Perry Anderson-N. Bobbio: liberalismo y socialismo / E. P. Tompson-F. Halliday: el fin de la Guerra Fría / Toni Negri, M. Matellanes: Estado y crisis / Dossier "Feminismo latinoamericano": Gina Vargas, M. Rosenberg / J. O'Connor: marxismo y ecología / Sobre A. Badiou y C. Offe.

• Nº 3 - VERANO 1991/92: Perry Anderson: sobre el golpe en la URSS / R. Williams: El socialismo del futuro / Dossier "Socialismo y (Pos)Modernidad": A. Sánchez Vázquez, J. Bidet, A. Callinicos, D. Bensaid, K. Soper / Entrevista con Fredric Jameson / A. Borón: Sobre la transición democrática / E. Marí: Balance de Althusser / F. Roustang: Animalidad humana y cultura

TALON DE SUSCRIPCION

Deseo suscribirme a **El Cielo por Asalto** a partir del número

Precio por 4 números: U\$S 50 (tarifa nacional e internacional, incluye gastos de envío).

Nombre:

Dirección:

Localidad/País CP

TE..... Ocupación

Indique el nombre de dos personas que puedan interesarse en **El Cielo por Asalto**:

Nombre

Dirección.....

Nombre

Dirección.....

Forma de pago (marque lo que corresponda): Cheque nº

Giro postal nº

(A la orden de Blas De Santos)

Correspondencia:
El Cielo por Asalto/Horacio Tarcus/Ediciones Imago Mundi/Uruguay 252 1ºB/ (1015) Capital / ARGENTINA

Iris Young

Marxismo y Feminismo: más allá del "matrimonio infeliz" (una crítica al sistema dual)

El título mismo del ensayo de Hartmann¹ refleja lo que ha sido el proyecto específico del feminismo socialista: "casar" los mejores aspectos de la nueva ola de la teoría feminista que se desarrolló en los años 60 y 70, con la teoría marxista y, así, transformar a esta última. Hartmann sostiene que hasta ahora ese matrimonio no ha tenido éxito. Recomienda que para cimentarlo es necesario desarrollar una teoría que iguale el peso del sistema del patriarcado y del sistema del capitalismo². Plantea que, en vez de comprender la situación particular de las mujeres como efecto del capitalismo —como ella cree que lo hacen Engels, Michell, Dalla Costa y Zaretsky—, debemos advertir que el sistema del patriarcado es comparable con el sistema del capitalismo en su importancia para entender la situación de la mujer. La teoría feminista socialista debe, por consiguiente, identificar las leyes de transformación del sistema del patriarcado, su dinámica interna y sus contradicciones, a la vez que exponer cómo estos interactúan y pueden entrar en conflicto con la dinámica interna del capitalismo.

El ensayo de Hartmann no es el primero en proponer esta teoría del sistema dual. Al contrario, la mayoría de las feministas socialistas promueven alguna versión de la teoría del sistema dual. Yo plantearé, sin embargo, que la teoría del sistema dual no puede reparar el infeliz matrimonio del marxismo y el feminismo. Hay buenas razones para creer que la situación de la mujer no está condicionada por dos sistemas distintos de relaciones sociales que tienen estructuras, dinámicas e historias distintas. Es más, el marxismo feminista no puede contentarse con un mero "matrimonio" de dos teorías —marxismo y feminismo— que reflejan dos sistemas: el capitalismo y el patriarcado. Por el contrario, el proyecto del feminismo socialista debe ser el desarrollar una teoría única, aprovechando lo mejor del marxismo y del feminismo radical, para comprender el patriarcado capitalista como un sistema en el cual la opresión de la mujer es un atributo *central*.

La teoría del sistema dual

La insatisfacción, bien sea con marxismo tradicional, bien con el feminismo radical, o bien con ambos enfoques han motivado a Hartmann, de igual manera que a la mayoría de

¹ Heidi Hartmann, "El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo: hacia una unión más progresista", en *Cuadernos del Sur* n° 6, Bs. As., Bs. As., Marxo-mayo 1987.

² Las expresiones "sistema del capitalismo" y "sistema del patriarcado" son propias de la autora, no despropósitos de la traducción. La autora parece usarlas para enfatizar el carácter netamente teórico de estas categorías por sobre cualquier función descriptiva. (N.del T.)

quienes propugnan la teoría del sistema dual, a desarrollar una concepción de este último. Hartmann afirma que las categorías del marxismo tradicional se mantienen esencialmente ciegas ante el género y que, por lo tanto, el análisis marxista de la situación de la mujer bajo el capitalismo ha dejado de enfocar explícitamente los temas de la diferenciación y jerarquización del género.

La teoría feminista ha corregido esta deficiencia desarrollando el concepto de patriarcado para describir y analizar la jerarquía de género. La teoría feminista radical, sin embargo, tiene, según Hartmann, varios problemas. Relewa exageradamente a la crianza de los niños como el determinante de la situación de la mujer. Asimismo, tiende a visualizar el patriarcado como un mero fenómeno psicológico o cultural, y no como un sistema que se sustenta materialmente en las relaciones sociales existentes. Finalmente, la explicación de las feministas radicales tiende a ver el patriarcado como algo teóricamente estático a través de gran parte, sino de toda la historia.

Hartmann propone, por consiguiente, una teoría del sistema dual para remediar las debilidades del marxismo tradicional y del feminismo radical. Según ella, debemos comprender la opresión de la mujer en nuestra sociedad como el efecto de los dos sistemas: capitalismo y patriarcado. El patriarcado lo define como "un conjunto de relaciones sociales entre los hombres, que tienen una base material y que, aun cuando son jerárquicos, establecen o crean interdependencia y solidaridad entre los hombres, que los pone en situación de dominar a las mujeres"³. Las relaciones patriarcales son un fenómeno distinto del de las relaciones económicas de producción analizadas por el marxismo tradicional. El capital y el patriarcado son formas distintas de relaciones sociales y conjuntos distintos de intereses que no necesariamente tienen relación e inclusive co-existen en situación de conflicto potencial. Aunque es difícil separar analíticamente aquellos elementos de la sociedad que pertenecen específicamente al patriarcado de los que pertenecen al capitalismo, debemos intentar hacerlo. Tenemos que aislar las "leyes de transformación" específicas del patriarcado, distintas al modo y a las relaciones de producción, y comprender las contradicciones específicas del sistema del patriarcado en su relación con las contradicciones específicas del sistema del capitalismo⁴.

Todas las versiones de la teoría del sistema dual empiezan con la premisa de que las relaciones patriarcales designan un sistema de relaciones distinto e independiente de las relaciones de producción descritas por el marxismo tradicional. La descripción de cómo el patriarcado existe separado del sistema económico de las relaciones de producción, puede tomar dos orientaciones posibles. Por un lado, se puede retener el concepto feminista radical del patriarcado como una estructura psicológica e ideológica. En este caso, la teoría del sistema dual se esforzará por dar una explicación de la interacción de estas estructuras ideológicas y psicológicas con las relaciones materiales de la sociedad. Por otro lado, se puede desarrollar una explicación del patriarcado mismo como un sistema de relaciones sociales materiales que existen independiente e interrelacionándose con las relaciones materiales de producción.

La posición de Juliet Mitchell en *Psicoanálisis y feminismo* representa un ejemplo de la primera orientación o alternativa. Ella considera el patriarcado como una estructura ideológica universal y formal. "El patriarcado describe la cultura universal; sin embargo, cada modo de producción específico expresa esto asumiendo formas ideológicas diferentes"⁵. "Los hombres se insertan en estructuras históricas dominadas por las clases, mientras que las mu-

³ Hartmann, op. cit..

⁴ Para otras versiones de la teoría del sistema dual, véase Linda Phelps, "Patriarchy and Capitalism", *Quest*, Vol. II, N° 2, Otoño 1975; Zillah Eisenstein, "Developing a Theory of Capitalist Patriarchy" en Eisenstein (comp.), *Capitalist Patriarchy and the Case of Socialist Feminist* (New York: Monthly Review Press, 1979), pp.5-40.

⁵ Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (New York: vintage Books, 1975), p.409. [Trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1976]

eres (como mujeres, cualesquiera que sea su trabajo en la producción propiamente dicha) permanecen definidas por el sistema de organización basado en el parentesco. Las diferencias de clases, de época histórica, de situación social específica alteran la expresión de la femineidad; pero en relación con la ley del padre, la posición general de la mujer es siempre la misma⁶. La idea de Mitchell parece ser que las estructuras patriarcales, que según ella son articuladas por la teoría freudiana, existen como trasfondo ideológico pre o ahistórico frente a los cambios del modo de producción. Esta estructura ideológica-psicológica fuera de las relaciones económicas persiste en la misma forma a través de los tiempos. Ella no niega, por supuesto, que las situaciones de las mujeres difieren bajo concretas y diferentes circunstancias sociales. Nosotros explicamos esta variación de la situación de las mujeres por la manera como las estructuras particulares de cierto modo de producción específico interactúan con las estructuras universales del patriarcado.

Esta versión de la teoría del sistema dual inapropiadamente deshistoriza y universaliza la opresión de la mujer. Representar el patriarcado como un sistema universal que mantiene la misma estructura básica a través de la historia puede llevarnos a serios prejuicios culturales, raciales y clasistas⁷. Es más, el describir las diferencias en la forma y naturaleza de la situación de la mujer en circunstancias sociales diferentes como meras "expresiones" de un mismo y universal sistema (el patriarcado), le resta la profundidad y complejidad que tienen la opresión de la mujer.

El problema principal de esta versión de la teoría del sistema dual es que no logra dar al presunto sistema patriarcal igual peso e independencia que al sistema del modo de producción. Concibe, además, todas las relaciones sociales concretas como pertenecientes al sistema económico de las relaciones de producción. Le resta, por lo tanto, peso material al sistema patriarcal, al cual define, en su esencia, como independiente del sistema de relaciones de producción. De esta manera, termina cediendo a la teoría tradicional de las relaciones de producción el papel central en la explicación de la situación de la mujer. La teoría del patriarcado contribuye en la forma como se da la opresión de la mujer, pero la teoría marxista tradicional ilumina su contenido, su especificidad, su diferenciación, y su dinámica de cambio. En suma, esta versión de la teoría del sistema dual fracasa en su intento de socabar al marxismo tradicional, porque le cede a éste la hegemonía teórica sobre las relaciones socialmente históricamente materiales⁸.

Hartmann reconoce esas debilidades de la primera alternativa y, por ello, elige la segunda. Enfatiza que el patriarcado tienen una base material en la estructura de las relaciones concretas, y sostiene que el sistema patriarcal en sí mismo pasa por transformaciones históricas. Sin embargo, es precisamente esta fortaleza del planteamiento de Hartmann la que debilita su argumento para una teoría del sistema dual que concibe al patriarcado como un sistema distinto de las relaciones de producción. Si, como sostiene "la base material sobre la que descansa el patriarcado es, fundamentalmente, el control que los hombres ejercen sobre la fuerza de trabajo femenina [y si] los hombres mantienen este control excluyendo a las mujeres del acceso a algunos recursos productivos esenciales"⁹, entonces no parece posible separar el patriarcado de un sistema de relaciones sociales de producción aún con propósitos analíticos. Si, como nos afirma, las relaciones sociales patriarcales dentro del capitalismo contemporáneo no se restringen a la familia, sino que también existen en el trabajo capitalista-

⁶ Ibid., p.406.

⁷ Véase Mina Davis Caufield, "Universal Sex Oppression: A Critique from Marxist Anthropology", *Catalyst*, Nros. 10-11, Verano 1977, pp 60-77.

⁸ Cfr. la crítica que McDonough y Harrison hacen a Mitchell en "Patriarchy and the Relations of Production" en Kuhn y Wolpe (comps.), *Feminism and Materialism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), pp.12-25.

⁹ Hartmann, op.cit., p.16.

ta y en otras instituciones fuera de la familia, resulta difícil reconocer el principio que nos permite separar las relaciones patriarcales de las relaciones sociales del capitalismo. Hartmann acepta que "estas mismas características tales como la división del trabajo, a menudo refuerzan tanto el patriarcado como al capitalismo y, dentro de una sociedad capitalista completamente patriarcal, es difícil aislar los mecanismos del patriarcado"¹⁰. Aún así, ella insiste en que debemos, tratar separadamente al patriarcado. Parece razonable, sin embargo, admitir que, si el patriarcado y el capitalismo se manifiestan en estructuras económicas sociales idénticas, entonces pertenecen a un sistema, y no a dos.

Algunas de las teóricas del sistema dual que han elegido la segunda orientación y conciben el patriarcado como un conjunto de relaciones materiales distintas, resuelven este problema planteando al patriarcado como un sistema o modo de producción en sí mismo, que coexiste al lado de un modo de producción capitalista. Anne Ferguson, por ejemplo, arguye que la familia, a través de la historia, es el foco de un tipo particular de producción, distinto de la producción de bienes materiales. Esta autora denomina a este tipo de producción "producción sexo-afectiva", tenedora de sus propias relaciones de producción distintas de las relaciones capitalistas. Los hombres explotan a las mujeres en la familia nuclear contemporánea apropiándose, sin reciprocidad, de su trabajo sexo-afectivo. Las mujeres, por consiguiente, constituyen una clase distinta en el sentido marxista tradicional. La interacción del patriarcado y del capitalismo en la sociedad contemporánea consiste en la interacción mutua de estos dos modos de producción, los cuales se superponen y confrontan el uno al otro¹¹. Las feministas socialistas, que ven a la familia en el capitalismo como un vestigio del modo feudal de producción¹², toman una posición similar con respecto a la situación de la mujer en la sociedad contemporánea (es decir: estructurada por la interacción de los dos modos de producción); también asumen esta posición aquellas que desean distinguir el modo de producción del modo de reproducción¹³. Hartmann, asimismo, distingue entre dos diferentes "tipos" o "aspectos" de producción: la producción de población y la producción de cosas. Lo que no hace, sin embargo, es plantear "la producción de población" como un modo distinto de producción¹⁴; tampoco se propone restringir este tipo de producción a la familia, aunque no queda claro dónde y cómo se lleva a cabo, ni cómo puede distinguirse de las relaciones en las cuales la población produce cosas.

Para tener una teoría del sistema dual que considere al patriarcado como un sistema de relaciones concretas tanto como una estructura ideológica-psicológica, parecería necesario plantear al patriarcado, así concebido, como un sistema distinto de producción. Sin embargo, casi invariablemente, esta concepción se sustenta en lo que Rosalind Petchesky llama un "modelo de esferas separadas" que, por lo general, distingue a la familia de la economía, y localiza las relaciones específicas del patriarcado dentro de la familia¹⁵. Hay, sin embargo, una serie de problemas con este modelo de esferas separadas.

¹⁰ Ibid., p.31.

¹¹ Ann Ferguson, "Women as a New Revolutionary Class", en Pat Walker (comp.), *Between Labor and Capital* (Boston: South End Press, 1979), pp.279-312.

¹² Esta es básicamente la posición que Mitchell expone en *Women's Estate* (New York: Vintage Books, 1973); véase también Sheila Rowbotham, *Women's Consciousness, Men's World* (Middlesex: Penguin Books, 1973), pp. 61-63. [trad.cast.: Madrid, Debate, 1977]

¹³ Véase Jane Flax, "Do Feminists Nedd Marxism?", *Quest*, Vol. III, Nº1, Verano 1976, p.55.

¹⁴ Existen claros problemas con el intento de Ferguson de describir a la familia nuclear como un modo distinto de producción, pero no es esta ocasión para analizarlos en detalle. Primeramente, su concepto de producción sexo-afectiva no parece implicar la producción de bienes materiales; es difícil concebir un modo de producción, en el sentido marxista, que no produzca bien material alguno. Segundo, su idea presupone que el modo de producción sexo-afectivo podría tener algún tipo de existencia independiente del modo de producción capitalista. Dado que éste no es escenario para la producción de bienes materiales, tal independencia no es viable.

¹⁵ Véase Rosalind Petchesky, "Dissolving the Hyphen: A Report on Marxist Feminist Groups 1-5", en

Una de las características que definen al capitalismo es la separación de la actividad productiva de las relaciones de parentesco con la consiguiente creación de dos esferas de vida social. Este planteamiento y el mostrar cómo esta separación ha creado una situación histórica única para la mujer, ha sido uno de los logros principales del análisis feminista socialista¹⁶. El modelo de esferas separadas, presupuesto de muchas teóricas del sistema dual, tiende a atribuir una existencia real y universal a esta división entre la familia y la economía específica del capitalismo¹⁷. Más aún, dentro del capitalismo, esta separación puede ser ilusoria. En su artículo, "El otro lado del salario", Batya Weibaum y Amy Bridges sostienen que el capitalismo contemporáneo no sólo ha racionalizado y socializado las operaciones productivas según sus necesidades de dominación y ganancia, sino que también ha racionalizado y socializado el supuesto trabajo privado de consumo¹⁸.

El modelo de esferas separadas, al asumir que la esfera primaria de las relaciones patriarcales es la familia, no repara en el carácter y el grado de opresión específica de las mujeres, en tanto tales, fuera de la familia. Por ejemplo, es difícil visualizar el uso que el capitalismo contemporáneo hace de las mujeres como símbolos sexuales para promover el consumo, como función de alguna esfera separada distinta a los requerimientos económicos del capitalismo monopólico. En lo más mundano, una teoría del sistema dual no parece tener las herramientas teóricas para identificar y analizar las formas específicas de opresión sexista que las mujeres sufren actualmente en sus puestos de trabajo. Si consideramos que en Estados Unidos más de la mitad de las mujeres mayores de 16 años trabaja, y que más del 90% lo hace fuera de la casa en algún período de sus vidas, una deficiencia teórica como esta puede servir a los intereses del propio capitalismo.

Esta es, en términos generales, la más seria objeción a toda teoría de sistemas duales. Cualquiera que sea su formulación, la teoría del sistema dual le permite al marxismo tradicional mantener básicamente inalterada su teoría de las relaciones de producción, cambio histórico y análisis de la estructura del capitalismo. Esa teoría marxista, como lo señala Hartmann, es completamente ciega al género. La teoría del sistema dual acepta, por lo tanto, este análisis de las relaciones de producción viciado por su ceguera del género, con el deseo de agregarle una concepción separada de las relaciones de la jerarquía del género. De esta manera, al igual que el marxismo tradicional, la teoría del sistema dual tiende a visualizar la cuestión de la opresión de la mujer como un mero anexo a las cuestiones centrales del marxismo.

Sin embargo, mientras las feministas cedan voluntariamente al marxismo tradicional la teoría de las relaciones sociales materiales que se derivan de la actividad laboral, el matrimonio entre marxismo y feminismo no puede ser feliz. Si, como afirma Hartmann, la base del patriarcado es el control sobre el trabajo de las mujeres que las excluye del acceso a los recursos productivos, entonces las relaciones patriarcales están ligadas internamente a las relaciones de producción en su conjunto. Por lo tanto, la teoría marxista tradicional continuará dominando al feminismo, mientras estas no cuestionen la pertinencia de la teoría tradicional de las relaciones de producción. Si el marxismo tradicional no tiene cabida teórica para el

Eisenstein (comp.), op.cit., pp.373-387.

¹⁶ Véase Eli Zaretsky, *Capitalism, the Family and Personal Life* (New York: Harper and Row, 1976) [trad.cast.: Barcelona, Anagrama]; Ann Oakley, *Women's Work: The Housewife Past and Present* (New York: Vintage Books, 1974); Roberta Hamilton, *The Liberation of Women: A Study of Patriarchy and Capitalism* (London: George Allen and Unwin, 1978) [trad.cast.: Barcelona, Península].

¹⁷ En su *Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, el punto de partida para muchos de estos análisis, Engels manifiesta la misma tendencia. Divide el trabajo a través de todos los períodos históricos en trabajo privado y trabajo público.

¹⁸ Batya Weinbaum y Amy Bridges, "The Other Side of the Paycheck: Monopoly Capital and the Structure of Consumption", en Eisenstein (comp.), op. cit., pp.190-205.

análisis de las relaciones de género y de la opresión de la mujer, se trata, pues, de una teoría inadecuada de las relaciones de producción. Nuestra investigación histórica conjuntamente con nuestras intuiciones feministas nos dicen que el trabajo de las mujeres ocupa un lugar central en cualquier sistema de producción, y que la jerarquía sexual es un elemento crucial en cualquier sistema de dominación¹⁹. Para corresponder a estas intuiciones necesitamos una teoría, de las relaciones de producción y de las relaciones sociales que se derivan y refuerzan a las primeras, que conciben a las relaciones de género y a la situación de las mujeres como elementos *centrales*. En vez de casarse con el marxismo, el feminismo debe tomarse al marxismo y transformarlo en tal teoría. Debemos desarrollar un marco analítico que considere las relaciones sociales materiales de una formación social histórica particular como un sistema único en el cual la diferenciación de género es un atributo central.

Análisis de la división del trabajo

En este ensayo propondré que la división del trabajo por género debe ser una categoría central de tal teoría; a la vez, sugeriré cómo esta categoría puede funcionar en un materialismo histórico feminista. Mi lectura de muchos análisis concretos feministas socialistas, incluyendo algunos que propugnan la teoría del sistema dual, es que no toman, en realidad, al patriarcado como su categoría central, sino a la división del trabajo por géneros. Así, al plantear que es esta división por géneros la categoría central del materialismo histórico feminista, creo que estoy explicitando una característica de la teoría feminista socialista que ya existe.

Para el marxismo tradicional es la clase social su categoría central de análisis. Las feministas han reclamado, con razón, que esta categoría no ayuda al análisis de la opresión específica de las mujeres y, ni siquiera a su identificación. El concepto de clase es sin duda ciego al género. Precisamente esta falla conceptual de la categoría de clase contribuyó a promover la teoría del sistema dual. Puesto que clase funciona como el concepto central de la teoría marxista de las relaciones sociales, y que da cabida al análisis de la diferenciación por género y de la jerarquía de los géneros, parece que no queda otra alternativa que buscar otra categoría y otro sistema en los cuales las relaciones de género puedan aparecer. Sugiero, sin embargo, otra alternativa. Aceptando que la categoría de clase es ciega al género y, en consecuencia, es incapaz de poner al descubierto la situación de la mujer, a pesar de ello podemos mantenernos dentro del marco materialista, elevando la categoría de *división del trabajo* a una posición tan fundamental, si no más fundamental, que la de clase. Esta categoría puede darnos los medios para analizar las relaciones sociales de la actividad laboral, diferenciándola por género.

En la obra de Marx, la categoría división del trabajo aparece con tanta frecuencia como la categoría clase social; usa, además, las dos de una manera equívoca y ambigua. Uno se pregunta, entonces, por qué la categoría de clase ha sido tomada, refinada y desarrollada por la tradición teórica marxista, mientras que la categoría división del trabajo ha permanecido sin desarrollarse. En *La Ideología Alemana*, la división del trabajo opera como una categoría más amplia y fundamental que la de clase²⁰. Es más, la división del trabajo explica clivajes y contradicciones específicos dentro de una clase²¹. La categoría división del trabajo nos remite a un conjunto de fenómenos más amplios y más concretos que los de clase. Trata

¹⁹ Para una penetrante y persuasiva explicación reciente del fundamento de la sociedad de clases en la familia patriarcal, véase Sherry B. Ortner, "The Virgin and the State", *Feminist Studies*, Vol. 4, Nº 3, Octubre 1978, pp.19-36.

²⁰ Karl Marx y Frederich Engels, *La Ideología Alemana*, C.J.Arthur (comp.) (New York: International Publishers, 1970), p.43, p.54. [trad.cast., Bs.As., Pueblos Unidos, 1975]

²¹ *Ibid.*, p.65.

específicamente la actividad misma del trabajo, y las relaciones sociales e institucionales específicas a esta actividad, en lugar de la relación con los medios de producción y con productos del trabajo, como lo hace la de clase²². La ubicación específica de los individuos en esta división del trabajo explica su conciencia y comportamiento, al igual que las relaciones específicas de cooperación y conflicto en las cuales se colocan las diferentes personas²³.

Estos atributos de la división del trabajo, como una categoría más concreta en su nivel de análisis y más abarcativa que la categoría de clase, la convierten en un elemento indispensable de cualquier análisis de las relaciones sociales involucradas en y surgidas de la actividad laboral. Cada categoría implica un nivel diferente de abstracción. El análisis de clase intenta obtener una visión del sistema de producción en su conjunto, y por lo tanto, se pregunta acerca de las divisiones más amplias de propiedad, control y apropiación de excedentes. En este nivel de abstracción, sin embargo, queda oculto mucho de lo que pertenece a las relaciones de producción y bases materiales de dominación. El análisis de la división del trabajo opera en el nivel más concreto de las relaciones particulares de interacción e interdependencia en el interior de una sociedad que la diferencia y convierte en una compleja red. Este análisis describe las divisiones estructurales más importantes entre los miembros de una sociedad, según su posición en la actividad laboral, y evalúa el efecto de estas divisiones en el funcionamiento de la economía, de las relaciones de dominación, y de las estructuras políticas e ideológicas.

Creo que el elevar la categoría división del trabajo a un nivel de precisión y centralidad en igualdad de importancia a la clase puede tener implicaciones para el análisis de otros fenómenos, además de la diferenciación de género. Por ejemplo, las cuestiones en torno al rol de los profesionales y trabajadores estatales en el capitalismo contemporáneo puede ser resuelto de una manera mejor, a través de un análisis de las tensiones raciales en la clase trabajadora contemporánea, así como en toda la sociedad, por tomar otro ejemplo, puede también beneficiarse al inquirir sobre las correlaciones de la raza con aspectos de la división del trabajo contemporáneo. Finalmente, la presencia indudable de relaciones de dominación existentes en sociedades socialistas puede ser mejor analizada en términos de la división del trabajo, que en términos de clase²⁴.

El interés de esta discusión, sin embargo, tiene que ver con las implicaciones que el análisis de la división del trabajo tienen para la teoría feminista. He argüido, hasta ahora, que un análisis completo de las relaciones materiales de una formación social requiere del análisis específico de la división del trabajo, y que este ni deriva de, ni se reduce a un análisis de clase. Un aspecto crucial de la división del trabajo en toda sociedad existente hasta ahora es una división del trabajo elaborada a partir del género, la misma que afecta a la sociedad entera. Por lo tanto, un análisis completo de las relaciones económicas de producción en una formación social requiere una atención específica a la división del trabajo por género.

La división del trabajo por género

Con el término "división del trabajo por género" propongo referirme a toda diferenciación del trabajo estructurada, según el género, dentro de una sociedad. Las tareas tradicionales de la mujer —procrear y criar niños, cuidar enfermos, limpiar, cocinar, etc.— caen dentro de la

²² *ibid.*, p.52.

²³ *ibid.*, p.68. Explicaciones más completas del significado de la división del trabajo en la teoría marxista, y en especial en *La Ideología Alemana*, puede encontrarse en Andreas Hegedus, "The Division of Labor and the Social Structure of Socialism", en Peter L. Berger (Comp.), *Marxism and Sociology* (New York: Appleton-Century Crofts, 1979), pp. 128-145; véase también Bertell Ollman, *Alienation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), capítulo 24. [Ambos vols. trad. por Amorrortu, Bs.As., 1972 y 1975]

²⁴ Véase Hegedus, *op.*

categoría de trabajo, tanto como la producción de objetos dentro de una fábrica. Emplear la categoría de la producción o trabajo para designar solamente la producción de objetos materiales con fines concretos dentro de una fábrica moderna ha sido una de las tragedias, innecesarias, de la teoría marxista²⁵. Los conceptos "relaciones de producción" o "relaciones sociales derivadas de la actividad laboral" deben significar las relaciones sociales involucradas en cualquier tarea o actividad que la sociedad define como necesaria. Así, por ejemplo, en nuestra sociedad, la relación entre las prostitutas femeninas y los cafichos o las organizaciones para las cuales trabajan en una relación de producción, en este sentido. El uso de la categoría división del trabajo por género provee los medios para analizar las relaciones sociales que se originan en la actividad laboral de una sociedad, a través del eje del género²⁶.

Parece que un análisis de la división del trabajo por género debería intentar, al menos, contestar las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las líneas principales de la división del trabajo por género dentro de una formación social particular, y cuál es la naturaleza y significado social de las tareas prescritas por el género? ¿Cómo esa división sustenta los otros aspectos de la organización económica, y cómo lo hace en el caso de las relaciones de poder y dominación dentro de una sociedad, incluyendo a la jerarquía del género? ¿Cómo se relaciona la división del trabajo por género con la organización de las relaciones sexuales y de parentesco? ¿Qué explica el origen y transformación de esta estructura particular de división del trabajo por género? ¿Cómo han conducido las transformaciones en esa división, a los cambios en las relaciones entre hombres y mujeres, otras relaciones económicas y políticas así como de las estructuras ideológicas?

El análisis de la división del trabajo por género tiene un buen número de ventajas sobre el enfoque de la teoría del sistema dual. Coloca las relaciones de género y la posición de la mujer en el centro del análisis materialista histórico. Una explicación marxista de las relaciones sociales de producción debe enfocar la situación específica de la mujer a través del análisis de la división del trabajo por género. El dejar de hacerlo conlleva no sólo el disminuir o ignorar el significado de la dominación masculina, lo que ya es de por sí reprochable, sino que también acarrea la pérdida de elementos cruciales de la estructura de las relaciones económicas y sociales. Por ejemplo, es indudablemente relevante a la organización económica de las sociedades griegas y romanas, y a su modo de producción esclavista, el hecho que las mujeres administraran el hogar. Así, las mujeres tenían la relación más directa con las esclavas de la familia, mientras que los hombres quedaban libres para comerciar y hacer la guerra y disponían también de tiempo libre para la producción de cultura y para la participación en la política²⁷. Una observación similar puede hacerse con respecto a las mujeres de la clase gobernante en la Europa medieval²⁸.

El análisis de la división del trabajo por género puede aportar una manera de ver las relaciones de género no solamente como un aspecto central de las relaciones de producción,

²⁵ Véase Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford University Press 1977), pp. 75-95. [trad.cast.: Barcelona, Anagrama, 1980, p.109-114].

²⁶ En versiones anteriores de este ensayo, designé a esta categoría como "división sexual del trabajo", de conformidad con el uso convencional. Sin embargo, he llegado a la conclusión que la categoría "división del trabajo por género" aprehende mejor el fenómeno ya que a través del concepto de "género" se hace alusión al significado social de la división, y no a un cierto carácter biológico o "natural".

²⁷ Una explicación de las implicaciones económicas y sociales de la relación de las mujeres al hogar en la sociedad griega antigua puede encontrarse en Marilyn Arthur, "Liberated Women: The Classical Era", en Bridenthal and Koonz (comps.), *Becoming Visible* (New York: Houghton Mifflin, 1977), pp. 60-89; véase también Elise Boulding, *The Underside of History* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1976) pp. 257-263.

²⁸ Véase Joann McNamara y Suzanne F. Wemple, "Sanctity and Power: The dual pursuit of medieval women", en Bridenthal y Koonz (comps.), *op. cit.*; también Elizabeth Janeway, *Man's World, Woman's Place* (New York: Dell Publishing Co., 1971), pp. 13-22.

sino como fundamental a su estructura; esto porque la división del trabajo por género es la primera división del trabajo, y en las llamadas sociedades primitivas, es la única división del trabajo institucionalizada. El desarrollo de otras formas de división social del trabajo, como aquella del trabajo manual e intelectual, puede ser explicada solamente apelando a las transformaciones de la división del trabajo por género y a los efectos que tales cambios tienen sobre los miembros de cada sexo, así como a las potencialidades que estos cambios ofrecen a cada sexo.

Más importante aún, la investigación empírica sería puede revelar que la explicación que el feminismo radical hace de la clase como basada en el sexo —explicación abandonada por la teoría del sistema dual— puede resultar apropiada para la elaboración de una teoría materialista histórica. Al hacerlo, no argüiríamos que la dominación de clase se deriva de la opresión sexual como lo hace Shulamith Firestone en *La dialéctica del sexo*²⁹. Más bien, daríamos una explicación de la emergencia de la sociedad de clases, a partir de los cambios de la división del trabajo por género. Engels, en su *Origen de la familia, de la propiedad y del Estado*, sugiere algo en este sentido, aunque no llega a reconocer su implicaciones, omisión que compromete todo su planteamiento. Más recientemente, en *The Underside of History*, Elise Boulding propone una conexión entre el surgimiento de sociedades estratificadas por clases y el hecho de que en cierto momento, en las sociedades tempranas, los hombres empezaron a especializarse en algún oficio, mientras que las mujeres no³⁰.

El análisis de la división del trabajo por género también explica en términos de estructura social, los orígenes y la persistencia de la subordinación de la mujer. Ni una explicación biológica, ni una psicológica pueden demostrar, por ejemplo, cómo los hombres de una determinada sociedad ocupan en ella, una posición de superioridad institucionalizada. Los hombres pueden ocupar esa posición solo si la organización de las relaciones sociales que surgen de la actividad laboral les otorga un cierto grado de control sobre, y acceso a los recursos que las mujeres no lo tienen. La división del trabajo por género puede ayudar a explicar este acceso desigual a los medios de trabajo y control, y por consiguiente, ayuda a explicar cómo las instituciones de la dominación masculina se originan, se mantienen y cambian³¹.

Elementos biológicos y psicológicos tienen también su lugar, por supuesto, en una explicación de la situación de la mujer y de su opresión. Uno de los factores que condicionan la división del trabajo por género, en la mayoría de las sociedades, por ejemplo, es su función biológica reproductiva. Es más, cualquier explicación de la división del trabajo por género presupone que existen géneros —es decir, división sociocultural y clasificación de las personas según su sexo biológico—. Dado que cualquier división particular del trabajo por géneros presupone una identificación de género y una elaboración simbólica, necesitamos entonces que exista alguna explicación del género. Tal explicación, creo, debe ser psicológica. La explicación mejor que tenemos hasta ahora de los orígenes, de los significados simbólico-ideológicos, y de las implicaciones de la diferenciación de género es la apropiación feminista de una perspectiva freudiana en obras tales como *La sirena y el minotauro* de Dorothy Dinnerstein, y la de Nancy Chodorow, *La reproducción del cuidado maternal*. Tales obras han argüido, de manera convincente, que la relación de la madre con sus hijos tiernos deter-

²⁹En *The Dialectic of Sex* (New York: Bantam Books, 1970), [trad.cast.: Barcelona, Kairós, 1976] Firestone pretendió dar una explicación materialista de la opresión a las mujeres. El problema con su explicación, en mi opinión, puede no ser su proyecto de explicar las clases sociales por medio del sexo, sino la forma completamente sicologista en la cual lo hace.

³⁰Boulding, op. cit.

³¹Hay evidencia, por ejemplo, de que la matrifocalidad o patrifocalidad de una sociedad depende en gran medida de la división del trabajo por género. Véase Bette S. Denich, "Sex and Power in the Balkans", en Rosaldo y Lamphere (comps.), *Woman, Culture and Society* (Stanford University Press, 1974).

mina el desarrollo de la diferenciación de género tal como la conocemos, y explica por qué las mujeres significan "el otro" en la mayoría de las ideologías culturales³². Sin embargo, uno no debe confundir tales explicaciones biológicas sobre los orígenes de la identidad de género y su estructura simbólica, con explicaciones del poder social que los hombres tienen sobre la mujer y su posición de privilegio relativo... Aun cuando estas diferentes explicaciones pueden reforzarse mutuamente, pertenecen a niveles distintos de análisis.

Hartmann mismo parece tomar la división del trabajo por sexo como la base de la dominación masculina, y aun del género mismo, cuando dice que: "la estricta división del trabajo según el sexo, una invención social común a todas las sociedades conocidas, crea dos géneros muy diferenciados y una necesidad de los hombres y de las mujeres, de juntarse por razones económicas (...). La división sexual del trabajo es también la base de las subculturas sexuales en las cuales los hombres y las mujeres viven sus vidas de manera diferente; es la base material del poder masculino que se ejerce (en nuestra sociedad) no sólo dejando de hacer el trabajo del hogar y asegurándose mejor empleo, sino también en el aspecto psicológico"³³.

El análisis de la división del trabajo por género nos permite hacer un análisis material de las relaciones del trabajo vinculados específicamente al género, sin asumir que todas las mujeres, en general, o todas las mujeres de una sociedad determinada tienen una situación común y unificada. Creo que ésta es una de las principales virtudes de tal análisis. Debido a que la teoría del sistema dual propone un sistema distinto como base de la opresión de la mujer, tiende a insistir en que todas las mujeres, como mujeres, estamos en situación idéntica, cualesquiera que sea nuestra ubicación histórica. El análisis de la división del trabajo por género puede, sin embargo, evitar esta identificación falsa y, al mismo tiempo, mantener su enfoque en la situación específica del género y de la opresión de la mujer. El análisis de la división del trabajo por género toma en cuenta los amplios ejes de la estructuración por género de las relaciones de trabajo y distribución, y observa que ciertas tareas y funciones dentro de una sociedad determinada son siempre, o por lo general, realizadas por miembros de un mismo sexo. Esto no compromete necesariamente al análisis con afirmaciones sobre la situación común de todos los miembros de aquel sexo. En algunas sociedades cada mujer debe realizar ciertas tareas, pero en la mayoría de las sociedades, las tareas y las posiciones de las mujeres varían, aunque estas sean específicas al género.

El análisis de la división del trabajo por género no solamente puede dilucidar en sus descripciones las variaciones específicas en las situaciones de las mujeres, sino que las explica mejor que la teoría del sistema dual. En particular, explicar variaciones en el tipo o grado de la subordinación de las mujeres dentro de una sociedad requiere hacer referencia a lo que concretamente hacen en la sociedad. Por ejemplo, no es sorprendente que las mujeres tiendan a ocupar una posición más igualitaria a la de los hombres cuando tienen acceso a las armas y a la guerra que cuando los hombres tienen el monopolio sobre éstas³⁴. Es más, el análisis de la división del trabajo por géneros puede resultar fértil para ofrecer una explicación de por qué en unas pocas sociedades —la iroquesa, por ejemplo— las mujeres no parecen ocupar una posición subordinada³⁵.

Al otorgarle un papel central al fenómeno de la división del trabajo por género, no pretendo afirmar que esta puede explicar todos los aspectos de la situación de las mujeres en una de-

³²Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley: Berkeley University Press, 1978); Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur* (New York: Harper and Row, 1976).

³³Hartmann, op. cit., p. 18.

³⁴Boulding, op. cit.

³⁵Mucho en la explicación que Judith Brown hace del relativamente alto status de las mujeres iroquesas depende del análisis del rol de las mujeres en la producción y del control de recursos que tienen como consecuencia de ese rol. Véase "Iroquois Women: An ethnohistorical Note", en Rayna Reiter (comp.), *Toward and Anthropology of women* (New York: Monthly Review Press, 1976).

terminada sociedad. Planteo, únicamente, que al explicar o dilucidar ciertos fenómenos particulares de la situación de las mujeres, uno debe exponer su relación con la división del trabajo por género. Pienso que la división del trabajo por género debe siempre formar parte —pero nunca la única parte— de la explicación de algún aspecto de la situación de las mujeres³⁶.

Es más, al proponer el análisis de la división del trabajo por géneros para un materialismo histórico feminista, sostengo que para comprender la estructura económica y las relaciones de producción de una formación social en su conjunto, se requiere prestar atención a la división del trabajo por género. A través de esta categoría, las (los) socialistas feministas pueden visualizar, por un lado, los fenómenos de las clases sociales, dominación y relaciones de producción y distribución y, por el otro, aquellos relativos a la opresión a las mujeres, como aspectos del mismo sistema socioeconómico. De esta manera, podemos exigir de todos los marxistas que consideren los temas pertinentes a la situación y opresión de las mujeres como integral a su análisis de una formación social.

El propósito principal de esta parte de nuestra dicursión ha sido sugerir algunas orientaciones para una teoría materialista feminista que conciba la diferenciación por género como un elemento fundamental de la explicación de las relaciones sociales de producción en una sociedad. Esperamos haber establecido claramente la necesidad de una teoría que considere la posición de las mujeres como elemento crucial para la comprensión del sistema del capitalismo. En la siguiente sección, delinearé una explicación histórica de la situación de las mujeres bajo el capitalismo que podría responder a tal teoría.

La división por género y el patriarcado capitalista

Cualquier explicación histórica es una reconstrucción interpretativa dentro de un marco teórico específico. Esto se puede aplicar tanto a la historia de la mujer como a cualquier otra forma de historia. Puesto que la perspectiva teórica que se asuma influye, desde un comienzo, en la explicación histórica, entonces, esa explicación no puede confirmar o rechazar la teoría. Hartmann considera su explicación del papel del salario familiar en la historia del capitalismo, como si esa explicación fuese evidencia empírica que apoya su afirmación de que el patriarcado existe al lado del capitalismo como una estructura independiente, a veces en conflicto con este último. Pero su explicación, en realidad, presupone la teoría del sistema dual.

Tanto en su ensayo como en su artículo, "El capitalismo, el patriarcado y la segregación por sexos"³⁷, Hartmann nos ha ofrecido una evidencia incontrovertible de que la opresión de la mujer en la era moderna es compleja y penetrante. En sus explicaciones históricas ha promovido al feminismo marxista, entregándonos explicaciones sólidas de la estructura y los cambios del papel de las mujeres en el proceso de trabajo y en la economía, bajo el capitalismo. Después de este artículo nadie se atreverá a afirmar que no existe la opresión de la mujer bajo el capitalismo, que ésta es un mero epifenómeno o que está desapareciendo.

El punto no es si la opresión sexista de la mujer existe en el interior de la sociedad capitalista, sino cómo debemos interpretar la opresión específica a las mujeres. Hartmann y muchos otros afirman que esa opresión en la sociedad capitalista no se fundamenta en la estructura y dinámica del capitalismo, sino en un conjunto independiente de estructuras y en

la dinámica del patriarcado. Otras, como Ehrenreich y English en *Por el bien de la mujer*, arguyen que la situación específica de la mujer bajo el capitalismo es una función de la estructura de la economía de bienes y consumo y de las necesidades de la ideología burguesa³⁸. El punto de discusión se centra en la comprensión de la dominación masculina bajo el capitalismo; debe ésta entenderse como un sistema separado o como parte de la estructura interna del capitalismo mismo.

En su explicación de la opresión a las mujeres dentro de la sociedad capitalista, el modelo de Hartmann asume que la estructura y la dinámica del capitalismo son ciegas al género. Desde su punto de vista, nada en la lógica del capitalismo mismo requiere que la diferenciación entre los trabajadores se derive de las características imputadas como son el sexo (o la raza). Por cierto, Hartmann comparte el siguiente supuesto sobre la naturaleza del capitalismo que sostienen, por igual, los teóricos marxistas y liberales: que la tendencia inherente del capitalismo es homogeneizar la oferta de mano de obra, reduciendo la importancia de los status, por atribución, basados en el sexo, la raza, el origen étnico, etc. Afirma que el desarrollo del capitalismo desde el siglo XV al siglo XVIII socavó el poder masculino sobre las mujeres y amenazó con volver a las mujeres independientes de los hombres e iguales a ellos. "La tendencia teórica del capitalismo puro hubiera sido erradicar todas las diferencias de status arbitrarias entre los trabajadores, haciéndolos a todos iguales en el mercado"³⁹. Dado que la dinámica interna del capitalismo tiende hacia tal homogenización —arguye— solo la operación de un sistema separado del patriarcado puede explicar la continua subordinación y status desigual.

Considero que al abandonar el supuesto de un capitalismo ciego al género, uno puede enfocar la historia del status de las mujeres en la sociedad capitalista, desde un punto de vista más revelador. Un análisis de la división capitalista del trabajo por género, que pregunte cómo se estructura el sistema mismo en términos del género, puede dar una explicación de la situación de las mujeres dentro del capitalismo como una función de la estructura y dinámica del mismo. *Mi tesis es que la marginalización de la mujer y, por consiguiente, nuestro funcionamiento como una fuerza laboral secundaria, es una característica fundamental y esencial del capitalismo.*

En su libro, *La mujer en la sociedad de clases*, Heleieth Saffioti arguye que la marginalización del trabajo de las mujeres es necesaria para el capitalismo y es la clave para comprender su situación bajo ese sistema. El capitalismo emerge como el primer sistema económico cuya naturaleza dicta que no toda la población potencialmente productiva esté empleada; requiere, además, una fluctuación en la proporción de la población empleada. Sostiene Saffioti que la existencia del sistema requiere, pro lo tanto, encontrar algún criterio para distinguir el núcleo de trabajadores primarios de los trabajadores secundarios o marginales. La preexistencia de la ideología patriarcal, unida a la necesidad de que las mujeres estén cerca de los niños pequeños, operaron para hacer del sexo el criterio más natural para dividir la fuerza laboral⁴⁰. El capitalismo usa, cuando existen, criterios raciales y técnicos, pero es la división por sexo siempre lo más obvio y permanente; de allí que sea poco probable la "integración" de las mujeres.

Hartmann cita el hecho indiscutible de que la subordinación social de las mujeres existió antes del capitalismo para dejar sentado que nuestra subordinación bajo el capitalismo se origina en un sistema separado de relaciones sociales que interactúa con el sistema capitalista⁴¹. Sin embargo, no necesitamos extraer esta conclusión. Un marxista no afirmaría que la

³⁶ Barbara Ehrenreich, Dierdre English, *For her own good* (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Press, 1978).

³⁷ Hartmann, "Job Segregation...", op.cit., p.207.

³⁸ Heleieth Saffioti, *Women in Class Society* (New York: Monthly Review Press, 1978), en especial el capítulo 12.

³⁹ Hartmann, "Job Segregation...", op. cit., pp. 209-211.

³⁶ El libro de Mary Ryan, *Womanhood in America from Colonial Times to the present* (New York: New Viewpoints, 1975), puede tomarse como un ejemplo de aplicación de la perspectiva que estoy proponiendo. En sus explicaciones, Ryan siempre hace referencia a la situación económica y a la actividad laboral de las mujeres, tanto dentro como fuera del hogar. Sin embargo, nunca reduce la totalidad de la situación en un determinado momento a un análisis de la división del trabajo, y siempre incluye otros elementos en cada explicación específica.

³⁷ Heidi Hartmann, "Capitalism, Patriarchy and Job Segregation by Sex", en Eisenstein (comp.), op. cit., pp. 206-247.

existencia de la sociedad clasista antes del capitalismo demuestra que todas las sociedades clasistas tienen cierta estructura común, independiente del sistema capitalista. Las sociedades clasistas sufren una transformación histórica sistemática. Ya señalamos la debilidad del enfoque ahistórico que considera al patriarcado esencialmente inalterable, pese a que ocurren cambios en otras relaciones sociales. Una vez que admitimos, con Hartmann, que la forma y el carácter de la opresión a las mujeres ha pasado por transformaciones históricas fundamentales, entonces la existencia del patriarcado precapitalista no es una evidencia de que la dominación masculina en una sociedad capitalista tiene su origen en una estructura de relaciones sociales independientes del sistema capitalista.

Si bien las mujeres en las sociedades precapitalistas no fueron, de ninguna manera, socialmente iguales a los hombres, toda la evidencia apunta a la conclusión de que nuestra situación se deterioró con el desarrollo del capitalismo. En las sociedades precapitalistas las mujeres dominaron cierto número de destrezas cruciales y, por lo tanto, su trabajo y conocimiento fueron indispensables para la familia, el feudo y el pueblo. Durante los siglos XVI y XVII, las mujeres fueron miembros de muchos gremios artesanales, en igualdad de condiciones que los hombres, y aún dominaron en algunos de esos gremios. Las mujeres trabajaban en la industria y el comercio. La cultura precapitalista comprendió el matrimonio como una sociedad económica; los hombres no esperaban "mantener" a las mujeres. La ley demostraba esta relativa igualdad de las mujeres al permitirles celebrar contratos a nombre propio y conservar sus propiedades particulares dentro del matrimonio⁴².

Para el siglo XIX, la independencia económica de la mujer había sido totalmente socavada y sus derechos legales estaban ausentes. El capitalismo las marginó, por primera vez en la historia, de la actividad económica. Sin embargo, esa marginalización del trabajo de las mujeres en el capitalismo nunca significó que su trabajo fuera puesto totalmente de lado en la economía socializada. En 1866 en Francia, por ejemplo, las mujeres representaban el 30% de la fuerza laboral industrial total⁴³. Más bien, las mujeres fueron definidas como una fuerza laboral secundaria que sirvió como reserva de mano de obra barata.

A través de la historia del capitalismo las mujeres han ejercido las funciones clásicas que Marx describió para el ejército laboral de reserva⁴⁴. han servido como bolsa de trabajo que puede ser incorporada a nuevas áreas de la producción sin desplazar a quienes están empleados; también pueden ser utilizadas para mantener bajos los salarios y controlar la militancia de todos los trabajadores. Siempre que en la historia del capitalismo se han necesitado gran número de trabajadores para industrias nuevas en expansión, son las mujeres las que con mayor frecuencia han suplido esa necesidad. Las primeras fábricas textiles de Nueva Inglaterra y las imprentas reclutaron, activamente, a mujeres⁴⁵. Muchas de las ocupaciones que actualmente son consideradas como "ocupaciones de mujeres", fueron áreas que se abrieron en forma masiva durante el siglo XIX y que requirieron trabajadores relativamente calificados. Esto ocurrió, por ejemplo, en el caso de las enfermeras, vendedoras, telefonistas y oficinistas⁴⁶.

Los empleadores siempre han tendido a exacerbar las divisiones entre los trabajadores a fin de mantener sueldos bajos y preservar la docilidad del trabajador. Las mujeres

⁴² Enrenreich y English, op. cit., pp. 6-9; Alice Clark, *Working Life of Women in the 17 th. Century* (New York: Harcourt, Brace and How, 1920); Anne Oakley, *Women's Work*, op. cit., capítulo 2; Kathleen Case, "The Cheshire Cat: Reconstructing the Experience of Medieval Women", en Berenice A. Carroll (comp.), *Liberating Women's History* (Chicago: University of Illinois Press, 1976), pp. 224-249; Mary Ryan, op. cit., pp. 19-82.

⁴³ Saffioti, op. cit., p. 53.

⁴⁴ Karl Marx, *Capital*, Vol I (New York: International Publishers, 1967), pp. 631-639.

⁴⁵ Elizabeth Faulkner Baker, *Technology and Women's Work* (New York: Columbia University Press, 1964), capítulo 1.

⁴⁶ *Ibid.*; véase también Alice Kessler-Harris, "Women, Work and the Social Order", en Carroll (comp.), op. cit., p. 335.

han sido utilizadas permanentemente para tales propósitos. A través de la historia del capitalismo las mujeres han sido utilizadas para romper las huelgas; en la historia de la industrialización, los capitalistas, al mecanizar el proceso de producción, han reemplazado permanentemente a los hombres con mujeres y niños; una vez que disminuían las exigencias y expectativas de los hombres, los volvían a emplear, prescindiendo de las mujeres y los niños⁴⁷. Una práctica similar parece haber operado durante la depresión de 1930. Los empleadores reemplazaron a los hombres bien pagados por mujeres menos remuneradas, hasta que disminuían las expectativas salariales de aquellos, momento en el cual los empleadores otra vez reemplazaron a las mujeres con hombres⁴⁸. La literatura sobre la segregación por sexo de la fuerza laboral contemporánea muy a menudo sugiere que los trabajos segregados por sexo aparecen durante el siglo XX. Una mirada detenida de la historia del capitalismo, sin embargo, revela que han sido raras las ocupaciones sexualmente mixtas. Más aún, los trabajos en los cuales las mujeres han dominado en un determinado período han recibido, por lo general, menos remuneración y prestigio que los desempeñados por hombres cuya calificación es similar⁴⁹. De esta manera, las mujeres siempre han servido como fuerza laboral secundaria.

