

Salvador López Arnal (editor)

**Conversaciones con Ariel Petruccelli sobre
*Ciencia y utopía. En Marx y en la tradición
marxista***

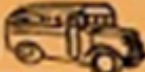
CIENCIA Y UTOPIÍA

EN MARX Y EN LA TRADICIÓN MARXISTA

Ariel Petruccelli




Herramienta
ediciones

EDITORIAL
EL COLECTIVO 

Una política socialista respecto de las fuerzas productivo-destructivas contemporáneas tendría que ser bastante compleja y proceder con lo que podríamos llamar “moderación dialéctica”, empujando y frenando selectivamente con los valores socialistas bien presentes en todo momento, de modo que pudiera calcular con precisión los eventuales “costes socialistas” de cada desarrollo. Esa política tendría que estar lo más lejos posible de líneas simplistas aparentemente radicales, tales como la simpleza progresista del desarrollo sin freno y la simpleza romántica del puro y simple bloqueo. La primera línea no ofrece ninguna seguridad socialista, y sí muy alta probabilidad de suicidio. La segunda, es para empezar, impracticable. Ejemplifiquemos eso a propósito de la más fundamental de todas las fuerzas productivas-destructivas objetivas contemporáneas, la ciencia.

La ciencia en el sentido contemporáneo es un conocimiento socializado con proyección técnica más o menos inmediata. De esta última circunstancia se deriva su peligrosidad intrínseca como conocimiento sumamente eficaz: la excelencia de la física como conocimiento, por ejemplo, es la base del armamento nuclear y químico. La reacción romántica a esa circunstancia que consiste en intentar deshacer el camino andado y, en la práctica política, bloquear la investigación, me parece, por de pronto inviable, además de indeseable. La historia documenta bastante bien que todos los intentos de bloquear la investigación en las épocas por nosotros conocidas han fracasado rotundamente. Desde Galileo hasta, desgraciadamente, la propuesta de moratoria en ingeniería genética presentada por Crick y otros Premios Nobel hace unos diez años [1974]. Por otra parte, esa política tampoco es deseable, porque lo característico de la tecnología contemporánea (como de todo conocimiento, en realidad) no es una supuesta bondad o maldad, sino su constitutiva ambigüedad práctica. La misma ingeniería genética, por ejemplo, en la que se pedía una moratoria pensando en los riesgos de su manejo de ciertos virus y en la pesadilla, aun lejana, de intervenciones políticas en el equipo genético humano, es una de las principales esperanzas en la lucha contra el cáncer.

Desde el punto de vista político-moral, la ciencia es ambigua, por así decirlo, si no queremos usar la palabra “neutral” lamentablemente satanizada en los ambientes de izquierda (...). Desde un punto de vista político-moral, el producto científico es ambiguo y conlleva por sí mismo un riesgo probablemente proporcional a su calidad epistemológica. No es verdad que una física nuclear practicada por científicos socialistas sea menos peligrosa que la practicada por científicos capitalistas...

Manuel Sacristán (1983)

(...) creo que el primer principio orientador de una política de la ciencia para esa otra sociedad, para esa comunidad o federación de comunidades, debería ser una rectificación de los modos dialécticos clásicos de pensar, hegelianos, sólo por negación, para pensar de un modo que incluyera una dialecticidad distinta con elementos de positividad. Esto es demasiado largo de discutir para hacerlo ahora, pero se puede en cambio ejemplificar en la práctica.

Una dialecticidad que tenga como primera virtud práctica la de Aristóteles, es decir, el principio del *mesotes*, de la cordura, de la medida, dimanante del hecho de que las contradicciones en las que estamos no las veo como resolubles al modo hegeliano sino al modo como se apunta en el libro primero de *El Capital*, es decir, mediante la creación del marco en el cual pueden dirimirse sin catástrofe.

De todos modos, todo esto se puede decir de un modo mucho más empírico-analítico y mucho menos filosófico-clásico. La razón por la cual el principio inspirador de una política de la ciencia para las nuevas comunidades debería ser el de la medida y la cordura y no el que esperaba una solución en blanco y negro, por el juego de factores objetivos, es que eso sería prácticamente irrealizable o recusable. Recusable si se tratara de apostar por el desarrollo desencadenado de las fuerzas productivas tal como lo conocemos, recusable porque nos llevaría a la catástrofe; irrealizable si optara por el negro de una prohibición de la investigación sin más, no deseable pero además irrealizable a tenor de la experiencia histórica, que nos muestra que la mayoría de nosotros se apuntaría entonces por espíritu de libertad a lo que ya en otra ocasión (...) he llamado *la nostalgia galileana*.