Inicialmente, la ideología patriarcal preexistente y el hecho de que, tradicionalmente, el trabajo de las mujeres haya estado ubicado cerca de la casa permitieron que ese trabajo se marginara y se le otorgara un status secundario. La ideología burguesa, sin embargo, amplió y romantizó significativamente la vinculación de la mujer a la esfera doméstica, al mismo tiempo que volvía trivial ese vínculo y lo disociaba del trabajo realizado fuera del hogar. La ideología de la femineidad, que definió a la mujer como no trabajadora, emergió como consecuencia de, y justificación para el proceso de marginalización de las mujeres, el cual había empezado antes. Muy avanzado ya el siglo XIX aparecieron tratados que sostenían que la vocación verdadera de la mujer era la maternidad, que las mujeres eran demasiado débiles para el trabajo pesado, que su actividad propia era la crianza y el establecimiento de un ambiente de amparo y solaz para su familia⁵⁰.

Los capitalistas promovieron y continúan promoviendo activamente la ideología de la femineidad doméstica para justificar los bajos salarios pagados a la mujer, su indispensabilidad en el hogar, y para impedir que se organicen⁵¹. Ya que solamente las mujeres de la burguesía y de la pequeño burguesía podían vivir una vida que correspondía a la ideología de la femineidad, esa ideología actuó como una fuerza poderosa en los deseos de movilidad social de la clase trabajadora. Las mujeres internalizaron la imagen de femineidad y ambos, hombres y mujeres, aceptaron a la esposa "no trabajadora" como signo de status. Debemos puntualizar que entre la clase obrera, la esposa que no era asalariada quedó en libertad para obtener ingresos a través de la producción de artesanías y otros artículos comerciales, o para preparar comidas o confeccionar ropa, lo cual reducía la necesidad de comprarlos.

Sin duda los trabajadores hombres tenían motivaciones sexistas y usaron argumentos sexistas en la lucha por el salario familiar, que Hartmann discute, y por la legislación protec-

⁴⁷ Baker, op. cit., capítulo 1; Alice Kessler-Harris, "Stratifying by sex: Understanding the History of Working Women", en Edwars, Reich y Gordon (comps), *Labor Market Segmentation* (Lexington, MA: D.C. Heath and Co., 1975), pp. 217-242.

⁴⁸ Jane Humphries, "Women: Scapegoats and Safety Valves in the Great Depression", *Review of radical political economics*, Vol. 8, N° 1, Primavera 1975, pp. 98-121.

⁴⁹ Baker, op. cit. y Kessler-Harris, op. cit. detallan el grado de segregación por sexo en los Estados Unidos durante el siglo XIX; para un análisis similar sobre Europa, véase Teresa M. McBride, "The Long Road Home: Women's Work and Industrialization", en Briden thal y Kooz (comp.), op. cit.

⁵⁰ Enrenreich y English, op. cit.; Ryan, op. cit., capítulo 3; Ann D. Gordon y Mari Jo Buhle, "Sex and Class in Colonial and Nineteenth Century America", en Carroll, op. cit.

⁵¹ Kessler-Harris, "Women, Work and the Social Order", op. cit., pp. 333-337.

cionista para la mujer y los niños que se expidió en la misma época. Sin embargo, dada la historia del capitalismo en ese entonces, se puede ver a estas motivaciones y argumentos como efecto y consolidación de la división capitalista del trabajo por género, que relegó a la mujer a una posición marginal y secundaria. Es decir que se puede explicar el sexismo de los trabajadores masculinos sin apelar a un sistema de relaciones sociales independiente del capitalismo; basta visualizar el carácter esencialmente patriarcal del sistema del capitalismo mismo. El capitalismo es un sistema económico en el cual la división del trabajo por género tienen una forma históricamente específica y una estructura que marginaliza el trabajo de la mujer y otorga a los hombres un tipo específico de privilegio y status.

El capitalismo no usa o se adapta a la jerarquía de géneros, como lo sugiere la mayoría de las teorías del sistema dual. Desde su inicio se fundó en la jerarquía de géneros que definió a los hombres como primarios y las mujeres como secundarias. Las formas específicas de la opresión a las mujeres, que existen en el capitalismo, son esenciales a su naturaleza⁵². Esto no significa, por su puesto, que la jerarquía de géneros no existió con anterioridad; tampoco quiere decir que el desarrollo de la división del trabajo por género en el capitalismo no dependió de la existencia previa de una ideología sexista y de una división feudal del trabajo por géneros. Muchos de los otros aspectos del capitalismo devinieron de una sociedad feudal, pero en un cierto momento esos desarrollos tomaron formas nuevas y específicas.

Si pudiésemos encontrar un caso de una sociedad capitalista en la cual no se marginalizó el trabajo de las mujeres, tal vez podríamos considerarlo como un característica externa a su estructura. Sin embargo, no se ha encontrado casos de este tipo. En su libro **El rol de las mujeres en el desarrollo económico**, Ester Boserup documenta en detalle que la situación de la mujer en las economías del tercer mundo parece empeorar con la introducción de los métodos capitalistas e industriales modernos. Aun cuando el capitalismo penetra en una sociedad en la cual el trabajo de las mujeres es el centro de la economía, éste tiende a marginalizar el trabajo de las mujeres⁵³. Al afirmar que la economía capitalista requiere marginalizar a la mujer, no estoy sosteniendo que no podemos concebir lógicamente un capitalismo en el cual esa marginalización no se dió. Estoy diciendo, en cambio, que dada una diferenciación de géneros inicial y una ideología sexista preexistente, un capitalismo patriarcal, en el cual la mujer funciona como fuerza laboral secundaria, en la única posibilidad histórica.

Implicaciones prácticas

Una teoría debe ser evaluada de acuerdo con su coherencia, consistencia, simplicidad, poder explicativo, etc. Una teoría social, sin embargo, debe ser además juzgada según sus implicaciones prácticas. Una teoría propuesta como parte de un movimiento político debe ser evaluada según la capacidad que muestre para promover las metas de ese movimiento. Por lo tanto, en esta sección conclusiva yo sostengo que la teoría del sistema dual tiene algunas implicaciones prácticas indeseables, lo que apunta aun más hacia la necesidad de crear una teoría materialista feminista que sea parte integral de un marxismo renovado, y no simplemente que esté casada con el marxismo.

La teoría del sistema dual se desarrolló originalmente por una razón práctica determinante. La izquierda fue dominada por hombres, burdamente sexistas, quienes desestimaron las

⁵² Ann Foreman sostiene que el tipo específico de trabajo doméstico que es asignado a las mujeres bajo el capitalismo es una forma de trabajo peculiar a, y definido del capitalismo. Es decir, que el trabajo asalariado no es el único tipo de trabajo creado por el capitalismo; éste crea además el trabajo doméstico privatizado que, arguye Foreman, es un elemento integral del modo de producción capitalista. Véase **Feminist as Alienation** (London: Pluto Press, 1977).

⁵³ Esther Boserup, **Women's role in economic development** (New York: St. Martin's Press, 1970); véase también E.M.Chaney y M. Schmink, "Women and Modernization: Access to Tools", en Nash y Safa (comps), **Sex and Class in Latin America** (New York: Praeger, 1976).

preocupaciones feministas, considerándolos netamente burguesas. Las mujeres socialistas, enojadas y frustradas, empezaron a formar grupos solamente de mujeres y a plantear la necesidad de un movimiento de mujeres autónomo para corregir los problemas de la izquierda y desarrollar la práctica y teoría del feminismo. La teoría del sistema dual apareció, en parte, como un elemento que sustentara este argumento: la construcción de un movimiento autónomo o de las mujeres. Si el capitalismo y patriarcado, clasismo y sexismo, cada uno tiene su origen en sistemas sociales distintos, resulta razonable la necesidad de crear un movimiento de mujeres autónomo, dentro de la izquierda.

Considero que hoy en día es absolutamente necesario, para las mujeres y para la izquierda, que exista un movimiento autónomo de las mujeres, por todas las razones prácticas generalmente expresadas por las feministas. Las mujeres deben tener un espacio para desarrollar relaciones positivas con otras mujeres, aparte de los hombres. Aprenderemos mejor a desarrollar nuestra forma de organizarnos, tomar decisiones, hablar y escribir en un ambiente de apoyo, libre de la dominación del paternalismo o de los hombres. Un movimiento autónomo de la mujer puede llegar mejor a mujeres que ven la necesidad de luchar contra el sexismo, pero que hasta ahora no han visualizado esta lucha integrada a la lucha por el socialismo.

La indudable necesidad práctica de ese movimiento, sin embargo, no demuestra la pertinencia de una teoría de los sistemas duales. Las posiciones diferentes de hombres y mujeres dentro de la división patriarcal capitalista del trabajo por género crea la necesidad estratégica de que las mujeres nos organicemos separadamente, a fin de desarrollar nuestras propias habilidades, tomar nuestras decisiones y luchar contra los hombres y su sexismo. Pero de allí no se desprende, necesariamente, la conclusión a la que han llegado muchas feministas: que se trata de dos luchas separadas contra dos sistemas distintos.

Tengo cierta dificultad para visualizar lo que significaría, en la práctica, la lucha contra el patriarcado a diferencia de la lucha contra el capitalismo. El tema de los derechos reproductivos de las mujeres, por ejemplo, está indudablemente al frente de la lucha por la liberación de las mujeres. Si hemos de escoger un conjunto de temas que involucren específicamente la lucha contra el patriarcado en contraposición a la lucha contra el capitalismo, pensaríamos que lo sería esta cuestión de los derechos reproductivos. Sin embargo, la lucha en la realidad ha sido y debe ser contra el virulento e integrado patriarcado capitalista bajo el cual vivimos. A partir de la decisión de la Corte Suprema [de Estados Unidos] sobre la Enmienda Hyde, sabemos mejor que nunca que los derechos a la reproducción de las mujeres pobres y las del Tercer Mundo están amenazados más seriamente que los de otras mujeres. Descubrir esta realidad ha sido, en el pasado, un serio error del movimiento de la mujer.

Al llamar la atención sobre los temas de la libertad reproductiva de la mujer, las mujeres se enfrentan en realidad al sistema médico patriarcal-capitalista. Es más, las luchas actuales por los derechos reproductivos implican necesariamente el enfrentar las estructuras del Estado patriarcal capitalista, el cual se encuentra actualmente en medio de una crisis fiscal. Desde esta perspectiva práctica, simplemente no es posible separar este aspecto central de la lucha contra las estructuras patriarcales de la lucha contra las estructuras capitalistas.

Podríamos proponer la lucha feminista contra el abuso sexual de la mujer como una lucha contra estructuras patriarcales que no siempre tienen que ver con el capitalismo. Las acciones en esta lucha no necesitan tener un enfoque anticapitalista explícito, como en los casos de asesoramiento y terapia a las víctimas de violaciones. Pero el hostigamiento y el abuso sexual en el lugar de trabajo, por ejemplo, no pueden ser separados del sistema total de jerarquía y subordinación, esencial a las relaciones productivas del capitalismo contemporáneo. El hostigamiento sexual, de una forma u otra, es una manera rutinaria de tratar con los trabajadores mujeres y es una parte integral de la relación superior-subordinado, en muchos ambientes de fábrica y oficina. La estructura más amplia de la cosificación sexual de la mujer no pue-

de ser separada de los esfuerzos de los capitalistas por vender, para lo cual constantemente explotan los cuerpos de las mujeres como símbolos de placer, lujo y conveniencia⁵⁴.

En mi opinión, hay motivos prácticos urgentes para rechazar la noción de que el patriarcado y el capitalismo son sistemas separados que implican luchas políticas distintas. Tal punto de vista continúa colocando la acción política feminista sobre y más allá de la acción política socialista anticapitalista. Eso pone una doble carga en aquellas que se identifican a sí mismas como feministas socialistas, y evita enfrentar directamente a otras socialistas.

Como resultado de la influencia del feminismo, muchas personas y organizaciones socialistas han tomado conciencia sobre la necesidad de examinar sus propios prejuicios y prácticas sexistas, y organizar a las mujeres y de tratar los temas de la mujer. Sin embargo, en su gran mayoría las socialistas no consideran la lucha contra la opresión a las mujeres como un aspecto central de la lucha contra el capitalismo mismo. La teoría del sistema dual estimula esta posición al insistir que la opresión específica a las mujeres tiene su foco dentro de un sistema distinto al capitalismo. Como resultado, dentro del movimiento socialista los temas de las mujeres han quedado segregados, siendo por lo general abordados solamente por mujeres; todo el movimiento mixto socialista ha dejado de tomar los asuntos relacionados con esa opresión, con la seriedad que concede a otros.

Una teoría de la opresión a la mujer bajo el capitalismo que muestre al capitalismo como esencialmente patriarcal podría cambiar la relación entre la práctica feminista y la lucha por transformar las instituciones y relaciones capitalistas. Si es efectivamente el caso que la marginalización de la mujer y nuestra función como fuerza laboral secundaria han sido centrales para el desarrollo histórico y la existencia actual del capitalismo, entonces la lucha contra nuestra opresión y marginalización dentro de esta sociedad es, en sí misma, anticapitalista.

Barbara Ehrenreich ha definido a la feminista socialista como la socialista que asiste a un número doble de reuniones⁵⁵. Esta definición no es enteramente irónica, porque la comprensión actual del feminismo socialista tiende a ver la práctica feminista como adicional a la práctica socialista. Dentro de este matrimonio estamos actualmente como la abrumada secretaria que tiene además que hacer todo el trabajo en su casa.

En mi opinión, lo que distingue a la política del feminismo socialista es su adhesión a los principios según los cuales entregarse a los proyectos feministas de organización, en sí mismo, cuenta como trabajo político socialista válido; y, que todo el trabajo político socialista debe tener una dimensión feminista por lo menos hasta el punto de interrogar explícitamente sobre las implicaciones de esta actividad política para la opresión a las mujeres o sobre la relación de las mujeres en el movimiento socialista. La teoría del sistema dual no crea la base teórica para justificar esta afirmación sobre el significado de la política feminista socialista. Sólo una teoría que considere las condiciones de la opresión a las mujeres como localizadas en un sistema en el cual esa opresión es un elemento central, puede dar estas bases.

[Tomado de: Iris Young. "Beyond the unhappy marriage: a critique of the dual systems theory", en Lydia Sargent, (ed), *Women and revolution, a discussion of the unhappy marriage of marxism and feminism*, Boston, South End Press, 1981, pp. 43-69.]

⁵⁴ Véase Ryan, op.cit., pp. 251-304.

⁵⁵ *Working Papers in Socialist Feminism*, Panfleto publicado por el New American Movement.

James O'Connor

El Materialismo Histórico

1.

Introducción

En la teoría marxista tradicional la "vida material" o "económica" es un proceso que tiene dos caras. Un lado lo constituyen las relaciones técnicas entre seres humanos y los recursos proporcionados por la naturaleza, o la apropiación y manipulación de ésta por los hombres para su propio uso. Ejemplo de ello son los procesos tecnológicos de fabricación de acero y el cultivo del suelo. El otro lado lo conforman las relaciones sociales dentro de las cuales las relaciones técnicas son organizadas, o la organización social de la apropiación y manipulación de la naturaleza. Ejemplo de ello son las plantaciones esclavistas, las comunas agrarias y las fábricas capitalistas. En las sociedades de clases estas relaciones sociales son relaciones de clase, o relaciones de explotación.

Los escritores marxistas definen a las relaciones técnicas como "fuerzas productivas", las que incluyen el estado de la tecnología, las maquinarias, las herramientas y las destrezas de los trabajadores. En términos generales las fuerzas productivas indican las capacidades productivas de la sociedad. Las relaciones sociales son definidas como "relaciones de producción". Hablando una vez más en términos bien amplios, las relaciones de producción indican las formas de propiedad y las relaciones de poder en la sociedad.

El materialismo de Marx privilegia las fuerzas productivas, por ejemplo, la relación entre el hombre y la naturaleza en la teoría de los cambios históricos y el desarrollo. Las fuerzas productivas, en sí mismas, especialmente la tecnología, no son problematizadas. El desarrollo de las fuerzas productivas tiene diferentes causas en diferentes modos de producción, pero este desarrollo es concebido como un proceso históricamente acumulativo. Las sociedades heredan y hacen uso de las fuerzas productivas legadas por generaciones precedentes. En el transcurrir de la historia, las fuerzas productivas son contempladas como determinando (y limitando) a las relaciones de producción. Estas no son vistas como historicamente acumulativas sino más bien como bastante sujetas a cambios evolutivos y a periódicas transformaciones revolucionarias.

Esta visión más o menos corriente del cambio y desarrollo histórico ha sido desafiada, de varias maneras, por muchos teóricos marxistas. Estos desafíos y críticas podrían ser sintetizados simple y crudamente de la siguiente manera: tanto la "cultura" como la "naturaleza" están ausentes en las conceptualizaciones de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. De hecho, las fuerzas productivas y las relaciones de producción son simultánea-

mente culturales y naturales. De ahí que la concepción materialista del cambio y desarrollo histórico se asiente tanto sobre los cambios culturales y naturales como sobre el cambio técnico y las transformaciones de las relaciones de propiedad y de poder.

Por un lado, en la visión corriente del materialismo histórico no hay teoría de la cultura, ni del lenguaje, ni de la intersubjetividad más allá de la teoría de la mercancía y el fetichismo del capital.¹ Sin embargo, tanto las fuerzas productivas como las relaciones de producción están saturadas por normas culturales. Por ejemplo: los trabajadores de finales del siglo XIX e inicios del XX combinaron de tal forma habilidades culturales y artesanales que en la práctica eran inseparables; y los sistemas de propiedad del capital y administración de la planta en Japón son muy diferentes de los que prevalecen en los Estados Unidos. El trabajo es tanto una práctica material como cultural; lo mismo es la imposición y dominación del trabajo por las clases propietarias.

Por lo tanto, las fuerzas productivas tienen dos facetas. Ellas son objetivas en la medida en que comprenden tanto los materiales provistos por la naturaleza como los medios y objetos de producción. Pero también son subjetivas, dado que incluyen, en general, la fuerza de trabajo viviente y, en particular, la capacidad de cooperar o trabajar juntos bajo una diversidad de formas, mediatizadas no solo por las habilidades tecnológicas sino también por las prácticas culturales.

Las relaciones de producción también tienen dos aristas. Ellas son objetivas en la medida en que se desarrollan de acuerdo con la ley del valor, la competencia, concentración, centralización del capital y otras leyes tendenciales del capitalismo. Ellas son subjetivas en la medida en que incluyen conceptos culturales de propiedad y la capacidad de organizar formas particulares de explotación, mediatizadas por determinadas prácticas culturales.

Por otro lado, no hay teoría marxista de la naturaleza en el sentido de autonomía de los procesos ecológicos o "economía de la naturaleza". Sin embargo, tanto las fuerzas productivas como las relaciones de producción están íntimamente relacionadas con formas ecológicas. Por ejemplo: climas y ciclos de crecimiento; y sistemas de propiedad en regiones montañosas del mundo comparado con planicies aluvionales.

En suma, el trabajo social definido como una fuerza y como relación de producción mediatiza y es mediatizado por la cultura y la naturaleza, o lenguaje/intersubjetividad y ecología, incluyendo el lenguaje de la ecología y la ecología del lenguaje.² Las fuerzas productivas y las relaciones de producción son a la vez culturales y naturales.

¹ Este argumento pertenece a la concepción materialista de la historia y a la teoría del cambio y desarrollo histórico. Las teorías marxistas del arte, la literatura y otros aspectos relacionados son abundantes. Las teorías marxistas de la cultura política y la política, basadas sea en la teoría de la reificación de Lukács, que combina a Marx con Weber, o en la noción gramsciana de hegemonía ideológica (el punto de partida de la teoría del discurso "post-marxista") son también muy numerosas. Tan sólo Althusser intenta explicar a la cultura en términos de la tradicional concepción de fuerzas y relaciones de producción, base y superestructura, etc. (ver más abajo).

² "La superficie de la tierra, el clima, la vegetación, la fauna y los propios seres humanos han cambiado infinitamente, y todo esto debido a la actividad humana, mientras que los cambios de la naturaleza en Alemania que han ocurrido en este periodo de tiempo sin la interferencia humana son incalculablemente pequeños." (Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*) Aquí Engels pierde de vista que mientras los humanos transforman a la naturaleza, ésta mientras tanto cambia y se transforma por sí misma y, por lo tanto, hay un desarrollo combinado. Esta podría ser una de las razones por las cuales la ecología de izquierda ha estado siempre dominada por anarquistas, anarco-comunistas, comunistas, aldeanistas y otras formas de localismo.

³ Por un lado, el discurso de la ciencia ecológica en sí misma cambia. Véase, por ejemplo, la declinación de las teorías "sucesionales" en favor de las teorías del "caos" en la economía natural, que cambian los "principios" ecológicos sobre los que podrían basarse, entre otros, la producción material y la política del estado. Por otro lado, y de forma diferente, Chomsky, Saussure, Wittgenstein y otros han revolucionado lo que podría denominarse la "ecología del lenguaje".

2. Cooperación

La razón por la cual la formulación tradicional de la vida material desatiende los problemas de la cultura y la naturaleza o la causa de la inexistencia de una teoría cultural y material de las fuerzas productivas y las relaciones de producción es que el tema de la cooperación, incluyendo "cooperación" en el interior de la economía de la naturaleza, es tratado de un modo unilateral, cuando se lo llega a tratar.

Los marxistas deterministas tecnológicos, influidos por Engels, rutinariamente derivan el modo de cooperación de la "necesidad técnica". De este modo, la existencia de medios y objetos de producción, habilidades tecnológicas y condiciones naturales determinan el modo de cooperación. En cambio, los autores influenciados por Lukács y el Marxismo Occidental (que rechazan lo que consideran como fetichismo tecnológico) típicamente derivan el modo de cooperación de las exigencias de las "relaciones de poder". Engels diría que la división del trabajo y las relaciones de trabajo en una acería están determinadas tecnológicamente. Lukács diría que la división de los trabajadores y las relaciones de trabajo están también determinadas por la necesidad de mantener el "consenso en la fábrica" o legitimar el lugar de trabajo. La ley del valor y la necesidad tecnológica se sitúan en un lado del golfo que divide el engelsianismo del Marxismo Occidental; el poder se ubica en el otro lado.

De hecho, el modo de cooperación es a la vez una fuerza y una relación de producción. El modo de cooperación es así indeterminado. Es imposible determinar relaciones técnicas desconociendo las exigencias de las relaciones de poder; es también imposible conocer estas últimas ignorando las primeras.

Adicionalmente, y de manera más relevante para la presente discusión, la cooperación está basada, en mayor o menor grado, en normas culturales y formas ecológicas. En el Bible Belt de los Estados Unidos las relaciones de trabajo están parcialmente determinadas por la ética protestante del trabajo. En la agricultura, las relaciones de trabajo están parcialmente determinadas por los ciclos hidráulicos. En ambas instancias, necesidad técnica y poder también co-determinan relaciones de trabajo. De esta manera el modo de cooperación no es doblemente determinado, sino cuádruplemente determinado. En suma, no sólo la tecnología, la propiedad y el poder, sino también la cultura y la naturaleza están firmemente arraigados en los modos de cooperación, en una diversidad de formas contingentes e históricamente específicas.

El concepto de cooperación es, de esta manera, un obvio punto de entrada en el proyecto de revisión de la concepción materialista de la historia, en el sentido de que el mismo ayuda a desentrañar la dialéctica de la cultura, el trabajo social y la naturaleza. En tal revisión, el trabajo social retiene su status como la categoría central del materialismo histórico, pero altamente problematizada y enriquecida por los conceptos de cultura de la antropología moderna y los de naturaleza de la ecología moderna (y de la ecología histórica).

3. Cooperación y cambio y desarrollo histórico

Marx consideró a la cooperación como la más básica de las fuerzas productivas (la "fuerza natural del trabajo social"), aunque en sus tempranas formulaciones de la concepción materialista de la historia escribió poco acerca de este tema. En *El Capital*, sin embargo, argumentó que los cambios revolucionarios en las relaciones de producción introducidos por la burguesía provocaron a su vez modificaciones en el modo de cooperación en la industria desde la producción doméstica (por ejemplo, el sistema de *putting-out*) a los talleres de producción, o lo que Tilly llamó la "proto-industria", que preservó sin cambios a las

* Nombre con que se designa a los estados de Arkansas, Mississippi y Tennessee, que hasta fechas recientes prohibían en sus escuelas la enseñanza de las teorías evolucionistas de Charles Darwin por ser contradictorias con las interpretaciones que el Génesis ofrece sobre la creación. (Nota del T.)

relaciones técnicas, estrechamente definidas, pero creando una nueva fuerza productiva, la cooperación de los productores directos trabajando bajo un mismo techo.

El desarrollo de las relaciones de producción del antiguo esclavismo y del feudalismo, similarmente, dio lugar a los cambios en el modo de cooperación. En el primer caso, la cooperación de grupos esclavos a gran escala; en el segundo caso, la cooperación de los siervos en el feudo, o en la construcción de rutas, etc. Ocurrieron de esta manera marcados cambios en el modo de cooperación en la vida material, con la aparición de nuevas relaciones de producción. En ese sentido, podemos decir que en épocas de revolución social cambios en las relaciones de producción conducen a cambios en el modo de cooperación o relaciones de trabajo. La más brillante explicación moderna de las fuerzas productivas y las relaciones de producción⁵ nada dice acerca del problema de los cambios en las relaciones de trabajo durante o después de períodos caracterizados por una revolución en las relaciones de producción.

La cooperación tiene dos aspectos: cualitativos y cuantitativos. El primero se refiere a la escala de la cooperación, por ej: el tamaño de los grupos de trabajo. El segundo corresponde a la forma de poder que organiza, en un sentido específico, el trabajo combinado en la producción. La tesis que, durante tiempos de revolución social las relaciones de producción determinan las fuerzas productivas (por ej: revolucionan el modo de cooperación) se refiere al aspecto cualitativo, y no al cuantitativo, de las relaciones de trabajo. La escala de cooperación en una mina de plata romana fue más grande que en una propiedad feudal; la escala de la segunda fue típicamente mayor que en la proto-industria capitalista. Pero el poder que organizaba el trabajo combinado, y las relaciones resultantes entre los productores directos, fue cualitativamente diferente. En consecuencia, el poder del modo de cooperación como una fuerza productiva fue diferente. El marxismo tradicional, con el objeto de ser consistente con la tesis del determinismo de las fuerzas productivas, diría que el poder productivo de los sucesivos modos de cooperación fue cada vez mayor. Sin embargo, quien se encuentre alerta ante los cambios de los aspectos cualitativos de los modos de cooperación no arribaría automáticamente a esa conclusión.

4. Fuerzas productivas culturales y relaciones de producción

No es suficiente problematizar la relación entre la cooperación, las relaciones de trabajo, el cambio histórico y el desarrollo de la manera ilustrada anteriormente. Es también necesario desarrollar un método para indicar los modos en que la cultura y la naturaleza influyen sobre el poder de las clases propietarias para imponerse y combinar a los trabajadores en la producción.

Marx fue pre-antropológico, en el sentido que consideró la "cultura" como parte de la "superestructura" de la sociedad, no como parte de la "base". Este error dio como resultado teorizaciones incompletas del modo de cooperación por tanto, de las mismas relaciones de producción y de las fuerzas productivas.

Las relaciones de producción tienen tres aristas: primero, las relaciones entre las clases explotadoras y las clases explotadas; segundo, relaciones entre las clases explotadoras y; tercero, relaciones entre las clases explotadas. Dicho de otra manera: primero, el modo de imposición del trabajo y la extracción del trabajo excedente; segundo, los modos de distribución y utilización del producto excedente dentro de las clases explotadoras y, tercero, el modo de cooperación entre las clases explotadas.

La tradición marxista privilegia la relación entre clases explotadoras y explotadas; por ejemplo: la lucha de clases, en la teoría de la revolución social. Las relaciones al interior de

⁵ Gerarld Cohen, *Karl Marx Theory of history. A reference*, Oxford University University Press, 1978 [trad. cast.: Madrid, Siglo XXI/Ed. Pablo Iglesias, 1986].

las clases explotadoras y las explotadas (por ejemplo : intersubjetividad) fueron poco teorizadas por Marx. En relación a las primeras éste se preguntó por qué la política, la religión y la economía fueron la pasión de las clases dominantes en el esclavismo antiguo, feudalismo y capitalismo, respectivamente, sin lograr una respuesta satisfactoria. Althusser trató de resolver el problema con su teoría de la actividad social determinante versus la actividad social dominante (siendo lo determinante el modo de explotación, y lo dominante la forma superestructural de expresión de esta actividad determinante). En lo concerniente a las relaciones al interior de las clases explotadas, Marx no tuvo nada semejante a una verdadera teoría para el esclavismo antiguo y el feudalismo. En el capitalismo, Marx planteó que los mecanismos de socialización de la producción capitalista en gran escala disciplinaría a la clase trabajadora, la cual golpearía a la burguesía y al estado durante las crisis económicas. Sin embargo es difícil disociar la disciplina producida por lo que él consideró como una organización de la producción de tipo militar de la que emanaba de la necesidad técnica de la cooperación disciplinada en la fábrica. En otras palabras, Marx no discriminó entre los temas de cooperación tecnológica y los de dominación social o control. Al mismo tiempo que el estructuralista Althusser (perfectamente representativo de la "vieja izquierda") teorizaba las relaciones en el interior de las clases explotadoras, la "nueva izquierda" voluntarística comenzó a teorizar las relaciones que se daban en el seno de las clases explotadas. El justamente famoso artículo de Marglin⁶ intentó superar el descuido del tema de las relaciones al interior de las clases explotadas con una teoría del poder "weberiana de izquierda". Marglin mostró que en el período capitalista temprano las relaciones de trabajo, o el modo de cooperación, fueron organizadas de tal manera que garantizaran, antes que nada y principalmente, el control de los trabajadores, y en segundo lugar la eficiencia tecnológica. Noble demostró que la imposición del trabajo y la dominación de la clase trabajadora en el capitalismo puede no ser consistente con el máximo de eficiencia tecnológica. Edwards perfeccionó la teoría de las relaciones de trabajo. Burroway mostro que el "consenso en la planta" presupone que los trabajadores se relacionan unos con otros en la producción en términos ideológicos.

En suma, mientras el Althusser de la vieja izquierda trató de desproblematizar las relaciones al interior de las clases explotadoras, la nueva izquierda problematizó las relaciones de trabajo al interior de las clases explotadas. No es posible concebir por mucho más tiempo las relaciones de trabajo, o modos de cooperación, como determinadas por necesidades técnicas. Tampoco es posible concebir las relaciones de trabajo como determinadas solamente por el poder, precisamente debido a la existencia de aspectos técnicos muy importantes que hacen a la apropiación y manipulación de la naturaleza en los lugares de trabajo. En este sentido, la nueva izquierda sobercargó las tintas.

En otro sentido, la crítica de la nueva izquierda a la tesis de las relaciones de trabajo determinadas tecnológicamente fue muy cautelosa. No sólo eran formas "weberiano-foucaultianas" de poder introducidas dentro de las relaciones de trabajo desde "afuera", sino también que todo tipo de prácticas culturales atraviesan las relaciones de trabajo y otras relaciones sociales, incluyendo las relaciones políticas.⁷ Además, las prácticas políticas y culturales son introducidas al interior de las relaciones de trabajo no solamente desde arriba sino desde abajo. Las relaciones de trabajo se convierten de este modo en el contenido y el contexto de la lucha política, ideológica y cultural. Nosotros podemos inclusive decir que ciertas po-

⁶ S. Marglin, "What Do Bosses Do? The origins and Functions of Hierarchy in Capitalist Production". *Review of Radical Political Economy*, 6:2 y 7:1, 1974 y 1975 respectivamente.

⁷ S. Bowles and A. Gintis, *Democracy and Capitalism. Property, community, and the Contradictions of moderne social thought*, N.Y., Basic Book, 1986.

sibilidades tecnológicas existen (y no otras) a causa de las mutuas interacciones entre el impulso a valorizar el trabajo y a dominar política e ideológicamente a los trabajadores, y a importar prácticas culturales desde "afuera". La determinación de las relaciones de trabajo es, de este modo, muy indeterminada. Nadie puede conocer que formas de cooperación (por ejemplo: cuántos trabajadores están compelidos a competir entre ellos en el "mercado laboral interno"; el rol de las burocracias gerenciales; las posibilidades de codeterminación; las funciones de la disciplina y la fuerza bruta en el mercado de trabajo; etc.) habrán de germinar desconociendo las formas de cultura dominantes y resistentes, las luchas legales prevalecientes, las ideologías gerenciales de dominación y muchas otras más, y la forma en que todas estas se encuentran mutuamente determinadas.

Esto coloca la pregunta principal de la cooperación o de las relaciones de trabajo como una fuerza productiva (y no solamente como una relación de producción) bajo una nueva luz, para no hablar de la tesis del desarrollo y el progreso tecnológico acumulativo y el determinismo de las fuerzas productivas. No debiéramos asombrarnos al comprobar que Marx no teorizó (no hubiera podido hacerlo) sobre las relaciones de trabajo, excepto por el uso de la metáfora, sólo superficialmente atractiva, del carácter "militar" de la fábrica; tampoco al constatar que Engels concibió a las relaciones de trabajo como técnicamente determinadas; o que Lenin pensara, siguiendo esta perspectiva fatalmente equivocada, que el Taylorismo podría tener una función en el socialismo; o que incluso el mejor estudio del trabajo en los últimos 20 años, el *magnum opus* de Braverman, no fue mucho más lejos que Marx en esta cuestión. No es un milagro, entonces, que algunas de las mejores críticas sociológicas y económicas hubieran atacado la cuestión de las relaciones de trabajo con resultados importantes.*

Esta formulación colocó bajo una nueva luz la solución althusseriana del problema de las relaciones dentro de las clases explotadoras. La cultura no es algo que ocurre con el producto excedente solamente, sino que es introducida al interior de los lugares de trabajo desde arriba hacia abajo, como por ejemplo la "cultura de los jóvenes" que organiza el trabajo en ciertos sectores de la economía de los E.E.U.U. Tal como fuera sugerido precedentemente, la cultura es también importada en el mundo del trabajo desde abajo hacia arriba, en formas establecidas o determinadas fuera del trabajo: por ejemplo, los modos de protesta, redes de trabajo, el carnaval, etc. La cultura es la trama misma de la vida cotidiana fuera del trabajo, y articulada dentro del sistema de valorización del trabajo satura por completo los lugares donde éste se realiza.

Dado que la cultura es el hilo conductor de la historia, toda vez que, por ejemplo, nosotros entendemos la historia a través de la cultura; y dado que la historia social (floreciendo como ninguna otra rama de la historia desde la escuela de los *Anales*) es la historia de la cultura, podemos entonces concluir que al no contar con el beneficio de la historia social ni de la antropología moderna, Marx no pudo hacer al materialismo histórico lo suficientemente histórico.

En suma, las fuerzas productivas son siempre fuerzas culturales. Las relaciones de trabajo están sobredeterminadas por fuerzas culturales desde arriba y abajo; la tecnología; la valorización del trabajo; y el poder. Las fuerzas sociales como un todo están compactadas o miniaturizadas en relaciones de trabajo, que son las más ricas y complejas relaciones sociales en la sociedad. Esto es muy claro en los entretenimientos y los deportes, donde la gente paga para ver las relaciones de trabajo en sí mismas (o una parte de ellas). Aquí las conexiones entre cultura y trabajo son altamente transparentes.

* Harry Braverman, *Labor and Monopoly capital*, N.Y. Monthly Review Press, 1974 [trad. cast.: México, Nuestro Tiempo, 1975].

5. Relaciones de producción naturales y fuerzas productivas

Como estamos viendo, Marx escribió en una era pre-antropológica en la cual la historia social estaba poco desarrollada; en consecuencia su concepción materialista de la historia no fue lo suficientemente histórica, es decir, cultural.

Esto significa que sus teorizaciones sobre fuerzas productivas y relaciones de producción, en términos generales, y de modos de cooperación, en términos específicos, fueron incompletas y fallidas.

El materialismo histórico tampoco es lo suficientemente materialista. Marx escribió antes de la era de la ecología, y verdaderamente *brushed off* el primer eco-socialista.⁹ Las relaciones al interior de la naturaleza y sus efectos sobre la cooperación en el proceso de trabajo son negadas. Sin embargo, modos de cooperación en y entre lugares de trabajo en la división del trabajo industrial y la división del trabajo social proliferan con la naturaleza tanto como con la vida cultural. Ni los hombres mayores de cierta edad ni las mujeres, a cualquier edad, actúan en la liga superior de *baseball*. Lo primero es un hecho natural, lo segundo es probable que sea las más de las veces un hecho natural, pero también existe la posibilidad de que sea un hecho cultural.

La economía de la naturaleza (por ejemplo: ciclos hidráulicos, cadenas de alimentos, leyes gobernando reacciones químicas, etc.) es el tema de la ciencia ecológica, tanto como el fundamento de sensibilidades ecológicas en términos de actitudes culturales y prácticas en la naturaleza. La economía de la naturaleza es independiente de la economía humana, aunque las particulares formas de la economía de la naturaleza sean a menudo el resultado de impactos humanos sobre la naturaleza tanto como del funcionamiento de la economía de la naturaleza en sí misma. Los hombres pueden acrecentar los ciclos de crecimiento con productos químicos, pero esos ciclos están basados en las leyes tendenciales de la naturaleza.

La economía de la naturaleza está inscrita en las relaciones de producción. Relaciones de producción "naturales" significa que ciertos tipos de condiciones naturales (hechas por los hombres o no) ofrecen más posibilidades que otras para ciertas formaciones sociales y estructuras de clase. Para la cría de animales, los dueños de caballos o ganado deben disponer de una cierta cantidad de tierra para alimentarlos. Las relaciones feudales de producción florecieron donde no había un buen sistema de transporte fluvial interior o costero, como por ejemplo el interior de Francia. En el Mediterráneo y en el litoral atlántico, por el contrario, se desarrolló una estructura de clases mercantil capitalista (Fox). En Rondonia, Brasil, tanto las pequeñas granjas como las grandes estancias de ganado vacuno fracasan a causa de las condiciones del suelo perturbadas por el lluvioso bosque tropical. En la antigua Francia e Inglaterra, las fundiciones de hierro fueron pequeñas porque necesitaron estar localizadas cerca de los bosques, y por lo tanto los pequeños propietarios fueron lo más común (Ashton). La industria de acero norteamericana necesitó ser fuertemente capitalizada en parte porque estuvo localizada lejos de los depósitos de mineral de hierro y minas de carbón, requiriendo por ello altos costos de transporte. Cuando los recursos naturales se agotan, o son destruidos, muchas veces suelen cambiar las relaciones de propiedad existentes (tal como lo hizo la naturaleza de las fuerzas productivas). El talado de la madera roja natural en el Valle del río San Lorenzo, en California, acabó con la relativamente altamente capitalizada industria de la madera de la región, despejando literalmente el camino para huertas de fruta y viñedos organizados por pequeños propietarios.

Abundan otros ejemplos. En alta mar el capitán del barco (que antiguamente solía ser el dueño de parte del barco, ahora un empleado o accionista menor), goza de un poder más o menos absoluto. Lo mismo el capitán de un avión en el aire. La pequeña propiedad en Cos-

⁹ Joan Martínez Alier, "Introducción" a *Ecología Política*, nº1, Barcelona, FUHEM, Icaria, 1990.

ta Rica es más importante que en otros países de América Central, en parte a causa de la naturaleza del terreno. En la Cuba pre-revolucionaria las plantaciones de tabaco y café se caracterizaban por la propiedad en pequeña escala, en el primer caso a causa de la necesidad del trabajo manual calificado y en el segundo debido a la escasez de buenos suelos en las montañas. Los cultivos de azúcar se distinguían por la mediana y gran propiedad capitalista, por un lado porque el azúcar es cultivado en planicies onduladas y por otro porque requiere muy poco trabajo calificado dada las características de la cosecha (Ortiz). Las ciudades crecieron en la intersección de los ríos, los lagos naturales y los puertos de mar, donde fué posible el comercio de mediana y larga distancia; por lo tanto las ciudades fueron el hogar natural de capitalistas, mercantilistas, banqueros, etc.

No sólo las relaciones de producción son, en uno u otro grado naturales; también lo son las fuerzas productivas. Es obvio que la economía de la naturaleza está inscrita en el modo de cooperación en la agricultura, la ganadería, la explotación de bosques, la pesca, etc., en formas que requieren una completa revisión del concepto de proceso de trabajo en Marx (Benton). La economía de la naturaleza está también inscrita en los modos de cooperación al interior de las industrias de la construcción y el transporte. Los edificios requieren espacio, y el espacio limita los tipos de cooperación (definidos como una fuerza productiva) posibles en la construcción (la división del trabajo dentro y entre compañías involucradas en la construcción de rascacielos es una maravilla de complejidad y tiempos precisamente a causa del constreñimiento del espacio). El transporte claramente presupone algún tipo de uso racional del espacio, incluso del espacio aéreo. Las relaciones de trabajo (nuevamente definidas como una fuerza productiva) en la industria manufacturera presupone la economía de la naturaleza en la forma de reacciones químicas de metales, minerales, combustibles, etc. Por último, pero no por ello menos importante, la naturaleza del cuerpo humano crea algunas posibilidades para la cooperación y limita otras.

6. Naturaleza, Cultura, Trabajo Social

El trabajo social está inscripto por la cultura, y viceversa. El trabajo humano está organizado no solamente por el poder y la ley del valor sino también por las prácticas culturales. A su vez, las prácticas culturales están modeladas por formas de trabajo social.

El trabajo social está también inscripto por la naturaleza, y viceversa. El trabajo humano está organizado no solamente por el poder, la valorización y la cultura sino también por la economía de la naturaleza. A su vez ésta es constantemente cambiada y modificada por el trabajo social. El capital se combina con los procesos de la naturaleza, altera las leyes y las tendencias probabilísticas de la naturaleza, o las cambia en el sentido de crear nuevas formas orgánicas e inorgánicas y relaciones que no existían previamente (por ejemplo: la computadora asociada a la bio-tecnología.)

La pregunta que surge es: ¿Cuál es la dialéctica entre la naturaleza y la cultura en la vida material en general, y en las relaciones de trabajo en términos más específicos? Ciertas prácticas culturales combinadas con ciertos procesos físicos o naturales en la producción a su vez se combinaron para producir Chernobyl y Bhopal. Las prácticas culturales en ambos casos fueron tales que las leyes físicas y químicas se les fueron de las manos (para decirlo de un cierto modo). Pero las leyes físicas y químicas fueron tales que la cultura de las relaciones de trabajo también se escaparon de sus manos. Chernobyl y Bhopal fueron tanto un "desastre natural" como un "desastre social", así como una devastación por terremoto es un desastre natural y social si se produce en áreas en las cuales nunca debería haberse construido.

Las indeterminaciones en los modos de cooperación están doblemente determinadas por las indeterminaciones de la cultura y la naturaleza. (por ejemplo, ver la literatura sobre la

pos-modernidad y la teoría del caos en ecología). La lentificación del ritmo de trabajo o el trabajo a reglamento varía ampliamente a través de las diferentes culturas; las indeterminaciones de la naturaleza y las "sorpresas" y "misterios" varían ampliamente a través de los diferentes sistemas ecológicos y procesos de trabajos físicos.(M. O'Connor). Así como el capitalismo mundial se amplió y profundizó en los inicios del Siglo XX, el trabajo social (división del trabajo) y la producción devinieron más complejas (Durkheim, Marx, Weber). Por lo tanto, las relaciones culturales inscritas en el trabajo, la división del trabajo y trabajadores, etc., por un lado y las relaciones físicas, químicas y biológicas inscritas en los procesos de trabajo, por otro lado, devinieron más complejas. Las "funciones de producción" se toman más inciertas. Los "desastres" ocurren más frecuentemente (por ejemplo: el alcoholismo en la edad de la computación; estructuras de comando y navegación en los grandes barcos petroleros; los defectos de diseño en la construcción de los super tanques; la competencia en la producción y la distribución del petróleo; y la complejidad de los sistemas naturales se combinaron para producir el desastre del Exxon Valdez). Los teóricos de la "sociedad de riesgo" ocupan un lugar central. *El mundo parece ser y está más alienado del capital, los trabajadores y de la sociedad en general.* Por eso las explicaciones estructurales del nihilismo contemporáneo, el populismo de derecha, la ecología profunda y otras por el estilo no son difíciles de encontrar.

Es esencial prestar cuidadosa atención tanto a la cultura y la naturaleza como a sus conexiones internas y a sus expresiones en las relaciones de trabajo, por ejemplo: en las fuerzas y relaciones productivas. Dicho de otra manera, el punto es deducir las conexiones entre las "humanidades" y la "ciencia" -tendiendo un puente en la práctica como lo tendió C.P.Snow en su imaginación. Esto presupone no sólo la superación de las divisiones sociales entre aquellos que piensan y aquellos que hacen, sino también la división al interior de las clases de trabajadores intelectuales y las clases de trabajadores manuales.

Una cultura solamente ecologista conduce a la pura política de los Verdes; una ecología tan sólo cultural remata en la pura política Roja, privilegiando un retorno a las tesis de la humanización de la naturaleza (o la "dominación de la naturaleza"). El punto básico es negar y contradecir a las dos, material y políticamente. Ni el anarco-comunismo ni el Marxismo Occidental son suficientes, para no hablar del marxismo clásico.

VII - Conclusiones

La celebración de la unidad históricamente produce el estado-nación (o la tribu). La celebración de la diferencia también origina el estado-nación (y en los E.E.U.U., la reunión de tribus procedentes de todas partes del mundo). La necesidad de administrar la división del trabajo social genera el estado-nación y las autoridades supra-nacionales. Estas autoridades y el estado-nación son, de esta manera, sobredeterminadas, y llegaron para quedarse. Es el estado quien reproduce y regula los accesos a las capacidades del trabajo (cultura) y ambiente (naturaleza), fijando, por ejemplo, las condiciones de producción. La cuestión es democratizar al Estado. Esto, a su vez, presupone mucha sensibilidad ante las dialécticas de la cultura y la naturaleza dentro de la administración del trabajo social, el cual es un hecho tanto cultural como ecológico, y no tan sólo político. Ejemplo: la tarea desarrollada por la Oficina de Reclamación, administrando el trabajo social en ciertos distritos de control de aguas, depende no sólo de los ciclos hidráulicos, terreno, etc., sino también de ciertas prácticas culturales, como por ejemplo, de las definiciones culturales de limpieza y adquisición de status (uso domiciliario del agua y piscinas privadas repectivamente) y de las relaciones técnicas y de poder con la administración del estado.

[Traducido del original inglés — inédito — por María Alicia Gutiérrez. Revisión técnica de Atilio Borón]

Joseph McCarney

El verdadero reino de la libertad: La filosofía marxista después del comunismo

Este trabajo es un intento de considerar las implicaciones, para la filosofía marxista, del colapso del comunismo en Europa del Este y en la Unión Soviética. Sería bueno comenzar diciendo lo que aquí se entiende por filosofía marxista. Alex Callinicos ofrece un mapa conveniente de la disciplina en su Introducción a una reciente colección de monografías. Limitándose a tendencias que han tenido una presencia viva en el oeste, hace la distinción entre el marxismo hegeliano, el althusseriano o estructuralista, y el analítico.¹ Esto corresponde, en forma bastante cercana, una sospecha, al tipo de imagen que posee la mayoría de las personas interesadas en el tema. Además, la visión de Callinicos sobre las relaciones entre las diversas tendencias tendría el beneplácito general. De acuerdo a la misma, los modos de pensamiento hegelianos, dominantes desde la década de los 1920, fueron expulsados de la teoría marxista por Althusser, creando así las condiciones para el marxismo analítico. Es claro que Callinicos ve esto como un desarrollo progresivo, como si fuera —si permitiera él el uso del término— una especie de dialéctica. Para él es un movimiento desde las neblinas hegelianas a través de los ventarrones purificadores del althusserianismo a la luz del sol del análisis. Contra este trasfondo podría parecer meramente perverso buscar deshacer el veredicto del tiempo al retornar a la primera etapa de la tríada. Puesto que el marxismo hegeliano indudablemente está en verdad bien muerto, realmente muerto, por así decirlo. Al adaptar una metáfora de Callinicos, tenemos, parecería, que aceptar que sus antiguas arboledas han sido taladas y despejadas por Althusser, dejando el sitio para ser redesarrollado por el emprendimiento de la escuela analítica. No obstante, es justamente a favor de esta doctrina aparentemente invalidada que se va a plantear el presente. Por cierto, el mismo procurará representarla como el mejor marco teórico para entender el mundo contemporáneo.

Hay varias consideraciones que uno puede citar para fomentar tal proyecto. La primera tiene una fuerza un tanto negativa. Apenas es de esperarse una reacción satisfactoria a even-

1 A. Callinicos ed., *Marxist Theory*, Oxford, 1989, pp. 2-6

tos recientes de las otras tendencias identificadas por Callinicos. En el caso del marxismo althusseriano la réplica probablemente será silencio, y no silencio del tipo fértil y significativo que invita hasta cuando elude la interpretación, sino simplemente un no-existente, un vacío. El problema, puesto más literalmente, es una escasez de intérpretes comprometidos y articulados. Ciertamente Callinicos está en terreno firme cuando sugiere un carácter tanto pos-althusseriano como pos-hegeliano para el movimiento analítico.² La dificultad con ese movimiento mismo, por otra parte, es que parece estar cada vez más claro que es mejor considerado como un episodio en la historia de la filosofía analítica, un florecimiento tardío quizá, antes que del marxismo. Esta verdad surge curiosamente clara, aunque sin querer, de los trabajos de comentaristas simpatizantes. Siendo así, Callinicos señala que "marxistas analíticos tienden a negar mucha de la sustancia del pensamiento de Marx".³ Si las palabras han de tener sus significados usuales, y, en particular, si "marxista" ha de retener identidad alguna, estos negadores de sustancia no deberían ser incluidos bajo el rubro de lo que niegan. Decir esto, por supuesto, no es por sí mismo hacer algún tipo de observación crítica, ya que no puede haber obligación alguna de ser un "marxista", como quiera que se defina el término.

El caso de atribuir alguna responsabilidad especial ahora al marxismo hegeliano puede expresarse en términos más positivos. Puesto que este cuerpo de pensamiento tiene una necesidad y un deber de responder a lo que sucede en el mundo de una manera en que sus rivales no lo hacen. Inherentemente es una filosofía de la historia, un esquema de interpretación cuyo objetivo es hacer que el rumbo del cambio histórico sea racionalmente inteligible. Nadie se ha tomado el trabajo de asimilar el flujo de los acontecimientos, de redimirlo para la razón, más seriamente que Hegel. A veces este compromiso encuentra su expresión con una literalidad al borde del absurdo, como en las siguientes palabras:

La lectura matinal del periódico es un poco una oración matinal realista. Orienta la actitud de uno hacia el mundo respecto a Dios o respecto a lo que el mundo es. Esto ofrece la misma seguridad que una oración, por cuanto uno sabe donde se está parado.⁴

Hoy por hoy, puede ser difícil sostener esta actitud durante el compromiso matinal con la prensa británica. Sin embargo, ningún lector de aquella prensa pudo haber dudado de la importancia extraordinaria de los acontecimientos de 1989 en Europa del Este. Por cierto, fue moderadamente sorprendente la frecuencia con que fue invocada la frase "historia mundial" de sonido hegeliano en su caracterización. Para una filosofía de la historia mundial esta situación es a la vez una oportunidad inigualable y un desafío que no puede eludir. Está, se puede decir, incondicionalmente obligada a tomar para sí el mandato *Hic Rhodus, hic salta* al cual tanto Hegel como Marx eran tan aficionados.

² *Ibid.*, p. 3. Sobre el estado de la reputación de Althusser ver G. Elliot, *Althusser: The Detour of Theory*, Londres, 1987, pp. 1-2

³ Callinicos, p.14. Para evidencia en defensa de esto, mediante un caso representativo véase J. Mc. Carney "Analytical Marxism: A New Paradigm?", *Socialism, Feminism and Philosophy: A Radical Philosophy Reader*, ed. S. Sayer y P. Osborne, Londres, 1990, pp. 169-77.

⁴ Citado en U. Ritter, *Hegel and the French Revolution*, Trs. R. D. Winfield, Cambridge, Mass, 1982, p. 106.

Puede ser que algunas categorías dialécticas distintas de "historia mundial", las cuales en épocas más ordinarias puedan parecer exóticas o toscas, ahora tomen un aspecto diferente. En aquellos tiempos, sus más endurecidos exponentes apenas podían evitar un retraimiento que aludía a posibilidades irónicas y hasta cómicas. Ahora que la realidad parece, por así decirlo, ir con precipitación a reunirse con el pensamiento, puede que las categorías de negación, contradicción, mediación y totalidad se vuelvan importantes por sí mismas. Hasta puede ser posible encontrar algún uso respetable para la noción de *Aufhebung*, una noción tan distanciada del sentido común que no hay traducción satisfactoria de ella en inglés.⁵ De cualquier manera es evidente que el marxismo hegeliano posee el vocabulario que iguala a su aspiración de tratar grandes acontecimientos. Si, en efecto, lo hace con éxito, en el presente caso es una prueba crucial de toda esta línea de pensamiento.

La Historia como Libertad

Para medir las posibilidades de éxito uno debería inmediatamente recurrir a las raíces más profundas del movimiento. Se indicó que lo que la filosofía marxista hegeliana esencialmente ofrece, es una interpretación de la historia. No es difícil discernir el principio constitutivo del entendimiento de Hegel mismo, ya que lo afirma abierta y frecuentemente. La historia mundial, nos dice, es entre muchas formulaciones similares, "el progreso en la conciencia de la libertad".⁶ Hay lugar para la disputa en cuanto a la importancia relativa de la reflexión especulativa y el estudio histórico en la derivación y el establecimiento de esta tesis. Sin embargo, es indudable que Hegel considera que se ajusta perfectamente al registro empírico a la vez que ofrece una lectura realista del mismo. Por lo tanto metódicamente apela, en el curso de llevarla a cabo, a nuestro entendimiento de lo que realmente ocurrió en la historia. En una versión la apelación tiene la forma de una taxonomía general que abarca el mundo oriental en el cual sólo uno era libre, el mundo clásico en el cual algunos eran libres y el mundo moderno en el cual "el hombre" como tal es libre.⁷ En otra, la apelación es a ciertos episodios claves en el desarrollo del tema, desde la destrucción de la *polis* al advenimiento del cristianismo y hasta la Reforma Protestante de la Iglesia Cristiana. La serie culmina para Hegel en la Revolución Francesa como la personificación de la demanda de que la libertad debería ser el principio organizador de la vida política y social. Desde su punto de vista, la tarea específica del mundo moderno es determinar las implicaciones de esta demanda y cumplirlas universalmente en la práctica.⁸

Las revoluciones de 1989 en Europa del Este parecen encajar casi demasiado fácilmente dentro de este cuadro. Hay, por ejemplo, una masiva cantidad de evidencias que se concentran en el aspecto que concierne a las creencias de los participantes en los mismos eventos. La evidencia es dramáticamente ilustrada por las masas exigiendo "Libertad" en las calles de Praga y Leipzig. Desde la perspectiva hegeliana seguramente no es del todo fantástico considerar que estas gentes hayan comprendido la verdad central del mundo moderno, de que la

⁵ Aunque, claro está, se traduce de manera diversa como "superación" ["overcoming"], "trascendencia" y "sublimación".

⁶ G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, Trs. H. B. Nisbet, Cambridge, 1975, p.54. [Trad. cast.: Madrid, Alianza, 1980, p.68]

⁷ *Ibid.*, p.54. [p.131]

⁸ Sobre este tema véase Ritter, *Hegel and the French Revolution*.

libertad le pertenece a su naturaleza en tanto seres humanos y también que hayan entendido la contradicción entre esa naturaleza y sus condiciones de vida reales. Las revoluciones que hicieron entonces aparecen como resultado de la lucha por la resolución de esta contradicción básica. Aquí uno también puede invocar la interpretación occidental tradicional, sostenida prácticamente en todo el espectro político. De acuerdo a la misma, las revoluciones de Europa del Este fueron llevadas a cabo con el fin de obtener las libertades conocidas desde hace mucho en Occidente.⁹ Estos son diversos tipos de libertades personales y civiles ejercidos a través de las urnas y el mercado. Como tales, son aspectos de lo que Hegel llama libertad "subjetiva", un elemento constitutivo de la libertad "absoluta" o "sustancial" hacia la cual la historia progresa pacientemente.¹⁰ El tendría todo el derecho de juzgar que los acontecimientos más recientes encajarían en su esquema histórico, como etapas en aquella diseminación del legado de la gran Revolución Francesa, la cual es la tarea definitiva de la era. Reconocer esto, desde luego, no es por sí mismo una confirmación formal del esquema. Sin embargo, por lo menos provee el tipo de seguridad, el sentimiento de estar dentro de las líneas correctas, proveniente de cualquier conformidad a gran escala de la realidad empírica y las proyecciones de la teoría.

No hay dificultad para asociar a Marx con esta posición, por lo menos en términos generales. Al nivel más general de todos, está indiscutiblemente claro que comparte la visión de la historia como historia de la emancipación humana. Para él es un registro del progreso que lleva a "el despliegue de las fuerzas humanas que se considera un fin en sí, el verdadero reino de la libertad".¹¹ Al nivel de la libertades en juego en Europa del Este hay una línea de pensamiento plausible que lo mantendría absolutamente de acuerdo con Hegel. Puesto que existen sólidos fundamentos textuales para suponer que él también le hubiera dado la bienvenida a la obtención de libertades "burguesas democráticas" en esas circunstancias. De cualquier manera es claro que de ningún modo menospreció dichas libertades, como sí lo hicieron algunos de sus más imprudentes seguidores. Así, él era un defensor entusiasta del sufragio más ampliado y, en la práctica, de que los trabajadores obtuvieran sus plenos derechos dentro del orden burgués. Por cierto, estaba preparado para conceder que por tales medios pudieran obtener supremacía política en algunos países.¹² Recordatorios de esta índole, de cualquier modo, cuando más pueden ser sólo ideas aisladas en la presente etapa del argumento. Para completarlas necesitamos una especificación más detallada tanto de la interpretación de Marx sobre el tema de la libertad como del significado de los acontecimientos recientes en Europa del Este.

Una interpretación materialista

El primer requisito es hacer la filosofía de la historia en la cual estamos interesados, menos abstracta y esquemática. Para ello uno debe poseer alguna perspectiva de las dinámicas de los modelos en los cuales se mueve, sobre exactamente qué es lo que impulsa la historia hacia adelante. La dirección natural en la cual mirar es hacia la idea de la libertad misma.

⁹ Una vigorosa expresión de esta idea se encuentra en K. Sword ed., *The Times Guide to Eastern Europe*, London, 1990, ch.2.

¹⁰ Para una discusión de estos términos y la perspectiva general de Hegel sobre la libertad, véase A. W. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, 1990, ch. 2.

¹¹ K. Marx, *Capital*, Volumen 3, London 1974, p. 820. [Trad. Cast., México, FCE, 1966, Vol. III, p.759]

¹² Véase, por ejemplo, S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, 1968. pp. 202-20.

La cuestión es cómo entender y defender su pretensión de proveer el principio constitutivo de la historia humana. Frecuentemente se cree que el propio pensamiento de Hegel sobre la libertad implica diversos tipos de excesos metafísicos. Marx fijó esta tendencia en su objeción a lo que él vio en la posición de Hegel como la condición autónoma y trascendente del espíritu, el portador principal de la libertad. Sea la objeción justificada o no, es seguro que el entendimiento de Hegel de lo que significa la libertad parte cerca de concepciones cotidianas de la cuestión. La libertad, nos dice, es "la existencia auto-suficiente" ["*self-sufficient being*"], entonces "Soy libre cuando estoy en mí mismo".¹³ De este modo, la idea básica de la libertad es de una vida que está a disposición del sujeto, determinada por el yo, y no por cualquier cosa externa, o distinta del yo —self—. Tal concepción de la libertad como auto-determinación* no sólo se corresponde con el modo de pensar cotidiano sino que también captura el fundamento del tratamiento corriente del tema por los filósofos desde los griegos. Estos filósofos incluyen a Marx, como una gran cantidad de estudios recientes han demostrado.¹⁴

Con lo que el espíritu se enfrenta en un principio como su otro en la dialéctica de la libertad de Hegel es la naturaleza. De ahí que esta dialéctica es esencialmente el proceso por el cual la naturaleza, a través de la eficacia del propósito y de la acción humana, viene a estar subordinada al espíritu. Con algunas revisiones conceptuales y terminológicas el tema es tratado de lleno en el pensamiento de Marx. De este modo, el "verdadero reino de la libertad", mencionada más arriba, consiste en "el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente éste intercambio de materias con la Naturaleza, lo pongan bajo su control común".¹⁵ Por otra parte, la visión de Marx sobre los medios a través de los cuales se llega a esto se basa en elementos que encontró en Hegel. El proceso de emancipación es conducido por el tipo de interacción con, y la transformación del mundo natural que consisten en trabajar sobre él. De este modo llegamos a la categoría de trabajo, la categoría fundacional distintiva del proyecto marxista hegeliano. El trabajo es, como Hegel explica en *La Ciencia de la Lógica*, una actividad intencional que implica un fin postulado por la necesidad, un material proporcionado por la naturaleza y el modelado racional de instrumentos para transformar lo dado al servicio del fin.¹⁶ Un "momento de liberación" es, cree él, "intrínseco" al proceso.¹⁷ Esto es así para el individuo que objetiva sus poderes en el mundo, desarrollando tanto los poderes como alcanzando la conciencia de sí. Por eso en la dialéctica del amo y el esclavo, es el esclavo quien "a través del trabajo... se vuelve consciente de lo él es en realidad" mientras que el amo permanece hundido en la indolencia y la insensibilidad.¹⁸ Además, el trabajo del esclavo es a un mismo tiempo el emblema de y la clave para el desarrollo del poder y la conciencia de sí de la especie; es decir, de la distintiva historia humana de la libertad. De ahí que Marx puede elogiar a Hegel por entender el trabajo como "la esencia del hombre" y por comprender al

¹³ Hegel, *Lectures*, p. 48. [Trad. ict., p.62]

* *Self-determination*, también es comunmente traducido como *libre albedrío* (n. de t.)

¹⁴ Un resumen útil de, y una contribución a, estos trabajos es R.G. Peffer, *Marxism, Morality and Social Justice*, Princeton, 1990, ch.3.

¹⁵ Marx, *Capital*, Volumen 3, p.820.[Trad. cit., p. 759]

¹⁶ G. W. Hegel, *Science of Logic*, Trs. A. V. Miller, London, 1969. [Trad. Cast.: Bs. As., Solar Hachette, 1968]

¹⁷ *Hegel's Philosophy of Right*, trs. T. M. Knox, Oxford, 1952, p. 128. [Trad. Cast.: Bs. As., Sudamericana, 1975]

¹⁸ G.W.F.Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Trs. A. V. Miller, Oxford, 1977, p.118. [Trad. Cast.: México, FCE, 1966, p.120]

"hombre objetivo" como "el resultado del propio trabajo del hombre".¹⁹ La idea había de ser incluida y dada *status* canónico en los textos clásicos de la tradición marxista hegeliana.²⁰ La esencia de esa tradición es una filosofía de la historia basada en la teleología del trabajo humano.

Esta es aún una tesis sumamente abstracta, que necesita ser interpretada inmediatamente en términos más concretos. La propia interpretación de Marx es, por supuesto, generalmente conocida como la "concepción materialista de la historia". La naturaleza exacta de esta concepción es muy controvertida hasta en lo referente a sus rasgos más prominentes. No obstante debería ser posible llevar el argumento hacia adelante sin tener que escoger aquí entre perspectivas rivales. Puede que el mejor plan sea desarrollarlo en referencia a la versión sostenida particularmente por muchos y textualmente plausible, pero de una manera que permita que los resultados sean adaptados para otros. Desde toda perspectiva la historia principalmente atañe a las fuerzas productivas y la relaciones de producción. La que utilizaremos sostiene que la fuente del cambio histórico a gran escala consiste en la naturaleza de las fuerzas, en su esfuerzo por la expandirse.²¹ Es este dinamismo interno el que, en épocas revolucionarias, es responsable por la transformación de las relaciones de producción, en consecuencia de las relaciones sociales en general y, finalmente, de toda la "superestructura" de la sociedad. El punto a distinguir es que este dinamismo puede ser inteligible sólo si es concebido como internamente relacionado con el carácter intencional del proceso del trabajo. La idea, hablando de un modo general, es que la búsqueda racional de medios de acuerdo a fines [*means to ends*] en aquel proceso, inevitablemente trae consigo la posibilidad de innovación técnica. Tal innovación tiende por sí misma a aliviar la carga del trabajo así como a acrecentar la capacidad productiva de los trabajadores. Dado un marco apropiado, que acaso consista en una serie de circunstancias complejas y vulnerables, se puede suponer que las innovaciones que surjan tengan alguna tendencia más de arraigarse en la comunidad en cuestión y se torne una adición permanente a su repertorio. Al hacerlo, se puede decir que constituyen una expansión de su poder productivo; es decir, de la fuerzas de producción.

Con pasos como estos es posible contemplar una tendencia perdurable interna hacia el desarrollo de las fuerzas productivas. A su vez se puede entender que provee un impulso modelador, un elemento de dirección esencial en la historia. Tendrá que ser pensado como un impulso débil, constantemente sujeto a ser reprimido o a estar latente durante largos lapsos de tiempo histórico.²² Este va a ser particularmente el caso en el que las relaciones de producción son desfavorables para el crecimiento de las fuerzas productivas. Puede ser que, por ejemplo, la existente clase gobernante no obtenga beneficios de su crecimiento. Es bastante rutinario encontrar semejantes condiciones en la historia. Por cierto, como Marx indica, su cumplimiento

¹⁹ K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Moscú, 1974, p. 131. [Trad. Cast.: Madrid, Alianza, 1974, p. 190]

²⁰ Véase en particular a G. Lukacs, *History and Class Consciousness*, trs. R. Livingstone, Londres, 1971; H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Londres, 1967.

²¹ Otras versiones atribuyen un alcance más grande, e iniciativa a las relaciones o intentan debilitar el contraste entre las fuerzas y las relaciones. Ver por ejemplo las monografías en M. Cohen, T. Nagel y T. Scanlon, eds., *Marx, Justice and History*, Princeton, 1980, Parte 2. En todas las versiones, la conexión interna con el proceso del trabajo permanece una condición de inteligibilidad, el punto principal del presente trabajo.

²² El término "impulso débil" se tomó de E. O. Wright, "Gidden's Critique of Marxism", *New Left Review*, 138, Marzo-Abril 1983, p.28. Ver esta fuente para una mayor presentación de la idea. [Trad. Cast.

tal vez sea propio de todos los sistemas económicos distintos del capitalismo.²³ Sólo bajo el capitalismo la inmanente lógica del proceso del trabajo, por así decirlo, se vincula al principio vital del modo de producción mismo, a su insaciable deseo de acumular ganancias y riquezas. Por otra parte, es solamente bajo el capitalismo que se hace posible para pensadores como Marx comprender la dinámica histórica del impulso débil y así entrar de forma más general en la conciencia de la era. Cuando esto ocurre puede suponerse que toma un pulso más insistente, menos sujeto a las fuerzas compensadoras. Aún cuando es sometida o suprimida, sin embargo, produce un inteligible hilo conductor para la reflexión histórica. Entre dicha dialéctica interna y la externalidad vacía de las secuencias causales que ocupan al pensamiento positivista hay, se podría sugerir, toda la diferencia del mundo.

Ahora que algunos fundamentos teóricos para la doctrina materialista de fuerzas y relaciones han sido evocados, se puede preguntar si la doctrina en sí misma es capaz de tener peso explicativo alguno. El modo obvio de comprobar esto es intentar, como lo hizo Marx, aplicarla a episodios claves de transición en la historia. Es difícil pensar en alguno capaz de animarlo de manera más vívida que las revoluciones de 1989 en Europa del Este. La interpretación standard de aquellos eventos, propuesta por una amplia gama de comentaristas, sitúa el factor causal primario en el fracaso del proyecto económico en el cual los regímenes existentes estuvieron comprometidos; es decir, la incapacidad de igualar o sobrepasar el occidente capitalista. Estos países, junto con la Unión Soviética, sí aseguraron logros significativos en la fase "extensiva" de desarrollo, el de la industria pesada y de problemas sujetos a soluciones a través de incrementos cuantitativos en los factores de producción. Donde comenzaron a fallar, y eventualmente a fracasar por completo, fue en la segunda fase "intensiva," la de producción de tecnología de punta dirigida a satisfacer las necesidades de los consumidores. Este fracaso se refleja en una distorsionada y sin embargo reveladora forma en información sobre índices de crecimiento económico. Ya en la segunda mitad de los 1980, se acepta en general, el índice de crecimiento para la mayoría de los países de Europa del Este era efectivamente cero.²⁴ Esta situación forzó los sistemas políticos y sociales. Causó el descontento e inquietud popular e, igualmente importante, una crisis moral por parte de los mismos grupos gobernantes. El resultado fue una crisis general de legitimidad que llevó a la revolución. Nuevamente los eventos parecen encajar en nuestro marco teórico casi demasiado bien. En particular los mismos ejemplifican el presunto caso central de la eliminación de las relaciones de producción que se hayan convertido en obstáculos para la dinámica de las fuerzas. Viejos textos vienen a la mente en este punto:

Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes... De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social.²⁵

Estas gastadas frases asumen frescura y sustancia. Frente a nuestros ojos parecen perder su reputación formulista cuasi-metafórica y transformarse en verdades literales y vívidas. Esta facilidad con que los eventos de 1989 concuerdan con el esquema explicativo básico mate-

en *Zona Abierta* 31, Madrid, 1984]

²³ Véase, por ejemplo, a K. Marx, *Capital*, Volumen 1, trs. B. Fowkes, Harmondsworth, 1976, p. 617.

²⁴ Para países individuales véase, por ejemplo, la información en K. Sword ed.

²⁵ K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Moscú, 1970, O. 21. [trad. cast. Bs.As., Estudio, 1973, p.9]

rialista es de considerable significación para la presente exposición. Es suficiente por sí mismo asegurar que los informes sobre la muerte de la teoría marxista, sean jubilosos o deseperanzados, son por lo menos prematuros.

El punto de vista de la totalidad.

Hasta aquí la exposición se ha manejado con una ligera especificación del significado de los eventos en Europa del Este y la Unión Soviética. La misma ahora necesita ser reforzada, aun cuando nada como una presentación completa pueda hacerse aquí. Para comenzar, uno debería extraer lo que está implicado en la muerte del comunismo de la descripción universalmente aceptada de los acontecimientos. El lado positivo de la moneda es que éstos significan la restauración del capitalismo en aquellos países y su reintegración al sistema capitalista internacional. Esta descripción es bastante cierta en términos generales, puesto que dentro de nuestros actuales horizontes no hay otro modo de organización completo a la vista. Además, las fuerzas más poderosas en la región, respaldadas por una implacable presión de occidente, están continuamente trabajando para hacer que la realidad se ajuste aun más adecuadamente a la descripción. Esto no es sugerir que el proceso va a tomar el mismo curso en todos los antiguos territorios del "socialismo realmente existente", o que va a ser de progreso fácil en cualquiera de ellos. Empero, aunque un estudio extenso tendría que tomar en cuenta las significantivas diferencias entre países individuales, podemos razonablemente abstraernos de ellas aquí, y atenemos a nuestra representación general. También podemos acomodar dentro de la misma, como todo un ejército de comentaristas ha señalado, que en verdad es probable que el proceso sea acompañado por considerable dolor e insatisfacción en tanto las implicancias de las soluciones de mercado comiencen a ser sentidas, particularmente por las clases trabajadoras. Probablemente estos factores, empero, y no su carácter, determinen la velocidad y la suavidad de la transición al capitalismo. La situación, sin duda, se complica con la existencia de tensiones nacionales y étnicas, que están expuestas a ser explotadas por las fuerzas de la derecha autoritaria y racista. Mas, nuevamente no hay nada aquí que se encuentre fuera del orden capitalista. El tema, reconocidamente importante, es más bien exactamente de qué modo se llevará a cabo ese orden. En particular, está la cuestión de si las libertades burguesas por las cuales las revoluciones fueron llevadas a cabo serán realizadas como resultado inmediato de ellas. De manera más general, está la medida en que el capitalismo en el Este resultará acompañado por una superestructura tipo occidental de democracia liberal, supuestamente standard. Siendo así, la pregunta no es si el futuro es capitalista, sino más bien qué tipo de capitalismo se espera, si tiene una cara humana o monstruosa.

Dentro de las categorías que ofrecen perspectivas de conseguir comprender esta situación, aquella de la "totalidad" parece ocupar un lugar especial. De cualquier manera, es difícil exagerar el significado que le ha sido tradicionalmente atribuido dentro del marxismo hegeliano.²⁶ La idea básica es de un todo estructurado cuyo movimiento es, como Hegel insiste constantemente, un automovimiento. Por ende, su desarrollo ha de entenderse no en cuanto al impacto de las fuerzas externas sino en términos de la resolución de la oposiciones internas, las propias contradicciones del sistema. En el pensamiento de Marx sobre la historia, la categoría de totalidad encuentra expresión concreta en el tema del mercado

²⁶ "Todo el sistema del marxismo se sostiene y cae con el principio de la revolución como producto de un punto de vista en el cual la categoría de la totalidad es dominante", Lukacs, *History*, p. 29.

mundial, un tema inexorablemente vinculado al de la revolución mundial. Siendo así, en el programa de trabajo delineado en los **Grundrisse** la sección culminante habría de estar dedicada al "mercado mundial y las crisis". Se nos da un indicio acerca del contenido considerado para esta sección en una referencia al mercado mundial como el último estado "en el cual la producción se pone como una totalidad junto con todos sus momentos pero dentro de la cual, al mismo tiempo, todas las contradicciones entran en juego". Las implicancias para la revolución mundial se deducen de inmediato:

El mercado mundial... forma tanto el presupuesto del todo como su *substratum*. Las crisis entonces son la intimación general que apunta más allá del presupuesto, y el impulso que conduce hacia la adopción de una nueva forma histórica.²⁷

En estos términos, es el mercado mundial el que constituye la totalidad dentro de la cual todas las contradicciones entran en juego, en la "conducción" hacia el nuevo orden mundial del socialismo.

Marx nunca hubo de completar el programa de los **Grundrisse**. La consecuente ausencia de un tratamiento sistemático por él del tema del "mercado mundial y las crisis" hubo de tener consecuencias desafortunadas para el pensamiento marxista. Con todo, el sentido de una perspectiva totalizadora organizada alrededor de ese tema aparece en su obra a lo largo de todo su itinerario. Para el presente propósito tal vez sea de gran utilidad señalar la forma en que informa su pensamiento siempre que habla de la posibilidad de una revolución que permanece confinada a algún rincón del mundo capitalista. La discusión en **La ideología alemana** sobre las premisas materiales del comunismo es particularmente sorprendente en este sentido.²⁸ Se declara que la premisa básica es el "desarrollo universal de las fuerzas productivas". Este desarrollo trae aparejado el mercado mundial, el cual es en sí mismo una precondition de la existencia del proletariado revolucionario. Puesto que esa clase "sólo puede existir históricamente en todo el mundo [*world-historically*], al igual que el comunismo... sólo puede tener una "existencia 'histórica-mundial'". Sin el desarrollo completo de los poderes productivos humanos, una revolución serviría sólo para generalizar la indigencia, y de ese modo, "la lucha por las necesidades comenzaría nuevamente, y todo el viejo sucio asunto necesariamente sería restaurado". Lo único que sería posible es un comunismo existente meramente "como un fenómeno local" y destinado a perecer, puesto que "cada extensión de intercambio" entre gentes "aboliría el comunismo local". Marx resume la posición de la siguiente manera:

"Empíricamente, el comunismo sólo es posible como la acción de las gentes dominantes 'todas juntas' y simultáneamente, lo cual presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio mundial inseparable de ellas".

Este pasaje apenas necesita comentarios para extraerle su relevancia en cuanto a la historia de la Unión Soviética. El mismo ofrece por adelantado un juicio sobre esa historia que una percepción posterior, con todas sus ventajas, no requiere que lo alteremos en lo esencial. Su epitafio puede ser compuesto de las referencias, hechas aquí, a un comunismo local atascado en la lucha por las necesidades y condenado a la extinción por el desarrollo de las fuerzas productivas y "el intercambio mundial inseparable de ellas".

Esta actitud para con las expectativas de brotes revolucionarios aislados está basada en la

²⁷ K. Marx, **Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy**, trs. M. Nicolaus, Harmondsworth, 1973, pp. 227-8. [trad. cast.: Bs. As. Siglo XXI, 1971]

²⁸ K. Marx y F. Engels, **Collected Works**, Volumen 5, Londres, 1976, p. 49. [tr. cast.: Bs. As., Pueblos Unidos, 1975]

estructura misma del pensamiento de Marx.²⁹ Parece haber sido universal, un rasgo del clima intelectual, en el marxismo temprano. Engels dio por supuesta la necesidad de una revolución socialista como coextensiva en todo el mundo capitalista a lo largo de su vida. Similares suposiciones eran básicas al pensamiento de marxistas como Rosa Luxemburg, Karl Kautsky y Antonio Gramsci, e hicieron mucho por condicionar sus respuestas a la toma de poder bolchevique.³⁰ Más sorprendente aun es el modo en que el pensamiento de Marx fue reflejado tan lealmente por los autores de la misma Revolución Rusa. Una y otra vez, con inigualable fuerza y claridad, y antes y después de Octubre de 1917, Lenin insistió en que la revolución en Rusia no podría tener éxito o mantenerse a menos que condujera a la revolución en Occidente. Tan inequívocas son estas advertencias que en los años treinta Stalin expurgó algunas ediciones de estos textos.³¹ Esto fue hecho por la fantástica causa del socialismo en un país, un proyecto tan desprovisto de raíces en el pensamiento marxista o en la realidad empírica que hasta la pretensión del compromiso hacia él del estado soviético tuvo que ser sostenida a través de la violencia sistemática y el terror. La congruencia fundamental del pensamiento de Trotsky con el de Lenin en esta área apenas necesita explicación. Constituye una gran parte de la sustancia de la teoría de la revolución permanente, el móvil de su pensamiento político. Parece razonable concluir que nada en la historia reciente de la Unión Soviética hubiera sorprendido a sus fundadores intelectualmente desprevenidos. Habría que contemplar esa historia más bien como un tardío testimonio a su astucia y presciencia.

Perspectiva para el futuro

La Revolución Rusa, parece, debe ser reconocida como un brote prematuro, un intento abortivo de forzar el paso del cambio, creando así un interludio histórico que ahora está concluyendo. Que el sistema capitalista sea capaz de absorber el mencionado fracaso del socialismo no es más sorprendente que lo que su avance irresistible, como lo señaló Marx, sobre las economías tradicionales del Este. Ambos hechos atestiguan su rol progresivo, que él reconoce por completo, en el desarrollo de la producción y el comercio mundiales. Demostrar que este rol histórico aun no ha sido agotado en modo alguno es parte de la significación de los acontecimientos recientes. El capitalismo continúa siendo la única forma dinámica de organización, la única base material posible para la emancipación humana bajo el socialismo. Los eventos que comprueban esto están completamente de acuerdo con la lógica de un sistema que insiste que "ninguna formación orden social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella."³² En varias ocasiones Marx manifiesta tener conocimiento de que semejante madurez en verdad no era la condición del capitalismo de su época.³³ Otras veces, hay que reconocer, su realismo es derrotado por una suerte de racionalización de la esperanza [*wishful thinking*], un anhelo demasiado grande de discernir en el presente los lineamientos de la nueva forma histórica. Sin

²⁹ Hay una expresión particularmente gráfica de ella, situada específicamente en el contexto de la formación del mercado mundial, en una carta a Engels de Octubre de 1858. K. Marx y F. Engels, **Selected Correspondence**, Londres, s.f., pp. 133-5. [tr. cast.: Bs. As., Cartago, 1972]

³⁰ R. Backburn, aclara esto un poco en "Fin de Siecle: Socialism after the Crash", **New Left Review**, 185, Enero-Febrero 1991, p. 5-66.

³¹ L. Kolakowski, **Main Currents of Marxism**, Volumen 3, Oxford, 1978, p. 22. [tr. Cast.: Madr., Alianza, 1978]

³² Marx, **Contribution**, p. 21. [tr. cit., p. 21]

embargo dichas anticipaciones, reconocimientos errados, por así decirlo, de la ubicación de su propia época en la historia, sin duda, son comprensibles en alguien que había dedicado su vida a la transformación revolucionaria del estado de las cosas existente. Los sucesos de nuestra era también les han dejado a socialistas amargas verdades que soportar. Incluso varios con profundas dudas de principios sobre el sistema soviético se han encerrado en una postura de anti-anti-comunismo de la cual es difícil escapar. Además, todos están igualmente sujetos a la corriente de triunfalismo de la derecha, fastidiados de las burlescas invitaciones a considerar el camino más largo desde el capitalismo hasta el capitalismo y similares acertijos. A pesar de esto, estudiantes de dialéctica, con los ejemplos de Hegel y Marx en mente, deberían poder conservar su sentido del humor. Serán concientes de que el humor es en sí mismo un arma dialéctica, sujeta al tipo de reversión que se venga de aquellos que desean explotarla. Por tanto estarán alertas a cualquier tipo de señales de una ironía transformadora en la actual situación.

A la luz de la presentación anterior hay una dirección obvia hacia la cual deberían mirar. Puesto que los acontecimientos en Europa del Este y en la Unión Soviética marcan la reanudación del curso histórico. Este es la formación del mercado mundial capitalista, un proceso de cuya realidad Marx era agudamente conciente pero que pareció caducar durante buena parte del siglo veinte.³⁴ Su reanudación ahora no es tanto una adición incremental como un punto de coronamiento o el cierre de un círculo. No es una mera extensión del alcance del capitalismo con lo que tenemos que tratar sino con un cambio cualitativo o, para invocar otra vieja forma dialéctica, con un cambio cuantitativo que pasa a ser cualitativo. Lo que está sucediendo, por primera vez en la historia, es la inauguración del virtualmente irrestricto dominio del mercado capitalista.³⁵ Con esto, el capitalismo se transforma en lo que nunca antes había sido, un verdadero sistema global sin serios rivales a la vista. Ya no tiene que tener en cuenta relaciones de contradicción entre sí mismo y otros modos de organización social, un hecho simbolizado vívidamente en la finalización de la Guerra Fría. Todas las contradicciones están ahora, por decirlo así, desplazadas hacia adentro, transformándose en formas de auto-contradicción. Decir esto es reconocer la instanciación en la realidad del marco de análisis postulado por Marx en sus abordajes sobre el mercado mundial. Estamos atestiguando la creación de la totalidad dentro de la cual, solas, todas las contradicciones pueden entrar en juego engendrando crisis sistémicas. La teoría social de Marx está dirigida a, y basada en, la lógica de una totalidad autodesplegada por sus propias tensiones internas. Esta singularmente apropiada matriz y objeto de referencia se está constituyendo ante nuestros ojos. Desde semejante perspectiva, lo que debemos abordar no es la muerte del marxismo sino la posibilidad objetiva de su regeneración.

Hay mucho trabajo por hacer si esta posibilidad ha de ser realizada. La mayor parte del mismo no le pertenece a indagación filosófica alguna sino a la ciencia social y, en particu-

³⁴ Para evidencia y discusión véase I. Meszaros, "Marx's 'Social Revolution' and the Division of Labour", *Radical Philosophy*, 44, Otoño 1986.

³⁵ Véase G. Arrighi, "Marxist Century, American Century: The Making and Remaking of the World Labour Movement", *New Left Review*, 179, Enero-Febrero 1990, pp. 29-63.

³⁶ La excepción mayor, desde luego, parece ser China. El complejo y ambiguo modelo de desarrollo en ese país da lugar a temas que no pueden ser tratados aquí. El punto principal de la discusión quizá aún puede seguir adelante sobre la base de que el significado del desarrollo está más bien confinado a China. Por ende, no desafía en forma seria la idea de que contradicciones intersistémicas, oposiciones de modelos rivales de organización global, han sido calladas en la actualidad.

lar, a la economía política. Sobre todo, lo que se necesita es un estudio que va a lograr para el capitalismo contemporáneo lo que Marx logró para el del siglo diecinueve. El método empírico para dicho estudio, tanto como muchos puntos de entrada en él, aun pueden ser obtenidos directamente de su trabajo. La contribución indispensable es la concepción general del capitalismo como un sistema estructurado por contradicciones que son insolubles en sus propios términos. La fundamental, de acuerdo a Marx, es entre su inexorable promoción del desarrollo de las fuerzas y su misma existencia como una barrera absoluta para ese desarrollo. En términos más concretos, la principal debilidad estructural reside en su incapacidad de asegurar la continua realización de la plusvalía sobre la cual depende su viabilidad. La incapacidad encuentra expresión en crisis de rentabilidad, de inversión y de la actividad económica en general. Las ideas de Marx en esta área central no han perdido su poder y relevancia, pero ahora deben ser extraídas y aplicadas en nuevas condiciones. En particular deben ser proyectadas en detalle sobre la pantalla global del mercado internacional. En ese contexto un obvio enfoque de análisis es el complejo conjunto de interacciones entre los así llamados "Primer" y "Tercer" Mundos. La necesidad de ello es tanto más inmediata conforme la básica relación de explotación asuma la grosera forma de la transferencia de recursos desde la gente más pobre sobre la tierra hacia la más rica. Por otra parte, está adquiriendo cada vez más embellecimientos obscenos, especialmente del tipo militar. Está, por ejemplo, el suministro de armas a dictaduras bárbaras periódicamente interrumpida con el fin de examinar los resultados de tecnologías aun más actualizadas sobre sus subalternos. En el fondo está la siempre presente la realidad de hambre masiva y enfermedad en países que se han trabado por completo en el sistema mundial y que son impotentes ante su lógica.

Cualquier intento de extender y aplicar el modo de análisis de Marx a esta situación, tendrá que superar problemas de gran dificultad. No obstante, puede encararlos con la seguridad crucial de que el objeto de estudio ahora, por primera vez, satisface una presuposición básica de la teoría, de que constituya un todo autónomo cuyos determinantes residen en su interior. De por sí, esto debería servir para situar algunos temas tradicionales en una perspectiva más cordial y gratificante. El más importante de ellos es la cuestión de la identificación del sujeto revolucionario. Como forma de pensamiento dialéctico, la teoría social de Marx debe concebirse a sí misma como estando en el más cercano contacto con el movimiento de la realidad social. Dado su índole específica como teoría revolucionaria, esto significa que su suerte está inextricablemente unida a la existencia y eficacia de un agente a través del cual será lograda la nueva forma histórica que contempla. Parece obvio que durante mucho tiempo el candidato de Marx para este rol, el proletariado de lo que en sus tiempos fueron de los países capitalistas más avanzados, ha sido absolutamente mal comprendido. El movimiento histórico conocido como "marxismo occidental" es, desde un punto de vista, una respuesta al conocimiento de esta verdad. En términos generales la respuesta tomó dos formas: la de suplementar al candidato de Marx con otros centros de acción y la de abandonar por completo la problemática dialéctica, relajando el requerimiento de la teoría para ser objetivada en tales centros.³⁶ En cualquiera de los casos el carácter insatisfactorio, muchas veces incoherente, de los resultados, ha sido un cáncer carcomiendo la vitalidad del pensamiento marxista en el Oeste, debería ahora estar claro que un fracaso de este tipo era sólo de esperarse por razones teóricas en el estado subdesarrollado del objeto de análisis. No puede haber esperanza alguna de identificar al sepulturero del capitalismo cuando aun tiene que alcanzar su madurez, con muchas potencialidades y recursos aun no

tocados. La pregunta fue propuesta en un contexto en el cual era, en principio, incontrovertible. Esto no quiere decir que con el surgimiento de un sistema mundial ciertas respuestas simples serán disponibles. La realidad meramente se ha movido para encontrarse con el pensamiento en la medida en que se ha dado una condición necesaria para proponerla en forma productiva. Es un cambio cualitativo desde una situación histórica en la cual hasta los mejores pensadores estaban condenados a darse la cabeza contra la pared. De ahí que proporciona todo el incentivo para encarar la pregunta que uno puede esperar de la teoría general. Para un progreso substancial uno debe esperar la economía política del sistema mundial mencionada anteriormente.

El programa delineado contempla, por decirlo crudamente, la apropiación de una buena parte del trabajo de Marx y, el ir más allá del mismo de modo significativo. Como mínimo presupone estar dispuesto a contestar problemas, de los cuales debido a la naturaleza del caso él tenía poco o ningún indicio, y tratarlos de una manera creativa, inventando nuevas categorías e hipótesis. Una pregunta que puede surgir a esta altura es si, de un modo u otro, los resultados podrían ser correctamente caracterizados como "marxistas". Sería fácil pero poco sabio desecharlo como una cuestión meramente lingüística en un sentido trivial. Por un lado, cuestiones de terminología tienen de por sí, por razones que no necesitan ser elaboradas aquí, una importancia política. Además, algunas líneas sustantivas de pensamiento en la exposición anterior sugieren que la terminología en cuestión definitivamente no sería apropiada. Marx fue, como todos deben serlo, hijo de su época y el pasaje desde su tiempo al nuestro implica, como fue argumentado, un salto cualitativo. La suya es la ciencia del capitalismo inmaduro y, cuando mucho, cualquiera sea la profundidad de su entendimiento, podía anticipar los problemas de la forma madura, pero no experimentarla como realidad viviente para que la teoría los abarque. La naturaleza específica de la teoría en cuestión también es significativa. Puesto que, como ya hemos visto, el pensamiento dialéctico de ninguna manera puede permitirse el lujo de un culto sentimental a los fundadores. So pena de perder su identidad, debe moverse en expresiva armonía con el movimiento de la realidad misma. Por lo tanto debe ser infinitamente adaptable y dinámico y, debe resistir todo lo que de tienda a restringirlo de algún modo, toda forma de sujeción e inercia. En particular, su carácter inexorablemente histórico, lo hace adverso a entregar los rehenes a la suerte implicada en etiquetar por referencia al marco ligado a una época de una vida individual, por muy notable que sea. Por cierto, este es el verdadero motivo de la notoria negación del mismo Marx de que él era un "marxista". Tal vez sea beneficioso seguir su ejemplo a este respecto. Si implica la desaparición de alguna presencia sustancial designada como "marxista" de la escena intelectual, esto, uno debe admitir, sería simplemente mala suerte. Lo que importa allí es la existencia de un vigoroso cuerpo de teoría dialéctica al servicio del socialismo. Será más verdaderamente en el espíritu de Marx, si, sea como se llame, incorpora tanto de la substancia de su pensamiento como aquí se sugirió, que cualquier cantidad de teorización que religiosamente retiene el nombre mientras abandona esa sustancia.

²⁶ Corresponde, hablando en general, a la distinción, de los arquetípicos "marxistas occidentales" de la Escuela de Frankfurt, entre las posiciones de Marcuse y Adorno. Véase J. McCarney, *Social Theory and the Crisis of Marxism*, Londres, 1990, chs. 2-3.

El verdadero reino de la libertad

Se ha argumentado aquí que acontecimientos recientes atestiguan la vitalidad de la filosofía hegeliana marxista de la libertad y que exhiben el poder explicativo de la concepción materialista de la historia. También sirven para poner en su lugar al marco de la totalidad sobre la cual depende toda teoría que sea socialista y dialéctica. Fueron dados algunos indicios respecto a las líneas a lo largo de las cuales tal teoría pueda ser desarrollada. La principal responsabilidad de desarrollarla, como fue señalado, no le pertenece a la filosofía. Sin embargo, ciertas preguntas de tipo filosófico sí surgen en relación al proyecto. La principal puede enunciarse del siguiente modo: "¿Cuál es la naturaleza de la comunidad humana que hace posible la libertad?". A esta pregunta Hegel y Marx dan respuestas contrastantes. El contraste es tanto más definido contra el fondo de su igual comprensión del significado de la pregunta. Están de acuerdo en que la libertad requiere, de forma indispensable, un contexto social apropiado. Es el libre albedrío de seres esencialmente sociales, no de los individuos aislados propios de ciertas formas de pensamiento liberal. Más allá de esto es imposible mantener a ambos siquiera vagamente juntos. Para Hegel, la comunidad de la libertad es el estado racional, un orden político y jurídico cuyos miembros se dan unos con otros, principalmente como ciudadanos o portadores de derechos. Este orden coexiste con el conocido orden de la sociedad civil; es decir, del capitalismo de mercado que refrena sus excesos y reconcilia sus contradicciones. Para Marx la comunidad de la libertad es el *Aufhebung* de la sociedad civil y del estado capitalista. Es un mundo social transformado, en el cual la gente se relaciona no como ciudadanos consumidores portadores de derechos, sino como "productores libremente asociados". Los productores retienen un poder público y una autoridad pública para ciertos fines colectivos. Pero éstos enfáticamente no son, de manera única, como en Hegel, el foco apropiado de la vida social emancipada.

Es difícil no suponer que los recientes sucesos históricos pueden esclarecer los méritos rivales de estas perspectivas. Perseguir esta suposición, admitidamente, significa comprometerse con los asuntos internos de la tradición dialéctica de modo más pleno de lo que hasta ahora hemos hecho. En parte la justificación debe ser que el tema ya ha sido el punto de muchos comentarios, generalmente para ventaja de Hegel a expensas de Marx.²⁷ Por otra parte, si el actual intento de recuperar esa tradición ha sido exitosa, dichas preocupaciones internas, claro está, merecen nuestra atención. Cualquiera que esté ahora dispuesto a tomarlo en serio naturalmente deseará saber cuál versión seguir en tal importante área. De cualquier modo, por lo menos algunos de los temas que surgen, como veremos, tienen un significado general, para la teoría política de la libertad que va más allá de la dialéctica.

Si se ve la historia de los regímenes comunistas como una especie de prueba práctica de las ideas de Hegel y Marx, hay algunas otras conclusiones obvias a inferir. Aunque éstas se encuentran a ambos lados de la cuestión tal vez no nos detengan largo rato ya que son relativamente incontrovertibles. Para comenzar, es difícil resistir el veredicto de que Hegel lleva la ventaja en un aspecto muy importante. Esto tiene que ver con su idea básica de que la libertad debe ser representada como justicia, y por ende, como un sistema constitucional que incorpora explícitas y eficaces garantías de los derechos. A la luz del mejor juicio hasta ahora a nuestra disposición, cualquier intento de hacer realidad al socialismo sin semejante re-

²⁷ Para una vigorosa expresión de esta perspectiva véase R. Sadwa, "The Hegelian Triumph", *The Times Higher Education Supplement*, 12 de julio 1991.

presentación parece estar destinado a terminar en desastre. Desde nuestra actual posición en el tiempo histórico, suponer algo distinto deber parecer meramente utópico, la propia antítesis del pensamiento dialéctico. Podemos aquí permitirnos ser tanto más breves puesto que el tema ya ha sido ampliamente abordado por la izquierda. Por cierto, allí, la idea del "socialismo con derechos" es actualmente el foco de mucho esfuerzo intelectual. Su resultado tendrá gran significado para el futuro de la teoría socialista. No obstante, hay elementos del pensamiento de Hegel que ahora se muestran en una luz similarmente desfavorable. En el nivel más general implican a su perspectiva del estado y, a su creencia en el potencial de éste para la supervisión racional de la sociedad. Dudas al respecto posiblemente se concentren en el rol de la burocracia como la presunta "clase universal" que se mantiene por encima de todo interés meramente local o parcial. La historia de los regímenes comunistas es seguramente la gota que colmó el vaso en cuanto a la credibilidad intelectual de tales ideas. La evidencia de esto decididamente refuerza lo que ya sabemos sobre el funcionamiento de todas las burocracias actuales. Poco le sirve a la perspectiva hegeliana abogar aquí por las diferencias entre el servicio público del estado racional y constitucional, y las tiranías irracionales de Europa del Este. Esto tendría tanto sentido en el presente contexto, como una alegación por marxistas de que en algún mundo no-actual, la libertad es posible fuera de cualquier orden jurídico. Lo que debemos abordar es el peso práctico de los acontecimientos, la dirección del giro que imparten a las proposiciones de la teoría, cualquiera sea su fuerza. Desde esta perspectiva, el estado de Hegel y sus agentes, parecen tan abstractamente utópicos de modo tan abstracto como la libertad sin estructura de Marx. Ambas concepciones sufren del defecto de que trabajan en dirección directamente opuesta al sentido de nuestro entendimiento de lo que está ocurriendo en la historia contemporánea.

El tema de Hegel en comparación con Marx sobre la naturaleza de la sociedad libre, merece mayor consideración. Esto se puede llevar a cabo considerando la posición de Hegel, no a través de aun más confrontaciones con la realidad empírica sino de manera teórica, respecto de su propio método preferido de la crítica immanente. Al hacerlo emerge que, del modo en que él lo concibe, el capitalismo de ninguna manera puede formar parte de la solución al problema. Desde luego que señalar esto, de ninguna manera sirve por sí mismo para reivindicar la alternativa socialista. No obstante, quita un obstáculo significativo del camino hacia esa meta. Además, la manera del fracaso de Hegel es peculiarmente sugestiva en el contexto de todo el debate.

El problema fundamental es que la concepción de Hegel sobre la libertad no puede acomodar una institución que es central a —y verdaderamente una parte definitiva de— la sociedad capitalista: la institución del trabajo asalariado. El argumento de esta conclusión sólo puede ser presentado aquí en forma esquemática, con sus elementos esenciales.³⁸ El primer punto a señalar es el giro distintivo antes mencionado, que Hegel le da a la idea primitiva de la libertad. Este es su insistencia de que a fin de que la libertad tenga alguna sustancia debe traducirse "a una esfera externa", objetivada en "cosas" sobre las cuales los derechos del individuo son reconocidos por otros en situación similar.³⁹ La libertad requiere el mutuo reconocimiento de propietarios privados. La expresión obvia de esta visión en una forma de sociedad es, tal vez, el sistema de "producción mercantil simple" con un mercado de bienes y no de trabajo.⁴⁰ Esto no es, sin embargo, donde Hegel quiere llegar, y el camino a su destino preferido implica forzar la discusión de su inclinación natural. Las primeras señales aparecen apenas se hace evidente que la condición de propiedad es, en principio, satisfecha

por el reconocimiento de los derechos de propiedad en el propio cuerpo, y sus poderes, y del status legal de uno como trabajador libre. Ahora, la originalmente poderosa retórica sobre la necesidad de la realización de la libertad en una esfera externa y objetiva, comienza a sonar hueca. No obstante, de ninguna manera es el último lugar del argumento donde se hace sentir la presión de la apologética.

Como prelude a lo que sigue debe señalarse que Hegel enfáticamente no es, más de lo que lo es Marx, un filósofo para quien los seres humanos son espíritus alojados en cuerpos sólo de manera contingente. Al contrario, la idea de nuestra corporización necesaria es parte de la esencia misma de su pensamiento.⁴¹ Esto aparece con fuerza en la sección sobre Propiedad en *La Filosofía de lo Correcto*. "Mi cuerpo," nos dice, "es la personificación de mi libertad," por eso "Si otro violenta mi cuerpo, me violenta a mí."⁴² Se desprende que mis derechos en mi cuerpo y sus poderes representan una peculiar suerte de propiedad. Al decir de Hegel, es una cuestión de "posesiones internas", "propiedad interior".⁴³ La pregunta que ahora emerge es cómo la propiedad, tan íntimamente relacionada con el yo puede ser alienada sin dar lugar a una forma de auto-alienación. Esto a su vez seguramente sería incompatible con la libertad que, en su significado básico, para Hegel, como hemos visto, es precisamente un permanecer en casa, en el irrestricto control del yo. La dificultad es incrementada por otros rasgos de la situación de los cuales él es bien conciente. El primero es que la alienación de los poderes corporales normalmente ocurre bajo compulsión. Quienes se entregan a ella no tienen ninguna otra propiedad para ofrecer en el mercado y, por ende, ningún otro medio para satisfacer sus necesidades en la sociedad civil. Un segundo rasgo es que la alienación en cuestión es también peculiar por cuanto, de ahí en más, el sujeto alienado no puede permanecer apartado de, o indiferente al uso de lo que está alienado. Por el contrario, el alienador de poderes corporales debe estar presente hasta el fin, ejercitando sus capacidades personales en el sometimiento de la voluntad de otro. El yo debe ser activo en su propia alienación forzada, un caso paradigmático, se podría suponer, de no-libertad hegeliana. A Hegel le es difícil ver una salida aquí. La alienación de "la corporización de mi libertad" apenas puede evitar ser la negación de esa libertad. Finalmente, el problema es que la condición ontológica que él le designa a lo que está alienado en el trabajo asalariado hace imposible que su filosofía de la libertad asimile la práctica. El trabajo asalariado como tal, es la entrega de un aspecto integral del yo, una parte de la sustancia de la personalidad, a un control externo y por eso debe contravenir el significado básico de la libertad como libre albedrío. En este punto aparece un bache estratégico en su teoría justificatoria del capitalismo: el sistema económico completamente dependiente de la compra y venta del poder de trabajo.