Manuel Sacristán (1979)

Sobre Ariel Petruccelli y las entrevistas:

Profesor de Historia de Europa y de Teoría de la Historia en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Comahue (Argentina), Ariel Petruccelli ha publicado numerosos ensayos y artículos de marxismo, política y teoría de la historia.

Es miembro del consejo asesor de la revista *Herramienta* y autor de *Ensayo sobre la teoría marxista de la historia* (Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1998), *Docentes y piqueteros: de la huelga de ATEN a la pueblada de Cutral-Có* (Buenos Aires, El Cielo por Asalto / El Fracaso, 2005), *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias* (Buenos Aires, Prometeo, 2010) y *El marxismo en la encrucijada* (Buenos Aires, Prometeo, 2011). En Breve publicará *Revisionismo revolucionario* (Rededitorial, 2020). En estas conversaciones nos centramos esencialmente en su libro *Ciencia y utopía*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta y Editorial El Colectivo, 2016.

El profesor Petruccelli se define como "marxista libertario con una amplia participación política en el movimiento estudiantil (en tiempos ya lejanos) y sindical docente". También ha cultivado el humor político en un colectivo de agitadores culturales (El Fracaso) que editó a lo largo de más de una década dos publicaciones satírico-revolucionarias: *La Poronguita* y *El Cascotazo*.



ÍNDICE

Presentación del editor: “En el principio fue el Verbo... y la generosidad.”

I. “La perspectiva materialista en los términos de Marx que asumo puede sintetizarse en la sentencia: ‘el ser social determina la conciencia social’.”

II. “El socialismo como la organización de los productores libremente asociados nunca vio la luz, salvo a pequeña escala o por momentos fugaces.”

III. “Sobre el marxismo sin ismos de Paco Fernández Buey tengo la mejor de las opiniones. En realidad la tengo del conjunto de su obra.”

IV. “Antoni Domènech ha realizado un estudio histórico magistral del concepto de fraternidad.”

V. “Intento mostrar que Marx tuvo una concepción relativamente ingenua del proceso de expansión capitalista.”

VI. “Para Marx las cosas verdaderamente valiosas son las que constituyen un fin en sí mismas y no un mero medio para otra cosa.”

VII. “La concepción usual de la dialéctica en la tradición marxista se basa en generalidades como la negación de la negación.”

VIII. “La pasión política es tomar la política como una necesidad vital, como un fin en sí mismo y en el que se juegan las convicciones.”

IX. “Marx, en sus últimos años, corrige algunas concepciones suyas de años anteriores; pero no veo una ruptura total o completa.”

X. “Engels solía ser más perspicaz que Marx en muchas cuestiones históricas, y en asuntos científicos, por no hablar de los militares”

XI. “Plejánov es un exponente del determinismo tecnológico: una concepción que yo no comparto.”

XII. “No hay ningún vínculo necesario entre clase obrera y socialismo.”

XIII. “Una elite revolucionaria con pocos privilegios materiales sería un gran avance pero no puede ser el objetivo.”

XIV. “Hasta ahora la historia ha sido mucho más padecida que racionalmente creada.”

XV. “Hay muchas vetas en la producción intelectual de Mariátegui. Es un autor vivo, y cabe esperar que lo seguirá siendo.”

XVI. “Mariátegui no rechaza la existencia de una dimensión moral o racial, sino lo que pretendía “explicar” la miseria indígena por elementos raciales o culturales.”

XVII. “La de Trotsky es una ética de la igualdad, del lado de los oprimidos y explotados, y de la rebeldía.”

XVIII. “El hiperrealismo suele estar basado en la aceptación moral, no solamente intelectual, de un estado de cosas deplorable.”

XIX. “La libertad era para Marx el mayor bien, nunca estuvo dispuesto a sacrificar el principio de la libertad por consideraciones pragmáticas de prudencia.”

XX. “Conviene no perder de vista los usos sociales y políticos de las concepciones éticas.”

XXI. “Las convicciones socialistas deben afincarse en un plano ético sobre el que empíricamente se puede argumentar, pero nunca demostrar nada concluyente.”

XXII. “Igual que con la libertad, las reservas marxianas sobre la justicia son útiles para tener una mirada crítica sobre la misma.”

XXIII. “Marx concebía la libertad como autodeterminación individual y colectiva para establecer nuestros fines sin coacciones y la capacidad de alcanzarlos.”

XXIV. “La fuerza del desarrollo tecnológico y económico es el imperativo de la ganancia y no las humanas necesidades en armonía con el medio ambiente.”