³⁸ Para una discusión completa, conforme con las líneas sugeridas aquí, véase C. J. Arthur, *Dialectics of Labour: Marx and his relation to Hegel*, Oxford, 1986, Ch. 8. Particularmente valioso es la destrucción de Arthur, del intento de Hegel de distinguir, dentro de los términos de sus suposiciones, entre el trabajo asalariado y la esclavitud.

³⁹ *Hegel's Philosophy of Right*, pp. 40-41.

⁴⁰ Seguidores de la economía de Hegel, verdaderamente parecen presuponer este sistema, por lo menos en sus momentos más desprevenidos. Véase, por ejemplo, R. D. Winfield, "Hegel's Challenge to the Modern Economy", W. Waker ed., *Hegel on Freedom and Economics*, Nueva York, 1987.

⁴¹ Véase C. Taylor, *Hegel*, Cambridge, 1975, Ch. 3.

⁴² *Hegel's Philosophy of Right*, pp. 43-44.

⁴³ *Ibid*, p. 41.

La posición no es más satisfactoria cuando uno se aparte de este nivel teórico y se vuelva al entendimiento de Hegel sobre cómo funciona el sistema en la práctica. El posee una profunda comprensión de la lógica económica de una sociedad basada en la propiedad privada de los medios de producción. Dada esa lógica, semejante sociedad será un marco sumamente improbable para la existencia emancipada – la cual es la implícita teleología de la historia – ; un hecho del cual Hegel es, por lo menos parcial e incómodamente, conciente. La lógica es la de la acumulación de capital que genera grandes desigualdades, “un espectáculo de extravagancia e indigencia”; más específicamente, “la creación de un populacho de pobres” y “en el otro extremo de la escala social, condiciones que, en gran parte, facilitan la concentración desproporcionada de riqueza en unas pocas manos”. En dichas circunstancias, Hegel cree que “la pobreza inmediatamente toma la forma de un mal hecho a una clase [Klasse] por otra”.⁴⁴ Como este lenguaje sugiere, él está lejos de aprobar semejante estado de las cosas. Por cierto, el propósito de las propuestas institucionales de su teoría política es remover o mitigar sus peores características. Es decir que tienen por objeto impedir que el poder de los dueños de capital controle toda la vida pública y, evitar que los modos de pensar que acompañan y posibilitan el proceso de acumulación, el espíritu calculador del egoísmo prudente, penetren en todas las relaciones sociales. Las soluciones de Hegel tienen, sin embargo, un tinte arcaico. Dependen de lo que en gran parte son reliquias del feudalismo; el sistema de haciendas, las corporaciones, la monarquía hereditaria, la arraigada, inmutable vida de la clase agrícola. Tal persistencia en el pasado se conlleva en forma extraña con su sentido histórico y su conciencia de las fuerzas más profundas que trabajan en su propio mundo. Las instituciones feudales necesariamente son instrumentos inapropiados para domesticar las dinámicas de la sociedad capitalista, débiles barreras contra la ola de modernidad de la cual Hegel fue uno de los primeros grandes intérpretes.

Su malestar con sus propias soluciones es más evidente en el caso central de la pobreza. Que la pobreza sea central se debe por lo menos en parte a su reconocimiento de que es de por sí incompatible con el gozo de la libertad como un ser social.⁴⁵ La dificultad especial que presenta surge del hecho que él la entiende como un rasgo estructural de la sociedad civilizada, que se reproduce de forma continua, hasta en épocas de “actividad sin impedimentos” y de expansión industrial.⁴⁶ La condición, por supuesto, es exacerbada en tiempos de crisis económicas. Estos son episodios que Hegel ve, en términos que anticipan a Marx y a Keynes, surgir de “un exceso de producción”, y más precisamente, de “la falta de un número proporcional de consumidores quienes también son productores”. Considera y rechaza varios paliativos antes de concluir con tristeza que la sociedad civil “a pesar de un exceso de riqueza” es incapaz de “controlar la pobreza excesiva”⁴⁷ por sus propios recursos. Lo que luego pasa a contemplar, de modo un tanto sorprendente, es que la misma será conducida por su “dialéctica interna” más allá de sus propios límites en busca de mercados y colonias en el exterior como una salida para población y bienes excedentes.⁴⁸ Esto, no obstante, de ninguna manera puede ser una solución al problema tal como Hegel lo percibe. La expansión imperialista no es un recurso disponible a toda sociedad civil individual y, tiene límites impuestos por la geografía, hasta para las más existosas. Invocarla, de cualquier modo, se acerca a una admisión de fra-

⁴⁴ Ibid., p. 123, 150, 277-8.

⁴⁵ Ibid., p. 149-50.

⁴⁶ Ibid., p. 149.

caso ya que significa aceptar que la comunidad hegeliana no es un todo auto-suficiente en el cual todas las contradicciones internas se han tomado *aufgehoben*. Es decir que no es el verdadero, perdurable hogar de la libertad humana.

Es, quizá, en mudo reconocimiento de esta verdad, que Hegel tratara el tema imperialista de modo tan casual y superficial, un mero gesto al cual nunca retorna, ni da substancia en su trabajo. Su comentario final sobre el asunto es que “la cuestión importante de cómo la pobreza ha de ser abolida es uno de los problemas más inquietantes que agitan a la sociedad moderna”.⁴⁹ Con esas palabras transmite a otros un problema a solucionar. Como diversos comentaristas han señalado, de por sí, esto es virtualmente una ocurrencia única en sus obras.⁵⁰ Es sumamente irregular que, uno de los pensadores con más confianza en sí mismo, e incansablemente discursivo, dejara tan importante tema colgando en el aire, más allá del entendimiento normalmente voraz del sistema. La explicación, como los marxistas han señalado repetidamente en tales contextos, es que aquí nos encontramos frente a los horizontes burgueses de su pensamiento. Lo que finalmente lo limita y embota es el hecho que el verdadero dominio de la libertad no puede ser construido sobre los cimientos de la acumulación privada de capital. Esta, no obstante, es una verdad que Hegel sólo percibe en forma parcial y a intervalos, y la cual nunca puede reconocer por completo, mucho menos traer al centro de su marco teórico.

Es indudablemente instructivo ver a un gran pensador reducido de este modo a la evasión, la inconsecuencia y, finalmente, al silencio. No se puede concebir más grande tributo al poder del capital en la esfera intelectual. Empero, si las soluciones de Hegel son ilegítimas, los problemas que contemplaba son genuinos y constantes. La pobreza masiva continúa siendo una realidad de la vida bajo el capitalismo avanzado, y particularmente en países como los Estados Unidos y Gran Bretaña donde el triunfo “del principio de la sociedad civil” ha sido más completo. Todo lo que allí es admirable es la experta suavidad con la cual los apologistas del sistema se las arreglan para ignorar su existencia. Mientras tanto, la escena internacional, con su división del “Primer” y “Tercer” Mundo, presenta un espectáculo de extravagancia e indigencia en una escala que Hegel apenas podría haber imaginado. Aún así, una vez que hubiera absorbido el shock, seguramente lo podría reconocer como el resultado apropiado de la “dialéctica interna” que discernió en la sociedad de su era. El argumento del presente trabajo ha sido que los acontecimientos recientes en Europa han puesto esta dialéctica en una fase nueva y decisiva. Es dentro del orden global, tomando forma como resultado de esos eventos, que debe correr su curso. No hay por qué temer que la tradición del pensamiento que Marx fundó cuando orientó la dialéctica hegeliana en el camino correcto, se haya vuelto obsoleta o irrelevante a causa de la resolución del proceso histórico el cual ha sido su verdadero objeto desde el comienzo. Por el contrario, ahora hay tanto más por qué luchar en cuanto a esa tradición.

[Traducido por Sonia Mazzeo de *New Left Review* 189, London, Set.-Oct. 1991]

⁴⁹ Ibid., p. 150.

⁵⁰ Ibid., p. 151-2.

⁵¹ Ibid., p. 278.

⁵² S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, 1972, p. 154; A. Ryan, *Property and Political Theory*, Oxford, 1984, p. 136.

Juan Ramon Capella

“Otra Manera de hacer política”: material de discusión

En los ambientes de izquierda se suele hablar de la necesidad “de hacer política de otra manera”, o de la “nueva manera de hacer política”. Se trata de un asunto importante pero no está claro qué se quiere decir con expresiones como éstas. Las líneas siguientes tratan, mal que bien, de suscitar una discusión al final de la cual sea más explícito para todos, incluido, claro está, para quien las escribe, cómo puede entenderse “hacer política de otra manera”.

“Nueva” u “otra” manera de hacer política dan por supuesto que hay una manera vieja de hacer política en la izquierda social; esto es: ya hay una manera de hacer, por un lado, y se sostiene que al menos en parte se ha quedado vieja, por otro.

Un problema: *el modo de hacer política* no es lo mismo que *la política que se hace*, pero una y otra cosa están relacionadas. Por eso esta discusión no puede completarse sin discutir también programas y estrategias. Y problemas.

Lo que sigue es más que otra cosa un repaso, muy incompleto, de algunos temas relacionados con nuevas y viejas maneras de hacer. Justificado por la necesidad de abordar una tarea necesaria para la defensa de las gentes y para la reconstrucción de su idealidad emancipatoria.

Una tarea en perspectiva

Las vicisitudes de la izquierda social en nuestro país han conducido a una situación de necesidad de su *refundación* como movimiento socio-político. Las entidades ahora existentes en esa izquierda —desde las mayores e históricas a las menores, e incluso las iniciativas coyunturales— tienen ante sí la responsabilidad de abrir paso a una asociación nueva, de características innovadoras y satisfactorias para todos, en la que pueda encontrar cabida todo el pluralismo emancipatorio existente. Ello no exige a nadie renunciar a su identidad, aunque sí tener el coraje intelectual de comprender sus insuficiencias y la voluntad y el ánimo de sobreponerse a ellas y superarlas. El desencadenamiento de un proceso de afluencia real en la construcción del futuro de la izquierda social habrá de iniciarse para bien y para mal, a partir de lo realmente existente en ella y a pesar de sus nada sosegados lastres.

Lo que está en juego, sin embargo, va más allá de posibles alianzas electorales, de los pasos tácticos, y ha de verse en perspectiva: se trata de lograr el instrumento socio-político estratégico de la verdadera izquierda social, que excede lo que puede materializarse ya hoy.

Un proyecto así desborda también el marco de lo edificado en torno a objetivos limitados, fundamentalmente electorales. Y posiblemente para que pueda desencadenarse

un proceso de unidad que conmueva a la sociedad, atractivo para las generaciones jóvenes sin las cuales es imposible proyecto alguno, que puedan hacer suyo todos los que no se acomodan con el desalmado orden existente, renovador de ideas, fértil, superador de derrotas del pasado, haya que volcar sobre este proyecto de movilización, ante todo para la resistencia y la desobediencia, y también para la transformación, a las instituciones y organizaciones que la izquierda ha logrado crear hasta hoy. La distancia entre instituciones y movimiento no se puede recorrer de un solo paso. A pesar de las debilidades en su seno es un bien de valor incalculable para la conquista de hegemonía entre la población. No debe perderse en el camino.

Los pasos reales que se puedan dar hacia ese proyecto no excluyen el surgimiento de nuevas articulaciones de pensamiento y actividad sociopolíticas en la izquierda, particularmente procedentes de los movimientos sociales nuevos, en los que se expresen aspectos de una realidad compleja que no siempre puede desarrollarse fácil o fecundamente en el interior de las tramas orgánicas existentes ya. Pero eso es una característica de todo lo nuevo en la vida social, una señal de riqueza. Es fundamental, sin embargo, que los distintos puntos de partida hacia la cristalización de un proyecto común no busquen entre sí la competición (y menos en el peor de los terrenos: el electoral) sino la colaboración, y que las formas organizativas no sean un obstáculo para el proyecto principal.

Profesionalización política o trabajo político voluntario

Un primer rasgo viejo del modo de hacer tiene que ver con el carácter profesionalizado de la política. En las tradiciones de la izquierda formadas en la II Internacional la profesionalización política —que no es un rasgo de ésta deseable: basta pensar en lo que escribieron al respecto Marx en *La guerra civil en Francia* y Lenin en *El Estado y la revolución*— procede de la urgencia existente a principios de siglo en Rusia por formar un partido de revolucionarios profesionales, de la ulterior necesidad de funcionarios de estado comunistas tras la Revolución de Octubre; y de las exigencias entre nosotros de la lucha clandestina contra el franquismo. Condiciones difíciles en los tres casos forzaron la necesidad de que la asociación de las gentes de izquierda vertebrando un partido comunista, fundamentalmente de cuadros, profesionalizara a cierto número de personas en la actividad política.

Pero no sólo eso, en realidad, la profesionalización política encontraba su legitimación teórica en el supuesto de que las clases trabajadoras necesitaban la aportación de conciencia revolucionaria desde fuera de ellas (tesis yuxtapuesta a la concepción marxiana de que la emancipación de los trabajadores había de ser obra de los trabajadores mismos).

Aquel supuesto merece un examen crítico. Es cierto que, hoy como ayer, partes importante de la población trabajadora no tienen ante sí otro horizonte que el de la acomodación en el orden existente, y si acaso, el del apoyo a reformas sociales que hagan menos difícil su vida. Las condiciones impuestas a los trabajadores por la maximización insaciable del lucro privado explican en parte la limitación de este horizonte, aunque hay que buscar su explicación también en el predominio ambiental de valores, modos de vida, formas culturales y expectativas vitales propios de otras clases sociales.

A principios de siglo, cuando se postulaba la necesidad de revolucionarios profesionales (y de reformistas profesionales, que también la socialdemocracia, desde la sociedad fabiana en Inglaterra y desde Kautsky en Alemania, tiene una pesada tradición de burocracia reformista), el trabajo material necesario entonces para la reproducción de la sociedad —el trabajo asalariado industrial y el trabajo campesino— podía ser realizado por personas a las que ni siquiera se distribuían bienes culturales básicos como el saber leer y escribir. La capacidad de estar personas para percibir algunos de los aspectos de la explotación y de sus

mecanismos sociales, así como las vías practicables para la construcción de una existencia distinta, menos injusta, era insegura y limitada por esta causa. También era muy limitado su tiempo libre de la dura tarea de ganarse la vida. Pero ésta no es la situación existente hoy.

La producción industrial y agrícola actual exige trabajadores culturalmente capacitados. La escolarización tendencial de todas las personas, el acceso a fuentes de información, la maduración de ciertas problemáticas, la necesidad de que esos trabajadores consuman ciertos bienes y el propio tiempo disponible han alterado significativamente las condiciones de su existencia. Los trabajadores no son "menores de edad" susceptibles de educación y representación de intereses (reformista o revolucionaria) paternal.

Además, un amplio segmento de los trabajadores asalariados realiza en las sociedades occidentales contemporáneas, tareas para las que se exige una capacitación cultural, técnica o científica elevada, particularmente en el sector de los servicios (enseñanza, salud, gestión) pero no sólo en éste: también en las actividades parciales de otros sectores. Este segmento de los asalariados, creciente, en algunos segmentos de la población trabajadora: particularmente en la seguridad en el empleo, en el uso que hace de su tiempo, en facilidad para acceder a la problemática social general, en sus disponibilidades políticas, y también, por lo que tiene de privilegiada su ubicación productiva respecto de la aún dominante, por los problemas que vive más intensamente. En parecida situación se hallan masas inmensas de trabajadores jóvenes.

Estos segmentos de la población asalariada, que comparten los elementos básicos de la condición obrera común, tenderán a ampliarse en el futuro si se intensifica la tecnificación productiva. Para resolver las problemáticas sociales nuevas que las acucian necesitan hacerlas perceptibles para el conjunto de los trabajadores, es decir: también necesitan crear una situación en que el común de los trabajadores pueda percibir por sí la nueva problemática. Esta exigencia tiene dos vertientes: de una parte, la de hacer extensivas al conjunto de los asalariados las condiciones de trabajo, hoy aún privilegiadas, de los segmentos sociales mencionados; de otra, buscar solucionar conjuntamente los problemas nuevos y los viejos desde el punto de vista de las necesidades de quienes padecen el lado peor de la desigualdad social.

Algunos de los cambios en las condiciones de existencia de los trabajadores contemporáneos son irreversibles en la medida en que los han determinado la ciencia y la técnica existentes y el grado de socialización de las actividades humanas incluso en las condiciones impuestas por el capitalismo.

No es ya fuera de las clases trabajadoras, sino dentro de ellas, donde surge la idealidad, la conciencia y la voluntad emancipatorias en la sociedad que vivimos. Aunque muchos que sólo perciben alguno de sus aspectos no sepan darle nombre.

La profesionalización política tiende lentamente, para un proyecto emancipatorio, a ser residual. No se justifica por la necesidad de formación de conciencia emancipatoria o de dirección política, sino una actividad sustancial inventada, emprendida y realizada fuera de ese ámbito "profesional". A la profesionalización de la política se contraponen la práctica de la lucha política como un servicio voluntario.

Desde el punto de vista de la actividad política no profesionalizada, la propia de un movimiento socio-político, la profesionalización tiende a crear dos clases diferenciadas de asociado. Si lo que se necesita es un tipo de actividad que por su misma naturaleza no puede ser realizada por funcionarios, entonces la profesionalización ha de evitarse en lo posible con medidas imaginativas, y en los casos en que se aceptara habría que adoptar acuerdos para no privilegiar a los asociados profesionalizados frente a los voluntarios.

Lo que desde esta perspectiva no tiene sentido hoy es un partido-aparato. Un ente así puede conseguir votos pero no conquistar amplia hegemonía social. Tampoco puede im-

pulsar u organizar la resistencia masiva. Y tiende a sustituir la práctica política de las personas, sin la cual ninguna emancipación es posible.

Organización de cuadros o articulación de masas

Una segunda característica del viejo modo de hacer es la concepción de una organización institucionalizada de la actividad política de la izquierda social—comunista, fundamentalmente— en la forma de un partido de cuadros. No es preciso examinar la necesidad de la formación de éste, aunque siempre suscitó dudas (por ejemplo, en la reflexión de Gramsci sobre los capitanes sin ejército y el ejército sin capitanes). La conversión de los partidos de cuadros de la III Internacional en partidos de masas tampoco fue fácil, y de un modo global—con la imprecisión que hace necesaria la brevedad de este papel— puede decirse que se intentó a través de dos vías que no resolvían entera ni satisfactoriamente el problema: 1) la vía sindical, esto es, la vinculación estrecha del partido (esencialmente de cuadros) con organizaciones sindicales, con el sindicalismo obrero, y 2) la vía electoral, esto es, obteniendo la adhesión de gran número de personas en las votaciones principalmente parlamentarias.

El problema queda en pie, sobre todo cuando no hay que hacer frente a acuciantes problemas de clandestinidad ni se puede pensar en ser, como en 1917, el único grupo capaz de hacerse con el poder, por lo siguiente: ni los votantes ni los afiliados a los sindicatos son militantes de partido.

Por supuesto, se puede *militar* en un sindicato o asociación de naturaleza distinta a la política, y también se puede realizar militantemente actividad propia de partido, como la difusión de un verdadero programa, la transmisión del patrimonio moral de la asociación a las sucesivas generaciones, la toma de posición en distintos ambientes sociales o la actividad electoral. Pero esa militancia no convierte el partido en partido de masas, sino en un partido de cuadros amplio, por una parte, y en un partido de adhesión (de votantes, como los partidos reformistas), por otra. Es necesario superar esta dicotomía.

El "viejo" modo de hacer política no ha resuelto bien la conversión de los partidos de cuadros en partidos de masas, y conviene tomar nota de esta dificultad, que figura entre las que tiene que hacer una política que implique a grandes segmentos de la población. Esta dificultad no es sólo propia de las tradiciones de la III Internacional, sino también de experiencias diversas, como la Unidad Popular chilena.

El asunto que se ha intentado resolver con la fórmula del "partido de masas" era el de la intervención decisiva de la población en la actividad política. Para ella se dispone de un valioso legado en la experiencia pasada: en el legado de 1917, que no es tanto el episodio del Palacio de Invierno como el movimiento de consejos que hizo posible un cambio social sustancial, o el movimiento italiano de los consejos de fábrica, y en experiencias análogas, incluso en nuestro país, pero también en otras tradiciones, como el movimiento para la igualdad racial en los Estados Unidos o el de liberación de la India orientado pro Gandhi. Probablemente el problema del "partido de masas" carece de solución en términos de "partido", en la "forma-partido", aunque la tiene en términos de movimiento socio-político: un movimiento socio-político consiste, precisamente, en una comunidad de "comunidades en lucha emancipatoria".

Militantes o trabajadores voluntarios

La idea de *militancia*, la de *militar en un partido*, tiene una procedencia clara: la militar. En la izquierda social arranca probablemente de las organizaciones carbonarias, de los ejércitos secretos. El partido de cuadros se concebía como un *ejército de revolucionarios profesionales* (aunque se tratara en ocasiones de un "pequeño ejército guerrillero"). Por detrás de la

idea de *militancia* se hallan sugeridas varias ideas procedentes de la organización y la estrategia militares: la *disciplina*, autoimpuesta o impuesta dese fuera para que la organización pueda realizar *unitaria y ordenadamente* sus movimientos estratégicos; la centralización de las decisiones —que habrá que ver separadamente—; la creación de jerarquías entre los asociados; la realización de *misiones* asignadas con cierta independencia de los deseos, las aficiones y las capacidades particulares de los militantes, educados para la obediencia política. En el concepto de militante puede percibirse también un eco religioso: en el *sacrificio* de las opiniones y preferencias personales en el momento de la acción, o también en la *fe de partido*, un cierto abandono en la confianza en la capacidad de orientación comunitaria. No ha de extrañarnos: el cristianismo también desarrolló un concepto de "Iglesia militante".

Quien haya vivido las condiciones de la lucha política en la clandestinidad y la represión no puede dejar de valorar ciertas características como cualidades del militante: unas cualidades que, junto con la abnegación —negación de uno mismo—, resultaban preciosas para la supervivencia del grupo y de cada uno de sus miembros. Pero que sin la necesaria transformación pueden convertirse en una concepción de la asociación junto con otros, para realizar un proyecto socialmente revolucionario, limitadora y dificultante de ese mismo proyecto.

Al "militante" se contraponía la mera "adhesión" a un partido: una concepción propia de los partidos burgueses; puesto que la burguesía es ya dominante socialmente, y modela la sociedad a su imagen y semejanza desde los múltiples microcosmos y macrocosmos de poder que tiene a su disposición —desde el funcionario del estado al de la empresa, desde el despacho del médico o el abogado a las aulas, etc.—, sus partidos sólo necesitan dirigentes y votantes adheridos, esto es, gentes que los apoyen a través de los procesos institucionales predispuestos por el sistema político. El modelo de partido de adhesión sólo ha sido practicado en la izquierda por la socialdemocracia, por el reformismo.

Modélicamente, el *trabajador voluntario* difiere en algunos rasgos del *militante* y como éste del mero *adherido*. Se concibe a sí mismo como un asociado entre iguales, que pone en común con otros trabajo no pagado. El destinatario del producto de su trabajo es la sociedad, y por esto su trabajo es público aunque no estatal. Su actitud es la de un operario: no la de un soldado. No se siente autorizado a exigir el sacrificio de otros, sino a lo sumo de sí. Trata de emprender modos de vida emancipatorios sin aplazarlos para *después de la revolución*. No se ocupa necesariamente de los aspectos más políticos de la emancipación social, sino también de transformaciones cotidianas necesarias y de aspectos extrapolíticos de las relaciones sociales. Se solidariza con personas y no sólo con ideas de las personas. No actúa sobre la base de creencias si puede evitarlo, sino sobre la base de conocimientos. Considera el proyecto ideal susceptible de rectificación en razón de la práctica misma y explora autónomamente la realización de esa idealidad compartida con otros. No establece una jerarquía de valores entre el fin y los medios. Busca adquirir consciencia de especie; no sólo consciencia de clase o de otro tipo de grupo social particular.

Dominio o hegemonía

La "vieja" manera de hacer política ha intentado sobre todo la consecución de poder *político*: desde finales del siglo pasado, búsqueda de poder parlamentario en los casos en que era impensable llegar a controlar militarmente un Estado (como por el contrario se consiguió en China, Vietnam o Cuba). El objetivo era el dominio político o la búsqueda de dominio político o la conquista de cotas de dominio.

Gramsci aportó a la política emancipatoria el objetivo de la consecución de *hegemonía*; esto es, la consciencia de que en las sociedades industriales técnicamente avanzadas es imposible el progreso en la emancipación social sin que su necesidad se instale en las cabezas

de amplias capas de la población. Es imposible "dirigir desde arriba", sin la participación y el control de la población, las sociedades avanzadas hacia objetivos emancipatorios. Con la búsqueda de hegemonía o predominio cultural para los ideales y movimientos emancipatorios lo que se pretende es la conversión de amplios sectores de la población en independientes en sus conciencia del encadenamiento a los proyectos del sistema de explotación y opresión. El predominio hegemónico de los ideales emancipatorios autonomiza consciencias y libera voluntades para la práctica emancipatoria real. Genera consenso en torno a ellos y adhesión a ellos. Pone las bases del autogobierno emancipatorio.

La hegemonía de la idealidad emancipadora y el consenso en torno a ella son imprescindibles siempre, pero especialmente cuando no se cuenta con otro tipo de poder o no se considera deseable —por ejemplo, la fuerza armada—.

La renovación de la alianza del movimiento obrero con la ciencia dotada de conciencia crítica ha de verse, entre otros, en este marco.

Combate parlamentario o lucha social

Respecto de las democracias parlamentarias burguesas, la "vieja" manera de hacer política emancipatoria no siempre consideró la presencia parlamentaria en las instituciones como algo carente de peligros.

Hay una discusión importante sobre este punto antes y después de la Gran Guerra. Debe recordarse que entonces la relación entre lo que se llamaba "la fracción parlamentaria" de los partidos socialistas (de entonces, el de Lenin incluido) y los partidos mismos no fue fácil, sino todo lo contrario: en momentos decisivos condujo a la división del partido por abandono de su programa por la fracción parlamentaria.

Incluso en situaciones de inexistencia del parlamento (el franquismo), la relación entre la actividad "política general" de la dirección del PCE y las "políticas concretas" de sus militantes de base —política "por arriba" y "por abajo"— tampoco ha sido fácil; la supeditación de lo segundo a lo primero habría de ser objeto de análisis si se quiere explicar lo sucedido con la actividad de este grupo en el final del franquismo y en la "transición".

La subordinación de la actividad parlamentaria a la actividad general de un movimiento portador de idealidad emancipatoria —y de los intereses electorales a los objetivos estratégicos— sería hoy una renovación de los viejos modos de hacer política susceptible de enlazar con los nuevos.

La función de la presencia parlamentaria vinculada a un movimiento así sería fundamentalmente la de emplear las instituciones del Estado como caja de resonancia de los objetivos y finalidades de los movimientos sociales. E, igualmente, desempeñar desde el parlamento y sus tribunas anexas un papel educativo —que habría de empezar siendo ejemplar— para la población y en particular para sus sectores con menor o más atrasadas cultura político-social.

Objetivos como la corresponsabilización en decisiones de gobierno, con políticas materializadas por otros, deben excluirse. Tampoco debe engañarse nadie respecto de las posibilidades de control parlamentario sobre el poder real, ni engañar a otros con el propio engaño: el control se debe intentar, lo secreto se debe sacar a la luz, las políticas del poder han de ser denunciadas, pero sabiendo que en este tipo de funciones la presencia parlamentaria sólo puede actuar débil y parcialmente, ya que el control parlamentario abstracto es esca-moteado por políticas concretas materializadas en otros dispositivos estatales, distantes del parlamento, y en varios sentidos mucho más capaces que éste para moldear la vida social. La presencia en las instituciones tampoco debería engañarse con la imagen que éstas pretenden dar de sí mismas: en este sentido no pueden tomarse muy en serio.

La función de la presencia en instituciones públicas menores, más accesibles y simples que las centrales del Estado, puede consistir además en vehicular sobre ellas las exigencias sociales, en evitar que carezcan de respaldo ante ellas. Ser una voz más de las demandas de la población organizada en movimientos sociales (nuevos y viejos), y los ojos y oídos de éstos puestos sobre la actividad del poder público.

La negativa a los compromisos que no signifiquen realización siquiera parcial de los objetivos propios habría de ser normal.

La ubicación de asociados en cargos públicos en los que queden maniatados para realizar los objetivos propios no es un verdadero objetivo.

Nadie vinculado a un movimiento de estas características puede contraer un compromiso que no pueda explicar inmediatamente, ni mantener relaciones políticas que permanezcan ocultas.

Ciertas tradiciones de la izquierda social extrañas a la III Internacional han puesto énfasis en la actividad dirigida a la transformación de la vida cotidiana, contraponiendo hasta cierto punto este objetivo a los objetivos políticos de aquélla. Así ocurrió en los movimientos de tradición libertaria. En la estela de la III Internacional dejar de lado este asunto ha tenido como consecuencia, por ejemplo, que el movimiento feminista se articulara al margen de sus instituciones. Y no es el único.

El abandono de las temáticas surgidas culturalmente en la vida cotidiana tiene que ver con el mesianismo que en ocasiones infecta a las tradiciones emancipatorias, con el sacrificio de todo lo que está antes de la revolución a los tiempos que vendrán *después*. Ese mesianismo es ciego ante el carácter limitado de la propugnada revolución política (limitación bien percibida por Marx, sin embargo), y no puede ser aceptado por unas poblaciones concientes de la multilateralidad de los males sociales. La metáfora mesiánica ha de ser reconocida como tal por la idealidad emancipatoria. Por lo demás, el mesianismo resulta irreal ante objetivos clásicos del movimiento emancipatorio, como la eliminación de las diferencias sociales entre los lados intelectuales y materiales de la producción, la diferencia entre la vida urbana y en el campo, etc.

Por otra parte, formas de lucha como las del pacifismo y la desobediencia civil no violenta de Gandhi y la desobediencia y resistencia pacíficas de M. L. King han tenido éxito en el mundo contemporáneo tanto pobre como avanzado. Y, acaso más importante que el éxito, han obtenido reconocimiento y autoridad moral, mostrándose estas formas muy generadoras de hegemonía intelectual y moral. Los modos violentos de acción son, probablemente, cada vez más deslegitimadores en el primero de los mundos contemporáneos, y la violencia un poderoso disolvente en este contexto de la resistencia político-moral.

Hoy el feminismo, el ecologismo y el pacifismo, al tiempo que son poco capaces de emprender estrategias puramente políticas, sí lo son, y valiosamente, para poner el acento en la transformación de la vida cotidiana y de cultura del sistema de explotación. En torno a problemas de la vida cotidiana se han puesto en pie movimientos sociales nuevos, con formas de organización magmáticas y descentralizadas, con programas genéricos y flexibles, incluso tópicos o puntuales, de gran envergadura. A través de estos movimientos se integraban en (o regresaban por otro lado a) la lucha social gentes que escapaban a las formas de asociación política y a los modos de hacer "viejos". Estos movimientos han resucitado un particular tipo de "militancia": la del trabajador voluntario. Que no es en realidad nuevo: salvo en el "partido-aparato", ha sido el modo de militancia predominante en todas las tradiciones del movimiento emancipatorio.

Política y empresas

Los centros de trabajo no son instituciones enteramente al margen del poder político. En ellos la lucha sindical no es la única posible. El desencadenamiento de procesos de demo-

cratización en los centros de trabajo es fundamental para impedir o al menos dificultar la realización de políticas contrarias a las necesidades de la mayoría de las gentes. La información, en particular, debe circular en los lugares de trabajo siquiera para crear la posibilidad de controlar el poder de decisión de administradores y empresarios.

La actividad socio-política en las empresas está justificada al no actuar éstas en un simple mercado, sino en un mercado administrado políticamente. Diversas formas de intervención pública en la actividad económica, desde las políticas crediticias, fiscales o de facilidades para la innovación o la contratación laboral, hasta los pedidos y contratos públicos, o la socialización de determinados costes impiden hablar hoy de "apoliticismo" de las relaciones económicas. De ahí el continuo acudir de los representantes empresariales a las administraciones públicas, a los ayuntamientos, a la administración institucional, en demanda de pedidos o de medidas que reduzcan sus costes, cuando no de desnudos favores y contraprestaciones. La intervención de los trabajadores en el control de estos ajustes microscópicos de la actividad económica es fundamental para la auténtica consolidación de los procesos de democratización social.

Lo que ocurre en las empresas no se reduce al ámbito económico. De un lado; el cierre de empresas, las reconversiones salvajes, etc., son hechos de consecuencias gravísimas no sólo para las vidas de los trabajadores golpeados por una mala gestión (distribuir como beneficios lo que había de destinarse a modernización productiva), sino para el presupuesto público y para las formas de vida y la ideología e amplios grupos de trabajadores afectados por el paro y las reconversiones. De otro, lo que las empresas producen repercute en la vida de los trabajadores como consumidores: se toca aquí la triste verdad de que muchos trabajadores, mientras carezcan de capacidad de intervención en las opciones productivas, pueden estar interesados en que subsista la producción de armas, de agentes contaminantes, de *gadgets* inútiles y nocivos que consumirán otros trabajadores. Y, además, en la sociedad de consumo de masas, el poder económico empresarial se convierte también, gracias a la publicidad, en poder ideológico, cerrando el círculo de la hegemonía cultural del sistema de explotación y opresión.

Unitarismo o federalismo

Los trabajadores voluntarios pueden realizar actividad social desinteresada, "militante", asociándose por afinidades diversas: desde la ideológica hasta el interés compartido por el objeto de la actividad, o por capacitaciones o por proximidades laborales, vecinales, o incluso afectivas. La afinidad ideológica o política no es estricta en las unidades asociativas creadas por ellos hasta hoy. Pues dirimir diferencias acerca de las concepciones del mundo no es una condición necesaria para actuar juntos: para defenderse juntos, para resistir juntos, para no cooperar, para obstruir, para desobedecer juntos, para disentir conjuntamente, para emprender y realizar una tarea en común.

La uniformidad ideológica que ha llegado a instalarse en los partidos-aparato no tiene sino la función de sacralizar la obediencia jerárquica interna. A costa, claro es, de la capacidad crítica y autocrítica de ese tipo de organizaciones.

La forma de asociación de los movimientos de trabajadores voluntarios es de tipo "confederal"; esto es, imita las formas de las viejas asociaciones obreras: cada unidad envía delegados a centros confederales que *proponen* actividad conjunta. La concreción de la actividad conjunta suele evitar excesivas dificultades en la aceptación de la propuesta por las unidades básicas, y como la única disciplina existente es la autoimpuesta, tampoco los centros de tipo confederal proponen objetivos no susceptibles de ser seguidos.

Esta forma laxa de asociación es sin embargo notablemente eficaz, aunque fácilmente parasitable, en los centros confederales, por personas pertenecientes a organizaciones de

disciplina centralizada. Así, los principios de rotación de funciones que suelen proponerse para restar posibilidades de instrumentalización tropiezan con dificultades para ponerse en práctica. Esto ha de verse como un problema, para el que hay que ensayar soluciones hasta eliminar el error.

Otro tipo de organización social nueva, muy distinta de la anterior, es la que podríamos llamar "de tipo norteamericano", y su variante europea podría ser *Greenpeace*: se basa en la actividad de unas pocas personas profesionalizadas o cuasi profesionalizadas sostenida por una amplia masa de adheridos cotizantes. En este tipo de organizaciones las decisiones son tomadas y realizadas por el grupo profesional, que funciona con democracia interna.

La presente crisis puede conducir a que en el futuro, como ocurre ya hoy en Norteamérica solamente subsistan organizaciones de este tipo, muy reacias a comprometerse políticamente con objetivos generales, a hacerlo fuera de su marco concreto de actividad. Un proyecto alternativo de masas ha de ser capaz de fomentar y agrupar fundamentalmente a las del primer tipo.

Movimiento programáticamente cerrado o movimiento abierto

Una asociación socio-política de estas características difícilmente puede tener un programa cerrado. Hay que hacerse a la idea de que sólo puede llegar a existir con tendencias plurales internas. Esto obligará a distinguir, a la hora de establecer programas —hora que solo llega cuando hay ya amplios acuerdos muy básicos—, el programa genérico de las propuestas de minoría, aceptadas como tales por el conjunto de la asociación y susceptibles de ser llevadas adelante por los grupos que local o sectorialmente las sostengan.

Por eso programáticamente habrá que aceptar, en determinadas materias, no sólo acuerdos unitarios, sino también acuerdos de otro tipo: de síntesis, de consenso, o incluso propuestas temporales, expresivas de divergencias menores, pero que permitan tanto la resolución real, no administrativa, de los disensos como el avance en la política esencial del movimiento. Las opiniones de minorías deberían conservarse y respetarse como posibilidades futuras, ya que las mayoritarias siempre han de estar expuestas a la prueba de la realidad.

Democracia interna

Es fundamental que un movimiento socio-político de estas características sea más completa y profundamente democrático que el sistema político del estado.

Y, tarde o temprano, pueden plantearse problemas de articulación política de una multi-forme globalidad. En este supuesto, la igualdad política ha de estar garantizada (aunque salvando discriminaciones: es prudente la adopción de criterios de discriminación inversa, por ejemplo, de las mujeres). También el igual peso del voto, en su caso.

Un proyecto emancipador sólo excluye a quienes pretenden medrar a costa de otros.

Expedientes como el mandato imperativo, la rotación de funciones, la limitación temporal de los mandatos, la publicidad interna absoluta, la circulación de la información, la subordinación de todo "arriba" a su "abajo" correspondiente y la exclusión de las decisiones administrativas en materias políticas han de estar garantizadas por la práctica real del movimiento y por su moral colectiva.

Al lado de las prácticas democráticas radicales, innovadoras, es conveniente adoptar métodos realistas que dificulten su perversión; así, la "colegiación" de funciones unipersonales que prefiguren la sustitución de quien las desempeña, o instituir "senados" que aprovechen la experiencia de quien las abandona, pueden ser un ejemplo de este tipo de realismo necesario al lado de prácticas radicalmente democráticas.

Ayuda estatal o autonomía

Una característica de las organizaciones vinculadas a la tradición emancipatoria existentes en Estados intervencionistas ha sido el deslizamiento gradual hacia la dependencia del Estado, bien solicitando su ayuda, bien obteniendo influencia a partir de la inserción de su aparato (administraciones locales, etc.), o ambas cosas a la vez.

La financiación de la actividad emancipatoria a través de los impuestos, así como la obtención de poder político, económico o social en general a partir de la inserción en el aparato del Estado merece una discusión detenida.

Lo menos que puede decirse es que esa inserción no ha logrado resultados sustanciales incluso donde ha sido practicada más masivamente por una organización con idealidad emancipatoria. Así, el PCI, que ha administrado regiones y grandes municipios, no ha administrado nunca una sola empresa pública.

La pérdida de identidad moral es uno de los precios que se pagan por la dependencia estatal. Otro es la dependencia para los proyectos propios de recursos susceptibles de cortarse o de darse a cambio de contrapartidas peligrosas para una política de principios (única susceptible de conquistar hegemonía).

Lo cierto es que en el momento presente tanto las organizaciones clásicas —PCE, centrales sindicales— como nuevas —grupos por la paz, etc.— tienden a depender de la ayuda estatal. Pero falta en cambio una discusión sobre este punto, que es capital.

Puede sugerirse que esta discusión tiene dos aspectos: uno, inmediato, se refiere a las cuestiones de principio. Desde este punto de vista la independencia económica es una necesidad. A fin de cuentas, los bienes económicos son trabajo cristalizado, y la actividad emancipatoria no puede depender de que lo proporcionen dispositivos vinculados precisamente al mantenimiento del *statu quo*.

Pero el otro lado de la discusión tiene que ver directamente con una cuestión programática que excede de estas líneas: la relativa a la actitud del movimiento respecto del "Welfare State". Un movimiento emancipatorio real puede oponerse a la asignación, tutela y administración de fondos públicos por funcionarios de estado. Puede tomar en sus manos la socialización real de estos fondos comunes, para satisfacer colectivamente necesidades individuales de un modo satisfactorio también desde el punto de vista ecológico. Puede plantear una democratización, real y extensiva, de la toma de decisiones públicas en el ámbito económico.

Pero la discusión de objetivos y proyectos excede, como se ha dicho, de este modesto papel.

[Aparecido en *Mientras Tanto* nº 38, Barcelona, en.-febr. 1989]

DOXA

CUADERNOS DE CIENCIAS SOCIALES

AÑO III Nº 7 OTOÑO-INVIerno 1992

Inédito en castellano:
¿QUE CULTURA PARA QUE CONCEPTO DE POLITICA?
de Jacques Texier

TEXIER Y EL NUEVO SISTEMA DEL MUNDO
de Edgardo Logiúdice

Colectivo Doxa de reflexión:
A PROPOSITO DE JACQUES TEXIER
Escriben: Battistini, Dinerstein, García, Moreira, Raus

HUNGRIA Y LA DISOLUCION DEL COMUNISMO
de Tomás Várnagy

LA DISCIPLINA EN ESCUELAS DE SECTORES MARGINADOS
de Marcelo F. Gómez

MADRES DE PLAZA DE MAYO Y TRANSICION A LA DEMOCRACIA
de Mary Lyndon Shanley y Martha Ackelsberg

Además

Entrevista exclusiva al Canciller húngaro y comentarios bibliográficos a cargo de Débora Tajer y Mabel Thwaytes Rey

En • Clave Roja

REVISTA DE ESTUDIANTES MARXISTAS DE FILO Y SOCIALES (UBA), HUMANIDADES (UNLP) E HISTORIA (UNMP) - AÑO 4 - Nº 5

Investigación especial: Cuba en la encrucijada / Modernismo-Posmodernismo / Izquierda Argentina: Miseria de la teoría / Complejo Militar-industrial: Comunicación y Democracia / Suplemento especial: La Universidad pública no se negocia - CBC - Malvinas - y mucho más...

Juan B. Iñigo Carrera

El conocimiento dialéctico
La regulación de la acción en la forma de reproducción de la propia realidad por el pensamiento

Editado por el CICP, 1992
Distribuye Ed. Imago Mundi - Tel. 40-5795

realidad económica 104

Revista editada por el Instituto Argentino para el Desarrollo Económico (IADE)

PLAN DE CONVERTIBILIDAD: INFLACION, PRECIOS RELATIVOS Y DETE-RIORO SALARIAL A. Bocco y A. Rojze / LA MARCHA DEL PLAN A. T. García / LA CRISIS DEL ESTADO POPULISTA H. Tarcus / INTEGRACION: UN PRO-POSITO COLOMBIANO M. Hernández y J. G. Tokatlian / MERCOSUR J. Gambina / LA PLANIFICACION BUROCRATICA (Causas del colapso soviético) J. Sevares / MARCO REGULATORIO DEL SUB-SECTOR ELECTRICO G. Aldama, A. Viladrich, I. Zyngierman.

Página / 30

LA REVISTA QUE SE PUEDE LEER

ENSAYOS

Alain Lipietz

El siglo XXI ya comenzó

9 de Noviembre de 1989: la alegría de la liberación de Europa del Este y el fin del enfrentamiento Este-Oeste.
17 de Enero de 1991: el horror de la guerra de buena conciencia y de la superioridad aplastante del Norte contra un país del Sur dirigido por un dictador.
Entre estas dos fechas, el eje del mundo se ha desplazado. El siglo XX verdaderamente acabó. Lo que en mi libro era proyecto de porvenir se toma ahora urgencia absoluta. Comenzó el Siglo XXI.

¿Aurora?

9 de Noviembre de 1989. Esa noche Europa volvió al corazón de la historia. Ya no como tan a menudo lo hiciera en este siglo, conmoviendo al mundo con sus disputas, ensangrentándolo con sus desgarres y espantándolo con sus inéditos crímenes. Esta vez fue con un símbolo de paz, de reconciliación y de liberación. El desmoronamiento del Muro de Berlín significó el final de 45 años de tensiones y odios, cuarenta y cinco años de duelos y desesperanza, cuarenta y cinco años de impotencia y de humillación. La fiesta espontánea de la Puerta de Brandeburgo daba sentido, con cuarenta y cinco años de retraso, al apretón de manos de los soldados rusos y americanos sobre el cadáver de la Alemania nazi. Pero la asimetría había sido rota: vimos a los alemanes del Este contentos o intimidados salir masivamente a saludar a sus compatriotas emocionados. El fin del acuerdo de Yalta marcó la capitulación lisa y llana del capitalismo de Estado stalinista ante la seductora combinación europeo-occidental de liberalismo y social-democracia. No sólo se cerró el ciclo de la guerra fría, sino también el abierto por la Revolución de Octubre de 1917 dejando el gusto amargo de un inmenso desperdicio.

Esta sombra de amargura (para aquellos que antes habían creído en el comunismo) fue pronto confirmada por los vahos nauseabundos que remontaban de una Europa del Este en ruinas (antisemitismo, populismo y materialismo exarcebado simultáneamente con espiritualismos reaccionarios) y por la arrogancia reencontrada de la Alemania del Señor Kohl. Pero debemos ante todo recordar esta fiesta renovada de semana en semana que comenzó tan pronto se hubieron extinguido las antorchas del bicentenario de 1789, y que culminaron en el derrumbe de las dictaduras "comunistas", desde Polonia a Rumania. Lo que en esos días maravillosos se desmoronó fue el sistema totalitario del Este y las condiciones de dominio soviético-americano sobre Europa. Debemos esta doble liberación a los mismos

pueblos del Este, aquellos que desde 1953, en Berlín, Budapest, Varsovia, Praga, no se resignaron jamás. A los militantes de décadas de clandestinidad y a los pueblos que año tras año han aprendido a afrontar las milicias y la armada hasta la revolución no-violenta del otoño de Alemania del Este.

Debemos también a los pueblos occidentales que, en los años 80, desde Sicilia hasta Irlanda, se movilaron por cientos de miles para rechazar los euromisiles y la satanización definitiva de Europa del Este. Ello significó la crisis del consenso para la defensa nuclear de la OTAN, y convenció a los dirigentes soviéticos que los pacifistas no estaban sólo al Este sino también al Oeste y que Rusia ya no tenía necesidad de una costosa fortaleza en torno de ella. De esta forma los Movimientos Pacifistas de Europa occidental han hecho mucho más por la liberación de sus hermanos del Este que los millares de megatones nucleares acumulados en los silos de los submarinos.

Y esta fué la primera consecuencia que pudo sacarse de lo que acababa de ocurrir: la condena definitiva del chantaje nuclear, de ese innoble slogan de los partidarios de la disuasión nuclear: "antes muertos que rojos". Los polacos entonces tenían razón al no suicidarse en 1981. Hemos salido del "totalitarismo" tan difícilmente pero también tan seguramente como lo hicimos del "autoritarismo" de Franco y de Pinochet. Nunca la lucha por la libertad pasará por el aniquilamiento de la Humanidad. Todos los presupuestos de modernización de las *forces de frappe* nucleares son de ahora en más injustificables, ya que es todo el cuadro geo-estratégico mundial el que fue conmovido. La polarización este-oeste ha caducado, y sólo sobrevive gracias a una debilidad de la imaginación. Debemos reexaminar todas las instituciones nacidas de la guerra fría: OTAN, Pacto de Varsovia, y también la Comunidad Europea. Esta es la primera gran cuestión de la década que se abre después de la conmoción del 89.

Ví caer el Muro de Berlín desde una aldea griega, durante un seminario que reagrupa cada año a intelectuales, políticos y organizadores no gubernamentales de Europa y del Tercer Mundo en la búsqueda de una vía progresista de encuentro norte-sur. Los africanos observaban divertidamente la conmoción de los europeos. Para ellos era el signo de que sus dictaduras, de que sus partidos únicos sostenidos por gobiernos de Europa occidental, como por ejemplo Houphouët-Boigny (en Costa de Marfil) o Mobutu (en Zaire), también caerían un día. Pero un yugoeslavo no ocultaba su inquietud: "La derecha alemana se lanzó hacia el IV Reich.....ella quiere recuperar Eslovenia".... Esperanza e inquietud: Berlín volvió a ser el ombligo de Europa.

Las consecuencias económicas de la Guerra Fría

Las consecuencias de las transformaciones en curso son de hecho totalmente incalculables, aun restringiéndose al plano estrictamente económico. Pensemos en el joven Keynes mientras escribía su primer gran ensayo al fin de la Primera Guerra Mundial: **Las consecuencias económicas de la paz**. Ninguno de nosotros iguala hoy su talento en tanto los problemas a ser resueltos son infinitamente más complejos. Intentemos al menos colocar los problemas.

Ante todo debemos tomar al pie de la letra la referencia a Keynes. La aceleración de la carrera armamentista ha jugado un considerable rol durante los años 80. Ha arruinado a la Unión Soviética y los E.E.U.U. mientras ofrecía un mercado estable y seguro a las industrias de punta. El "doble déficit" americano (déficit presupuestario y déficit en la balanza comercial) encuentra allí su origen. Europa y la "zona de co-prosperidad japonesa" han encontrado en ese déficit un mercado natural que a diferencia de una extensión de su mercado interior, no les colocó ningún problema de balanza comercial. Pero la deuda americana, al hacer subir las tasas de interés y sumarse a las del Tercer Mundo, amenazaba la estabilidad financiera mundial.

Esta carrera armamentista ya no tiene hoy razón. Cientos de miles de millones de dólares se disponen potencialmente para una retomada del crecimiento del bienestar, de la depuración de las deudas y de la lucha contra la crisis ecológica mundial. Pero no soñemos. El conservadurismo geo-estratégico es potente y puede apoyarse sobre los *lobbies* militares e industriales que harán valer ante todo los empleos que podrían suprimirse por la desmilitarización, sobrevaluando, por otra parte, las dificultades de una reconversión planificada de las industrias de armamentos. También podrán apoyarse sobre las nuevas tensiones que nacerán del desmoronamiento mismo del Imperio Soviético y aún más, provocarlas. Es lo que mostraría la Guerra del Golfo y también las tensiones en Europa del Este. La disolución de un viejo conflicto no elimina todas las tensiones y el fin de una pesadilla no acaba con las pulsiones de muerte. En esta Europa desorientada que busca vacilante un nuevo orden, las tensiones étnicas y las ambiciones nacionales volverán sobre la escena.

Tensiones étnicas: existe un gran riesgo de que no haya salida a la crisis económica en el Este, incluidos aquellos países (Polonia, Hungría) que decidieron orientarse hacia el liberal-productivismo. Una vez pasada la primera euforia democrática, los viejos demonios del populismo autoritario resurgen ya con alianzas (hasta ayer impensables pero mañana tan lógicas) entre los conservadurismos burocráticos y los chauvinismos nacionales o aun religiosos: una alianza de la derecha de los aparatos comunistas con la derecha de viejas oposiciones. Nuevos estados fuertes se afirmarán así, dirigiendo los rencores contra "el otro": los rumanos contra los húngaros, los polacos contra los alemanes, y todos contra los eternos judíos. La retirada del apocalipsis nuclear daría así lugar en Europa a la era de las "pequeñas guerras" sobre fondo de miseria, como aquéllas que reinan de manera endémica en Irlanda del Norte, y en el País Vasco español.

Ambiciones nacionales: todo el mundo piensa ya en una Alemania de 80 millones de habitantes. Mientras que ayer se trataba de un gigante económico y de un enano político, Alemania Occidental se convierte hoy en un monstruo económico y un gigante político. Hasta ayer su fuerza estaba amenazada por la declinación demográfica. Pero hoy, repentinamente, puede encarar el hecho de sumar a su potencia no sólo a Alemania del Este sino también a Austria, cuya neutralidad acabaría, y a todas las poblaciones de origen alemán sobrevivientes al este de la cortina de hierro. Sumaría así mercados y fuerza de trabajo calificada o barata a voluntad.

La nueva cuestión alemana

Nos damos ahora cuenta de la inconciencia de los intelectuales franceses que durante la década del 80 rechazaron la idea de una Europa neutral y a partir del miedo a la hegemonía alemana promovieron la alianza atlantista. Hoy este temor sólo puede desarticularse a través del peso de una Europa que englobe al Este de Alemania a las pequeñas naciones de la "Mitteleuropa". Desde el otoño de 1989 y a partir de los encuentros Italia-Yugoslavia-Austria-Hungría-Checoslovaquia, vemos insinuarse la "*petite entente*", anterior a la gran guerra, entre las naciones emergentes de la disolución del Imperio Austro-Húngaro, vieja contención a las ambiciones de la Alemania prusiana.

Sí, Alemania da miedo. En este sentido un sentimiento subjetivo se torna hecho objetivo. Pero debemos entender bien sus raíces.

No es suficiente tenerle miedo a la reunificación alemana. Debe comprenderse, sobre todo, lo que constituye ya la fuerza de Alemania Occidental. Si el año 1989 sancionó la victoria definitiva del capitalismo de mercado occidental sobre el capitalismo de estado oriental, cuarenta y cinco años después de la victoria común sobre el nazismo, en forma más discreta ese mismo año ha sancionado otra victoria, gestada durante la década 80: la de un cierto tipo de capitalismo de mercado contra otro. Diez años después de la ofensiva ultra-liberal

ocurrida en las anteriores potencias hegemónicas de Estados Unidos y Gran Bretaña, la manera en que se negocia la distribución de las ruinas del "socialismo realmente existente" revela ante todo un hecho masivo: a pesar de todos sus armamentos nucleares, estos dos países se encuentran sin voz (como Francia) porque están debilitados y endeudados. La nueva repartición del mundo se realiza hoy en torno de Japón y Alemania Occidental. Veremos más tarde, a propósito de la Guerra del Golfo, como los "vencidos económicos" tratarán de tomar revancha.

Con 65 millones de habitantes, Alemania Occidental es casi dos veces menos poblada que Japón. En 1989 exportó 382 mil millones de dólares o sea un excedente comercial de 81 mil millones (contra 77 para Japón). Y ello, como es de público conocimiento, a pesar de un nivel de vida de los sectores asalariados incomparablemente superior y sin una marca de especialización en el dominio de las nuevas tecnologías. ¡Alemania gana sin los *chips* electrónicos y con los obreros más caros del mundo! Tanto Alemania como Japón se ocuparon ante todo de la participación de los trabajadores en el aprendizaje de la productividad, en la búsqueda de la calidad y en la gestión de los flujos productivos. El "*Kan-Bar*" venció al "*Material Requirement Planning*" porque "la implicación negociada" venció a la "flexibilidad" liberal.¹ Y detrás de esta victoria, está la victoria de una cierta concepción del sindicalismo y también la de la inteligencia de un cierto empresariado. Pero la superioridad de Alemania radica en que el compromiso Capital-Trabajo "kalmariano" ha sido mucho más amplio que en Japón.

La victoria alemana se articula sobre una inmensa red de convenciones colectivas por ramas, organizadas en regiones, y luego descentralizadas a nivel de los consejos de cogestión. Al igual que en Estados Unidos, el sindicalismo alemán de la década del 70 buscó ante todo resistir y proteger al trabajador. Pero desde los años 80, con un 10% de desempleo, se lanzó a la contraofensiva: implicación contra reducción de la jornada de trabajo. Una orientación que viene de muy lejos: "Altos salarios, tiempos de trabajo reducido, métodos racionales de producción y organización racional de la economía son los garantes del auge económico y de la competitividad de Alemania", esto proclamaba ya el congreso de la DGB (la Confederación Sindical Alemana) en ... ¡1925!

Este sindicalismo por rama, que acaba de arrancar la promesa de una semana de 35 horas para 1993, tiene no obstante sus límites: excluye a las ramas "pobres" (servicios, etc) y autoriza un cierto dualismo en detrimento de las mujeres, de los turcos, de los "*untermünchen*" de ayer que serán mañana los hermanos del Este. Frente a esto sólo el movimiento sindical sueco ha podido mejorar esta situación al extender su protección a toda la sociedad aún a riesgo de un cierto recalentamiento².

De manera tal que Alemania occidental no representa un modelo alternativo, y aún menos lo es Japón, ya que Alemania es respecto de él "socialmente" más avanzada. Estos países han mostrado la posibilidad productiva de modelos de desarrollo fundados en la implicación negociada. Todo dependerá del nivel de solidaridad hacia el cual la presión social conducirá su evolución, ya que sin solidaridad, lo sabemos, la implicación negociada conduce a una aristocracia asalariada que será la base de un nuevo imperialismo.

En esto radica el nuevo temor hacia Alemania (como en Asia, el temor hacia Japón). Los alemanes no tienen cromosomas nazis en la sangre sino que simplemente son ricos y poderosos como los E.E.U.U. Hay que tener miedo de Alemania como Canadá y México tienen miedo de E.E.U.U.: ni más ni menos. ¡Ah, sí! Hay una diferencia: los E.E.U.U. no reivindican la Baja California ni la Columbia Británica. El Señor Kohl, mientras tanto, para ganar los votos de su electorado de extrema derecha, se ha negado durante meses a reconocer la

¹ Ver los dos últimos libros de B. Coriat.

² ver Alain Lipietz, *Idées fausses et questions ouvertes de l'après fordismo*.

frontera germano-polaca (la línea "Oder-Neisse"). De esta manera se convirtió en el hombre más impopular de Europa. La Alemania de Brandt era un faro para los países del Este. La Alemania de Kohl representa una pesadilla. No porque Kohl se comporte como Hitler, sino porque se comporta como Reagan, despreciando a sus socios europeos occidentales, humillando a sus clientes de Europa Oriental y sacrificando la imagen exterior de su país a la manipulación demagógica para obtener la ayuda de su electorado más reaccionario.

Tomemos como ejemplo la manera en que impuso la reunificación alemana. En diciembre de 1989 aquéllos que habían llevado adelante la revolución democrática de Alemania oriental tenían todavía la esperanza de reconstruir los "*landers*" del Este sobre un modelo alternativo al materialismo occidental. El bajo perfil mantenido por el primer ministro comunista Mödrow traicionó a la población de Alemania oriental y ésta se vio obligada a resignarse a la unidad a cualquier precio. Es su derecho. Pero Kohl arrojó aceite sobre el fuego: "quedense en su casa, yo los compro. Mientras tanto no habrá experimentación intempestiva". ¡Bajo este panorama, era mejor emigrar ya mismo! Y la unificación no arreglaría nada. El acoplamiento brutal de dos sistemas de precios y de dos niveles de productividad tan diferenciados provocaría un aumento de las tensiones y arruinaría millares de establecimientos industriales del Este reduciendo al desempleo a la mitad de los alemanes de ese país (desde agosto de 1991) obligándolos a un éxodo hacia el Oeste.

Cuando los E.E.U.U. de Truman ayudaron a Europa y Japón a reconstruirse, les otorgaron derecho al proteccionismo, a la no convertibilidad de sus monedas y les facilitaron préstamos y donaciones dentro del marco del Plan Marshall. Kohl hizo exactamente lo contrario: no ayudó a reconstruir sino que compró las ruinas.

Esta locura no podrá durar. Será necesario reconstruir Alemania Oriental en su propio sitio financiando su nivel de vida y la inversión necesaria. Ello requerirá ayuda financiera del Oeste. La RFA podría proveer los fondos mediante un aumento de los impuestos occidentales por ejemplo sobre el capital que tiene un bajo nivel de imposición. Pero los electores de Kohl rechazan esto. Otro mecanismo sería la emisión de moneda a baja tasa de interés con la consecuente disparada de la inflación, pero el Bundes Bank rechaza por su parte esta opción. De manera tal que Kohl ha comprado Alemania Oriental sin asegurar su financiamiento como un corredor de Wall Street especula con bonos. Como es obvio que todo esto deberá pagarse algún día, las tasas de interés deberán retomar el alza y se impondrán así a toda Europa, tanto al inversor italiano como al joven matrimonio francés.

Y es ése el problema alemán. Mediante el Acta Unica Europa ha sido unificada. Pero no se ha previsto una unificación democrática europea. La política económica, la vida cotidiana de los europeos se decide entonces en su Estado dominante: Bonn. No pretendemos aquí incriminar la voluntad de unificación de un pueblo, pero sí la de aquéllos que han querido construir Europa del lado del poder del dinero.

La crisis precoz de la Comunidad Europea

Más allá de esto es la estructuración misma de Europa Occidental la que es desafiada por una apertura posible hacia la Gran Europa que incluya la "*Mittleuropa*" (es decir, Europa del Este excluyendo Rusia). La hipótesis de estallido del Imperio soviético euroasiático no debe descartarse para la década del 90, pero es poco probable que esos pueblos, a excepción de los Bálticos, pretendan en lo inmediato sumarse a Europa. Debe no obstante tenerse presente que la crisis previsible de la Comunidad Europea se desarrolló a lo largo de los años 1989 y 1990, independientemente de los acontecimientos del Este.

Ya lo hemos dicho en este libro: el proyecto de gran mercado para 1993 sufría de una contradicción mayor. Un mercado de capitales y de bienes sin política fiscal, social y ecológica comunes, sólo podía desencadenar una competición hacia abajo entre los estados

miembros, llamados a equilibrar, cada uno por su cuenta, su balanza comercial. Frente a esta amenaza de "dumping social", Jacques Delors contaba con una reacción ulterior de los sindicatos y de los países con legislaturas socialdemócratas para imponer "zócalos" legislativos o contractuales comunes a un nivel europeo.

Pero ello no se produjo, a pesar de las tímidas protestas del parlamento europeo. Ya hemos visto en este libro como la armonización del impuesto al valor agregado había fracasado. Francia logró la permanencia de las fronteras aduaneras en la Europa posterior a 1992. Pero la ausencia de una armonización sobre la fiscalidad al capital se reveló mucho más grave. Habiendo previsto la libre circulación de capitales para el 1º de Julio de 1990, la Comisión Europea propuso, en Febrero de 1989 un descuento en la fuente del 15% sobre los ingresos del capital. No era mucho, pero era mejor que nada. Ya el 1º de Junio de 1989, la RFA suprimió el suyo! Resultado: según las palabras de Michel Charasse, ministro francés de Presupuesto: "Francia reaccionó aliviando un poco sus descuentos liberatorios sobre el ahorro". En realidad desde el 1º de Enero de 1990, en Francia, los ingresos del capital colocados en SICAV (Fondos Mutuales del Mercado de Dinero) son libres de impuestos hasta 25.000 francos por mes, más de lo que gana en general la totalidad de los asalariados! Avanzamos así hacia una Europa donde sólo sufrirán impuestos los asalariados y los consumidores....

Más grave todavía resultó ser la capitulación sobre la Europa social. En Setiembre de 1989 la Comisión Europea propuso una Carta Social europea insípida. El 22 de Noviembre de 1989, el Parlamento Europeo, única representación democrática de los pueblos europeos, votó un "zócalo mínimo por debajo del cual el Consejo no debería ir". Era una síntesis de todo aquello que los movimientos asalariados habían conquistado en Europa, incluido el derecho a un ingreso mínimo, "la armonización progresiva de las prestaciones sociales hasta el nivel más elevado", la participación de los trabajadores a la orientación tecnológica y a la organización del trabajo...No obstante ello, en Diciembre, el Consejo de gobiernos (excepto la Sra. Thatcher) adopta la Carta de la Comisión en versión edulcorada (¡y los diarios ni siquiera la publicaron!). El Parlamento no reaccionó, a pesar de haber amenazado que en el caso en que la propuesta de la Comisión fuera adoptada, bloquearía la edificación del Mercado único. Los Verdes (39 diputados en el Parlamento Europeo), prepararon una moción de censura de la Comisión, que hubiera podido ser votada por la euro-izquierda (social-demócratas y comunistas). Pero el proyecto fué disuelto.

En resumen, por lo que hasta ahora se insinúa, la gran Europa unificada sólo lo será para el capital y para permitir a éste eludir al Estado: es decir al fisco y a la legislación social. No digamos que esta Europa es "apolítica". Hay una política y es la de Bonn. Es también muy probable que la unión monetaria consista en confiar todo el poder monetario a la Bundesbank. Evidentemente a esta Europa le falta control democrático, única instancia que podría permitirle representar los intereses de la gran mayoría y soldar entonces sobre un gran compromiso la verdadera comunidad que desean los europeos. Vemos así que sólo un compromiso social puede cohesionar la conciencia comunitaria, apreciado por otra parte en el debate sobre la unificación alemana.

Se ha vuelto muy grande el riesgo de una Europa a dos velocidades sociales, las regiones ricas del norte preservando sus compromisos sociales avanzados de tipo "kalmariano" (implicación negociada, salarios elevados) gracias a su supremacía tecnológica y, por otra parte, aquellas donde se radicarán las industrias banalizadas "neo-tayloristas", con asalariados pre-

³ Algunas precisiones institucionales: La CEE es un monstruo democrático. Su órgano ejecutivo es la comisión (presidida por Jacques Delors) donde los miembros son designados por los Estados. La comisión hace las proposiciones al Consejo que es, pues, el poder legislativo. Este Consejo está compuesto por los gobiernos de los países miembros. ¡El legislativo europeo es la suma de los ejecutivos nacionales! El parlamento europeo no tiene mas que poder de recomendación, pero el Consejo puede hacer otra cosa. El Parlamento puede "censurar" (renvuser) la Comisión, pero esto nunca sucedió.

carios, mal remunerados y migrando hacia la periferia interna de la Comunidad Económica Europea (Islas Británicas, Península Ibérica)⁴.

Los cuatro círculos de la apertura

La irrupción de Europa del Este viene a alterar profundamente estos debates de manera positiva y negativa. Positivamente: al absorber a Alemania del Este, Alemania Occidental vuelve a ser una joven nación con inmensas necesidades de reconstrucción. De esta manera, se torna una locomotora para el resto de Europa Occidental: aún Francia, Gran Bretaña y hasta Portugal, recojerán las migas de los nuevos mercados de la Alemania del Este. Pero a mediano plazo, la cuestión es mucho más compleja y todo dependerá de la nueva estructura de Europa. Veamos antes cuáles eran ya los círculos alrededor de la Comunidad Económica Europea.

Tenemos en principio a los países de la Asociación Europea de Libre Cambio: Suiza, Austria, Escandinavia, países más ricos y socialmente avanzados que la RFA habían rechazado la Comunidad Económica Europea para salvaguardar su neutralidad y sus compromisos internos más orientados hacia el "kalmarismo" que hacia el liberal-productivismo. Ya están en situación de libre acceso a la Comunidad Económica Europea pero pueden temer un cierto proteccionismo de parte del Gran Mercado en 1993. Con la desaparición de la cuestión militar estarán tentados de forzar las puertas de la Comunidad Económica Europea y esto no haría sino reforzar la posición de los partidarios de la Europa social.

Luego tenemos el segundo círculo: los países del contorno sur del Mediterráneo, países semidesarrollados del Acuerdo de Interés Preferencial, de Marruecos a Turquía. Estos países, que ya estaban angustiados por los privilegios de la periferia interna de la CEE (Portugal, España, Grecia) en cuanto al acceso de los mercados del Norte, buscan entonces asociarse más estrechamente a ella y serían los grandes perdedores de una intrusión por parte de Europa del Este, étnicamente más... "aceptable". Estos países atraviesan una crisis económica y ecológica que es en algunos casos (Argelia, Egipto) terrible y agravada por la explosión demográfica. El auge irresistible del integrismo musulmán traduce en esos países el fracaso de los modelos occidentalistas, productivistas y estatistas. La Comisión Europea al tomar conciencia que se trata aquí de una "bomba de tiempo" acaba de proponer una duplicación de la ayuda económica europea al conjunto de estos países. ¡Esta ayuda será llevada a cinco francos por año y por europeo y 20 francos por beneficiario!, esta suma irrisoria coloca la emergencia de una "nueva frontera hostil" sobre el flanco sur de Europa. Volveremos más adelante sobre este punto.

Más allá de los mares y del Sahel, tenemos el grupo de países "Africa-Caribe-Pacífico". La renovación del Acuerdo de Lomé, en diciembre de 1989, que los liga a la comunidad, fue una terrible decepción. La CEE, al acordarles un parco sostén económico no ha tomado la elección de ser la locomotora del desarrollo mundial. Lo cual es muy inquietante ... para la Europa del Este.

Los países de Europa del Este se presentan en 1989 en un cuarto círculo que se subdivide asimismo en tres estratos. Con un producto bruto por habitante comparable con España (7800 dólares), la RDA (7.200) y Checoslovaquia (6.000), sólo deben al desorden burocrático, a la falta de consenso interno y a su aislamiento el hecho de haber desperdiciado su tradición industrial y cultural anterior a 1945 pudiendo, no obstante, retomar fácilmente su crecimiento. El segundo estrato se encuentra en el nivel de Argelia y Corea (2.500 dólares por habitante por año); se trata de Hungría, Yugoslavia (2.300 dólares) y Polonia (1.900 dólares por habitante) o sea su ingreso es por año y por habitante diez veces inferior al de la RFA. Estos países se encuentran por otra parte llenos de deudas y carcomidos por la inflación. Existe un tercer estrato: Bulgaria, Rumania, gran parte de Yugoslavia y Albania, quienes por razo-

⁴ V. Leborgne, D. y Lipietz, A.

nes de orden económico y cultural se encuentran bastante próximos a nuestro segundo círculo: los "Países Mediterráneos subdesarrollados". Es una suerte de "Turquía Europea" ampliada, reencontrando las fronteras del imperio turco (como Grecia, que sin embargo pertenece a la CEE).

Un escenario inaceptable

Frente a este Tercer Mundo Europeo que se abre desde el Este, los social-demócratas moderados de la CEE (sobre todo J. Delors y F. Mitterand) han sentido el peligro: la trampa del Acta Unica se cierra sobre ellos. Instalaron la Europa de comerciantes y capitales pensando que el resto se derivaría de la unificación política de la CEE, pero ven desplegarse el espectro de una zona de libre intercambio ampliado, que escapa a toda regulación social de orden supranacional. Se trata entonces ahora de apresurarse: consolidar la Europa de los 12 y negociar colectivamente la relación con el Este. Desafortunadamente usaron sus comodines en 1985 (cuando fue signada el Acta única) y ahora la Alemania de Kohl es dueña del juego.

La posición opuesta a la precedente es la de los medios financieros y políticos liberales. Para ellos basta con extender al Este las relaciones del libre intercambio controlado, del tipo de la del Acuerdo de Interés Preferencial y bloquear las veleidades de la Comisión Delors respecto del progreso hacia una Europa social. Este implacable mecanismo de una Europa a varias velocidades sociales se desplegaría entonces hacia el Este dejando a África, Irlanda, Portugal y Grecia libradas a su triste suerte. Bajo una gran presión de la deuda y por un puñado de millares de dólares en ayuda financiera de primera necesidad se encuentra una inmensa zona franca de subcontratación con muy bajos salarios, con sindicatos casi inexistentes para las industrias de mano de obra al servicio de los centros tecno-financieros de la Europa del Nor-Oeste.

La fuerza de este escenario es que abre a Alemania la vía real de una satelización "a la carta" de Europa central. Luego de 5 años de liberalización de los mecanismos económicos, la RFA escoltada por Austria podría absorber la RDA, su mercado y su mano de obra calificada, arreglando así por el término de una generación su problema demográfico. Checoslovaquia y Eslovenia (república del Norte de Yugoslavia) podrían jugar el rol de una España fuera de la CEE: industria pesada, mecánica fuerte. Hungría y Polonia (con gobiernos ya de tipo ultra liberal), y el resto de Yugoslavia se tomarían una especie de Túnez y Marruecos abocados al textil, a las industrias de montaje "neo-tayloristas" y a la cultura de las papas.....por supuesto, con cuotas de importación: la subcontratación sí, la invasión no. Este "IV Reich" económico muy próximo a la esfera japonesa conocería sin duda algunas pequeñas guerras nacionalistas en sus márgenes como las conoce el Reino Unido (en Irlanda) o España (en el País Vasco). Un escenario socialmente poco resplandeciente pero, en principio, económicamente dinámico.

Este escenario es el más probable, pero inaceptable. No sólo aceleraría el desgarre interno de Europa Occidental entre las regiones "kalmarianas" y las regiones "neo-tayloristas", sino que colocaría a estas últimas (los países del Sur de la CEE) en concurrencia directa con el "segundo círculo", o sea con los países del Sur del Mediterráneo. Ya no se trataría de subvencionar el nivel de vida de sus habitantes sino que hasta la propia pertenencia de estas regiones a Europa sería puesta en cuestión. Se dibuja así en el interior de la propia Europa una nueva frontera: la de la pobreza, la de la mafia, la de la tercermundización la que no pasa ya por el centro del mediterráneo, bordeando la cortina de hierro. Abandonaría rápidamente la península ibérica (excepto Cataluña), tal vez Córcega, en todo caso Sicilia y todo Italia al sur de Roma, de Yugoslavia tomaría la Eslovenia y jamás el Kosovo, de Rumania: Transilvania y nunca Moldavia. De la U.R.S.S. tal vez los Bálticos, pero en ningún caso las repúblicas musulmanas. Resumiendo, "la Europa legítima" reencontraría una frontera muy vieja: la de los imperios árabe y turco.

Este nuevo *apartheid* se apoyaría evidentemente sobre el racismo. Un racismo obviamente dirigido contra el conjunto del mundo musulmán que quedaría librado al integrismo y de esa manera, sería muy fácil acusarlo de violar los derechos humanos y en particular los derechos de las mujeres, encontrando así la excusa para rechazarlos como "bárbaros". Pero también un racismo interno a Europa: las regiones ricas contra las regiones pobres, los alemanes occidentales contra sus "hermanos del este" y todos los eslavos, pero también los italianos del norte contra los italianos del sur, etc....

La Europa Nor-occidental se convertiría así en un club de asegurados, protegidos contra la amenaza demográfica y religiosa del Sur. Al imperialismo económico y al desprecio cultural podría sumarse aún un "eco-imperialismo": el Nor-Oeste de Europa rechazaría las industrias que provocan polución pero en lugar de cuestionar su propio sobreconsumo, desplazaría estas industrias hacia la frontera sur.

Una nueva frontera

Un tercer escenario continúa no obstante siendo posible: bloquear el ala liberal del Acta Unica hasta que ésta pueda ser escoltada por otra económica y social. De esta manera, Europa del Este, asociada a la CEE por mecanismos complejos pero conocidos antes dentro de la Europa del Sur, se constituiría en un laboratorio de transición hacia una Europa confederada económica y social, articulada en naciones o regiones que conserven un margen de autonomía socio-cultural. Esto supondría una ayuda masiva y una licuación de la deuda a través de una reforma del sistema financiero internacional que podría extenderse aún al Tercer Mundo de la manera que fue presentada en este libro. Esta Gran Europa confederada limitaría los riesgos de una hegemonía alemana y de las "pequeñas guerras."

¿Escenario ilusorio? Puede ser, pero todavía quedan posibilidades: La presión dentro de la CEE de sindicatos, movimientos sociales y de la mayoría del Parlamento Europeo en favor de una Europa ecológica, social, y solidaria de los otros pueblos. La resistencia de los alemanes del Este al desmantelamiento de su Estado de bienestar. La constitución de una sociedad civil en Polonia y Hungría, países ya reticentes frente al liberalismo económico de sus gobiernos y a las "recetas" del F.M.L. La utilidad de márgenes orientales sólidos y prósperos frente a la inestabilidad que podría surgir en la Unión Soviética. Todo esto constituye la base a partir de la cual podría construirse un escenario alternativo. Sucede a veces en la historia que gana la razón y ello se llama progreso.

Otra Europa es posible. Ecológica, social, democrática en sus decisiones de conjunto pero regionalmente diversificada en sus modos de vida. Una Europa que domestique las fuerzas ciegas del mercado a través de un zócalo mínimo de derechos sociales y de deberes ecológicos. Una Europa que movilice sus recursos financieros y técnicos para igualar entre sus regiones el nivel de vida de sus ciudadanos. Este puede ser el cimiento ideológico y el imaginario movilizador de la unificación europea en la conquista hacia una nueva frontera: nueva frontera al Este y sobre todo nueva frontera interna. También una nueva frontera de solidaridad hacia el Tercer Mundo.

¿Quién puede construir hoy esta alternativa a la Europa de las pequeñas guerras como aquella del IV Reich Financiero? Quién mejor que estas fuerzas sociales, pacifistas y ecológicas, que han hecho caer el Muro de Berlín?

[Posfacio a las ediciones brasileña e inglesa (1991) de **Chosir l'audace. Une alternative pour le vingt et unième siècle**, París, La Découverte, 1989. Traducción del original francés de Marcelo Matellanes]

Eduardo Gruner

Las palabras (perdidas) de la tribu

Notas sobre el sentimiento trágico
del Logos político

"Mirad: el sol obedece a mi sintaxis."

V. Khlebnikov

"¿Acaso el ser parlante no se inscribe en la lengua como ciudadano, responsable de sus declaraciones, puesto que ellas afectan su suerte y la de sus semejantes?"

J. C. Milner

1. Los dos paradigmas del hombre del siglo XX están -o estaban, antes de que la posmodernidad los "deconstruyera", también a ellos- representados en las respectivas obras literarias de Albert Camus y Franz Kafka: podríamos llamarlos el Extranjero y el Culpable. Tienen un rasgo en común, un rasgo trágico: están sometidos a un destino, a un *sentido*, que se les escapa, que les es ajeno —del cual están, como se dice, *enajenados*—: el señor K, el Culpable, ignora de qué se le acusa; por lo tanto, inevitablemente, todo lo que diga confirmará su culpa. Meursault, el Extranjero, se sabe culpable: ha asesinado un hombre, es consciente del acto que ha cometido, pero desconoce sus propias motivaciones: "Lo maté porque había mucho sol", declara absurdamente. Para ambos se ha hundido la frágil conexión entre "las palabras y las cosas": el lenguaje jurídico tecnocrático que domina la Ciudad en *El Proceso* no puede (no le interesa) explicar la culpa del señor K, que es un supernumerario, un *homme en trop* —como el Solzhenitzin de Claude Lefort—, necesario simplemente para que la maquinaria funcione, se autoalimente. En cuanto a Meursault, su propio lenguaje carece de palabras para explicar su acto. Weber (o la Escuela de Frankfurt) y Freud son los paradigmas teóricos complementarios que duplican esos modelos literarios: la racionalidad instrumental es el Inconsciente del sistema político; el aparato del Inconsciente —"estructurado como un lenguaje", dice Lacan— es la racionalidad instrumental del sujeto —habría que decir, mejor: *sobre* el sujeto, que es su efecto—. El Lenguaje es un dispositivo autosuficiente, que se desentiende del sentido y se desprende de su propio sujeto enunciador.

El debate es antiguo, casi tanto como la filosofía misma. Puede encontrarse en el *Cratilo* de Platón: ¿la relación entre las palabras y los objetos es necesaria o contingente? ¿es motivada o arbitraria? La lingüística moderna satura la discusión, exaspera su casuística: ¿y las onomatopeyas? (los perros dicen *guau* en castellano, *arf* en inglés) ¿y los nombres propios? ¿y las lenguas ideográficas? Benveniste arriesga: el lenguaje es arbitrario, convencional, pero no *inmotivado*. Los posestructuralistas extreman: el sujeto ha muerto. El lenguaje, como el inconsciente, es un discurso sin sujeto: autónomo, heterogéneo, heteróclito, heterotópico. Para esta perspectiva, ello tiene consecuencias no sólo teóricas (no hay Hombre, la Antropología es una ilusión ideológica, las ciencias humanas son un malentendido histórico) sino políticas: no hay un centro del Poder, la lucha política está descentrada, o mejor, *excentrada*. Se puede hablar todavía del poder, pero en términos de "flujos", de "máquinas", de "redes rizomáticas" (Deleuze-Guattari). No se puede hablar ya de *sistemas* —Democracia, Capitalismo, Socialismo—: esas son filosofías de la Historia, suponen la tendencia "constructivista" a la Unidad, sujetos igualmente unificados, cartesianismo que no osa decir su nombre. "Logocentrismo", diría Derrida, y agregaría: pero el lenguaje, en perpetuo estallido, deshace esos ensueños "totalizantes" (cuando no totalitarios), revela la inoperancia de los "grandes relatos" (Lyotard). Nietzsche —no siempre bien leído— vuelve a sentar sus reales antirracionalistas (ya que Heidegger, desde el panfleto de Víctor Farías, se ha vuelto más incómodo). Complemento epistemológico: el "anarquismo del método" de Feyerabend, por ejemplo. Contrarréplica cientifizante: la filosofía analítica —también se la podría llamar "*neoneo* positivismo lógico" — que equivale a decir: la filosofía reducida a aduana lingüística, otorgando pasaportes de pertinencia y comunicabilidad.

Es inútil tratar de seguir esa discusión rumbosa: sería apasionante, pero nos llevaría demasiado lejos. Detengámonos en esto: entre los griegos el Logos (lenguaje y pensamiento, capacidad de razonar y de comunicar) es una propiedad central de la Polis: el que no habla *mi* Lengua es un bárbaro, un Extranjero. Quizá también un Culpable: si los dioses lo han desprovisto de ese don, por algo será. Por lo pronto, esa carencia lo priva también del derecho de ciudadanía, al menos en *mi* Ciudad (llamémosla Atenas). La ciudadanía es un *horizonte de sentido* compartido por los iguales, que son esto (iguales) precisamente porque comparten aquéllo: la ciudadanía es tautológica: se es Hombre (ser parlante) *porque* se es ciudadano, y viceversa. La idea misma del *zoon politikon* dibuja un mapa de inclusiones y exclusiones sujetas a inflexibles taxonomías: de este lado, el ciudadano: hombres libres de *mi* Lengua, de *mi* Polis; del otro, el *idion*, animal prepolítico: es decir la mujer, el esclavo, el extranjero, el culpable. La necesidad de quedar "de este lado" es imperiosa, incluso más fuerte que la misma vida: Sócrates elegirá el suicidio antes que la no-pertenencia. O, habrá que decir mejor —para distinguirlo del suicidio en sentido estricto—: elegirá el acto de sostener su palabra aún contra la vida misma. Mirada desde una conciencia actual, esa lógica parece sin duda injusta. Pero al menos tiene la ventaja de aquélla "transparencia comunicativa" con cuyo retorno puede soñar un Habermas: las palabras corresponden a las cosas, el sujeto tiene su lugar (o su no-lugar) y sabe cuál (no) es. No saberlo —o pretender transgredir ese saber— produce el exceso, la *hybris*, desencadena la Tragedia: Edipo, culpable, se condena a la extranjería. Foucault interpre-

ta que Edipo no se pierde por su ignorancia, sino al revés, por la demasía de su "voluntad de saber" (responde el enigma de la Esfinge, se obceca en encontrar al asesino de su padre). No importa: se trata de un *desajuste*, de un desfasaje entre Lenguaje y Sujeto. Pero en la tragedia se habla de una excepción, en todo caso de valor pedagógico: en la cotidianidad de la Polis impera la "normalidad", la sujeción al *nomos*, a la Ley (Sabemos que para Freud será diferente: la tragedia es un puente necesario hacia la "normalidad"). El pensamiento de la Modernidad, en cambio, se empeña en trazar la historia de la progresiva separación entre Lenguaje y Sujeto: traducido a la política, entre el "ciudadano" —y el término, veremos, no deja de ser problemático— y la "racionalidad instrumental" del Poder. De Hobbes a Nietzsche, de Marx a Weber, de Rousseau o Hegel a Horkheimer, Foucault o Habermas (y a Arendt, Voegelin o Strauss), se podría identificar una pregunta angustiada, crispada: ¿Por qué el lenguaje de la política ya no es la Lengua de la Polis? ¿Por qué esa alienación nos hace Culpables y/o Extranjeros? De esto quisiéramos (pre)ocuparnos.

2. Se dice que hay una crisis de *lo* político. "Lo" político: el impersonal es un hallazgo del gran teórico protonazi Carl Schmitt. Hallazgo sospechoso, por lo tanto. Pero que traduce bien la "despersonalización" de la política, su desobjetivación, su naturaleza caótica y amorfa, la fragmentación de su supuesta centralidad: no es un azar la "moda" Schmitt, el intento de rescatar, incluso desde la izquierda (!!) posmarxista —véanse los últimos trabajos de Laclau y Mouffe—, ese pensamiento "excéntrico" de los años veinte, que aparece premonitorio. Falsa premonición, hay que decirlo, y rescate equivocado (o interesadamente erróneo): porque Schmitt no se detiene en la constatación de "lo" político como heterogeneidad inestable y confusa (a la cual, dicho sea de paso, identifica críticamente con la democracia decadente); adelanta una alternativa, que la historia de la teoría política conoce con el nombre de *decisionismo*: puesto que la política es el reino del azar, de la contingencia —otro ídolo de los postmodernistas— se impone la "personalidad fuerte", capaz de "vivir peligrosamente", que transforme la indeterminación en destino colectivo: no es la normalidad, sino la *excepción* (incluido, claro, el "Estado de excepción"), el reino de la política por excelencia. Casi simultáneamente, y desde una perspectiva (quizá no tan) diferente, Max Weber había convergido, seguramente sin querer: el "liderazgo carismático", fuente de una política *valorativa*, capaz de asumir responsabilidades, podía contrabalancear la "jaula de hierro" de la burocratización, la racionalización formal, la *tecnologización* de aquella política despersonalizada. Trágico error —aunque Weber, muerto en 1920, no tuvo oportunidad de lamentarlo—: muy poco tiempo después, los efluvios siniestros de la cervecería de Munich mostrarían al mundo lo que se puede hacer con la *conjunción* de racionalidad instrumental y liderazgo carismático, de tecnocracia y decisionismo. Las consecuencias teóricas extremas las sacaría el pensamiento trágico de la Escuela de Frankfurt: es el propio Logos occidental lo que está en cuestión; es él quien ha degradado la misma racionalidad a una *afirmación instrumental* de la dominación técnica, corrompiendo el potencial de *negatividad crítica* presente en la tradición hegeliano-marxista (que llega a Frankfurt marcada, sin duda, por las huellas "modernas" de Nietzsche, Freud, Heidegger, Weber, Lukács).

De cualquier manera, la "moda" Schmitt, como todas, tiene valor de síntoma: cuando se dice que hay una crisis de lo político, se dice al mismo tiempo, inevitablemente, que hay una crisis del *lenguaje* (de, sobre lo) político: la política no puede reducirse a análisis de discurso —como intentan los neocontractualistas y analíticos, ansiosos por limpiar la impoluta lógica jurídica del "barro y la sangre" de la Historia—. Pero la política es también, *inmediatamente*, discurso, lenguaje: más aún, es uno de esos casos —probablemente el principal— en el que el discurso se transmuta sin hiato en acción, el lenguaje en práctica. La *praxis* política es la celebración del lenguaje *performativo*, en el sentido de Austin: discurso-acto, enunciado que por sí mismo tiene efectos en la "realidad", porque forma parte de ella. Crisis de lo político/crisis del lenguaje político: se alude, otra vez, a un desfasaje, a una no-correspondencia entre la realidad y el discurso que sin embargo forma parte de ella, a un quiebre de esa interrelación "necesaria". Pero, ¿no había mostrado alguna vez Sheldon Wolin, de modo muy convincente, que eran precisamente las épocas de grandes crisis las que producían las grandes teorizaciones políticas?: la crisis de la democracia ateniense produjo **La República** y **La Política**, la crisis de las ciudades-estado italianas **El Príncipe**, la guerra civil inglesa el **Leviatan**, la decadencia de la monarquía francesa **El Contrato Social**, las primeras grandes contradicciones de la sociedad burguesa **El Capital**, y así. Sí, pero justamente: la crisis política actual se manifiesta en una aparente imposibilidad de producir un nuevo lenguaje que dé cuenta de su propia praxis. Lo que tanto Weber como los frankfurtianos ya denunciaban era una escisión, una "esquizia" entre la práctica de la política y su correspondiente Logos. Es cierto que los griegos —y en particular Aristóteles— hacían una distinción analítica entre el saber teórico o *philosophia* propiamente dicha, y el saber propio del hombre de Estado, cuyo rasgo central era la prudencia, el equilibrio —la *phronesis*—, y cuyos máximos ejemplos eran, respectivamente, Sócrates y Pericles. Sin embargo, no se trataba de dos lógicas diferentes e incomunicadas: estaban articuladas por el Logos en su forma más acabada y perfecta, la *retórica*, instrumento privilegiado de la *dialéctica*, del "pensar bien". Síntesis que hace de la política un "saber práctico", una praxis en el sentido pleno del término, por lo tanto accesible —al menos potencialmente— al *zoon politikon* como tal, al "ciudadano": no existe una diferencia de naturaleza, sino a lo sumo de grado (aunque sea un grado "fuerte", como en la República platónica) entre el Saber del gobernante y el del gobernado.

3. Esa "bella totalidad" —como la llama Hegel— de la Polis griega se resquebraja con el cristianismo, pero logra sostenerse soterradamente durante la Edad Media gracias, entre otras cosas, al neoplatonismo agustiniano y al neoaristotelismo tomista. En la transición a la Modernidad, el conflicto político entre Iglesia y Estado se desarrolla en buena medida sobre un escenario lingüístico: se debaten apasionadamente los méritos respectivos del latín y la *lingua franca*. Política y literatura —como siempre en épocas de crisis— descubren su mutua atracción: el toscano del Dante, por ejemplo, deviene en arma esencial de la lucha por la hegemonía.

El verdadero quiebre ocurre después del Renacimiento. O sea, para decirlo brutalmente: es un producto del capitalismo. Un producto *progresivo*, no hay por

qué negarlo: permite, por ejemplo, el extraordinario desarrollo de las ciencias particulares, especialmente las de la Naturaleza. Y en el plano de la teoría política —a través, sobre todo, de Maquiavelo y Bodino—, liquida la sujeción de ese objeto de pensamiento (como de otros) a la teología y la metafísica. Pero también sienta las bases para la escisión, de la que hablábamos más arriba, entre la práctica y el “lenguaje” de la política. Y aún más: entre el Saber/Poder del gobernante y su carencia en el gobernado. Hay, ahora sí, dos *lógicas* diferentes, dos dispositivos de discurso, que se superimponen a la división, inimaginable para los griegos, entre sociedad política y sociedad civil. El punto de inflexión, sin duda, es el **Leviatán** de Hobbes: dominada por una visceral desconfianza en el lenguaje “común”, en la “retórica”, entendida ya como charlatanería engañosa, causante de malentendidos que conducen a la guerra generalizada entre los individuos —y anticipando así en casi tres siglos al positivismo lógico—, esa obra por otra parte admirable en su rigor argumentativo consagra la necesidad de un Logos político como patrimonio exclusivo de *especialistas*: casualmente, los detentadores del Poder, el Soberano. Es cierto que ese Poder (que es ante todo poder normativo, es decir *lingüístico*: no por azar el Soberano de Hobbes se llama “el gran Definidor”) se obtiene en virtud de un “contrato”. Pero es un contrato en el cual la sociedad, por así decir, renuncia al Logos: en tanto su “autodeterminación discursiva” la ha conducido al caos, la sociedad se obliga a *callar* (al menos en materia política) en favor de una única Voz legislante, con derecho exclusivo y omnipotente a la Palabra: el Soberano. La Polis clásica pretendía ser el reino de la *unidad*: un código, una lógica política para todos, con la dialéctica como garante de un relativo pluralismo interno, puesto que el método retórico implica que no se puede adoptar una posición sin incorporar al propio razonamiento la posición adversaria (desde la crítica literaria, Bakhtin ha consagrado ese método con el nombre de *dialógica*). La Ciudad hobbesiana, al revés, es el reino de la *unificación*: el “pluralismo” queda para la sociedad civil, Babel de los discursos competitivos, de las “polifonías” (otro término de Bakhtin), pero la sociedad política sólo reconoce un Logos, inapelable: el producido por el Soberano. Por primera vez se hace explícita —y todavía más: recomendable— una partición que terminaría siendo uno de los “ideologemas” fundamentales de la dominación burguesa: el Saber de lo político puede ser de conocimiento público, pero es de apropiación *privada*. El mundo de lo social queda duplicado: de aquél lado, el Lenguaje organizador de las significaciones políticas; de este, la sociedad civil, donde todos somos Extranjeros, sometidos a un Logos que no tenemos por qué comprender ni compartir: apenas se nos exige obedecerlo. En la Ciudad de Hobbes somos todos señores K. El potencial “liberador” que contiene la filosofía hobbesiana —implícito en la idea de que es un individuo deliberado y consciente, y no algún suprapoder teológico o trascendental, el que decide “firmar” el pacto— queda neutralizado a renglón seguido por la inapelable *sujeción* del individuo a un Logos soberano que, sintomáticamente —síntoma que Adorno y Horkheimer no se privan de “interpretar” en su **Dialéctica del Iluminismo**—, está pensado sobre el modelo de la ciencia moderna, y en especial, Descartes de por medio, de la Geometría.

Se comprende fácilmente que esta “dualificación” de la sociedad (política/civil) sea, a mediados del siglo XVII, una necesidad del naciente liberalismo: se trata

de empezar por unificar el orden político (y el primer “orden” es el del lenguaje: el orden simbólico, a través del cual se mediatizan todos los demás: de esta época es también la Gramática de Port-Royal), para trazar los límites permisibles del espacio dentro del cual, a su debido tiempo, podrán “florecer mil flores”: el Mercado. Una vez estabilizado, ese orden geométrico puede tratar a la sociedad como un pizarrón vacío, como una página en blanco en la cual inscribir los signos de las nuevas reglas del juego; en suma, como una *tabula rasa*: ha sonado la hora de Locke, del liberalismo “clásico”, con su énfasis en la Educación. Es decir: en la Palabra *formativa*, constructora —pero queda claro que ello significa, desde luego, mantener la dualidad: educadores/educandos, legisladores/legislados—. Y, sobre todo y antes que nada, propietarios/no-propietarios: una nueva nominación, también, para Ciudadanos y Extranjeros. Parece de estricta justicia que Locke haya inventado (dos siglos antes de Saussure y Peirce) el término *semiótica*: la ciencia del Signo, de aquél “objeto” que representa a otro objeto para un sujeto. Y donde hay representación, debe haber *representantes*: la Soberanía —la posibilidad de autodeterminación, de autonominación, de autolegislación— no puede ser ejercida de manera directa: debe ser representada, vuelta a presentar al sujeto bajo la forma de Signo, de Ley, a cuyo imperio aquél quede sometido (Hobbes ya había explotado la ambigüedad del inglés *subject*: sujeto y súbdito, un sesgo jurídico para el castellano “sujetado”). Es normal, así, que Locke haya construido su legitimación de la propiedad sobre el impulso determinante de los dos “signos” rectores del Logos capitalista: el *trabajo* y el *dinero*. Leyes fundantes de toda legalidad, equivalentes universales del valor y del intercambio, trabajo y dinero son una *Lengua* —cuyos detentadores “representan”, como signos parlantes, a la sociedad—: todos somos educados para hablarla “naturalmente”. Habrá que esperar a Marx para que nos informe que no hay en esa educación nada de “natural”. Mas aún: que una reunificación del “idioma” de lo social requiere el retorno de una cierta dialéctica que le devuelva al discurso su *negatividad*, su capacidad de crítica interna.

4. Es verdad que un primer paso lo da Rousseau: en un relámpago de genialidad metafórica, el ginebrino descubre que la división de la sociedad comienza con un *enunciado*: el de aquél que, cercando una porción de tierra, declara “Esto es mío... y encuentra suficientes estúpidos que le crean”. La Propiedad se desnuda allí como signo absolutamente azaroso, *arbitrario*, que provoca una “esquizia” en la sociedad y en la conciencia del sujeto que admite ese signo —ese “representante”— en su ficticia “naturalidad”. Pero hay algo igualmente significativo: aquélla aceptación es también el efecto de una *retórica*, entendida ahora exclusivamente como estrategia de persuasión: un componente con fuerte presencia en el Logos clásico, por supuesto, pero como *medio* para llegar al Conocimiento. Utilizada como fin en sí mismo (como es tan frecuente en el moderno discurso político, y es mérito de Rousseau el haberlo denunciado) deviene puro instrumento ideológico, medio, sí, pero de *des-conocimiento* —que no es lo mismo que decir “de ignorancia”: ya Sócrates sabía que nadie ignora nada, aunque desconoce casi todo—. De cualquier manera, la historia es pródiga en justicias poéticas: entre los propios griegos (más exactamente:

en las colonias sicilianas) la retórica había empezado por ser una herramienta del discurso jurídico, utilizada en las disputas por cuestiones de... propiedad territorial. Notable parábola, que Rousseau, ávido lector de los clásicos, no dejó de aprovechar: ¿se ha “persuadido” a la sociedad de que la Soberanía es un Signo, es decir, una “delegación”, que la divide por lo tanto en “representantes” y “representados”? Pues bien: habrá que persuadirla de lo contrario, de que la Soberanía es irrepresentable e indelegable, de que el lenguaje de la política es una Lengua de la que *todo* sujeto es parlante por definición, o que se le puede, en todo caso, enseñar: nueva recaída, muy del siglo XVIII, en la omnipotencia pedagógica. Y si la conciencia escindida del sujeto no le permite comprender eso, tanto peor: deberá ser *obligado* a hablarla, hasta que sea capaz al menos de balbucear por sí mismo las primeras letras. Estremecedora paradoja: “los hombres deben ser obligados a ser libres”. El Logos de la Voluntad General expresa el interés universal —un *todo* mayor que la suma de las partes— al cual debe subordinarse cualquier apetencia particular: pero, ¿quién determina esa Voluntad General? ¿Quién es el verdadero *creador* de su Logos, de su razón discursiva? La pregunta siguió abierta, hasta que, en la retrasada Alemania, un oscuro profesor de historia de la filosofía atronó al mundo con su respuesta: el Estado.

El Estado de Hegel, claro, no es *cualquier* Estado: no se limita a proponer un Logos, él es *el* Logos, el discurso de la Razón universal en su forma terrenal más acabada. La dialéctica vuelve por sus fueros, pero ya no como “dialógica”: la irresistible tensión hacia lo Universal no le permite a la Idea mantenerse en el equilibrio inestable de la contradicción, es imprescindible la *síntesis*: en la Historia, eso se llama Estado. El dispositivo discursivo logra su máxima autonomía: ya no es producto de un sujeto del cual se aliena, sino que es *él mismo* el sujeto: la alienación es un dato originario y, en última instancia, irreductible. Porque si bien es cierto que el Logos Universal conserva y supera —“realiza”— los discursos particulares, ello sólo ocurre *idealmente*: en la Historia “real” —la que se juega hic et nunc, en los andurriales sufrimientos del Espíritu Objetivo— la solución final no puede ser muy diferente a la de Rousseau: la polifonía de las voces particulares —en otra clave: la naturaleza estructuralmente conflictiva de la “sociedad civil”— debe ceder al orden de la Gran Sinfonía Universal.

Entendámonos: Rousseau y Hegel realizan un enorme “salto adelante”: el ginebrino desnuda la relatividad histórica de conceptos como el de Propiedad y Representación (aunque termine aceptando a la propiedad real como un dato difícilmente reversible); el alemán reintroduce el principio de contradicción, de socavamiento interno, en el Logos de la razón histórica (aunque termine congelando ese movimiento potencialmente infinito en el edificio imponente del Estado prusiano). A partir de ellos, la relación entre Lenguaje y Política ya no podrá ser lo que era. Pero es un salto que se precipita antes de llegar a la otra orilla: tropieza con ese puente inestable, tendido sobre el abismo, sometido al embate de toda clase de huracanes, que se llama Revolución Francesa. No entremos, por ahora, en el renovado e interminable debate historiográfico sobre la verdadera significación “fundacional” de ese acontecimiento. Retengamos esto: la virulencia revulsiva y resemantizadora del universo discursivo mismo de la política que catapultó la Revolución, su carácter de verdadero condensante de un “delirio de la Razón” que había seducido al siglo, *aterroriza* a

Hegel, como a tantos otros. Lo “aterroriza” literal y etimológicamente: lo “baja a tierra” (con todo lo que hay de siniestro en esa imagen sepulcral de un mundo que está siendo enterrado) y lo hace abrazar desesperadamente la necesidad de un nuevo orden: su “astuta Razón”, lo sabemos, encontrará en Napoleón el héroe que la represente. Otra vez: parece sintomático que, más que por su genio político y militar, el Gran Corso haya pasado a la historia por su Código, todavía hoy punto de referencia obligado del derecho civil en Occidente. *Código*, es decir normativización, “puesta en orden” de los significados para orientar la conducta de la sociedad civil: consagración, por lo tanto, de la “esquizia”, ya que el discurso jurídico del orden capitalista redescubre, bajo nuevas condiciones, la pertinencia de la antigua distinción latina entre un derecho “político” y un derecho “civil”. El Renacimiento había hecho posible concebir un Individuo (etimológicamente: “no dividido”) entero, autocontenido, diferenciado de, y a veces enfrentado con, la Ciudad —la terrestre o la de Dios—: muerte de lo que Louis Dumont llama el discurso “holista” característico de la Antigüedad y la Edad Media. Pues en el encierro de la ciudad medieval, Naturaleza y Hombre forman un todo continuo, cuya fusión pertenece al reino de lo Maravilloso: en los arquetipos literarios de la época —en el *Mío Cid*, en *La Chanson de Roland*— no hay, se observará, descripción de paisajes: el héroe está en la Naturaleza (o en la Ciudad, “segunda naturaleza”), por lo tanto no la ve, no se ha constituido aún la separación sujeto/objeto, esencial a la ciencia moderna, incluida la ciencia política. Para ello será necesario que el Renacimiento ponga a funcionar de manera definitiva la vieja navaja de Occam: en el campo de la ciencia, aparece la *realidad* natural, separada tanto del Individuo como de la intervención divina. En el campo del arte aparece la *perspectiva*, que modifica de manera radical el “achatamiento” medieval e introduce el *realismo* de la Naturaleza en la ficción pictórica (de los personajes del Giotto se dirá que parecen “a punto de hablar”: ¿se puede imaginar un mejor testimonio sobre la autopercepción de un individuo potencialmente dueño de su propia Palabra?). La Revolución y el Imperio trasladan esa “esquizia” al interior mismo del individuo, haciendo que el lenguaje de la política desmonte la unidad del Sujeto: los Derechos cuya Declaración transforma al mundo son del Hombre y del Ciudadano. Las resistencias “holistas”, ahora, provienen, por así decir, de la derecha: de un tradicionalismo que sueña con el retorno a la sociedad orgánica, integrada y “funcional”, previa a la Modernidad (Bonald, De Maistre o, desde una trinchera más “liberal”, Burke); aunque también hay lugar para un aristócrata lúcido que entiende —y se interesa profundamente por eso— el hecho irreversible de una democracia individualista: Tocqueville. Alemania —siempre en busca de su “excepcionalidad” singular— produce, junto al racionalismo a ultranza de Kant y Hegel, la profunda nostalgia de la fusión perdida entre Hombre y Naturaleza: el Romanticismo, primera gran “vanguardia” político-estética de la Modernidad, resume en sus núcleos doctrinarios la tremenda ambigüedad de ese momento revolucionario, de ese momento de transición: ruptura, ya, con un orden burgués que en verdad (y sobre todo en Alemania) apenas se está insinuando; pero indecisión, al mismo tiempo, sobre si esa ruptura debe apuntar hacia adelante o hacia atrás, hacia la utopía revolucionaria que genere un nuevo Logos, o hacia la restauración conservadora que restituya la comunidad discursiva de lo Sagrado del orden feudal. Pero nuevamente, la lengua será allí la es-

cena privilegiada de una afirmación de la diferencia que apenas oculta una "voluntad de poder": componente central del *Volkgeist*, en Schlegel, Herder o los hermanos Grimm (y más tarde, a su modo, en el democrático Humboldt) será el *locus* mismo de la apelación a la "nación alemana" de cuño fichteano. Que en el ominoso año 1933 Heidegger tenga la desgraciada ocurrencia que aún hoy incomoda incluso a sus incondicionales (aquéllo de que el Logos de la "germanidad" habla por la boca del Führer) quizá no pueda derivarse de lo anterior de manera automática: pero, ¿cómo disimular que pertenece a la misma *historia*?

Pero con Hegel y el romanticismo no está todo dicho. Más arriba hablamos de un salto interrumpido. ¿Se trata, pues, de un salto *fallido*? No completamente: en la otra orilla hay un hombre, estirando sus brazos para sostenerse hasta el último momento posible de los cuerpos de Hegel, de Rousseau, de la Revolución; finalmente tendrá que dejarlos caer para no verse arrastrado, librarse de la inercia de su peso; pero no sin antes haber ejercitado al máximo sus músculos en ese esfuerzo. Se llama Karl Marx.

5. Por supuesto: el Júpiter Marx no brota de la noche a la mañana de la monstruosa cabeza de la Minerva Hegel. Althusser exagera, quizá, la violencia de la "ruptura". Pero otros —muchos más— han exagerado la tersura de la "continuidad". De todas maneras, hay *algo* que convencionalmente podemos llamar el "joven Marx": tiene que ver con el replanteo, hecho todavía desde su propio interior, del nuevo Logos consagrado por la Revolución Francesa, de su *doxa*, así como del "contenido" de la dialéctica hegeliana. Tenemos **La cuestión judía**: la liberación "política" del ciudadano no implica necesariamente la liberación "social" de la humanidad; incluso puede ser, esa "liberación" política, una coartada, autorizada por la "esquizia" de una retórica abstracta de la figura pretendidamente universal del Ciudadano, que no coincide con la realidad concreta del Hombre. Tenemos la **Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel**: El Estado, lejos de ser el "sujeto" de la Historia —de la "sociedad civil"— es su "predicado", su *producto*: la distinción Estado/sociedad civil es un enunciado —"ideológico"— que tiende a ocultar que ese Logos encarnado, ese nuevo Leviatán "benefactor", no sólo no puede "superar" las contradicciones sociales, sino que —siendo su efecto— está allí, entre otras cosas, para reprimirlas (y, como explicaría un médico vienes casi un siglo más tarde, lo reprimido indefectiblemente *retorna*). Tenemos **La Ideología Alemana**: las figuras retóricas del Ciudadano y el Estado son el disfraz universalista de un lenguaje localizado, situado, en el sentido de perteneciente a un Logos históricamente condicionado. En Alemania, la vacuidad y autonomización de ese Logos revela la impotencia de una burguesía que apenas es capaz de hacer su propia revolución en la "cabeza" privilegiada de un Hegel. Denunciar esas figuras como "ideológicas" significa, sencillamente, *des-naturalizarlas*: devolverlas a su "particularidad". Y también empezar a hacer escuchar, bajo su ensordecedora voz, el susurro subterráneo de otras voces cuya práctica, esperaba Marx, encarnaría el nuevo Sujeto de ese murmullo fantasmal que había empezado a recorrer Europa.

Está, desde luego, el famoso *impasse* de la "inversión" marxiana: "Poner a Hegel de cabeza", ¿no es, de todos modos, una manera de conservarlo? Pero en este

momento es otra la "inversión" que nos interesa: ¿no se percibe, hasta en el uso singular de las metáforas "gramaticales" (la sociedad "sujeto", el Estado "predicado") el impulso de trastornar todo el universo semántico que da su *sentido* al Logos de la política? Michel Foucault —hablando de Marx, de Nietzsche, de Freud— los llama "fundadores de discurso": así como Freud, dice, no interpreta los sueños del paciente, sino que interpreta la interpretación que el paciente hace de su propio sueño (el "relato onírico"), Marx no "interpreta" a la sociedad burguesa, sino a la interpretación burguesa de la sociedad —o, lo que es lo mismo: de la historia de las relaciones de producción—. Hacer crítica "ideológica" es, pues, redefinir la "visibilidad" de los discursos: hacer ver que —así como el sueño no es un dato bruto de la *psique*, sino el producto de un trabajo del Inconciente, que Freud llama el proceso primario— el "lenguaje" de la mercancía, su *fetichismo*, es también el producto de un "trabajo" tanto material como simbólico. Y hay, por supuesto, un "fetichismo" del lenguaje político, un mercado de circulación de las palabras ("ciudadanía", "Estado", "democracia") que impide ver el proceso de *producción* de los discursos de donde han salido. Como hay, en el escepticismo gnoseológico de Nietzsche ("No hay hechos: sólo hay interpretaciones"; "Perecer por el conocimiento absoluto podría muy bien formar parte de los fundamentos del ser"), una radical desconfianza por las interpretaciones transformadas en *doxa*, por los discursos congelados de un Saber siempre sospechoso de ser el producto —interesado, claro— de un Poder: fuente, como se sabe, de la más famosa articulación foucaultiana, pero que aparece como una constante de la filosofía política occidental, al menos desde **La República** de Platón.

De todos modos, lo importante es que a partir de Marx, Nietzsche y Freud el establecimiento de esa relación (la que existe entre el lenguaje y la *praxis* de la política; y quien piense que Freud es ajeno a este interés, puede leer la **Psicología de las masas**) no se funda tanto en una nueva redistribución de los signos como en un nuevo *sistema de lectura* —que luego, según veremos, será confirmado, por otras vías, en Saussure o Wittgenstein—. Nos resistimos a llamarla, como hace Foucault, una "nueva hermenéutica": salvo que se la entienda en la demasiado amplia acepción de una nueva técnica de interpretación, la palabra "hermenéutica" remite a una *concepción* sobre lo simbólico que es, justamente, la que se trata de combatir, por "ideológica": aún en sus representantes mejores y más "modernos" —Gadamer o Ricoeur, por ejemplo— el símbolo aparece como "pantalla" que oculta el "objeto", en una relación, por así decir, de *interioridad*, por la cual bastaría "retirar" el símbolo —"interpretarlo", "descifrarlo"— para recuperar el objeto: es, en el fondo, un tributo a la antigua metafísica de la presencia (la "esencia" extraída de la cáscara del "fenómeno") en la cual hay una correspondencia *uno-a-uno* entre símbolo y objeto. Lo cual termina otorgándole una *fijeza universal*, codificada de una vez para siempre, al universo de lo simbólico: la mejor ejemplificación de esta manera de pensar los símbolos es la fenomenología religiosa de Mircea Eliade, o la metafísica (llamada por él "sociología") del conocimiento de Max Scheler. En el nuevo "sistema de lectura", en cambio, la realidad es pensada como una red de significaciones en movilidad permanente, con sentidos cambiantes según las igualmente cambiantes articulaciones de la red (empieza a generalizarse el término *con-texto*): ya no se trata de una "interioridad" de la relación unitaria símbolo/objeto —denunciada como intento ideológi-

co, conservador, de "eternizar" el universo semántico—. Detrás de los signos no están meramente las "cosas" que les corresponden, sino otros signos, a los cuales los primeros remiten (la *semiosis infinita*, llamará a eso Peirce); y, por otra parte, el uso que se hace de esos signos: los "juegos de lenguaje", los bautiza Wittgenstein, en los que la significación —y, por lo tanto, el sujeto que "significa"— se construye por la propia práctica semiotizadora. Es, a su manera, una idea también fundacional: la Palabra ya no descansa exclusivamente en el repertorio más o menos fijado del Código, como quería Saussure: ahora pasa a la *praxis* social, es el producto de un "trabajo" de los sujetos parlantes. Porque hay división social del trabajo, los "juegos de lenguaje" proliferan, se multiplican, se intersectan: es imposible vivir dentro de un solo juego lingüístico, o pretender su universalidad absoluta (se ve por qué esa teoría de Wittgenstein ha sido tan aprovechada como metáfora del pluralismo democrático). La "identidad" del juego es, por lo tanto, relativa, inestable, pasible de transformaciones, al igual que la del sujeto "jugador": más tarde recordará Lacan que el Yo es un artificio gramatical: "Yo" es el que habla *ahora*, pero deja de serlo cuando la palabra pasa al otro. Pero —contra la comodidad de cierto cinismo posmoderno— la proliferación de los juegos, la inestabilidad de los sujetos, *no autoriza* el abandono de un horizonte posible de "traducibilidad", en el cual el respeto —y hasta la promoción— de la diferencia y la heterogeneidad se distinga de un eclecticismo conformista, relativista, que se somete a lo que está, obviando que todo juego —puesto que es una práctica— puede practicarse de otro modo.

6. La interpretación, por lo tanto, no puede sino apoyarse en otras "interpretaciones", en otros "juegos": se encuentra ya sumergida en un universo preexistente de discursos puros o de discursos-actos (para Marx, en lo inmediato, las famosas "tres fuentes y partes constitutivas": la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa, la praxis política francesa a partir de la Gran Revolución) a los que se trata de reordenar, de rearticular, de devolverles su densidad histórica, bajo el descubrimiento de que el Logos no es una Verdad universal: son las condiciones históricas las que producen una cierta *eficacia* de "lectura" y "escritura", recreando las significaciones según una lógica "dialéctica" sobredeterminada, no por los avatares de la Idea, sino por el cruce, la *intersección* "movible" entre Logos y Praxis: "Los hombres hacen su propia historia, pero en condiciones que no siempre pueden elegir". Si hay una Ley de ese movimiento, es sólo una ley *tendencial* cuyo sentido definitivo está dado por las contingencias, no siempre previsibles, de los "juegos" de la lucha de clases: con Marx (y, a su manera muy diferente, por momentos políticamente opuesta, con Nietzsche) reaparece, en cierto modo, la metáfora de la "guerra" heracliteana: el mundo de las significaciones es un campo de batalla, el escenario de una "lucha por el sentido". Allí está el núcleo epistemológico de la noción de *hegemonía*, que Gramsci terminará de desplegar, dándole un estatuto teórico-práctico que permitirá discernir algunas de las razones de la aparente "esquizia" entre Poder y Discurso, entre "sociedad política" y "sociedad civil". Pero en *La Cuestión Judía*, en la *Crítica...*, ya teníamos el tema de la "reabsorción" del Estado por la sociedad: vale decir, de una *recuperación* por parte de los "ciudadanos" de su palabra "alienada" ficticiamente en el juego del Contrato, o —en el caso de Hegel— en el imaginario del Espí-

ritu Objetivo encarnado por un Estado superador de los conflictos sociales. No de cualquier "ciudadano", desde luego, sino de aquella clase particular de ciudadanos que, justamente por ser los más "extranjeros", tienen el mayor interés en rescatar, por así decir, la Lengua de la Polis. Todavía puede percibirse allí el influjo de Rousseau y la izquierda jacobina —el tema de la "autodeterminación" de la comunidad, de lo político fusionado en lo social—, pero liberado ya de las ilusiones de una Voluntad General abstracta e improbable (¿no había declarado el propio Robespierre, absolutizando su juego: "la Voluntad General somos nosotros"?).

Es cierto: en los escritos "filosóficos" de Marx se habla todavía, por ejemplo, de "fenómeno" y "esencia": Marx apela al lenguaje de su época, el que tiene "a la mano". Pero es un uso conflictivo, desgarrado: casi puede leerse, allí, la *tensión* entre el viejo lenguaje y el nuevo uso. La fetichización de la ciudadanía o del Estado, como la de la mercancía, no es tanto —aunque no quede más remedio que expresarlo de esa manera— el "fenómeno" visible (es decir: la "inversión" ideológica) de una "esencia" oculta (la lucha de clases, las relaciones de poder implícitas en las de producción), de la cual el primero sería el "símbolo" deformado, sino el efecto de sentido de una red significante, de una *relación entre relaciones* históricamente condicionadas: valor de uso/valor de cambio/trabajo socialmente necesario/plusvalía; Estado/burguesía/proletariado, etcétera. La lucha de clases aparece como el nuevo "código", el nuevo Logos desde el cual "interpretar" las mutaciones históricas que conmueven el universo de las significaciones sociales, políticas, económicas (así como para Freud el mito de Edipo será el nuevo Logos para "interpretar" los avatares de la psique): pero no se trata, en verdad —como se dirá "postmodernamente"—, de un discurso sin sujeto, sino de un discurso cuyo sujeto ha sido históricamente *segregado*, y por eso no puede aún *reconocerse* en el "lenguaje" de su propia práctica. La gran pregunta, de allí en más, tendrá que ver con si —y en qué condiciones— semejante reconocimiento puede efectivamente producirse: luego de los ensayos generales de la Comuna y de 1905 en Rusia, el estallido de la segunda —y anómala— gran revolución de la Modernidad —la de 1917— pareció, durante algún tiempo, dar una respuesta contundentemente afirmativa: práctica y discurso se habían hecho uno nuevamente, en un nuevo "holismo" que ya no era el de la comunidad orgánica medieval ni el de la "bella totalidad" grecorromana, sino el de una nueva forma de "ciudadanía total" en la que los intereses particulares de una clase eran la garantía última del acceso a la universalidad: Hegel, por fin, era "puesto de cabeza" (o vuelto sobre sus pies), en la *realidad*, y no solamente en las "ideas". La praxis reencontraba su discurso, el discurso su praxis: la Revolución era el discurso-acto por excelencia, el que hacía que todo fuera posible, que el todo fuera posible. Nada de Hombre y Ciudadano: el Proletario, el hombre-ciudadano, el Sujeto "totalizado", fundaba un nuevo Logos para la Humanidad en su conjunto. (En su bellísimo libro de memorias —*Viaje sentimental*— Viktor Sklovski relata cómo, en las duras noches de la guerra civil que siguió a la Revolución de Octubre, quemaba, para darse calor, las obras de Marx y Lenin: insuperable metáfora de la palabra, ya superflua por sí misma, ardiendo en el vértigo de la acción).

Ilusión de consecuencias enormes —y no siempre fatalmente negativas—, pero ilusión: la Historia —que no es un Logos "necesario", pero sí *inapelable*— terminó por mostrar que esa nueva Unidad (re)encontrada podía ser también la nueva cáscara

de la venerable esquizia hobbesiana, leída desde el *pathos* weberiano y kafkiano. Las pinzas —de ninguna manera homologables, pero sí comparables— del terrorismo del poder nazi y stalinista, de las sendas “racionalidades” instrumentales por las cuales la grandiosa “clase universal” hegeliana es jibarizada en la miserable tecnoburocracia del estado total, aplastan más allá de toda previsión la nuez ya debilitada del Logos político occidental: el anti-Logos de Auschwitz, como el anti-Logos de Gulag —según se empeñan en argumentar Adorno y Horkheimer— no son perversiones irracionales y contingentes: son una *forma posible* —que una cierta lógica de la historia ha tornado en cierto modo inevitable— de la Palabra ilustrada de la Modernidad. El privilegiado y unitario Sujeto de la Historia ha vuelto a ser privado de su Palabra —y, para colmo de ironías, por el Partido que afirmaba ser su portador—, haciendo que el Logos quede de nuevo desencarnado, como flotando en el vacío: Frankfurt es capaz de concebir el aparente escándalo de un “marxismo sin proletariado” para replicar la tragedia tanto occidental como “oriental” de un proletariado sin marxismo. En medio de la catástrofe, tal vez el lenguaje del arte “autónomo” —imagina Adorno— sea el único consuelo que todavía puede hacer creer en los “mundos posibles”: si los surrealistas y otras vanguardias habían sido los más consecuentes propulsores de una reconciliación del arte con la vida, del mundo de los valores y el de las prácticas sociales (una escisión que desvelaba a Weber, aunque la elevara a principio metodológico), su error —y los lúcidos frankfurtianos lo comprendieron sin dejar de repetirlo— fue el de creer que el arte podía hacer eso cambiándose a sí mismo, prescindiendo en última instancia de su relación con los otros “juegos de lenguaje”: en 1924, la famosa anécdota de Moholy-Nagy dictando el diseño de su afiche por teléfono había constituido la inmejorable alegoría de la separación entre Logos y Praxis. No mucho después —en sus ya canónicas **Tesis sobre la Filosofía de la Historia**— Walter Benjamin insinuaba que esa escisión había vuelto imposible una *distinción*: aquella entre Cultura y Barbarie (y desde entonces, nos atreveríamos a decir, esa imposibilidad se ha constituido en el drama de Occidente por excelencia). En los años de la “descolonización”, Sartre —aunque en otro sentido— reivindicaba con audacia la potencialidad de una inversión política de ese álgebra: el lenguaje del “bárbaro” le enseña a hablar de nuevo al “civilizado”. Roland Barthes, a su turno, apoyará en la pérdida de control del Sujeto sobre el Logos su famosa *boutade*: el lenguaje es totalitario por definición, no por lo que impide, sino por lo que *obliga* a decir, a pensar. La trampa es perfecta: no hay metalenguaje, la infinita apertura del Logos es, por ello mismo, omniinclusiva (Lacan); el comentario —incluso, claro, éste que está leyendo el improbable lector—, como la crítica, la glosa, no son sino elípticas confirmaciones del “orden del discurso” (Foucault); ya no hay nada que decir, pero no se puede dejar de hablar (Beckett). El lenguaje tiende al silencio, pero mientras tanto estamos en Babel (Steiner). En realidad ya lo había dicho, premonitoriamente, Baudelaire: la Ciudad es, sin remedio, el espacio del malentendido. “Por suerte”, agregaba, “porque si las personas se entendieran *realmente*, se matarían entre ellas”.

7. Ya se ve adónde parece apuntar todo esto: el problema del Logos político no es el malentendido —puesto que éste es *constitutivo* del lenguaje—: es el de las condiciones históricas que han hecho que ese equívoco estructural encierre al Sujeto en

la “jaula de hierro” de un metaequívoco, de una *falsa comprensión* por la cual él se autoriza a creerse dueño de su propia Palabra. El Poder —no discutiremos aquí si es uno o múltiple, conciente o “automático”: estamos un paso antes— consiste, *insiste*, en el poder de *hacer decir* a los otros lo que el Poder piensa silenciosamente, al tiempo que se les hace creer que son *ellos* quienes lo piensan: a eso se le llama, hoy, “ciudadanía”. Hoy, decimos: porque nunca como en la actualidad (definámosla rápido: hegemonía neoconservadora, cultura posmoderna como “lógica del capitalismo tardío”) tuvo el Poder tantas posibilidades de ser *incuestionable*, en el sentido de que las interrogaciones que se le podrían dirigir son tautológicas, pleonásticas: ya están inscriptas, previstas, *pre-dichas*, en el propio Logos del Poder, en tanto este Logos *aparece* como *producción social*, “democrática”, y no como Palabra impuesta. Nunca como en la actualidad (definámosla rápido: bienvenida generalización de una “conciencia” democrática, pero concentración sin precedentes del dominio económico y político, con proliferación espectacular de nuevas formas de marginalidad, discriminación y exclusión) fue tan profundo el triunfo de la lógica *leviatánica*: el “ciudadano”, creyendo inscribirse como tal en la lengua —en el “contrato” de interlocución política— es *hablado* por el Logos de un Poder que se le antoja “ausente”. Nunca como en la actualidad (definámosla rápido: el estallido, la fragmentación de los *enunciados* disimula una casi absoluta homogeneización del proceso de *enunciación*) fue más cierta la desencantada diagnosis lévi Straussiana de que los grandes discursos políticos no eran sino trozos de un gran y recurrente Mito que buscaba liquidar imaginariamente las contradicciones de la realidad. Sumando: nunca como en la actualidad fue más notable —y menos *notoria*— la impotencia para la construcción de un Logos alternativo. Se dice que hay una crisis del marxismo, y no sin razón. Pero es una “razón” menos “dialéctica” que profundamente paradójica: es irónico, en efecto, que se profundice la crisis de ese discurso cuando las condiciones de la *realidad* (la universalización “planetaria” del modo de producción capitalista) son, *por primera vez en la historia*, las que ese discurso había previsto como condiciones de pasaje al acto definitivo (la revolución mundial): otro avatar —¿o el definitivo?— de la escisión entre las Palabras y las Cosas. Más todavía, porque al igual que lo que decíamos acerca del malentendido, el problema no es la *crisis* (también ella es constitutiva de cualquier discurso que no sea el religioso), sino el hecho de que aquella escisión permite ya no tanto una recusación (vale decir: un combate contra algo percibido en tanto Otro, en tanto Enemigo) como una naturalización, una *neutralización*, por la cual el marxismo deviene un discurso más entre otros posibles: está allí, en el “museo imaginario” de la civilización del cual hablaba Malraux, expuesto, *exhibido*: es un “patrimonio cultural de la humanidad”, junto al discurso de los místicos cristianos, de los humanistas del Renacimiento, de los románticos o de los prerrafaelitas, de lo que sea. Pero se suponía que la peculiaridad, la *irrecuperabilidad*, del materialismo histórico —ya lo hemos visto— estaba en su negación de la autonomía del Logos (entendido, hegelianamente, como Espíritu autoproducido): en su carácter radicalmente *heterónimo* de discurso-acto, de acto de discurso, no sólo en el sentido de la pragmática lingüística hija de Wittgenstein —un “acto de habla” modificador de la realidad de los hablantes—, sino, sobre todo, en un sentido que podríamos llamar *autodestructivo* (por eso su crisis es “constitutiva”):

si el Logos no es autosuficiente ni inmanente, si sólo puede ser leído como un *momento* —no obstante su grado de “autonomía relativa”— de la transformación de sus propias condiciones sociales de enunciación, entonces el Logos (marxista) que ha producido ese *saber* con ese *método*, no debería poder ser recuperado como un objeto más de aquél “museo”: es un Logos que, por definición, opera mediante la *demolición permanente* de cualquier Saber “estabilizado”, empezando por el propio. Que el marxismo pueda ser un *artefacto cultural* más en la Gran Enciclopedia del Saber Universal es un indicador particularmente dramático del triunfo de la “máquina esquizofrénica” del capitalismo (y ello no significa hablar en contra del saber: todo lo contrario, es rechazar la noción de un saber pasivo, falso, que puede ir a buscarse en los diccionarios y en los museos). Es un indicador más —y no el menos importante— de que la pérdida de una experiencia del Logos como espacio de apropiación de los conflictos, de los desgarramientos de nuestras condiciones de existencia, es también la decadencia de una concepción del Logos como lugar trágico, *agónico*, que permitía la pretensión quizá desmesurada y utópica, pero inmensamente productiva, de un Khlebnikov; que nuestro discurso modificara el rumbo de los astros. Y es el reemplazo de la tragedia por un patético *vaudeville*. Después de todo, ya lo decía el propio barbudo de Treveris: en las épocas que han olvidado el sentido de la tragedia, la cultura se vuelve irresistiblemente *cómica*. Sólo que no es la comicidad sensual, rubicunda y cuestionadora del gigante Gargantúa: es la mueca congelada por una horripilante parálisis facial del **Hombre que ríe** de Víctor Hugo.

REVISTA ABIERTA

ZONA

Nº 10 (DOBLE) - INVIERNO 1992

*HABERMAS sobre Foucault y la modernidad /
GIDDENS: Modernidad y Subjetividad /
Entrevista a BARTHES: un recorrido de su obra /
GUATTARI: el paradigma estético / VATTIMO
sobre Jankelevitch / LAPLANCHE / MANNONNI
/ KAES*

ENSAYOS

Blas de Santos

La Gestión de la autonomía: ¿Una intervención sin sujeto?

“La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes constituye su nexa social.”

Carlos Marx¹

“Abandonado a sí mismo el neurótico se ve precisado a sustituir, mediante sus formaciones de síntoma, las grandes formaciones de masas de las que está excluido. Se crea su propio mundo de fantasía, su religión, su sistema delirante, y así repite las instituciones de la humanidad en una deformación que testimonia con nitidez las hiperpotente contribución de las aspiraciones sexuales directas”.

Sigmund Freud²

La corriente institucionalista, debe buena parte del ímpetu de su reciente irrupción, al tono de cuestionamiento que su interpelación supondría para concepciones “clásicas” de la sociedad y los sujetos, devenidas caducas. Sus tesis compiten por el centro de debates, en los que hasta hace poco, el tema apenas revistaba entre las consideradas entidades teóricas plenas. El hecho de que este fenómeno emerja en un escenario cultural donde vacilan los fulgores otrora indiscutidos de la política y del psicoanálisis —cuestionados retoños de una racionalidad científica en desgracia— justifica una reflexión que monitoree el derrotero intelectual, para una época en que la bajada de las “viejas verdades”, excita, *horror vacui* mediante, la veloz erección de “nuevos paradigmas”.

Resulta interesante entonces preguntarse por este —¿paradójico?— despertar del interés por lo social, que presupone encarar la instancia institucional, a contrapelo del consenso neoliberal imperante, que bate parches por la “disolución” del Estado, la privatización de lo público y la repugnancia por lo colectivo. Es la pretensión de

¹ Carlos Marx, *Elementos fundamentales para una crítica de la Economía Política*, (Borrador) 1857-1858, Tomo I, “El dinero como relación social”, pág. 84, Siglo XXI.

² Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del Yo*, O.C., Amorrortu, tomo XVIII, pág. 135.

estudiar cuánto de la aparente contradicción cede en clave de *aggiornamento*, si el despliegue de este fenómeno registra la genealogía y la dinámica de su recorrido. Es decir, establecer cuánto de lo novedoso ofertado abre reales alternativas críticas a los marcos epistémicos vigentes y cuánto de lo anterior es remozado en los discursos cosmetizados. Demás está decir, que este análisis no pone para nada en cuestión la realidad de la crisis contemporánea que reflejan las problemáticas en cuestión, como tampoco abre juicio sobre la intencionalidad de sus actores, sino que busca contribuir a la definición de los espacios de comprensión en los que los mismos pueden encontrar objetivación, para lo cual le resulta esencial hacer explícitos los marcos conceptuales y de valor que los incluyen.

En la aproximación a los materiales referidos al abordaje institucionalista, es fácil de observar, una impronta que duplica, mediante la inversión, la reducción inividualista de los abordajes "clásicos" impugnados. El exceso vuelca esta vez el recurso argumentativo a favor del bando "contrario" al de antaño, —aquel que se desvelaba en ardores libidinales, recuerdos infantiles y determinaciones económicas en última instancia. Esto tiene el efecto de una multiplicación de duplicaciones que disocian —en patética cadena— a teorías, agentes y prácticas. Porque, o bien se utilizan en la teoría, sin aceptarlo, conceptos descontextualizados de la unidad lógica y de los requisitos técnicos en los que se legitiman, o bien se acuñan otros de validez parásita —*per saltum*— en sintagmas no reconocidos. Por ejemplo, es frecuente el uso de conceptos básicos del psicoanálisis freudiano como Deseo, Fantasía, o Síntoma, utilizados en su manifiesta acepción vulgar, sin reparar en las consecuencias teóricas que la unidad de la teoría reclama y en la incoherencia de usarlos en el marco de una pretendida impugnación global de esa misma teoría. Un caso, que desborda incluso el contrabando desde el psicoanálisis, es el de la extensión dada al término *implicación*.

Al amparo de la obviedad del sentido común y en el prestigio de su ascendencia lógica, pasa a esgrimirse con la soltura de un comodín de usos múltiples, infaltable para el portafolio del empresario, la mochila del militante, así como para el breviario del agente de cambio. El problema no es el de su impertinencia, ya que, en su indefinición, poco o nada le es ajeno. Por eso, difícilmente deje de chocar con la realidad de lo que encuentra a su paso (o le pase muy cerca), como que consiste en el superfetado *collage* entre el concepto de transferencia freudiana, la responsabilidad existencialista sartreana y el perfil del intelectual orgánico de Gramsci. Los destellos de una multiplicidad casi ilimitada de atributos que el institucionalista debería revisar como parte del compromiso de su accionar, sustituyen los hechos estudiados y sus causas por afecciones de su persona. La ambigüedad, teñida de polisemia, desdibuja la evaluación que sus propios iniciadores trazaron sobre los reales alcances del institucionalismo, a la luz de un atrayectoria de varias décadas. Dice J. Ardoino "En un universo donde las certidumbres más arraigadas estallan fácilmente en pedazos, la intervención (institucionalista) sufre hoy una declinación, tanto como las corrientes pedagógicas y terapéuticas que han inspirado su metodología" y afirma que "las expectativas se han visto defraudadas, si no es que burladas, en dos puntos", en cuanto a los logros como investigación, magros y de débil fiabilidad y en cuanto a

"...las transformaciones experimentadas, "medidas", en el seno de las prácticas, cuando no aparecen como francamente míticas, no pueden ser asimiladas a cambios en la organización, la cual resulta generalmente intacta". E inexorablemente, "Por esta razón el número de intervenciones disminuye al tiempo que los 'terrenos' (y, como consecuencia, las clientelas) se renuevan"³. Una sociedad amenazada de servir de vaciadero de mayores desperdicios metropolitanos, debería cuidar también la diferencia entre la universalidad del conocimiento y la transnacionalización de las crisis en un mercado planetarizado. Este descuido explica la fácil seducción de una intelectualidad no curada de espanto por el terror y la hiperinflación, por todo lo que ofrezca rápida reconversión a sus devaluadas inserciones profesionales tradicionales. La ambigüedad facilita una inimputabilidad teórica, necesaria para una flexibilización conceptual que restituya una identidad profesional y social —en términos de rentabilidad concreta y proyecto ideológico— sin más *plafond* que la nostalgia por los malentendidos pasados; estabilidad dentro de la economía de sustitución de importaciones y en la recomposición del poder. Lo cual se traduce en la duplicación correspondiente, doble vida entre el desempeño ligado a la subsistencia y los rituales consagrados a conservar "la alternativa" en sus insignias: talleres, encuentros, y redes. Lo gravoso, no pasa por el componente ilusorio de esta iniciativa, pues no es forzoso que diferentes realidades, como las vigentes en los países del proyecto originario tengan necesariamente los mismos desarrollos. Sino que el salto hacia adelante, redunde en el abandono de la actitud reflexiva cuestionadora de las propias prácticas —terapéuticas, docentes o políticas desahuciadas, ante el "corte epistemológico", que induce, una vez más, el cambio de modelo.

El resultado amenaza disociar la continuidad crítica vuelta sobre instrumentos conceptuales rebajados a auxiliares de la rutina laboral. Al enfatizar, con el impacto de lo novedoso, la falta de solidaridad entre las buenas nuevas y los cuestionamientos reconocibles por las concepciones y en las prácticas en uso, la confianza en lo aprendido y el compromiso con lo vivido ceden ante los favores de la revelación. Un mundo terrenal, el del trabajo —consultorios, cátedras, comités—, y un topos celestial de invocaciones, gestos y exhortaciones, morada emblemática de iniciados. El riesgo al que expone un institucionalismo que desprecia las categorías materialistas correspondientes, en su abstracta alusión a "lo social", reside en velar lo que verdaderamente tiene de social y de político la producción instituyente de sentido subjetivado, que cae bajo su dominio. Esto es, el hecho decisivo de acaecer en el seno de una sociedad cuyo movimiento real resulta del conflicto sostenido por las clases antagónicas que la integran. Tal escamoteo, en la coartada de una complejidad que relativiza hasta disolver, neutraliza los vínculos de determinación que dicha producción debe a la formación socioeconómica que la enmarca, a la estructura social que la vertebra y al proceso histórico que la origina. Lo lamentable es que, a la hora de la efectivización de la teoría y de realización productiva de los socios mayoritarios de la empresa —psíquica, docente o de trabajo social—, resulten aún más opacos

³ Jacques Ardoino, "La Intervención: ¿Imaginario del cambio o cambio del imaginario?". En *La intervención institucional*, México, Plaza Valdez, 1987, p.31.

los destinos políticos de la misma. En otras palabras, que al margen de las declamadas aperturas, sigan reproduciendo en sus acciones clínico—prácticas, una valorización que remite las vicisitudes de la subjetividad a las fronteras de la individualidad: la relación con la naturaleza restringida a la propia corporalidad, el tiempo de la historización a los confines de la infancia y el universo de los vínculos al arbolito genealógico. Estrechez de una causalidad que, no pudiendo ser de otro modo, resigna las opciones transformadoras a las posibilidades y recursos que la mónada, íntima y privada, en la que los sujetos creen reconocerse, tiene asignados en la inserción de clase que los constituye.

Lo valioso del institucionalismo puede registrarse en la dimensión de verdad sintomática, de la que es portador. Esta aparece, tras el aparente descrédito del papel de los sujetos, en la recuperación reactiva de un malestar. En este caso, la vehemencia y las expectativas que inspira, denuncian los padecimientos de una subjetividad, apremiada por el debe ser en una individualidad absolutizada: semejarse a nada so pena de no ser nadie. Callejón sin salida, tras haberse deslegitimado las trazas referenciales —familia, clase, género—, donde acostumbraba tramarse la interioridad de su mismidad. Es la quiebra de la continuidad de la interioridad de una particularización con la totalidad que la singulariza, pretendiendo soldarse en el meritorio vacío de haberse-hecho-solo y no deber nada a nadie.

II. La opción del "institucionalismo", saliendo al cruce del dilemático *impasse* entre lo individual y lo colectivo, amenaza con disolver ambos polos sin ahondar en la dialéctica que mutuamente los funda. Corre el riesgo de sortear las aporías teóricas e ideológicas de profesiones que agotaron la función social que las inspiró, por el atajo de retocar sus objetos, modernizar su tecnología, pero sobre todo preservar de la fragmanetación a la corporación. El reciclaje promueve reagrupamientos, liderazgos, y consagra poderes habilitantes. La función debe continuar...

El problema es que fragmentados de ese modo, quedan aún más inaccesibles las mediaciones entre los diferentes ámbitos de la realidad y más alejado el conocimiento de las articulaciones que la estructuran. Es el remedo de la falacia distribucionista de pseudodemocratizar el saber, en la apariencia de hacer más corta la carrera que lo hace alcanzable, cuando el poder que el saber perfecciona, sigue en manos de quienes gozan de la potencia que otorga su monopolio global. Desde ya, que no basta con preservar los disciplinamientos tradicionales —pre/posdisciplinarios—, sino de asegurar el énfasis en la preservación de los vínculos conceptuales y metodológicos que permitan que una experiencia teórica o empírica retome encualquier instancia de desenvolvimiento, las coordenadas de sentido que guarda con la totalidad de las relaciones que la fundan. Para el caso de la institución humana: las que mantiene el hombre con la naturaleza, los demás hombres y consigo. Por ello, deben estudiarse los factores que hacen, tanto a la inercia de un clasicismo fundado en la perpetuación de las jerarquías del saber, como a las "subversiones" y "contestaciones" que pretenden sustituirlos. Es importante, entonces, esclarecer la alternativa de poder y la organización productiva del conocimiento vertida en los nuevos odres, por sobre la ingeniosidad de las etiquetas que lo anuncian.

Estos reparos no son privativos del tema de que se ocupa el presente artículo, ni patrimonio de las situaciones y materiales en las cuales se basan las reflexiones que él expresa. El interés que lo motiva busca exponerlos, por el contrario, como representativos de una tensión gravitacional ideológica —histórico/cultural—, presente en nuestra sociedad. La hipótesis que propone interpreta al "institucionalismo" como respuesta transaccional a la contradicción que enfrenta la subjetividad individual contemporánea frente a la sanción inhibitoria que pesa sobre las disciplinas en "relación de dependencia" con el mercado —no importa que los réditos obtenidos devenguen en metálico, "acciones" o en otros valores. El mismo aparece en la resistencia a romper el estrecho horizonte de sus mal entendidas "especificidades" que oponen sus cultores, en la perspectiva que la dimensión histórico-social pudiera brindarles.

III. Los estructuralistas, a través de sus versiones lingüísticas y psicoanalíticas, han consagrado al lenguaje una jerarquía de verdad acerca del sujeto, proporcional a la exclusión de todo vínculo con la conciencia. Como esos artefactos activados para destruirse luego de proferir su mensaje, el pensamiento humano debía clausurarse en la culminación del descubrimiento que lo revelaba puro efecto de desconocimiento. En otros círculos, en cambio, se alienta que los inveterados desencantos nacionales y generacionales, son mejor abono de esa sopecha metódica, ducha en espejismos y espejitos —500 años 500— que el acto de fe en la mentada primacía del significante y su implacable lógica. Valga una pequeña demostración.

Especulaciones que en la infancia cedían a la fascinación de la imagen y detenían la inteligencia, entre la rotundez del kilo de plomo frente a la ligereza del kilo de plumas, hoy parecen increíbles anécdotas de la edad de piedra pre-lacanianiana. Pero no es significativo todo lo que reluce. Para apreciarlo debe deslindarse el contexto de descubrimiento —llegada de Bachelard, Althusser y Lacan a estas playas— de los efectos de conquista y colonización que le sucedieron. Por eso, debe separarse del trigo aportado por la lingüística estructuralista para una concepción de la subjetividad no idealista, los vicios rendidos a una "materialidad" sacralizada.

En síntesis, que no se trata de negar la teoría del punto de capitón, como inmanencia de la significación al lenguaje, pero con él no acaba la historia. También tiene ésta la oportunidad de su palabra, su Punto de Capiton. Esta competencia de racionalidades —lógica del significante o de la historia, entre otras— puede ser seguida a través de la noción de individuo y de individualidad. Frente a la dureza estructuralista —hoy rigores posmodernistas— que la estigmatiza, la obviedad de la conciencia toma apoyo en la certeza individual que la experimenta, para fundar en ella la evidencia de su existencia y deducir, a reglón seguido, la consistencia atomística de todo lo circundante. El equívoco de esta inmediatez, que la *conciencia estructuralista* advierte, precipita la simplificación elementarista *especular*. Es cuando el rigor se hace sometimiento y el espíritu se somete al despotismo de la letra tomada al pie: en el Principio fue el Verbo. Olvida así que jamás nadie habló solo y que, aún cuando todo pasa por la palabra ella también deja mucho que decir sobre sí misma. Y así como es cierto que la palabra surge con la muerte de la cosa, aquello que so-

brevive en el logos vale por lo que menta cuanto por lo que, excluido en el "tesoro de significantes", lo respalda.

Para Lacán*, tal es la comunidad de los productores del lenguaje, que da rango de psicótica a la arrogancia de quien se culpabilizara de plagiar ideas ajenas, pues presupondría, que reclama para sí ese colmo de la propiedad privada, que sería la intelectual: un patrimonio tan particular sobre el pensamiento que lo expondría al robo.

Posibilidad de la palabra, el delirio, puede aliviar a la individualidad las acreencias que le pesan por ser-efecto-de-discurso, borrando con los medios que lo envanezcan *self-made*, el origen compartido y común que la constituye; tan producto de la laboriosidad colectiva, como los que evocan el amuchamiento de las colmenas, la promiscuidad de las chusmas o la estratificación de las clases.

El dato del individuo y de la individualidad debe dar cuenta de su origen discursivo como materialidad histórico-social encarnada en *representación social*†, no ya observable originario e inobjetable para, recién entonces, entrar en la operatoria del conocimiento con conceptos de equivalente forja. Sin esta reconstrucción, la subjetividad resultante desafilia —también— los rasgos de identidad que la ligan a algún origen y causa objetivable y deviene contingencia probabilística o meritoria virtud de cada cual.

Arrojado el sujeto potencial a la matriz de la individualidad en vigencia, la conciencia factura el reconocimiento de los semejantes, en el personaje que lo devuelve asible y consistente para sí. Identificado a los argumentos que lo representan ante ellos, se sujeta a los efectos que atribuye a los mismos y anima la parte del elenco que le toca, en un mundo hecho espectáculo. Ufano de creerse único, se supone incomparable y escéptico de todo saber ajeno a sí, ancla su fiel gnoseológico en la autoreferencia. El descrédito de todo lo que desborde las propias afecciones le permite aventurarse apenas al interior de los humores y padeceres que le pertenecen, y que, por eso, erige en patrón existencial. De este modo la objetividad se resuelve en el *in-sight* y la introspección pone el horizonte de las visiones del mundo.

La psicologización de la vida y el fisicoculturismo son los auxiliares técnicos previstos para tutelar el modelaje de una individualidad optimizada en un cartesianismo de mínima: el mero funcionamiento como certeza ontológica. La eficacia y el utilitarismo desalientan la apetencia por toda trascendencia, pero ésta insiste en los resquicios que deja la insoportable futilidad cotidiana, con finalidades de captura no inmediata. El fracaso de este gesto, condenado por individual y esotérico, sella entonces en la eternidad de un presente indefinido, la eternidad decepcionada.

La libertad que promueve esta *razón individualista* reclama un encapsulamiento autista, como condición para una socialidad organizada en la armonía de una desconexión universal. Pero con resguardo de la presencia compartida, aún en la dispersión y ante la mirada que testimonie el recíproco aislamiento. La malla "social" los dispone en una distancia tal que la contención es provista por la neutralización mutua: la indiferencia es idealizada como respeto, el ajuste neoindividualista cierra sin resto.

* Jacques Lacan, *La dirección de la cura*, México, Siglo XXI 1971, p. 230. (en el comentario referido al tema del "plagio" en el caso de "los sesos frescos", de Ernest Kris).

† Serge Moscovici, *El psicoanálisis su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul, 1979, 1ª parte, Cap.III, p.45: "En que sentido es social una representación".

El derrumbe de la omnipotencia humanista —el hombre deja de ser medida hasta de sí mismo—, arrastra en su descrédito la antigua confianza iluminista en los debates y los embanderamientos. El "totalitarismo" de prioridades o valores, en función de necesidades, anhelos o justicia, razón o verdad, cae ante el imperativo de la libre concurrencia de puras parcialidades, relativas y temporarias. La "democratización" del pensamiento hace pasar por pluralismo la ecuación intersubjetiva del individualismo: en la equivalencia de la abstracción, vale-todo igual. La soberbia, de sacar cabeza autodenominándose hombre, no resiste a la consistencia efímera y circunstancia de un ser entre dos nada. Sin embargo, siempre se puede hacer negocios con la ideología: el ajuste existencial posmoderno aprieta pero no ahorca. Entonces sugiere: es duro sumirse en una pura nada, de vuelta de la ilusión socrática. Aquélla que para negar la incognoscibilidad de lo real, se valía de una coquetería hecha ignorancia.

¿Cuál es la transa que la ideología puede proponerle a la subjetividad contemporánea?: Ser una abyección insignificante, pero sin ilusiones, sin engaño y con la plenitud que da lo auténtico. Lo importante pasa a ser que la sinceridad tome la palabra. Los jóvenes reclaman a sus ídolos que no cambien nunca, éstos les devuelven el voto de que *sean* siempre lo que son. Ser uno mismo. En el festival performativo, los testimonios de figuras públicas que declaran que su riqueza es mal habida o en la descarga personal de quien recuerda que nunca prometió nada, el potencial juicio que le cupiera al acto, está desplazado del contenido a la reivindicación de la autoría. Lo importante es ir de frente. Hacer de vicio, virtud.

Este es un mundo donde apelar a la verdad suena a totalitarismo y donde las argumentaciones se disuelven ante el derecho de cada uno a pensar como quiera, pues contiene tantas verdades, realidades y lógicas como individualidades dispuestas a soportarlas.

IV. Se puede recurrir a una noción de institución como el dispositivo que integra dos condiciones de lo humano: el orden simbólico hecho cultura con el dispositivo imaginario responsable de la hominización individual. Según la posición que se adopte frente a los términos que contiene esta breve descripción, quedarán comprometidas al mismo tiempo una concepción de la realidad social, una interpretación del movimiento que la anima y una decisión respecto a las potencialidades de incidencia en la reproducción o transformación de la sociedad, que podrían esperarse del estudio de lo institucional y de las instituciones.

En un planteo materialista, la concepción de la realidad social debe partir del hecho de lo simbólico como espacio excluyente de toda otra naturaleza consustancial con lo humano, desechando al mismo tiempo toda ilusión robinsoniana, que disimule el carácter social que le es inherente. La subjetividad correspondiente se define por la conjugación de ambas premisas: es el efeco de lo simbólico —social e histórico— con que los hombres responden, bajo idénticas condiciones a la interpelación de sus necesidades.

Las instituciones, son los ejemplos pormenorizados del dispositivo universal por el que la humanidad organiza la relación con la naturaleza, con los demás hombres y por consiguiente, consigo mismo.

Lo simbólico y lo social, despliegan su potencia entre los polos extremos de un poder que abarca desde la inocuidad gratuita del *flatus voci* —pura exterioridad sin compromiso con el otro— hasta el genocidio —puesta máxima de lo otro bajo los propios fines—. Entre ambos límites queda comprendido todo el universo infinito de producciones de la sensibilidad, la razón y la labor de los hombres.

Entre el diálogo y la guerra, Heráclito proponía la polémica, animada por el intercambio, la seducción, y el acuerdo pero también por el engaño, la estafa y la ofensa.

Las instituciones son convenciones colectivas hechas de discursos con que los hombres procuran salvar los riesgos de una realización individual ilimitada, mediante la protección de una alianza que los contenga. Para Castoriadis *"Consisten en ligar a símbolos (a significantes) unos significados (representaciones, órdenes, conminaciones o incitaciones a hacer o a no hacer, unas consecuencias —unas significaciones en el sentido lato del término) y en hacerlos valer como tales, es decir, hacer este vínculo más o menos forzado para la sociedad o el grupo considerado"*.

El reduccionismo del marxismo maniqueísta, que decretaba la burda división estructura/superestructura, apostando a una en contra de la otra, condenaba lo simbólico a ser mero reflejo reivindicativo, funcional a la pobreza desde las necesidades "reales" —económicas— dejando fuera la riqueza de las necesidades humanas como "desviaciones" de las verdaderas motivaciones por las cuales se debía luchar.

Además de empobrecer el ideario socialista, confundido con mejoras, no sólo satisfasibles dentro del capitalismo, sino connaturales a su expansión productivista, justificación en el plano de la teoría, la revancha idealizante en rescate de la especificidad de lo cultural. De paso, quedaba reforzada, junto a los privilegios a los que sirve, la dicotomía entre la producción-material y la creación-intelectual.

En el mismo movimiento, que pone en cuestión la acepción convencional de "cultura", pueden procesarse los excesos valorativos desplazados sobre lo simbólico y el lenguaje. En palabras de Najenson, cultura es *"la totalidad de la vida y de la práctica del Hombre, en todo el tiempo y todo el espacio, incluyendo la parte de la naturaleza transformada por el Hombre y a este último en tanto cultura"*. Lejos de oponerse, y a salvo de las versiones que la rebajan a lo sublime, la cultura es inconcebible fuera de lo social y lo simbólico que la sustentan. En cuyo caso, debe advertirse que el refinamiento y la solemnidad que le parecen esenciales, corresponden al valor agregado, apetecible para lo suntuario y elitista. La cultura y la simbolización deben ser planteadas como el plano de sustentación del conjunto de realizaciones, intercambio y creaciones que constituyen la vida social. Escenario, que no se limita a la expresión de lo verdaderamente "real", patrimonio de bases más materiales, por el porcentaje de "naturaleza" o "clase" que contendrían, sino —lugar de surgimiento— el influjo de las determinaciones económicas y simbólicas, de identidades y vínculos sociales con sus correspondientes estratificaciones y jerarquías de po-

*Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Editores, Barcelona, 1983, p.201.

²José Luis Najenson, "Cultura, Ideología y democio", en *América Latina: Ideología y cultura*, San José de Costa Rica, FLACSO, 1982, p.53.

der, en permanente puja y reconfiguración. Es decir, continuidad de lo simbólico y lo social en lo político, en términos de lucha por la hegemonía sobre el cierre de resignificaciones, que deciden los destinos instituyentes de un discurso. Esta disputa por el consenso, no es el doblaje de una lucha por el poder, librada en calles o fábricas, dando en *play back* la versión "mental" o "verbal" del conflicto. Da forma y contiene los términos de una contradicción, de otro modo inexistente y privada de conciencia.

V. La falta de categorías políticas —fundamentalmente aquellas que establecen las funciones del Estado en una sociedad dividida en clases—, provoca frecuentes confusiones a los institucionalistas. Sobre todo, a aquellos provenientes de encuadres psicoanalíticos. Un caso evidente es el tratamiento de la problemática del poder: aquelarre de pulsión de muerte, más etología y micropoderes, que llevan a pensarlo, tanto como esencia orgánica originaria, cuanto como atributo universal inespecífico. Para un abordaje alternativo respetuoso de la historia, que respeta lo social sin expulsar la individualidad, resulta útil la discriminación que hace Amadeo Bertolo: *"He identificado cuatro categorías conceptuales que en el lenguaje corriente y científico son o pueden ser englobadas en el mismo término: poder. He propuesto conservar este término sólo para definir la primera de las categorías identificadas: la función social de regulación, el conjunto de los procesos con los que una sociedad se regula produciendo normas, aplicándolas, haciéndolas respetar. Si esta función es ejercida sólo por una parte de la sociedad, si el poder es entonces monopolio de un sector privilegiado (dominante), esto da lugar a otra categoría, a un conjunto de relaciones jerárquicas de mando/obediencia que yo propongo llamar dominación. Propongo finalmente llamar autoridad a las asimetrías de competencia que determinan asimetrías de determinaciones recíprocas entre los individuos e influencia a las asimetrías debidas a las características personales"*.

VI. El exilio de la naturaleza y de sus leyes, es la condición estructural para que el hombre tenga en sus manos la creación de las normas y reglas de su reino: la cultura. Esta potencia que hace de la hominización responsabilidad y mérito, no debe ser aprovechada en una re-naturalización del enfrentamiento social humano. Este último, jugado por el apetito sectorial de imponer normas al resto, es resultado de una contingencia histórica: la división de la sociedad en clases subordinadas y en pugna. Así como tampoco puede justificar en la independencia de toda instintividad, la friolidad de asimilar la autodeterminación humana a una suerte de patinaje existencial sobre la arbitrariedad del signo, el azar, el caos o la deriva rizomática.

La subjetividad se instaura en paralelo a la secuencia que enfrenta y constituye a los individuos, los grupos y las clases. Este proceso se sustancia y vertebra en una

* Amadeo Bertolo, "Poder, autoridad, dominio", en *El Lenguaje libertario*, comp. por Christian Ferrer, Montevideo, Nordan, 1991.

red simbólica que no es reflejo puntual de las necesidades, deseos y experiencias de los sujetos, pero tampoco margen absoluto de su no-representación. Es decir, nada semejante a los "procesos sin sujeto" y a los "sujetos soportes" althusserianos, ni a los "mitos que se piensan a sí mismos" a través de los sujetos, de Lévi Strauss, ni éstos reducidos a "lo que representa un significante para otro significante" del pregón lacaniano.

La subjetividad surge en la comunidad y continuidad de la producción social de bienes materiales y simbólicos. Los instrumentos de conocimiento que la aborden deben contar con modelos que mantengan, desde el nivel heurístico al operativo, la multiplicidad compleja, concurrente en el hecho histórico por el que dicha subjetividad resulta interpelada.

VII. La noción de *campo cultural*, tal como la presenta Bourdieu, puede servir por una aproximación a la noción de subjetividad, que integre la función instituyente de la sociedad y evite abordajes parciales o psicologizantes. Para la misma, un hecho social —arte, ciencias, economía, o para el caso la institución de la subjetividad— es tomado en relación al dominio específico que define en el seno de la actividad humana globalmente considerada. Se lo constituye en el reconocimiento de un capital común (conocimientos, habilidades, sensibilidades, creencias, etc.) y en la realidad de disputa por su apropiación, que juegan quienes lo integran. Esto desencadena por parte de los poseedores, estrategias de conservación y acrecentamiento, basadas en el poder, la autoridad y el prestigio acumulados y resistencias de quienes pugnan por expropiarlos. En un espacio como el descrito surge, y se sanciona el valor inherente a sus propios objetos, al mismo tiempo que fraguan los hábitos que interiorizan las "estructuras estructurantes" —instituyentes—, que hacen corresponder la razón social a la razón subjetiva. Las bondades de este abordaje salvan las antinomias de lo estructural enfrentado a lo superestructural y su traslado a las aporías entre lo individual y lo social. Tal como lo formula Bourdieu, la disputa por el poder, que es social, está enlazada con la simultánea producción de *objetos, valores y agentes*. "Es en el campo de producción, como sistema de relaciones objetivas entre agentes o instituciones, y lugar de lucha por el monopolio del poder de consagración, donde se engendra el valor de las obras y la creencia en este valor".⁹

VIII. El crédito al que el institucionalismo puede aspirar dentro de las ciencias sociales y la caracterización política que desprenda su potencial función, dependerá de que sus cultores puedan definir fueros propios, intrínsecos al recorte de un nuevo objeto, y de su eficacia en el conocimiento de la realidad. Deberán demostrar también la alternativa que abren sus recursos respecto a los paradigmas que pretenden sepultar, a la vez que cotejarse con el compromiso social que éstos asumían.

⁹ Nestor García Canclini, *Introducción*, en Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990, p.19.

En ocasión de la apertura del 1º encuentro "El espacio Institucional"¹⁰, momento fundacional de un Movimiento Institucionalista de proyección internacional, al que asistieron más de 1000 participantes y que contó con la presencia auspiciante de autores consagrados a nivel teórico —René Lourau, Robert Castel y Gérard Mendel—, el presidente del evento respondió así al interrogante de qué es ser institucionalista y cómo se define su función: "Nos bautizamos institucionalistas pero también nos llamamos de cualquier otra manera, no adoptamos el nombre del padre, ni un padre, ni siquiera una función paterna, no nos llamamos patronímicamente para soportar una función ni según una ley, ni para pagar deuda simbólica alguna"... "No hay un ser, ni un ente, ni un modelo, ni un ideal, ni una identidad de institucionalista de los que se pueda carecer o adquirir por transmisión. Un institucionalista no se legaliza, ni se legitima, ni se autoriza, ni es reconocido por otro"... "se deviene como una virtualidad que se actualiza, que se inventa como pura singularidad y diferencia absoluta cada vez que se siente, piensa e interviene como tal. Institucionalista se deviene como pieza marginal de un acontecimiento, un acontecimiento resulta de una apuesta intensamente afirmativa en el acaso radical, generadora de lo drásticamente nuevo, que nace de un buen encuentro y metamorfosea la naturaleza, la industria, la sociedad y la subjetividad"... para terminar "Es exactamente en ese sentido en el que toda libertad siempre será tardía y es justamente por eso que sólo vale la pena vivir peligrosamente, libertándose o mejor dicho es que es sólo así que se está vivo".¹¹ La reivindicación del rechazo a cualquier legado teórico, a toda continuidad social o política, a toda identidad profesional —la totalidad de los participantes integra el mercado de las prácticas terapéuticas, pedagógicas o de asistencia social vigentes en el sistema—, fueron la impronta de un "diálogo" donde se denostaba todo saber constituido, se ponía en sospecha la razón, se condenaba la seriedad como "pasión triste" y se exhortaba a abrir los cauces de la diversión, la coexistencia de las contradicciones y las bondades de la amistad. Esta última se sugirió como predicado —no superador porque es mala palabra— para el socialismo del futuro.

Más importante que lo anecdótico de este fenómeno, es la reflexión que cabe acerca de la matriz cultural que pudiera hacerlo concebible, en esta época y para esta sociedad. Es indudable que el mismo comporta la desafección, sin apelación, de la concepción del mundo "responsable" de defraudar lo "prometido", la quiebra generacional de una actitud militante en la transformación de la realidad y el fracaso de los productores en oponer una alternativa "clasista" a la salida del populismo. Sin la implosión de la izquierda dogmática, incapaz al menos de rescatarse dando cuenta de sus yerros, no sería pensable la larga marcha emprendida desde posiciones progresistas hacia una tierra prometida "más allá del bien y del mal". Con el agravante esquizofrenizante de provenir —la casi totalidad de los participantes— de las

¹⁰ 1er. Encuentro del Espacio Institucional: La dimensión Institucional de las prácticas sociales, organizado por la Asociación Civil "El Espacio Institucional", se realizó en Buenos Aires del 21 al 24 de noviembre de 1991, (los inscriptos fueron mayoritariamente psicoanalistas, psicólogos sociales y psicodramatistas, y en menor medida representantes de otras disciplinas, sociales, nacionales y de países latinoamericanos).

¹¹ Gregorio Barembliitt, Discurso de apertura, Rev. Psicología Social Hoy, Buenos Aires, Año II, Nº 12, dic. 1991.

prácticas profesionales, terapéuticas o docentes establecidas por el mercado, esperando de él financiar una cotidianeidad pequeño-burguesa, para la que *"vivir peligrosamente"* evoca los apuros del sector por mantener la línea de flotación social (consumo), ante la reconversión liberal. No es casual la resonancia de este fenómeno de eufórica expectativa, con otros equivalentes protagonizados en el mismo período por núcleos, si no repetidos, de idéntica posición en la sociedad y la cultura. Se trata de la respuesta masiva que tuvo la convocatoria a crear una alternativa política¹², a salvo de la crisis que paralizaba en el sectarismo a la izquierda "histórica" y la repercusión significativa que concitó el estreno local de los *Nuevos Paradigmas*.¹³ Con todo lo dispar de eventos con orígenes y trayectorias disímiles, es posible tentar desde la comunidad de ciertos rasgos, la superposición de causas de las que fueron expresión. Ambos estuvieron atravesados por las mismas contraseñas fundacionales, propias de las "buenas nuevas" que —es justo reconocer— esperaba una audiencia ávida de renegociar sentidos, vínculos organizativos, profesionales y sociales caídos en bancarrota frente a la crisis general. Y es a este nivel, de demanda sectorial, que interesa sean evaluados los resultados. Estos pueden registrar saldo positivo en cuanto inquietud personal, promoción empresarial de los organizadores o rédito editorial —en metálico— pero jamás dar cuenta y reponder a las fisuras que vaciaron las comunes visiones del mundo y daban razón a la participación en sus prácticas. Los objetivos manifiestos —incidencia política concreta en un caso y apertura de un cuestionamiento a los haberes habilitados en el otro— naufragaron ante una recepción tan fervorosa como pasiva.

Consecuentemente con la hipótesis adelantada también estos fenómenos son pensables ligados a la disolución de los resortes instituyentes/instituidos, de una subjetividad incapaz de reconocerse en prácticas productivas compartidas, en los lazos sociales que ellas determinan y en las significaciones que les dan continuidad prospectiva. Trascendiendo a sus gestores, estas falencias amenazan de conversión voluntarista la laboriosidad de esfuerzos equivalentes y desnudan esa cara de la omnipotencia que el espotaneísmo disimula.

*"¿Cuánto del desarrollo de una disciplina depende, además de las obvias exigencias epistemológicas o científicas, de las condiciones sociales en que se produce el conocimiento y de las que nunca se habla: las relaciones de solidaridad y complicidad entre los miembros de un claustro o de una institución, entre quienes pertenecen al comité de redacción de una revista o a los mismos jurados de tesis?"*¹⁴, nos ayuda a sintetizar García Conclini comentando las tesis de Bourdieu sobre el *Homus Academicus*.

¹² Serie de Plenarios realizados a partir de abril de 1991, que tomaron el nombre de la sala donde se desarrollaron —Unione e Benevolenza—, y que en comparación, con la desmovilización y dispersión de fuerzas de izquierda imperante, crearon fuertes expectativas de recomposición.

¹³ "Encuentro Interdisciplinario Internacional Nuevos Paradigmas - Cultura y Subjetividad. Fueron pannelistas: Felix Guattari, Ilya Prigoyine, Mony Elkaim, Edgar Morin y muchos otros. Concurrieron cerca de 2000 participantes, en Buenos Aires, durante el mes de noviembre de 1991.

¹⁴ Nestor García Conclini, op. cit.

IX. Los conceptos freudianos del *narcisismo* y de *identificación*, son la clave para una concepción de la subjetividad, que no renuncie a sostener la continuidad de su emergencia a través del recorrido, individual o social de su registro. Confluencia de propio y ajeno, interior y exterior, particular y genérico, la realidad de la identificación como *"la más temprana exteriorización de la relación afectiva con otra persona"*¹⁵, y el narcisismo, que demuestra como ese otro, en verdad, apenas sostiene la excusa del amor sobre sí, la brecha entre una psicología individual y otra de lo colectivo, carece de basamento. Y la psicología, conviene recordar, es concebida por Freud en este trabajo, como el estudio de los modos de satisfacer deseos y necesidades pulsionales del hombre. Para este tema resultan valiosos los desarrollos marxistas que Agnes Heller propone para el hombre y sus necesidades: *"La necesidad del hombre y el objeto de la necesidad están en correlación: la necesidad se refiere en todo momento a algún material o a una actividad concreta. Los objetos "hacen existir" las necesidades y a la inversa las necesidades a los mismos objetos. La necesidad y su objeto son "momentos", "lados" de un mismo conjunto", para luego completar "El objeto más elevado de la necesidad humana es el otro hombre. En otras palabras: la medida en que el hombre como fin se ha convertido en el más elevado objeto de necesidad para el otro hombre determina el grado de humanización de las necesidades humanas"*.¹⁶

La alteridad, la relación con el otro semejante, es el campo y la fuente de lo humano, lugar donde tanto se estructura, como sostienen sus cambios. En Freud aparece de este modo: *"En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con toda regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo"*. Al mismo tiempo define los vínculos entre los sujetos como *"fenómenos sociales"* patrimonio de lo individual a condición de que renieguen del autoerotismo y entren en *"oposición con ciertos otros procesos, que hemos llamado narcisistas, en los cuales la satisfacción pulsional se sustrae del influjo de otras personas o renuncia a estas"*.¹⁷

Esa misma condición compromete el común origen del sujeto, el lazo social que lo constituye y la valoración que regulará su sentido. Esto último, por la condición del orden simbólico que impone la renuncia a la totalidad de lo real —naturaleza— que la imagen ofrece y sustituye en la tensión hacia un ideal, la inalcanzable recuperación de lo reprimido. Socialidad, deseo y utopía, son las mismas facetas de un proceso que engendra la subjetividad, al mismo tiempo que le da un destino ético. El ideal del yo, para Freud "condición de la represión"¹⁸ individual y organizador de su identidad, establece una función encarnable en un líder, una idea abstracta, o aún, un deseo que ocupe su lugar. Extremo de un arco que inscribe en las representaciones sociales construídas por cada cultura, las trazas personales de los vínculos primarios individuales.

¹⁵ Sigmund Freud, op.cit., p.99.

¹⁶ Agnes Heller, *La teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1978, p.43.

¹⁷ Sigmund Freud, op.cit., p. 67.

¹⁸ Sigmund Freud, op.cit., p. 124.

Desmitificando todo gregarismo instintivista —organismo— y todo altruismo moralizante, Freud desnuda la crudeza de una opción de hierro para la convivencia humana: "El amor por sí mismo no encuentra más barrera que el amor por lo ajeno, el amor por objetos (el otro)" puesto que "El individuo se siente incompleto cuando está solo"¹⁹, sin los lazos que lo unen al resto, vía el ideal o el líder.

Cada época, acorde con la solución histórica que haya adoptado para responder a su reproducción material y simbólica, propone un modelo de conjugación del narcisismo y la objetividad, instituyente de la subjetividad y reconocible en sus instituciones. La esclavitud, extremo de compromiso subjetivo, en el sometimiento y el despotismo mutuo de los involucrados, cedió a la despersonalizada relación de intercambio de abstracciones del sistema capitalista. Castel define como *a-social/socialidad*²⁰, la modalidad de vínculo contemporáneo, que propicia una exacerbación del individualismo narcisista, pero bajo la estrecha custodia de la vecindad. La hosquedad de un *lobo estepario*, hecha camaradería de *country*. Dicha intersubjetividad debe tensar la brecha, hecha de marcas y gestos convenidos —logos, *stickers* o tatuajes—, que lo pruebe diferente, sin par entre los otros. Pero nunca tan excesiva como para que la marginalidad escape, en mudez o anonimato, al registro y patente del consorcio.

La hermeticidad del aerosol (testimonio de tantos muros) dice del recelo de una subjetividad que se refugia en el neologismo. Pero, en el ahogo de un mensaje que no confía sobrevivir al diálogo, lo remeda, sustituyéndose en el exclusivo interlocutor de una llamada lapidada como autógrafo. Ser único, irrepetible, "personal", pero en una comunidad, aunque para ello haya que institucionalizarse "desviado".

El abordaje institucionalista proporciona una vía integradora para el estudio de la subjetividad, siempre que se tenga el cuidado de acotar la potencia connotativa, de un abordaje tan abarcativo como evanescente: Sujeto, Cultura, Historia, Sociedad...

El presente trabajo hace eje en la confluencia de la tendencia histórica humana hacia la *emancipación* con la *autonomía*, como pendiente permanente de la subjetividad dirigida a encontrar en sí las razones de su devenir. Esto opone la visión negativa de la libertad del liberalismo, reducida a coerción limitante, a la visión marxista de la libertad como autodeterminación colectiva.

Marx y Freud proveyeron las bases para una teoría materialista de la emancipación humana, objetiva y subjetiva. En ella cae toda trascendencia, evolucionismo o historicismo, que independice su alcance de los propios anhelos y realizaciones de sus protagonistas. Marx, postulando que en rigor, sólo merece tal nombre aquella que llevan a cabo sus propios destinatarios. Freud, reservando la legitimidad y eficacia de un análisis del psiquismo al comprometido —indelegable para el analizante— de involucrarse en él. Parafraseándolo, "nadie puede ser instituido libre *in absentia* o *in effigie*".²¹ En los dos casos se encuentran los elementos para una teoría de la subjetividad y de los actores sociales, al margen de las tentaciones de la conciencia, al demostrar que la misma no es cau-

¹⁹ Sigmund Freud, op.cit., p. 112.

²⁰ Robert Castel, *La gestión de los riesgos*, Barcelona, Anagrama, 1984, p.193.

²¹ Sigmund Freud, *Dinámica de la transferencia*. Amorrortu, 1986, Vol.XII, p. 105.

sa, sino efecto de estructuras que la exceden como determinación. Pero, al mismo tiempo, esta excentricidad no aparece con el tono fatalista de un saber que condena a la resignación lúcida. Hay, al mismo tiempo que la desmentida de los espejismos de la conciencia, las vías de una praxis reconstructora de lo extrañado, a partir de los indicios que su repetición traza en la actualidad asumida de lo vivido.

Por eso, Castoriadis²² extiende la validez del empeño freudiano contenido en la fórmula "Allí donde el Ello era, el Yo deberá advenir", a todo el recorrido de la subjetividad que abarca su paso de la alienación a la autonomía. Lo cual autoriza a hacer del Ello —equivalente de todo grado de alteridad— la instancia decisiva en la conquista de la autonomía.

La "recuperación" de la autonomía, que supone esta reapropiación de lo alienado, no equivale al levantamiento de presuntas resistencias que la trabarían, y que serían en definitiva interferencias exteriores al sujeto, sino a la actualización activa de las potencialidades humanas inherentes a su esencia. Para Agnes Heller: "La esencia humana (la riqueza del hombre), cuyos conceptos constitutivos son universalidad, conciencia, socialidad, objetivización y libertad, se configura en sus características dinámicas cuando el ser humano se eleva a "hombre".

Esto descalifica todo paternalismo terapéutico o político, que supone desviaciones hedonistas o productivistas, según la reivindicación individual o social considerada. Se trata entonces de concebir las "necesidades" no ya como carencias, con su halo trágico, sino de concebirlas nada menos que como proyecto y riqueza: "El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades (orgánicas)"²³, agregando que "...esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico"²⁴. Las nuevas necesidades, despertadas por la satisfacción de las primeras, constituyen los instrumentos futuros para proveerse de otras satisfacciones. Las necesidades naturales —mera autoconservación animal—, devienen deseos, "necesidades" ricas, libres y radicales. Si no fueran suficientes las impugnaciones que el reformismo, terapéutico o político merece, podría sumárseles la mezquindad que lo lleva a proponer a los hombres luchar por la supervivencia o la adaptación, pudiendo hacerlos por el "lujo" y la "riqueza" de lo verdaderamente humano.

"Pero, in fact, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creadas en el intercambio universal?"²⁵, quedando para Marx solidarizadas satisfacción y subjetividad, y dependiente la plenitud de su realización de la comunidad genérica donde ésta se objetiva.

XI. El legado de la Ilustración, que este programa emancipatorio recoge, no tiene que hacerse cargo de la inevitabilidad de su consumación en un ilumismo megalómano, inherente al uso instrumental de la razón.

²² Cornelius Castoriadis, op.cit., p. 173.

²³ Carlos Marx, *La ideología Alemana*, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, trad. de Wenceslao Roces, 1973, p.28.

²⁴ Idem, p. 29.

²⁵ Carlos Marx, *Elementos fundamentales para contribución a una crítica de la Economía Política*, Bs. As, Siglo XXI, 1973, Tomo I, Sección "Formas que preceden a la producción capitalista", p. 447.

Los totalitarismos concentracionarios, no son el rostro oculto de la ambición de dominio que el igualitarismo encubría, sino las formas burocráticas y autoritarias de arrebatarse, con el auxilio tecnocrático, la decisión de los productores sobre la vida y el trabajo. Del mismo modo, se debe responder también a la descalificación proveniente de quienes asimilan el anhelo de socavar la tiranía de las determinaciones conociéndolas, a la pretensión de agotar toda dimensión imaginaria. La conciencia de las determinaciones no implica la disolución de la "otra escena", sino la reconstrucción del precipitado imaginario en la historia que lo codifica. Pero, como puede apreciarse, esto no es equivalente a hacer del azar o de la irracionalidad, su razón. Por el contrario, se trata de ampliar el espectro explicativo de estas evidencias, privativas de acontecimientos, percepciones y vivencias, junto a los productos de su combinatoria, como patrimonio de los individuos, grupos y clases, a los que estructuran y dan identidad. El derecho a recobrar soberanía sobre lo desconocido y poner los recursos del pensamiento y la razón en juego, huele a herejía sólo para quienes todavía confían en ser a imagen y semejanza de algún Otro absoluto, poseedor de una subjetividad que coincide, transparente, con su causa. Este ataque, desresponsabiliza la renuncia a enfrentar aquello que se padece, aunque fuera accediendo a subordinarlo racionalmente. En otras palabras, aquella búsqueda no postula un logicismo delirante, usurpador de lo real, siempre urdido de imaginario, en una simbolización de resto cero. Pero rechaza el fetiche de la competencia, arrobada ante lo inefable, que erotiza el "desgarro" de lo imposible para idolatrarlo en lo insondable, diabólica o abismal usina de lo inhumano.

La subjetividad, situada en el tiempo histórico que marca una institución, puede tentar la reconstrucción de la multiplicidad compleja de factores que la traman, sin que por ello se agoten los motivos que la instauran. Es decir, sin que quede anulada la potencialidad de lo imaginario para conservar lo perdido originario y reproducirlo creativamente. El círculo de conservación y abandono de lo pasado, espirala su contorno imaginario en una simbolización que acompaña la inercia de lo sido, definitivo, con el dinamismo deseante de lo "aún no sido". En Bloch, la "esperanza" nutre los sueños que anticipan —imaginan— hechos proyecto, la percepción de lo faltante, lo "aún no".²⁶

Lo utópico o científico de una voluntad transformadora revolucionaria, no debe oponerse falsamente en términos de jerarquización de lo simbólico frente a lo imaginario, basándose en la equiparación de lo primero con lo científico y, por ende, con el acceso a la manipulación de lo real. Es tan cierto el "progreso" histórico de la racionalidad funcional del simbolismo del lenguaje —valga como ejemplo la ecología, como discurso científizado referido a la relación hombre/naturaleza, comparada a la recurrencia mítica primitiva— como la capacidad de captura y anticipación de lo nuevo que sólo brinda lo imaginario.

"Se mostrará que el mundo desde hace tiempo posee el sueño de una cosa, de la que sólo debe poseer la conciencia de ella, para poseerla realmente; se mostrará que no se trata de una gran raya entre el pasado y el futuro sino de la realización de

²⁶ Ernest Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977, Tomo I, p. 103.

los pensamientos del pasado."²⁷ Son las palabras de Marx las que acuden para disolver la antinomia. Vitales en momentos en que muchos ofrendan al porvenir el peaje de la historia, vuelta sus páginas como si se tratara de aventar una pesadilla vana.

XII. El análisis del institucionalismo debe ser completado con el cotejo de los objetivos de sus iniciadores, en el correlato de su difusión actual en un medio como el nuestro.

La curva resultante señala la dependencia de esta disciplina de variables que el espacio y el tiempo acentúan, y la necesidad de una actualización de las categorías teóricas en curso, a la luz de una ratificación o rectificación de los fines originales.

Una buena síntesis de los aspectos doctrinarios, cuanto de los medios prácticos, puede hallarse en el trabajo de Jacques Ardoino²⁸ referido a *la intervención*, el recurso técnico mayor del institucionalismo. "A pesar de una práctica efectiva de treinta años, la noción de intervención, que busca designar éste trayecto, sigue siendo vaga y ambigua. Además la etimología nos introduce en principio en esta equivocidad. *Intervenir* (del latín *interventio*) es venir entre, interponerse. Por esta razón, en el lenguaje corriente, esta palabra es sinónimo de mediación, de intersección, de buenos oficios, de ayuda, de apoyo, de cooperación; pero también al mismo tiempo o en otros contextos, es sinónimo de intromisión, de injerencia, de intrusión en las que la intención violenta, o cuando menos correctiva, se puede convertir en mecanismo regulador, puede asociar la coerción y la represión para el mantenimiento o el restablecimiento del orden establecido". Para continuar con notas que provienen de su resonancia en la medicina —cirugía—, el derecho o las acciones militares, "Es notable que en estos sentidos, la intervención aparezca como el acto de un tercero que sobreviene en relación con un estado preexistente". Y en relación a los alcances y límites de este abordaje afirma "Cuando el análisis institucional (Lapassade, Lourau) por un lado, y el psicosocioanálisis (Mendel) por el otro cuestionaron a su vez las hipótesis de la psicosociología de las relaciones humanas y de los grupos restringidos, subrayando la especificidad de la intelegibilidad de lo macrosocial, de las estructuras y las características fundamentales de la organización de las significaciones y las funciones simbólicas de la institución y contribuyeron a poner en evidencia los fenómenos de poder y sus dimensiones políticas, no quedaron por ello al margen de la prolongación de los psicosociólogos, sobre todo en lo que respeta la práctica clínica". Para terminar contundente, "En efecto el cuestionamiento crítico del orden, cuando no su contestación militante, constituye el fundamento ideológico de estas prácticas sociales... Para los objetivos de la intervención es mucho menos interesante la rehabilitación de los organismos sociales o el tratamiento de los disfuncionamientos, que la interrogación acerca del sentido, la puesta en evidencia y la elucidación de lo que hasta entonces quedaba oculto en los fenómenos institucionales debido al juego de los intereses y su opacidad resultante"

²⁷ Carlos Marx, *Carta a Ruge*, en Ernest Bloch, *Utopía y esperanza*, José Gimbernat, Madrid, Ediciones Cátedra, 1983, p.59.

²⁸ Jacques Ardoino, op.cit., p.13 y sig.

Es obvio, por esta música, que París festejaba el 68, que el posmodernismo aún no había repuesto los adoquines de las calles para el tránsito socialdemócrata, ni el liberalismo sospechaba su planetarización, y que los "esclavos sin pan" aún cantaban y soñaban con los grandes relatos: las lecciones de la Comuna, las glorias del 17, el orgullo por la victoria antifascista, la ofensiva de Cuba y Vietnam, la esperanza de una subversión en los "socialismos reales".

La rueda de la historia tomó otro curso, y sus giros también ayudan a comprender el de los destinos de los discursos institucionalistas. Al comienzo del artículo se adelantan los términos en que se oficializó la emergencia del Institucionalismo como opción teórico-profesional y por lo tanto, como alternativa ideológico-cultural. Tal plataforma, no sólo reivindicaba los principios de prescindencia de toda sujeción a parámetros científicos o políticos, sino que además era emblemática de una convocatoria a un modelo de subjetividad y socialidad.

El eclecticismo así autorizado, se exhibe en un arco de propósitos y fundamentaciones tan diverso como el de las oportunidades que tiene de ofertarse: "El analista institucional, como cualquier otro profesional, está implicado a través de un conjunto de relaciones o dispositivos que lo vincula estrechamente al sistema institucional que analiza e interviene"²⁹. Describe G. Kaminsky y continúa profundizando: "Su implicación que es tanto económica como afectiva, etc, nunca puede dejar de ser ideológica. Y no imaginamos el análisis de las instituciones (especialmente en la Argentina de hoy) que no sea la retraducción operativa, el ascenso inductivo y la abierta promoción del modo democrático de ser institucional, desactivando las violencias simbólicas que no son otra cosa que modos de autoritarismo encamado o mejor dicho encamizado"³⁰. Entonces y en cuanto "sistema institucional", "autoritarismo" y "violencia" e "implicación económica", parecen provenir de fuentes extrañas y al margen de las contadicciones de una sociedad escindida en clases, resulta que "No conocemos elementos instituyentes que no sean la afirmación de la pluralidad, la tolerancia, la cohabitación de las diferencias, en una palabra, que no tengan el rostro sustantivo de lo democrático"³¹. Y para escarmiento de los nostálgicos que exigen el aditamento que condicione las bondades de esta idea-fuerza a los intereses históricos de quienes la tengan por estrategia, receta: "Transición democrática es inyectar tolerancia en las venas —¿abiertas?— de las instituciones reales e imaginarias."³²

Esta versión de institucionalismo —de resonancias hispanas— que asimila "modernización" y "democratización" a "reforma del Estado" y que fue el caldo de cultivo para la privatización de lo público, comparte con el "trance" y "candomblé" al abanico de posturas que derivan de los flujos deleuzianos. En ellos se bate: "Trabajar la implicación es trabajar las intensidades. Estas no surgen a través de signos preformados, ni tienen una gramática que las organice. Producen encuentros, habitan líneas, desarrollan mezclas, son signos que portan acontecimientos y no los representan"³³. Describiendo así el "acontecimiento" buscado con la intervención: "Denomi-

namos «dramatización-afección» a la escena en la cual a los cuerpos les acontece algo del orden de la incertidumbre, de lo inesperado, de lo impensado, momento en el cual ni el protagonista (?) ni el coordinador (?) conducen la dramatización sino que en gran medida son conducidos por ella"³⁴.

¿Qué ha sucedido para un cambio semejante en las finalidades que lo propios institucionistas se asignaron antaño? Es útil refrescar en qué consistían: "Su base fundamental es el postulado de que el conocimiento es un valor y un bien, y que su conquista es el elemento determinante de una estrategia de cambio cuyo objetivo no sería otro que hacer cada vez más transparente la organización"³⁵. Para no dejar dudas acerca de cuál era la estrategia de cambio en cuestión, escribía Lourau en una de las visitas del 91, en relación a lo que describía como su "Última" intervención, en 1974: "Lo que nuestra presencia revela y remueve entre el grupo analizador, es el irreductible deseo, o la necesidad, o el sueño, o el proyecto de otra organización de las relaciones sociales. Sueño comunitarista, arrojado a la cara de los formadores y de la mayoría silenciosa y razonable de los alumnos; vivir de otra manera, abolir las barreras que la posición, el dinero, la cultura, la edad, el sexo, erigen sin tregua entre la gente"³⁶. Y para no olvidar a ninguno de los participantes de ultramar, coaligados en la actualización institucionalista de fin del milenio, se debe citar a G. Mendel: "Llamamos «progresión» todo lo que se desarrolla en el sentido de una verbalización, de una toma de conciencia, de un intento de encontrar en el nivel de realidad adecuadas soluciones institucionales a los problemas actuales perseguidos. Y llamamos «regresión» —regresión de lo político a lo psicofamiliar— un movimiento marcado por la prevalencia de sentimientos o de fantasmas inactuales, desreales en la situación presente y cuyo pago será confirmar a los autores sociales en un *statu quo* de lo más conservador."³⁷

¿Cómo se explica que identidades fundadas en principios tan divergentes se subordinen a la ausencia o evitación de la polémica, si no es en una compartida auto-compasión por haber-sido-tan-jóvenes, habernos-amado-tanto y lo-importante-es-mantener-la-familia-unita. Si no es en que hay mucho por hacer, libros por escribir, filiales de editoriales por abrir, seminarios, supervisiones, un movimiento para encabezar. No es casual, entonces, que en el "encuentro" realizado en Buenos Aires en noviembre del 1991 la posible confrontación se disolvió en secuencia, en la que florecieran todas las flores, sin memoriosos ni principistas.

Como en eco o coro del "final de la historia" y "la destitución subjetiva", se unieron las voces condenando a la dialéctica (Hegel al armario de Nietzsche), al racionalismo freudiano (entre el cielo y la tierra hay más cosas que las pulsiones psicoanalíticas y la lucha de clases —para Mendel la neurobiología debe ser escuchada—) y a los crímenes de lesa intervención sobre los destinos humanos (Lourau despachó al marxismo como profecía cumplida del fracaso, y al sujeto de Marx como paranoica promesa de autoconciencia).

²⁹ Idem. *Los interrogantes son míos*. (B. de S.)

³⁰ Jean Dubost y André Levy, *El análisis social*, En *La intervención institucional*, op.cit., p.62.

³¹ Rene Lourau, *Balance de la intervención socioanalítica*, en *La intervención institucional*, op.cit., p.182.

³² Gerard Mendel, *El socio-psicoanálisis institucional*, en *La intervención institucional*, op.cit.222.

²⁹ Gregorio Kaminsky, *Dispositivos Institucionales*, Buenos Aires, Lugar editorial, 1990, p.12.

³⁰ Gregorio Kaminsky, op.cit., p.13.

³¹ Gregorio Kaminsky, op.cit., p.13

³² Gregorio Kaminsky, op.cit., p.27.

³³ Bernardo Kononovich y Osvaldo Saidon, *La escena institucional*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1991, p.27.

Es la hora de las intensidades, las velocidades, lo molecular, lo nómada, los maquinismos, las puras cantidades... Los afectos, los cuerpos, el peligro, la fiesta...

Lo que esta crítica pone en juego, no son los intereses por algún "principio" coagulado sin amortizar, ni el reclamo conyugal por el presunto abandono del hogar doctrinario. El amor por la verdad tiene a la libertad como premisa y ésta sólo se ejercita en el riesgo de la soledad a la que expone. Pero, no es cierto que "los pensamientos débiles" —pasajeros, cambiantes, descomprometidos— agreguen penetración multiplicando las frecuencias de su uso.

XII. Como prolongación de un debate establecido en otros ámbitos³⁸, donde la consecuencia teórica era rebajada a inconsolable "viudez" por los clásicos, queda insistir en interpretar la fisura entre el institucionalismo en sus albores y su emergencia actual, como expresión vinculante de los cambios históricos ocurridos en la época.

En los países de tránsito democrático de las dictaduras hacia el capitalismo neoliberal, la estación intermedia del Estado Benefactor ha quedado atrás sin gloria y con mucha pena. Descalificado electoralmente el populismo, éste pervive, sin embargo, en matrices de pensamiento que relevan las raíces de un imaginario resistente a las solicitudes de aparejamiento al tránsito madre. La ropa dejada por el paternalismo estatal, que en presencia regulaba la integración profesional —en términos económicos y simbólicos—, en la "armonía" de clases de la comunidad organizada, luce henchida de "fundamentalismos", de última y penúltima generación. Es sabido, que la orfandad no tiene cara de hereje. Por un lado se afianza la evangelización psicoanalítica, impulsada por el *millenarismo* misionero galo, bien abonada por la vocación ecuménica de la corporación pequeño-burguesa oficiante. En el otro extremo de la "ortodoxia", pero en la misma pantalla, cierran filas las "alternativas". En el centro del dial, la misma apuesta valorativa suspendida respecto a las transformaciones requeridas para dar base material —real, imaginaria y simbólica— a una auténtica subversión de la subjetividad.

XIII. Siendo el institucionalismo el eje de este trabajo, es necesario destacar los obstáculos epistemológicos —ideológicos— que hacen a la inhibición de su potencial emancipador. Antes, y a título de mera puntuación que lamentablemente no podrá ser ampliada en este trabajo, es preciso señalar otros desvíos previos a la emergencia institucionalista, frente a los cuales no deja de aparecer como reactivo. Son los que se desprenden de la psicologización idealizante que tiñe algunos abordajes pretendidamente objetivos de la sociedad y la política. En un sentido más preciso, cabe mencionar la acrítica inferencia de concepciones surgidas de las "curas" individuales, extendidas a instancias colectivas. La distorsión prejuiciosa que así se favorece, equipara los grados de libertad propios de las determinaciones biográficas, pulsionales y yoicas de un individuo, a los márgenes de autonomía de la subjetividad social, subordinados éstos a otro tipo de objetividad. Puede

³⁸ Comunicación personal con Gregorio Baremlitt y Osvaldo Saidón.

darse un ejemplo en la sustitución de la categoría de *contradicción*, por su "equivalente" psicológico: disociación, pertinente para contener la polaridad divergente interior a un individuo, en la unicidad relativa de pertenecerle, pero no equiparable como tensión vinculante de intereses o puntos de vista específicos de clases antagónicas. Este problema tiene vital importancia, cuando el institucionalismo, en los desvelos de asegurarse una salida laboral incierta, alienta dejar el hospital y la escuela donde nació y creció, para golpear —llamar— a las puertas de las empresas, sindicatos y fábricas. El descuido teórico-político de este recaudo, alienta una expectativa sobre las posibilidades de la *negociación* institucional que puede "sobredeterminar" lo simbólico, propio de toda institución —ligado a lo libidinal, fantasmático y mítico— para inflacionarlos en una valuación que los haga moneda de cambio de la disputa estructural de poderes y beneficios materiales.

Retomando el institucionalismo en sí mismo, resulta ilustrativo el paralelo de algunos de sus rasgos con atributos reconocibles en el imaginario residual del terrorismo de estado, el desalojo del populismo y la seducción posmodernista. Los aúna el entusiasta certificación de muerte de la Ilustración, verificable en la celosa desmentida de toda adscripción a su descendencia, la intelectualidad y sus impresentables lacras: la razón y la voluntad. El rechazo del requisito anticipatorio de lo mental por estéril y engañoso, de la elevación de los impulsos a la dimensión de proyecto humano, padece del *transitivismo* descrito por Charlotte Buhler, quien explica por la indiferenciación la reacción del niño que castiga al obstáculo con el que tropezó. Pero en el caso de enojo con el pensamiento, los golpes arriesgan perder la cabeza. La solución "productivista" es la consagración indiscutida de lo "práctico" porque "útil" y lo "concreto" porque visible. El populismo argentino lo patentizó en una expresión que aún conserva su influencia: "Mejor que decir es hacer...". Bajo su amparo las dificultades objetivas se "resuelven" por acciones, la problematización debe pasar por la carne para no hacerse especulación y la creatividad tiene por premisa la improvisación.

Para estas posiciones, los instrumentos *intelectuales* deben rescatarse de las consabidas "torres de marfil", para retozar libres y sin apuro por la afectividad, los cuerpos, las acciones, las escenas... Pero bajo ciertas condiciones. Los afectos, deben ser felices y bellos y las acciones unitarias. Todo lo que sobrepase el frente único del proceso primario —ausencia de contradicciones, negación de la muerte, homogeneidad, cantidad, equivalencia absoluta, variabilidad permanente, eternidad, presente perpetuo— debe ser desterrado. Son sus correlatos en el campo político, el reflejo automático del "enemigo principal" y en el del conocimiento, la "interdisciplina".

"Ante aquella reiterada pregunta sobre ¿Desde qué lugar Ud. habla? sólo nos resta la risa o la fuga, si queremos sustentar un pensamiento alegre y expansivo que haga del accidente un desafío para la inteligencia en lugar de instalar un drama psicologizante"³⁹, define O. Saidón y subraya: "Elegimos un camino de reversión, donde al 'pensar para poder hacer' oponemos el 'hacer para poder pensar'"⁴⁰.

A las bondades de la espontaneidad se suman las virtudes del tamaño. Nada, ni nadie debe quedar excluido. Quien pretenda dar racionalidad al conjunto de la rea-

³⁹ Osvaldo Saidón, *Conceptualizaciones acerca del dispositivo*, b) Transdisciplina e intervención institucional, en Bernardo Kononovich y Osvaldo Saidón, op.cit., p.43.

⁴⁰ Idem, p. 41.

lidad es un iluso o un déspota totalitario, incapaz de gozar de la sorpresa de lo inesperado y la estética de lo imposible de conocer.

El prestigio de la acción y de lo sensible, proviene de la ilusoria apropiación de la realidad que el placer —equivoco indicio de un dominio y una felicidad esperable más allá de la intimidad del propio cuerpo— parecería probar. Lo que esto oculta, es la expropiación mayor que disimula lo alcanzado ilusoriamente. La escisión del mundo —cultura/civilización, público/privado, materia/ideas— ofrece en términos de una “*espiritualización*”, la coartada de los accesos privados al mundo de satisfacción plena. “*La belleza del arte —a diferencia de la verdad de la teoría— es soportable en un presente de penurias: aún en él puede proporcionar felicidad*”, afirma Marcuse, con lo que desmitifica la extraterritorialidad supuesta a la ordalía corporal.

Veamos por último cómo aparece asumida en los abordajes contemporáneos, la función que le cabe al institucionalismo, conforme a la capacidad de respuesta a la demanda de sentido, que su oferta profesional previa ha promovido. En este caso la resistencia a tomar partido hace que la ataraxia valorativa, se vuelva mala fe, bajo la coartada del horror al abuso de poder sugestionar. Es cuando los consultantes, instaurados así en la promesa de encontrar soluciones, o por lo menos opciones claramente definidas para su conflictos, se encuentran ante el lavado —de lo adulto y clasista del cerebro— que los infantiliza con rondas de caldeamiento lúdico, les enseña que esperan magia o recetas y los avergüenza con el falso pudor de no regalarles respuestas que deben encontrar-adentro-de -ellos-mismos. Porque, ¿cuál es la respuesta que esta versión del institucionalismo encuentra para sí?: “*El enigma de las instituciones radica en el equivoco de querer verlas a la luz de una razón organizada, compuesta; razón que ellas desmienten con la eficacia de la sinrazón que les es propia.*”⁴² A confesión de parte, relevo de prueba. Los enigmas sirven para disfrute de lo sagrado, en cuyo caso deben derivarse al rubro sacerdotal correspondiente o resultan del extrañamiento —hecho inconciente— de la escena que lo enfrenta a las condiciones reales de su existencia, la misma que falta a la comprensión de su cotidianidad. En Marx la unidad real de los hombres está dada por su quehacer concreto: “*No lo saben pero lo hacen. El valor, no lleva escrito en la frente lo que es. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales.*”⁴³

Intervenir institucionalmente sería entonces, para una propuesta materialista, la construcción colectiva de este desciframiento, devolviendo a sus protagonistas la soberanía sobre una escena donde se juega la enunciación de los discursos que condicionan sus actos.

Existen en el marxismo y en el psicoanálisis dos conceptos claves para un modelo de institucionalismo que recupere la vocación emancipadora que inspiraba los desarrollos iniciales. Uno de ellos es el de “*totalidad concreta*”, tal como aparece trabajado por Karel Kosik, y el otro es de *sublimación*, esbozado por Freud, pero lamentablemente no profundizado y con mala prensa en el psicoanálisis vigente.

⁴¹ Herbert Marcuse, *Acerca del carácter afirmativo de la cultura*, en *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1967, p.67.

⁴² Christian Varela, en “La institución indisputada”, *dossier de Página/12*, Buenos Aires, 9-XI-1991.

⁴³ Carlos Marx, *El Capital*, México, FCE, 1966, p.39.

En Kosik se encuentran los elementos para una delimitación del objeto —la institución: del lazo social a la subjetividad—, construido en el marco de una concepción de la realidad y del conocimiento, indisociables de la praxis histórica —universo de significaciones y acciones transformadoras— a la que sirve. “*Si la realidad es un conjunto dialéctico y estructurado, el conocimiento concreto de realidad consiste, no en la sistemática adición de unos hechos a otros, y de unos conceptos a otros, sino en un proceso de concretización, que procede del todo a las partes y de las partes al todo; del fenómeno a la esencia y de la esencia al fenómeno; de la totalidad de las contradicciones y de las contradicciones de la totalidad, y precisamente en este proceso en espiral, en el que todos los conocimientos entran en movimiento recíproco y se iluminan mutuamente, alcanza la concreción.*”⁴⁴

El concepto de sublimación, es el caso de un operador teórico que arrastra la complejidad de ser el presupuesto lógico de un conjunto de observables, pero sobre todo es el garante, no formalizado, de la potencia ética del deseo humano. En la primera acepción designa desde la generalidad del “*pasaje de la naturaleza a la cultura*” en términos de simbolización y lenguaje, la superación pulsional de la instintualidad, y las fuentes de la moral y la socialidad, como transmutación de las finalidades sexuales coartadas en su resolución primitiva. En una consideración más precisa, la sublimación daría la clave para “*cientifizar*” —haciendo objetivos— los fundamentos materiales de una revolución de la subjetividad y la socialidad que merezca ese nombre. Si el precio de la razón —*logos*— es la añoranza por el paraíso natural perdido sin redención, la búsqueda de un mundo igualitario y de realización plena de los hombres, tendrá como horizonte la “*reforma*” de su “*malestar*”, aliviando la explotación, organizando el consumo y distribuyendo más justicia. Si en cambio, lejos de constituir una traba, la cultura es condición de posibilidad de un conocimiento de sí, a través de la realización de un trabajo libremente gestionado, que recupere la subjetividad individual en el reconocimiento de la alteridad genérica que la sostiene, la esperanza de y las bases para una transformación radical, conservan su sentido.

El desencuentro del hombre con la consumación de las potencias de su esencia, puede dejar de designar la fatalidad de una suerte trágica, para reservarse como respuesta melancólica, frente a los desafíos de la existencia. La melancolía es una opción subjetiva ante la realidad del deseo humano, que para ser satisfecho tiene que conformarse en la dramática de unos objetos, ya no idénticos a aquellos de su realización fantasmática. La dialéctica de una subjetividad aferrada a no perder el absoluto cerrado de la mónada frente a la posibilidad de constituirse en la amplitud de su ser parte de una totalidad genérica, reproduce porque constituye el vacío de una productividad ajena a las satisfacciones, un hedonismo consumido en la insatisfacción que promueve y una convivencia agotada en preservarse de la compañía del semejante. Lo utópico no es sinónimo de lo extravagante o de la veleidad del caprichoso. Es el motor objetivo de una tensión deseante entre los polos de una inconciliable oposición. El socialismo es el proyecto histórico imaginado para salvar la brecha entre el individuo y su género. La imposibilidad que la funda si bien permanece

⁴⁴ Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967, p.62

como causa, no por ello se traslada a la racionalidad de los medios empeñados, ni sustituye la materialidad de los recursos requeridos.

Es aceptado que la desalienación del trabajo resultará de una producción social, sólo alcanzable sobre la base de la propiedad colectiva de los medios de producción. La autogestión del porvenir humano, surgirá del protagonismo de una subjetividad, que únicamente la propiedad colectiva de los medios de producción del sentido de los discursos puede construir.

La institución de la enunciación propia de esa nueva subjetividad es una tarea histórica abierta.

DELITO y sociedad

Revista de Ciencias Sociales

SUMARIO

1. **Juan Pegoraro:** Presentación en Sociedad
2. **Massimo Pavarini:** Historia de la pena: la justificación imposible.
3. **Alcira Daroqui:** La Libertad Asistida: ¿una alternativa posible?
4. **Dario Melossi:** La Gaceta de la Moralidad: los castigos, la economía y los procesos hegemónicos.
5. **Sergio Schocklender:** La cárcel: Criminalización y Reincidencia. Notas de una investigación
6. **Centro Universitario Devoto:** La Pena Indeterminada.

Entrevistas a **Martha Laferriere** (Presidenta de la Fundación Educar para ser Libres y Directora del Programa Educativo de la UBA en el Servicio Penitenciario Federal) y a **Eduardo Silva**, ex-presupuesto en la Cárcel de Devoto.

Michel Foucault: Rituales de exclusión
Marguerite Durás: Entrevista con un Golfo
Luigi Ferrajoli: Por la democracia social.
Carta de un Jefe Siux al Presidente Norteamericano.
Comentarios de libros, informaciones, estadísticas sociales.

últimos títulos de:

Ediciones
Imago
Mundi

Fredric Jameson

Ensayos sobre el Posmodernismo

Mandel / Nove / Elson

La crisis de la economía soviética y el debate Mercado/Planificación

Miliband / Poulantzas / Laclau
Debates sobre el Estado Capitalista/1

Atilio Borón
Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina (2ª edición)

Próxima Aparición:

M. Cacciari / P. Lecourt / B. Fine / V. Cottesta / J. Weeks / P. Dews / A. Hussain / M. Foucault
Disparen sobre Foucault

EN TODAS LAS LIBRERIAS

ENSAYOS

Helios Prieto

Tripalium (Trabajo, Tortura y Religión)

*"Oui, certes, reprit le ministre, il faudrait que les lois fussent plus sévères; il n'y a d'heureusement gouvernés que les pays où règne l'Inquisition. Violà les seuls qui soeint réelemnt soumis à leurs souverains; c'est aux chaînes sacerdotales à resserrer celles de la politique: la force du scribe dépend de celle de l'encensoir; chacune de ces autorités a le plus grand intérêt à se prêter mutuellement des forces, et ce ne sera jamais qu'en les divisant que les peuples secoueront; le joug. Rien n'assouplit le peuple comme les craintes religieuses; il est bon qu'elles lui fassent redouter d'éternels supplices s'il se révolte contre le roi; et voilà d'où vient que les puissances d'Europe vivent toujours en bonne intelligence avec Rome. Nous autres, grans de la terre, méprisons et bravons ces foudres fabuleuses du méprisable Vatican, mes faisons-les craindre à nos esclaves; c'est, encore une fois, l'unique moyen de les maintenir sous le joug."*¹

Lade fue contemporáneo de los fisiócratas. Como ellos, vio las personificaciones del capital bajo el velo de sus ropajes feudales. Ni su imaginación sin medida pudo adivinar el advenimiento de un sistema social que mantendría bajo el yugo a los productores, sin recurrir, en épocas de paz, al recurso del suplicio. Un régimen de producción en el que el conjunto de la población trabajadora se sometería voluntaria y orgullosamente al trabajo asalariado.

¹ "Si, es verdad, respondió el ministro, sería necesario que las leyes fuesen más severas; los únicos países felizmente gobernados son aquellos donde reina la Inquisición. Son los únicos realmente sometidos a sus soberanos; las cadenas sacerdotales deben afianzar las de la política: la fuerza del cetro depende de la del incensario; cada una de estas autoridades tiene el mayor interés en ayudarse mutuamente y sólo dividiéndolas los pueblos se sacudirán su yugo. Nada debilita más al pueblo que las creencias religiosas; es bueno que estas le hagan temer eternos suplicios si se rebela contra su rey; y este es el motivo por el cual las potencias de Europa viven siempre de acuerdo con Roma. Nosotros, grandes de la tierra, despreciamos y desafiamos los anatemas fabulosos del despreciable Vaticano, pero hagamos que nuestros esclavos los teman; es, lo repito, el único medio de mantenerlos bajo el yugo." Marquis de Sade, *Histoire de Juliette ou les Prospérites du vice*, Union Générale d'Editions, París, 1969, p.153.

La producción de capital, al presentar al salario como pago de todo el trabajo, sería más eficaz que los hipotéticos fuegos del infierno que requerían para ser verosímiles la demostración palpable del suplicio en la plaza pública.

Sade no podía desvelar este doble movimiento de ocultación porque la producción de mercancías como capital todavía no era dominante en su país. Precisamente debido a que no se había creado la apariencia de que todo el trabajo es retribuido, es que Sade no pudo captar la unidad inmediata del trabajo con la tortura y la religión.

Hoy, en muchos lugares de la tierra las cadenas políticas se han separado de las religiosas y, sin embargo, los pueblos no se han sacudido el yugo. La religión de la mercancía los ha atado con cadenas de oro mucho más resistentes que las cadenas de hierro de los inquisidores, porque aquellas se encuentran en el interior de una conciencia que contiene ambas alienaciones religiosas. La antigua como superada pero a la vez como sustento inconsciente de la moderna.

A cualquier obrero moderno le afecta más la pérdida de un décimo de su salario, que lo que podía afectarle a un siervo feudal la transgresión de varios de los diez mandamientos. Los trabajadores modernos, al producir su producto como capital, crean la cadena que los ata a su yugo y a la clase que lo personifica. Pero este acto en apariencia gratuito, está fundado en el terror.

El mecanismo que describe Sade ha sido superado por la producción de capital, pero ésta lo contiene como un fundamento que emerge en las crisis. Si la religión oculta el acto de violencia que el señor ejerce sobre el siervo para convertirlo en siervo y para hacerse señor, el salario oculta la violencia que lo engendra y que sostiene una relación aparentemente libre. Ambas ocultaciones son el producto de una doble represión. Dios y el Dinero son los síntomas, la huella, que ha dejado la represión. El suplicio ha enviado al olvido la unidad originaria entre el trabajo, la tortura y la religión. El lugar de la sangre y del dolor ha sido ocupado por el brillo del oro y la luz divina. Siguiendo las huellas, las cicatrices, se puede reconstruir la unidad originaria. Esta reconstrucción, al menos en un primer momento, no puede ser otra cosa que lógico-especulativa. Así descubrieron Freud el origen de Dios como síntoma de la cultura y Marx la génesis de la forma dinero. La exigencia positivista de una demostración experimental de toda afirmación que pretenda alcanzar la respetabilidad que otorga el rango de la ciencia, es el último trabajo de la represión. En las ciencias que operan con signos el desciframiento debe ser necesariamente lógico-especulativo. Sólo el azar permite encontrar pruebas, indicios, que hayan escapado a la labor de la represión que generó el signo. Lo que quiere la represión es, precisamente, borrar las pruebas, ocultar la verdad. Una vez acabado su trabajo se presenta el Positivista para pedir pruebas empíricas de cada afirmación. La ciencia social se convierte en una caricatura de ciencia toda vez que acepta las condiciones impuestas por la represión. La evolución de la ciencia positiva es isomórfica con la de la represión estatal; en su origen bastaba con la confesión, con la fe de dogma, luego se exigió la prueba. "No hay peor ciego que el que no quiere ver", he aquí una miopía de clase.

Sin embargo, en el signo ha quedado la huella. *Trabajar* viene del latín "tripaliare", torturar, derivado de "tripalium", especie de cepo o instrumento de tortura com-

puesto de "tres y palus", por los tres maderos que formaban dicho instrumento². En castellano antiguo y aun hoy en día *trabajo* conserva el sentido de sufrimiento, dolor. De la idea de "sufrir" se pasó a la de "esforzarse" y "laborar".

Aunque en la Antigüedad no parece que uno de los significados del significante *tripaliare* fuera trabajar, tanto en la más antigua ley romana, como en la ley griega anterior, sólo los esclavos podían ser torturados. Como en Grecia, los propietarios romanos de esclavos tenían el derecho absoluto de castigar y torturar a sus esclavos cuando sospechaban que eran culpables de delitos contra ellos dentro de sus propiedades. Los orígenes de la práctica legal son oscuros, pero los historiadores coinciden en afirmar que posiblemente se encontraran en el poder del cabeza de familia sobre sus esclavos, mujeres y niños. Como todos los procedimientos legales, la tortura surgió en la Antigüedad de anteriores costumbres inarticuladas. Hasta el siglo V los ciudadanos libres no podían ser sometidos a tortura judicial, así lo había determinado la ley griega y lo establecían las leyes romanas. Los esclavos griegos podían ser torturados en los procedimientos civiles y criminales. Los esclavos romanos, fuera de la casa, sólo parecen haber sido torturados en los procesos criminales. En el siglo III aparecieron nuevas distinciones legales de dos tipos de ciudadanos, los *honestiores* y los *humiliores*. Los primeros eran la efectiva clase gobernante del Imperio, los segundos eran el resto del pueblo. A partir del Digesto de Justiniano, en el siglo VI, los *humiliores* fueron los primeros romanos libres susceptibles de ser torturados en los procedimientos judiciales, aparte de los que habían sido torturados por las estipulaciones del *crimen laesae maiestatis*.³

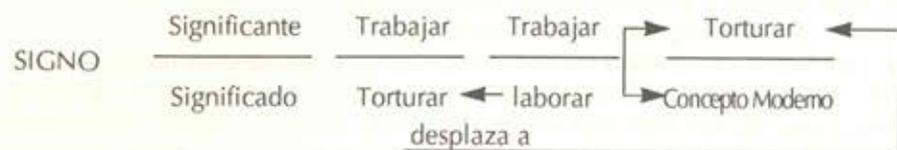
Sino en el signo, ha quedado establecido que en la práctica doméstica y judicial de la Antigüedad, la tortura tenía como objeto —valga la sobredeterminación del lenguaje— a los *trabajadores*, aunque en aquel entonces se llamaban esclavos o *humiliores*, ya que aquella palabra aún no había sido creada.

Cuando en el siglo XIV, siguiendo aquí también a Corominas y Pascual (ver nota 2), el habla sobredeterminó el signo dándole la acepción moderna de "laborar, obrar", efectuó un desplazamiento de sentido, transformando al objeto de la actividad en sujeto y enviando al olvido, o reprimiendo, la anterior acepción. Transformó al torturado en trabajador. El signo se incorporó a la lengua reprimiendo su significado anterior.

Sin embargo, en ese siglo, la voz *trabajar* mostraba polisémicamente su plenitud de significados, antes que dos de ellos fueran enviados al inconsciente de la lengua. Así en J. Ruiz 139c.: "el que da Dios ventura e non la quier tomar.../aya mucha laceria e cuita e *trabajar*". Y en el mismo siglo, en los glosarios del Escorial y de Toledo, *trabajar* y *trabajo* ya traducen *laborare* o *sudare* y *labor*. Ambiguamente, el castellano medioeval aglutinaba en *trabajar*, sufrimiento, castigo divino, tortura, sudor y labor. En el signo se produce el siguiente desplazamiento y ocultación:

² Cfr. Joan Corominas, José A. Pascual, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, Madrid, 1983, pags. 571 y 572.

³ Sobre todo lo relacionado con la historia de la tortura judicial, Cfr. Edwards Peters, *La Tortura*, Madrid, Alianza, 1987.



El desplazamiento del sentido ha tenido lugar dentro del signo. Y, por supuesto, el esquema arriba indicado no significa que efectivamente el significante "torturar" haya sido desplazado de significado a significante. Lo hemos colocado debajo del significante "trabajar" en el primer signo de la secuencia esquemática solamente para indicar breve y gráficamente el concepto tortura que fue, en el castellano antiguo, el significado del significante "trabajar".

Este desplazamiento ha desvinculado los significantes "trabajo" y "tortura" y los ha integrado en signos diferentes con significados diferentes. Ha roto la unidad originaria. Surgen inmediatamente dos preguntas: ¿Por qué se produjo esa ruptura? ¿La ruptura del signo está justificada por una ruptura del concepto "trabajo/tortura" o es un velamiento ideológico operado por el lenguaje?

Para responder a la primera pregunta sólo podemos formular hipótesis a partir de un análisis de los desplazamientos operados por el habla en los signos y su incorporación a la lengua. Pondremos en relación estos desplazamientos con algunos cambios que tuvieron lugar en la sociedad y en los procedimientos legales de la época.

Hasta el siglo XIII y comienzo de la XIV, el significante "trabajo" tiene las acepciones de tormento, sufrimiento. Durante el siglo XIV la primera acepción desaparece, es reprimida, olvidada. La segunda se conserva, aunque en un plano secundario. Pasa a primer plano la acepción moderna. Simultáneamente se produce también un desplazamiento en el término que se venía usando para designar lo que hoy entendemos en general por trabajo. A fines de la edad Media, *labor*, de *laboris*, que se había utilizado para significar fatiga, tarea y lo que hoy denominamos trabajo, estrecha su campo semántico y se especializa para designar exclusivamente los trabajos del campo. *Trabajo*, hasta entonces tortura o tormento, lo desplaza como signo (significante + significado). Se producen dos consecuencias: labor estrecha su significado y trabajo cambia de significado. La segunda consecuencia produce una tercera: se desvincula la tortura del trabajo, pero en la historia del signo queda conservada la unidad originaria que a partir de allí sólo el análisis científico podrá descubrir. El signo opaca pero conserva su secreto.

Veamos ahora qué queremos decir con "unidad originaria" del trabajo y la tortura. Trabajo designaba el suplicio, el sufrimiento físico directo que —en ciertas condiciones— el amo o el Estado, podían imponer al esclavo o al *humilior*; es decir, al trabajador directo. Para ser "trabajado" había que ser un "trabajador". Los hombre libres sólo eran objeto de "trabajo" en los crímenes de *laesae maiestatis*. El trabajo era sólo aplicable a quienes vivían en la esfera de la necesidad (en el sentido marxiano del término). Hasta aquí: trabajo = sufrimiento = necesidad / trabajar = goce = liber-

tad. Es que "trabaja" era el señor, el amo. El siervo o el esclavo eran "trabajados". El lado activo del trabajo era del señor, el pasivo del siervo. Del otro lado la actividad, que también era sufrimiento y conserva esa acepción hasta hoy, el "laborar", pertenecía al esclavo o al siervo; el goce del consumo improductivo y pasivo es del Señor. En ese sentido: "Laborante" = "trabajado" = esclavo o siervo / Señor = "trabajador" = hombre libre.

Pero a partir del siglo XIV:

"Trabajante", "Trabajera", "Trabajador/a", "laborante" (sólo en el campo) = el/la que obra, produce, siervo, esclavo, artesano o salaridados "libres". En ciertas condiciones también, *torturado*.

Señor, ciudadano libre = no-trabajador, pero también, en ciertas condiciones = torturador.

El signo tortura viene a desplazar "trabajo", a ocupar su lugar, a ocultarlo. El mismo es producto de un desplazamiento específico, de una metonimia ya que tortura viene del latín *torquere*, torcer y el torcimiento era una muy difundida, pero no la única, forma de tortura.

El "trabajado" ha pasado a ser un "trabajador" y, en la medida en que las transformaciones sociales van quebrando los lazos de dependencia personal, un trabajador "libre" en la acepción moderna del término. Su opuesto deja de ser un trabajador, ahora es un torturador, y el resto de su tiempo un hombre *libre*. Pero trabajar conserva adherida la ilusión de libertad.

Podemos apuntar ahora los posibles motivos por los que se impuso la aparición de un nuevo significante, *tortura*, para designar la actividad de *tripaliare*.

En la Europa del siglo XII se produjo una revolución jurídica* "Una de las consecuencias más importantes de esta revolución fue que el procedimiento inquisitorial desplazó al viejo procedimiento acusatorio. En vez del juramento confirmado y verificado del hombre libre, la confesión fue elevada a la cima de la jerarquía de pruebas, tan elevada, en verdad, que los juristas llaman a la confesión "la reina de las pruebas".

Como consecuencia de este cambio de enfoque jurídico, la tortura informal comenzó a utilizarse como método policial desde comienzos del siglo XIII. Durante este siglo los privilegios de rango y estatus que permitían eximirse de la tortura desaparecieron. Desde la segunda mitad del siglo XIII hasta fines del XVIII, la tortura formó parte del procedimiento penal ordinario de la Iglesia y de la mayor parte de los estados de Europa. A fines del siglo XV todo hombre podía ser torturado.

Ante una extensión legal de esta naturaleza es probable que el viejo significante haya perdido su sentido. Quizás estaba demasiado adherido a su significante de clase para designar una actividad que ahora podía ser ejercida sobre cualquier hombre. Se imponía la necesidad de un nuevo significante que nombrara una práctica legal que ahora igualaba a todos sin distinciones de clase. La actividad predilecta de los inquisidores, la *torquere*, sirvió de base para que mediante el procedimiento de la metonimia el habla generara un nuevo signo más apropiado a los nuevos aires de

* Ob. Citada, pag. 64 y siguientes.

igualdad que recorrían el mundo. El antiguo signo cambió de contenido y quedó adherido a la vieja clase que lo había padecido en exclusiva. Se transformó en el signo de la actividad productiva y borró, reprimió, su viejo significado.

El nuevo significante de la actividad productiva pudo haber tenido ventajas comparado con el anterior, labor. Además de ceder su puesto a un nuevo término que designaba con mayor propiedad una actividad que ahora se podía ejercer también sobre los hombres libres, conservaba el sentido de padecimiento y esfuerzo impuesto por otros que tiene el obrar, pero le daba a este obrar impuesto y padecido el sentido de actividad de hombres libres que siempre había tenido la tortura. Se estaba gestando la apariencia de libertad del trabajo asalariado y del trabajo autónomo, que si bien son actividades del reino de la necesidad, no parecen impuestas por la coerción política o personal.

II. En la unidad originaria del lenguaje estaba claro que el esclavo que se negaba a obrar podía ser "trabajado". El *trabajo* era la despiadada violencia del hombre libre que lo mantenía en su condición de *andrapoda* (los griegos llamaban *andrapodas* — "ganado de pie humano" — a los esclavos, para diferenciarlos de *tetrapoda*, "ganado de cuatro patas").

La apropiación del producto excedente del esclavo era el resultado de una violencia tan grande y de unas condiciones de vida tan miserables para el productor directo, que, como ya lo señalara Marx, se creaba la ilusión de que todo el trabajo del esclavo era trabajo excedente, como si este no tuviera que destinar una parte de su jornada de labor para producir lo que consumía. Si bien en este momento no haremos entrar aún en nuestro análisis la religión, avancemos que la función que cumplían aquí las religiones precristianas era apenas la de justificar los sacrificios de esclavos como parte integrante de un sistema que descansaba en el *tripalium*, en el terror directo y generalizado. Justificación moral para el "trabajador", ya que debido al carácter local de los dioses no alcanzaba a las víctimas que, casi siempre, eran extranjeros.

La división del producto necesario y del producto excedente se torna perceptible en el modo de producción feudal (y, si aceptamos sin entrar a discutirla por no ser nuestro tema, la distinción entre régimen feudal y señorial, en este último la diferencia se había tornado aún más evidente). Antes, la producción había quedado fuera del "pueblo", casi siempre en los esclavos, extranjeros en su mayor parte. Después del año mil, todos los campesinos soportaron la carga de alimentar a los "trabajadores". Producir para ellos fue el destino común de todos los que no eran guerreros o sacerdotes⁵.

El siervo percibía claramente qué parte del producto de su labor era producto necesario para su mantenimiento y el de su prole y qué parte iba en forma de diezmo o tributo para el Señor o la iglesia. La distinción era clara tanto si estaba obligado a destinar una cantidad determinada de jornadas de labor para sus señores, como si

⁵ Para la ideología de los tres órdenes sigo en líneas generales, el trabajo de Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Petrel, 1980.

debía entregarle un aparte del producto de su *trabajo*. Aquí, *trabajo* ya ha cambiado su sentido anterior por el de *esfuerzo*, *dolor*.

Adalberón al tachar la palabra *dolor* en el manuscrito de su poema y sustituirla por *labor*, como Abbón cuando prefiere en el "Apologeticus" *sudare a laborare*, están notando la falta de un nuevo vocablo que reemplace el sentido externo, conductal, de labor, por el sentido interno, de sufrimiento de sudor Adanesco, que la actividad del campesino debe tener para redimirlo de su condición de impuro pecador. Los dioses han dejado de ser locales. Un sólo Dios verdadero es el de los trabajadores, los guerreros y los sacerdotes. La vía de salvación para éstos era la pureza. La de los guerreros la valentía. El sufrimiento, el *trabajo*, el dolor-labor, salvaba el alma de los campesinos y del pueblo llano. El significante *trabajo*, al deslizarse desde la noble actividad llevada a cabo por los señores que había designado, dignificaba el obrar que había sido considerado indigno de los hombres libres y elevaba la condición del productor a la de trabajador, siervo de Dios. Entre el productor directo y su amo, se interponen Dios y sus ministros. El trabajo deja de ser un tormento externo impuesto por el amo para transformarse en uno de los caminos legítimos de la salvación: el sufrimiento del obrar.

De allí en adelante, el tormento se aplicará para determinados delitos pero, principalmente, lo usarán los tribunales eclesiásticos para someter y obtener la confesión de quienes osen transgredir una religión que se ha constituido en el soporte ideológico de un sistema social integrado exclusivamente por tres órdenes: los *oradores*, los *bellatores* y los *servis* (cuyas virtudes serían la pureza, la valentía y el sacrificio).

La separación de trabajo y tortura se hace necesaria porque este nuevo régimen de producción descansa en una religión compartida por señores y siervos, que justifica el sitio que debe ocupar cada cual y la tortura es el castigo que se reserva para cualquiera que transgreda ese orden y no solamente, como había sucedido hasta entonces, para los esclavos.

Sin embargo, mediada por Dios y por su justicia que se puede aplicar y que de hecho se aplicó sin distinción de clases, la tortura sigue siendo el último medio al que se recurre para restituir al rebelde a su condición de trabajador respetuoso de un orden, a partir de ahora "divino"⁶.

Desde la Pragmática de Don Fernando y Doña Isabel de 1499, los que "fueren hallados o tomados, sin oficio, sin señores "recibirán "cada uno cien azotes por la primera vez y los destierren perpetuamente de estos Reinos, y por la segunda vez que los corten las orejas y estén 60 en la cadena y los tornen a desterrar como dicho es"⁷. Desde entonces y hasta el siglo XVIII se suceden leyes y pragmáticas que procuran la expulsión y la extinción de los vagabundos y gitanos o su incorporación al orden servil. Se busca mediante la violencia directa, azotes, mutilaciones, marcaje

⁶ En *Introducción a la Inquisición Española* de Miguel Jiménez Monteserrín, Madrid, Editora Nacional, 1986, puede verse la variedad de condiciones sociales de las personas sobre las que se prestó testificación en la visita que hizo en 1587 el Inquisidor en el distrito de Cuenca, pags. 295-338.

⁷ Cfr. la relación de leyes y pragmáticas contra vagabundos y gitanos en *Documentación selecta sobre la situación de los gitanos españoles en el siglo XVIII*, María Elene Sanchez Ortega, Madrid, Editora Nacional, 1977.

con hierro candente, penas de galeras y muerte, hacer de ellos trabajadores. El tormento no persigue aquí la función judicial de obtener una confesión para salvar el alma del siervo de Dios y hacer imperar su justicia, sino el fin de hacer aceptar a los marginados su condición de *siervos*. Este objetivo no puede expresarse de una manera más explícita que lo que lo hace la pragmática de 1717 de Don Felipe cuando dispone "que los que se dicen Gitanos, que permanecieren tolerados en estos Reinos por estar avecindados, según se previene en el capítulo antes de éste, no puedan tener otro ejercicio, ni modo de vivir, más que el de la labranza, y cultura de los campos, en que también podrán ayudarlos sus mujeres, y hijos de edad competente, sin que unos, ni otros se les permita otro oficio, ni ejercicio, trato, ni comercio, que expresamente les prohibimos, especialmente el de Herreros, con pena de que por el mismo hecho que se les pruebe, que tratan, o contratan, se ejercitan en otra cosa que la labranza, pierdan la vecindad que tuvieran en los tales lugares, y deban salir desterrados de estos Reinos dentro del término que les fuere señalado por el Juez que de ello concerniere; y no lo cumpliendo así, y siendo aprehendidos, sean luego enviados a Galeras, a donde sirven por el tiempo de ocho años."⁸

Para sostener al orden feudal o servil, en el siglo XVII existía "el mayor cuerpo de legislación sobre tortura que se vio nunca *puesto en vigor* por las mayores potencias del mundo"⁹.

Siguiendo al autor que acabamos de citar, en el siglo XVIII se vivió "el sueño de la razón". Atacada por la ilustración en todas partes, la práctica legal de la tortura retrocedió hasta el punto que, en el 1800 había casi desaparecido de todas las regulaciones penales. Peters atribuye la abolición de la práctica de la tortura a la aparición de una nueva gama de sanciones para los delitos, la disminución del papel decisivo de la confesión en los procesamientos legales y a una nueva relación del individuo con el Estado. Sin negar que estos cambios crearon las condiciones necesarias para la abolición, nos parecen insuficientes para explicarla. No explican por ejemplo, porqué la abolición legal que se trasladó rápidamente a los nacientes países hispanoamericanos apenas tuvo consecuencias en la práctica policial y militar, ya que allí, aunque no recogida en la ley, la tortura siguió funcionando como "máquina del Estado".

Al parecer, el siglo XIX europeo, pese a que estuvo atravesado por revoluciones y contrarrevoluciones, y pese a que las calles de las grandes ciudades y los campos se cubrieron muchas veces de la sangre de sus víctimas sociales; no conoció la práctica de la tortura, o al menos la conoció como práctica aislada e incommensurablemente infrecuente en comparación con toda la historia anterior y posterior. Es este fenómeno extraño en la historia de la humanidad el que Peters explica de la manera reseñada.

Nuestra opinión es que todo lo que tenga que ver con la práctica de la tortura debe ser puesto en conexión con el trabajo, con el modo de producción y con la ideología que lo sostiene.

⁸ Ob.Cit., pags. 50-51.

⁹ Edward Peters, ob. cit., pag. 108, el subrayado es nuestro.

Durante el siglo XIX se produce el pasaje de la "subsunción formal" a la "subsunción real" del trabajo al capital¹⁰. Al transformarse el trabajo servil en trabajo asalariado, la relación dineraria encubre el trabajo excedente del asalariado. El diezmo o el tributo como forma piadosa del trabajo excedente se tornan invisibles, se vuelven plusvalor. En el extremo opuesto del esclavo que creía que todo su trabajo era para el amo y pasaba por algo su producto necesario, el asalariado moderno cree que todo su trabajo le es retribuido, ignora que produce un excedente.

La forma salario substituye a la ideología de los tres órdenes y a todo el aparato jurídico inquisitorial que se sostiene en la tortura legal.

Esta *expresión imaginaria* —como la denomina Marx— tiene un poder de velamiento tan grande que ni siquiera los marxistas han comprendido "la importancia decisiva de la *transformación* del valor y precio de la fuerza de trabajo en la forma del *salario*, o sea en el valor y precio del trabajo mismo. Sobre esta *forma de manifestación*, que vuelve invisible la relación efectiva y precisamente muestra lo opuesto de dicha relación, se fundan todas las nociones jurídicas tanto del obrero como del capitalista, todas las mistificaciones del modo capitalista de producción, todas sus ilusiones de libertad, todas las pamplinas apologeticas de la economía vulgar"¹¹.

Sucede como con toda forma religiosa que es expresión de un orden social. Las personas que viven en ese orden social la aceptan como una premisa indiscutible. Durante siglos en el feudalismo sólo pequeñas sectas cuestionaron la doctrina de la Iglesia, muy pocas pusieron en duda la ideología de los tres órdenes. La resistencia de estas formas imaginarias al análisis es tan grande, que Federico Engels en la Introducción de 1891 a **Trabajo Asalariado y Capital** borró toda distinción entre valor y precio de la fuerza de trabajo y valor y precio del trabajo mismo, evaporando así el análisis marxiano de la *forma salario*. Este error ha quedado definitivamente establecido para el marxismo y ha servido para que los marxistas rusos no vieran incompatibilidad alguna entre el salario y un sistema que creían socialista (entendiendo por tal "la primera fase de construcción del comunismo").

Al ocultar el trabajo excedente, la forma salario posibilita que por primera vez la relación entre el productor y el que se apropia del producto excedente se establezca como una relación aparentemente libre, voluntaria y fundada en la igualdad de las personas. Esto lo creen tanto el obrero como el capitalista (cfr. supra cita de Marx). La burguesía revolucionaria decimonónica creía sinceramente que al terminar con el viejo régimen estaba alumbrando un orden de igualdad y libertad. En ese orden el trabajo no tenía porqué ser sostenido directamente por la tortura, como había sucedido en el esclavismo, ni indirectamente con una ideología religiosa cuya transgresión era castigada con la tortura, como ocurrió en el feudalismo. El obrero era libre de vender o no su trabajo (estas afirmaciones deben limitarse al siglo XVIII y a Europa).

Del lado del obrero, la venta libre del trabajo no fue cuestionada. En realidad el análisis de Marx nunca inhirió la conciencia obrera. Sólo sectas minúsculas, no mayores ni

¹⁰ Cfr. Karl Marx, **El Capital**, Libro I, Capítulo VI (inédito), Madrid, Siglo XXI, tercera edición, 1973 (España) pags. 54-77.

¹¹ Carlos Marx, **El Capital**, Madrid, Siglo XXI, 1978, Libro I, pags. 657-658.

en número ni en importancia que las de los herejes de la Edad Media, combatieron el régimen asalariado. Estas sectas no podían poner en peligro la forma de apropiación del excedente y menos en una época en que la burguesía revolucionaria contaba con el apoyo de la naciente clase obrera en su lucha contra la aristocracia. Estas son las condiciones sociales que explican que el siglo XIX fuera un siglo que vivió el "sueño de la razón". La aristocracia no tenía ya la fuerza suficiente para seguir torturando y la burguesía no creía que la tortura fuera necesaria para imponer su dominio sobre la sociedad.

Los escritores de la Ilustración comenzaron su lucha contra la tortura antes que la difusión del trabajo asalariado creara la condición necesaria para su abolición como práctica legal. Si no lograron suprimirla en su época, al menos lograron desacreditarla al convertirla en el centro de su ataque moral al "*ancien régime*". El sarcasmo del Ministro en **Ju- liette** es un procedimiento característico en Sade que persigue enervar los sentimientos morales del lector en contra de las prácticas del absolutismo. Sade representa la posición más extrema en su época, porque en su búsqueda de las raíces ancestrales de la tortura, convierte todo en tortura. Si el signo "tortura" había desplazado a "trabajo", para designar con su equivalente "tormento" a una práctica legal precisa determinada en las leyes, pragmáticas, disposiciones reales e instrucciones de la Santa Inquisición; la literatura de denuncia de la Ilustración lo vació de su exacto contenido jurídico para dotarlo de un significado moral más general y ambiguo. En la literatura y casi seguramente en el habla del siglo XIX "tortura" se convirtió en una invectiva moral para descalificar cualquier acto de brutalidad. De una actividad ejercida exclusivamente por funcionarios del Estado pasó a ser cualquier acto de crueldad ejercido por cualquiera. El signo recorrió la misma evolución que la expresión "derechos humanos". Utilizados por los intelectuales de la burguesía revolucionaria contra el "*ancien régime*", cambiaron de significado apenas la burguesía se hizo con el poder. En la literatura y casi seguramente en el habla del siglo XIX ya los delincuentes "torturaban" a sus víctimas; como en la del siglo XX los movimientos clandestinos de oposición al Estado "violaban los derechos humanos".

En la evolución del lenguaje el "trabajo" pasó a ser "tortura", ambos designaban una actividad específica llevada a cabo por el Estado. Desde el siglo XIX la "tortura" es cualquier sufrimiento sentimental, cualquier acto de crueldad de un ser humano sobre otros y hasta sobre los animales. No existe un signo específico para designar los *tormentos físicos y mentales que infringen los funcionarios del Estado a determinados prisioneros con la finalidad de obtener información, hacerlos desistir de que continúen con su actividad contraria al Estado o destruirlos de manera emblemática para el resto de los opositores reales o posibles.*

Sin embargo, desvanecido el "sueño de la razón", la tortura regresó. Lo hizo como "máquina del Estado, no de la ley". El signo se deslizó de sentido y se convirtió en un síntoma de malestar de nuestra época. Sin proponérselo, los literatos de la Ilustración y los librepensadores decimonónicos dejaron sin nombre a la actividad de los funcionarios del Estado, pero el significado original del signo fue reprimido porque la actividad es considerada inmoral en la gran mayoría de las sociedades contemporáneas; es Estado la lleva a cabo negándola. Utilizar el signo es tan escandaloso como hablar de las partes pudendas. Llamar por su nombre a un funcionario torturador sin pruebas (!), puede ser motivo de sanción penal.

El grado de rechazo moral a la tortura varía según el grado de subsunción real del trabajo al capital y según la tradición cultural y política de cada sociedad, vinculada con aquel grado de desarrollo. Hay una enorme diferencia entre el rechazo moral de un inglés medio hacia la tortura y el cinismo sin escrúpulos de cualquier argentino medio ante el mismo fenómeno. La diferencia está determinada por la utilización constante y sin interrupción de esa máquina del Estado en toda la historia argentina y la poca tradición de los gobiernos ingleses en la utilización de ese medio.¹² Pero incluso el cinismo es el reconocimiento de la existencia de un valor moral que se transgrede.

En el siglo XX por todas partes estaban constituidas las naciones modernas y sus burguesías controlaban la maquinaria del Estado. Al finalizar la Gran Guerra se produjo una crisis en la que, por primera vez, organizaciones políticas de los trabajadores estuvieron en condiciones de disputar a la burguesía la disposición del producto excedente. La tortura como máquina de Estado volvió.

Hacemos abstracción de una multitud de factores sociales, culturales y políticos que deberían ser tomados en consideración si pretendiéramos hacer un estudio de ese retorno. No es nuestro propósito hacer tal estudio. La abstracción es legítima porque en nuestra opinión, las guerras entre señores y naciones, los enfrentamientos de clases y la aplicación de la máquina del Estado a la defensa violenta del orden existente, se explican, *en primera instancia*, como luchas por el poder sobre el trabajo, cuando no como luchas para comerse al "trabajador".¹³

Aunque algunos de los protagonistas de la época creyeron que las revoluciones y contrarrevoluciones de la primera posguerra, dirimían la emancipación del trabajo o la continuación de su sujeción, hoy, retrospectivamente, sabemos que eso no estaba en juego. Pero lo que sin duda podían testimoniar los aristócratas, los burgueses y los terratenientes rusos, era que se les había arrebatado el poder de disponer del producto excedente, el poder sobre el trabajo (ajeno).

En la lucha por ese poder, la tortura volvió primero como una práctica de los rojos y los blancos, después como un sistema del Estado para defender el nuevo poder surgido en Rusia y por último, en casi toda Europa, como una máquina de estados que defendían sin eufemismos liberales el poder sobre el trabajo.

Si siguiéramos en una simulación de ordenador el tinte rojo de la tortura sobre el mundo, evolucionando en este siglo, veríamos como permanece como una cons-

¹² Para disipar cualquier malentendido aclaremos: entendemos por cinismo sin escrúpulo del argentino medio la difundida actitud moral representada por el sindicalista argentino entrevistado por V.S. Naipul. "No hay enemigos internos", dijo el líder sindical con una sonrisa. Pero al mismo tiempo pensaba que la tortura continuaría en la Argentina. "Un mundo sin tortura es un mundo ideal". Y había tortura y tortura. "Depende de quien sea torturado". "Con un malhechor, está bien. Pero con un hombre que está tratando de salvar al país es diferente". (De "The Return of Eva Perón", Nueva York, 1981, de Vs. Naipul, citado por Edwards Peters en ob. cit. pag. 210). La alegación de ignorancia de lo que estaba pasando cuando las Fuerzas Armadas actuando a la luz del día secuestraron, torturaron hasta la muerte e hicieron desaparecer más de 30.000 personas; alegación de inocencia infantil de la mayoría absoluta de los argentinos. La transformación de Ernesto Sábato, de uno de los intelectuales que apoyó públicamente al Gral. Videla en la época en que la máquina del Estado estaba "trabajando" a pleno rendimiento, en Presidente de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas el 29-XII-83.

¹³ Para la relación entre excedente, canibalismo y sugimiento del Estado Cfr. Marvin Harris, *Caníbales y Reyes. Los orígenes de las culturas*, Barcelona, Argos-Vergara, Barcelona, 1978.

tante con muy pocas variaciones en los países donde el asalariado aún no se ha convertido en la forma exclusiva de la producción social (Hispanoamérica, África y Asia). Como tiñe los países donde el trabajo asalariado es la forma del trabajo social en las épocas en que se cuestionan el poder sobre el producto excedente (la mayor parte de los países de Europa entre 1922 y 1945, con los altibajos por todos conocidos). Como desaparece de Europa después de 1945 pero se desplaza a las zonas donde el poder europeo sobre el trabajo africano o asiático es desafiado (Indochina, Argelia, África del Sur, etc.). Como vacila y oscila en algunos países donde el trabajo asalariado ya es la forma predominante pero todavía su ideología no ha sido asumida por la totalidad de la población trabajadora (Veríamos por ejemplo, un Chile teñido de rojo desde principio principios de siglo, cuyo color se torna apenas rosado después de 1925 hasta casi desaparecer en 1931 para volver a ser un rojo subido de 1945 a 1952 y desde 1973 hasta nuestros días. Estas variaciones se han producido en muchos países de "desarrollo intermedio" como Chile). Esta secuencia en la pantalla del ordenador nos permitiría ver la identidad permanente entre tortura y trabajo, o lo que es lo mismo, entre tortura y sometimiento del que pretende disputar el poder de disposición sobre el producto del trabajo.

III. En la noche de nuestros orígenes ¿la selva virgen nos pertenecía o nuestros antepasados le pertenecían? Antes del fuego y mucho después de él, durante los cientos de miles de años que deambulamos por la selva virgen hasta que advino el trabajo, las cosas no existieron, nuestra intimidad con ellas era la "del agua en el agua".¹⁴

En su inmediatez animal, libertad y necesidad son idénticas, aún no se han escindido. La idea de libertad se enajena de la esfera de la necesidad a partir de la violencia específica del *tripaliare*. La unidad originaria del mundo animal consiste en una íntima violencia constante de comer o ser comido. Complementaria de esa intimidad es la de penetrar o ser penetrada que es la otra manera de manifestarse la necesidad. Esa intimidad se pierde cuando se interpone el trabajo. Al reprimir el impulso y convertir el alimento en objeto de trabajo, de la necesidad se escinde la libertad. Es requisito de esa libertad la represión del impulso y la capacidad de posponer la satisfacción imaginando todo el proceso de producción del alimento que ya no es aprehendido inmediatamente. En ese mundo originario de violencia, trabajador es quien comete el acto de libertad de convertir la naturaleza en cosa e interpone mediante el *tripaliare* entre la cosa natural y él mismo, a otro hombre como esclavo.

Sin embargo aquí la intimidad está mediada pero no se ha perdido. El término que la media se mantiene en una relación íntima constituida por la tortura. Es en el contacto físico cuerpo a cuerpo, íntimo, que el señor libre muestra su superioridad al esclavo, lo convierte en cosa y se sirve de él como instrumento. El esclavo puede ser

indistintamente torturado o comido, en ambos caso señor y esclavo se mantienen en la esfera de la intimidad. A través del *tripaliare* necesidad y libertad se han escindido. Del lado del esclavo queda la necesidad, del lado del señor la libertad. Pero el concepto libre, que se autodetermina en el proceso de trabajo es la unidad de los dos, una unidad escindida en tensión. Una primera escisión es entre saber teórico y saber práctico. Por elemental que desde nuestra altura nos parezca, para que nazca el trabajo es necesario que se constituya un saber teórico de los procesos naturales, separado de la inmediatez. Pero en este momento, la inmediatez se manifiesta en la ausencia indiferenciada de las "ánimas" o "espíritus" por todas partes, dado que las cosas aún no se han constituido plenamente como tales. El saber teórico se constituye en un saber mágico sacerdotal por una parte y el saber del guerrero es también un saber práctico, por eso media al primero con el segundo, es su vínculo organizativo.

De la represión del canibalismo ha nacido el proceso de trabajo en su forma originaria de esclavitud. Pero para que se constituyan los tres agentes necesarios del proceso de trabajo es también necesaria la represión de la otra inmediatez: el incesto. La intimidad con la madre y las hermanas deber prohibida. El padre represor asesinado. Su lugar ocupado con la figura totémica del clan o la frataria.. El tabú del incesto queda constituido. El hogar familiar tiene ya su Dios, imago del padre asesinado. Este Dios es el signo que aparece en el lugar de la intimidad perdida con la madre, las hermanas y los esclavos que han pasado de alimento a instrumento. En un proceso único, que demandó cientos de miles de años, mediante la represión y la tortura se constituyen el trabajo y la religión. La inmediatez se pierde, la selva virgen y todo lo que contiene se convierten en cosas.

Todas estas cosas son "animadas" y el saber mágico religioso dirige tanto el proceso de trabajo como la guerra. La relación del torturador con su esclavo tiene la especificidad de ser, dentro de la relación general con el mundo de las cosas, una relación especular. Como contrapartida de la tortura se convierte a esa imagen especular en una cosa, todas las religiones deben contener el sacrificio como manera de rescatar a esas cosas y restituirlas al mundo de los espíritus en su conexión con Dios.¹⁵ Hegel señaló el gran salto que representó el cristianismo al constituirse en la primera religión universal, abstracta y simbólica, que fue capaz de fundir todos estos elementos en el misterio de la santísima trinidad y en el sacrificio simbólico del hijo, Jesús, en la sustitución de los sacrificios de las religiones precedentes.

El sacrificio está unido, entonces, a la tortura. Ambos son el camino religioso de búsqueda de la intimidad perdida. Ambos arrancan a la víctima del orden de las cosas, el sacrificio definitivamente, la tortura para restituirla en él; pero en ambos se produce un contacto íntimo y sagrado que une al victimario con la angustia, el terror humano de la víctima. La frontera que los separa es muy delgada. Solamente reside en que la víctima de la tortura tiene el destino de la vuelta a la *utilidad*, si el torturador se excede la víctima se convierte en un sacrificiado, en una pura pérdida. El sacrificio también, es necesario para que la tortura pueda cumplir con su fin. El terror

¹⁴ Bataille describe la función religiosa del sacrificio, pero al parecer no vio su conexión interna con la tortura y la de ésta con el trabajo.

¹⁴ La expresión es de Georges Bataille, el conocimiento de cuya reflexión sobre el tema que nos ocupa se lo debo al profesor Enrique Gil Calvo. Cfr. de ese autor *Teoría de la Religión*, Taurus Ediciones, Madrid 1986 y *La Parte Maldita*, Barcelona, EDHASA, 1974.

animal que aferra al torturado a la vida lo restituye a la utilidad para no ser sacrificado. Excepcionalmente, cuando existe una masa de esclavos sobrantes que no pueden ser empleados en el trabajo, el sacrificio rescata el alma de la víctima para dejar el cuerpo disponible para el festín, como sucedía entre los aztecas.

La tortura y el sacrificio, son el límite que separa la intimidad animal de la especificidad humana. De un lado crean al trabajo y al trabajador, suprimen al canibalismo y establecen la fiesta religiosa como festín, como gasto suntuoso y *comunitario* de un excedente que es pura pérdida. Del otro lado conservan la intimidad animal, canibalesca y sexual en la que todos los límites morales que impusieron el trabajo y la religión quedan en un más allá que no se alcanza. De allí el gran número de disposiciones del Tribunal del Santo Oficio tendientes a garantizar que los torturadores no se quedaran del otro lado de un límite, que una vez transgredido, imposibilita el retorno. El horror que inspira este abismo es el vértigo en el que ambos, torturador y torturado pueden sucumbir.

Cuando nacen las religiones universales con Estados que buscan mediante la expansión militar la instauración de un orden universal, el sacrificio como pura pérdida pierde su sentido. En el mundo cristiano es substituido con ventajas por la tortura y la pena de muerte mediante el suplicio de la hoguera, la doncella de hierro, el empalamiento anal o vaginal, el destripamiento, las jaulas colgantes, las ruedas para despedazar, la sierra, etc. Al desaparecer los sacrificios la violencia disminuye en el interior hasta el punto necesario para mantener el equilibrio de los tres órdenes y toda la energía excedente se canaliza hacia el exterior, en la empresa militar. La muerte por suplicio conserva los elementos del sacrificio pero instaura una mayor economía de recursos.

En el transcurso de pocos siglos, si se lo compara con toda la evolución anterior, el cristianismo interiorizó el sacrificio, transformándolo en lo contrario de sí mismo. De desenfrenado consumo colectivo se convirtió en la solitaria e individual abstención del consumo que practicaba el burgués calvinista en la fase de la acumulación originaria. El acierto de Weber fue descubrir el lado interno del burgués calvinista en la acumulación originaria; pero si se toma unilateralmente esa descripción se la convierte en la fábula más refinada del mito de la acumulación originaria. Del lado interno del burgués la acumulación le probaba efectivamente que estaba predestinado a la salvación, pero en su relación externa con las otras clases las condiciones que permitían la realización de la prueba eran el corrimiento de cercas para transformar las tierras de labor en pasturas y el siervo en proletario, la dura legislación contra los vagabundos y los "workhouses".

La Reforma desplazó el orden íntimo aún más hacia el orden de las cosas. Al suprimir hasta los substitutos simbólicos del canibalismo y el sacrificio arcaico liberó a la producción de sus fines externos (religiosos), transformó el producir en un mandato religioso y quitó al hombre la posibilidad de un retorno ritual a la intimidad animal. En poco tiempo "el canibalismo victorioso no necesita ya de ese apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos".¹⁶ Se constituye así un Estado que descansa en el trabajo asalariado y en la distancia entre los hombres tomados como individuos independientes. La intimidad es reprimida hasta un punto tal que el personaje de *El extranjero* de Camus sólo

¹⁶ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barceloma, Orbis, 1985, pag. 259.

puede desear que al fin de su vida extrañada acuda mucha gente a su ejecución y los policías encargados de ejecutar a Josef K. en *El Proceso* de Orson Welles se pasan el cuchillo uno a otro hasta que optan por arrojarle un explosivo desde lejos.

En su sentido más importante, la Reforma ha triunfado en el mundo entero, ya que la masa de la humanidad ha prestado su acuerdo al crecimiento industrial. El hombre se aleja de la relación íntima consigo mismo más que nunca. La masa se ha dejado reducir al orden de las cosas. Al lado de los dioses y de los soberanos depuestos han nacido los políticos y los economistas que son la personificación del mundo de las cosas y la promesa de su crecimiento infinito. Todo esto se ha "logrado" a costa de una gran represión de la naturaleza íntima del hombre. El trabajo se ha metamorfoseado en "actividad libre". El "dar trabajo" es un bien. Pero se ha llegado a un punto en que el mundo no sabe qué hacer con sus productos, entonces por una parte se impone su destrucción y por la otra su no producción.

A la religión moderna del trabajo y el dinero le sucede lo mismo que a las antiguas: llegada a su más alto punto de desarrollo se da de bruces con el orden real. Llegó al punto en el que las religiones arcaicas debieron ceder su lugar al cristianismo y en el que éste cedió supuesto a la religión de dinero y del obrar. Grandes destrucciones están en curso. La intimidad reprimida se abre paso convulsivamente en el coro universal de los gemidos de los torturados y los jadeos de los torturadores, en la religión del sexo que intentan contener las normas morales de las viejas religiones.

Pero el retorno de la tortura reprimida ya no puede traer consigo ningún señorío. El torturador de hoy no es sacerdote ni señor de la guerra. Es un arcaísmo que emerge como un síntoma despreciado. La relación entre el apropiador del excedente y el torturado se ha hecho mucho más mediada. Entre ellos se interpone el torturador que casi siempre, es un funcionario que actúa en la ilegalidad, una *contradictio in adjecto*. La extensión difusa y confusa de la tortura que se ha generalizado mucho más que en la Edad Media, confirma su necesidad para mantener —pese a la religión del trabajo asalariado— la sujeción del trabajador o más indirectamente, el derecho del titular de la apropiación. Pero ese vínculo está más velado por la ocultación y la condena moral.

IV. El movimiento de distanciamiento de la intimidad ha culminado en el reinado de la ciencia y se personifica en el científico como hombre que vive en el interior de las cosas y de las obras. La escisión ya comentada entre el saber teórico y el saber práctico se ha duplicado al despojarse el saber teórico de su animismo primitivo. En un primer momento esta nueva escisión es otro alejamiento de la intimidad que quedó del lado de la religión, mientras que a la ciencia le correspondió exclusivamente el conocimiento de las cosas. Pero en un segundo movimiento, operado hace algo más de un siglo, la ciencia se ha tornado conciencia de sí al volcarse al estudio de la intimidad, de la relación del hombre (entendido como género) consigo mismo.

El mundo de los hombres ha querido ponerlos como cosas, la inversión del concepto es el interior de la cosa puesta como ley. Esto es la conciencia de sí lograda, la realización de la vieja aspiración socrática.

A partir de esta conciencia de sí puede producirse la huída hacia adelante en busca de una recobrada intimidad superada. Que conserve el goce del consumo del excedente sin destruir la fuerza humana creadora de los objetos de ese goce. Que devore alegremente en un fiesta común los bienes generados de un manera tal que no se destruya la posibilidad de su reproducción.

No es fatal que tengamos que destruirnos. De hecho, hasta ahora, como género, y pese a que hemos recorrido a ciegas nuestra historia, los grandes derroches de nuestra energía han encontrado la manera de reproducir las condiciones para dispendios aún más grandes. En el estado de nuestros conocimientos es imposible predecir si esta expansión es infinita o tiene un límite, y mucho menos, si ese límite está cercano.

Como género en ningún momento hemos superado los obstáculos retrocediendo ante ellos y retornando a niveles ya sobrepasados. La única huída posible es hacia adelante.

Las condiciones para recobrar la intimidad perdida sublimando el fondo ancestral reprimido que permanentemente aparece como tortura y suplicio, deben ser descubiertas por la ciencias del hombre.

Las ciencias de las cosas, aplicadas en amplia escala a la producción, están volviendo anacrónica a una religión, la del salario, que cada vez tiene menos condiciones para realizarse en la tierra. Ellas, sin conciencia de sí y por sí solas reducen el fundamento de la tortura y trabajan inconcientemente en la dirección prevista por uno de los fundadores de nuestra ciencia:

"De hecho, el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente; está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica".¹⁷

¹⁷ Carlos Marx, *El Capital*, España, SigloXXI, 1981, Libro III, Volumen ocho, pág. 1044.



EDICIONES

LETRA BUENA

COLECCION ENSAYO

*** LA INVENCION DE LA CRONICA**

Susana Rotker (\$ 16.-)

*** EL MUNDO DE LA CIENCIA FIC-**

CION Sentido e historia - Pablo Capanna (\$ 16.-) (De próxima aparición)

COLECCION UNIVERSITARIA

*** FOUCAULT Y LA ETICA** - Tomás

Abraham (\$12.-)

*** ESTADO, POLITICA E IDEOLOGIA** -

Beatriz Rajland - Daniel Campione (\$ 10)

COLECCION ACTUALIDAD POLITICA

*** ESTABAN ENTRE NOSOTROS**

Emilio J. Corbière (\$ 12)

*** EL MENEMATO.** Radiografía de dos

años de gobierno de Carlos Menem - Atilio Borón, Roberto Feletti, Martín Granovsky, Eduardo Grüner, Claudio Lozano, Oscar Martínez, Oscar Taffetani y Julio Villalonga (\$12)

*** MEDIO ORIENTE Y LA GUERRA**

DEL GOLFO. El conflicto árabe-israelí Pedro Brieger (\$ 12)

COLECCION PENSAMIENTO CIENTIFICO

*** PODER Y COMUNICACION.** La irrup-

ción del marketing en la política - Heriberto Muraro (\$ 12,50)

*** PSICOANALISIS Y CHAMANISMO.**

Curar con palabras - Cecilia Sinay-Millonschik (\$ 13,50)

*** LA INFORMATICA EN LA ARGENTINA (1956-1966)** - Nicolás Babini (\$ 16)

*** NUESTRA TIERRA INDIA.** A 500 años de la conquista - Mercedes González (\$ 15)

COLECCION TEMAS DE ECONOMIA

*** EL FRACASO DEL "SOCIALISMO"** - Rubén León Guillén (\$ 14)

*** PRIVATIZACIONES.** Reestructuración del Estado y la sociedad. Arnaldo Bocco, Naum Minsburg y otros (\$ 18)

*** LA ENERGIA DEL FUTURO EN LA ARGENTINA.** Prospectiva y planificación - Carlos Miguel Marschoff y Liliana Coppola (Próxima aparición)

*** ECONOMIA LATINOAMERICANA.** De la década perdida a la nueva crisis - Claudio Katz (Próxima aparición)

ENVIAMOS CATALOGO SIN CARGO
MENCIONANDO EL CIELO POR ASALTO

Santos Dumont 4459 (1427) - Capital Federal - TE: 855-8086/9965

PAGINA ES NOTICIA

ESTADOS UNIDOS

The New York Times

but not theatrical," Mr. Soriano said in a telephone interview.

Mr. Soriano, one of whose novels became the movie "A Funny, Dirty Little War," was less direct in an article that he wrote for Página 12 the

ITALIA

IL MESSAGGERO

Martedì, il quotidiano *Página/12* ha denunciato che i militari «fondamentalisti» stanno pianificando un attentato contro un ufficiale in attività per poi scatenarsi

ESTADOS UNIDOS

Newsweek

key papers, *La Epoca* of Santiago and *Página 12* of Buenos Aires, regularly excerpt articles from *El País*. It has become a soapbox for some of Latin America's most respected novelists and commentators—among them Gabriel Garcia Marquez.

FRANCIA



«*arrivisme politique*», etc. Les révélations de *Página Doce* ont court-circuité les manœuvres du conseiller. Mais cette affaire n'est sans doute pas terminée: la presse s'en est emparée et s'interroge sur l'origine des fuites. Le scandale est

SUECIA

SVENSKA DAGBLADET

re han skriv för första numret 26 maj 1987:

Página 12 är en tidning där saker och ting kommer att kallas vid sitt rätta namn. De döda

ESPAÑA

cambió

La indignación se mezcla con la tristeza: «Es cierto que la indignación lleva a pensar que este es un país menos serio que Burkina Faso», dice desde una columna de opinión *Jorge Lanata*, de *Página Doce*.

ESPAÑA

EL PAIS

Poco tiempo después de asumir la presidencia, Menem dejó entrever en unas declaraciones, publicadas sólo en el diario progresista *Página 12* y no desmentidas, que quería fuera del Ejército al coronel Mohamed Ali Seineldin y al teniente coronel Aldo Rico.

ITALIA

il manifesto

farsesco ed ironico di una vicenda che aveva tuttora tenuto nell'incertezza per un giorno intero il paese e gli stessi mezzi di comunicazione. Da *Página 12*, che apre la prima pagina con il titolo «Eroe di fango», fino al severo quotidiano del mattino *La Nación*, che scrive in un articolo di fondo pagina - «credevano che Rico fosse un secondo San Martín».

BRASIL

O GLOBO

Até o momento, *Página 12* tem cumprido suas promessas aos leitores: duas de suas matérias provocaram crises nas Forças Armadas e na Justiça, mas em compensação aumentaram as vendas num País desacostumado a denúncias. A primeira foi a publicação de

FRANCIA

Le Monde

Página/12

el país a diario

EL NUEVO PERIODISMO

Director: Jorge Lanata



FUNDACION BANCO PATRICIOS

Centro Cultural Callao 312, Bs. As.

EL CIELO POR ASALTO

Editorial

Dossier "Marxismo, política y emancipación":

Michael Löwy sobre Walter Benjamin

Marshall Berman sobre modernismo

Ellen Meiksins Wood: Capitalismo y emancipación humana

Iris Young: Marxismo y Feminismo

Jimmy O'Connor sobre Materialismo Histórico

J. McCarney: ¿Ha muerto la filosofía marxista?

J.R.Capella: viejas y nuevas formas de lo político

Ensayos:

Alain Lipietz: La economía europea

E. Grüner sobre lenguaje y política

B. de Santos: crítica del institucionalismo

H. Prieto: el Trabajo como *Tripalium*