XXV. “La igualdad es un valor irrenunciable de la izquierda.”

XXVI. “Marx se hizo comunista mucho antes de entender cómo funciona exactamente el modo capitalista de producción.”

XXVII. “Quienes practicamos la ciencia somos un segmento privilegiado de la población mundial.”

A modo de despedida.

Presentación

En el principio fue el Verbo... y la generosidad

Y en el principio fue el Verbo... Pero no sólo el Verbo. También anduvieron muy cerca la generosidad de Juan Dal Maso y la del autor de *Ensayo sobre la teoría marxista de la historia*.

Juan Dal Maso pasó por Barcelona (España) en 2017. Estaba de gira presentando su libro, uno de sus libros, sobre el autor de los *Quaderni: El marxismo de Gramsci*. Me llamó, conversamos en un café-librería de la ciudad de Teresa Pàmies, Salvat Papasseit, el Noi del Sucre y Salvador Puig Antich, y al despedirnos me regaló un libro de Ariel Petrucelli, un profesor argentino con el que había tenido alguna relación epistolar. Iba de ciencia y utopía en Marx y en la tradición, un ensayo de casi 300 páginas que se abría con una hermosa dedicatorio: “Para Andrea, utopía hecha realidad.”

El tema me interesaba, por supuesto. Por formación (un pelín científicista), por los clásicos, por la tradición, por un libro que tenía entre manos sobre una política socialista de la ciencia y por lo leído y aprendido en tres de mis maestros: Manuel Sacristán, Francisco Fernández Buey y Antoni Domènech.

Leí, subrayé, tome notas, muchas notas, quedé entre encantado y deslumbrado y pensé enseguida en conversar con el autor. No en una sola entrevista. Pensé en varias, seis en total, una sobre cada uno de los apartados del libro: la Introducción, los cuatro capítulos y el epílogo.

La generosidad político-filosófica de Ariel le impidió responderme negativamente y mi curiosidad y ganas de aprender (y su permanente disponibilidad) hicieron que el proyecto inicial se fuera ampliando y ampliando. No fueron seis las entrevistas, sino muchas más. Nos hemos acercado a la treintena.

Las hemos ido publicando en páginas de la red a lo largo de estos dos años y las recogemos ahora, revisadas, en un libro que, en mi opinión (puedo decirlo sin pecar de inmodestia porque mi mérito es cercano a 0), enseña y mucho. No sólo sobre ciencia, filosofía de la ciencia, utopías políticas, materialismo histórico, ética, compromiso ... sino sobre muchos asuntos complementarios: la obra de Marx en general, el injustamente denostado Engels, las mil escuelas y tendencias de la tradición y sus disputas, la filosofía analítica, sobre argumentos y marxistas sin ismos (incluso con ismos), etc. Ningún lector/a, por crítico que sea, dudará en mi opinión de la capacidad analítica, del poso filosófico y de los amplios y sólidos conocimientos del profesor Petrucelli, que nunca habla por hablar y siempre va en serio (aunque cultive también la ironía y el sarcasmo políticos) incluso cuando reflexiona no sobre temas estrictamente políticos sino deportivos, por ejemplo (Entre nosotros, y ahora que no nos escucha, el autor de *El marxismo en la encrucijada* sería, estoy convencido de ello, un excelente comentarista deportivo, de los que crean y hacen escuela).

Petrucelli y yo no nos conocemos personalmente. Uno de mis defectos es no ser muy viajero. Otro, este más imperdonable, es no haber estado nunca en Argentina, la patria, el país, la nación, como prefieran, de tres de mis héroes, de tres de las personas que más me han hecho: Ernesto Guevara, Julio Cortázar y Jorge Luis Borges (olvidándonos en este último caso de todo aquello que convenga olvidar, que no es poco). Tengo, pues, un motivo extra para visitar el país hermano: besar y abrazar al verdadero autor de estas páginas.

Así que, queridos lectores y lectoras, pasen y lean. No les decepcionará. Verán, *in fieri*, un marxista que critica, conjetura, argumenta, sostiene, defiende tesis e interpretaciones, piensa con lucidez y lo hace siempre con su propia cabeza, sin miedo al error y sin encerrarse sectariamente en “el sostenella y no enmendalla”. En la línea del gran clásico: nada humano le es ajeno y, tal como Bacon (y Marx), también él piensa que es bueno dudar de todo... de todo, que no de todos, y sin incluir en ese “todo” la muy humana (y no demasiado humana) aspiración a la justicia, la libertad, la fraternidad y la construcción de un mundo más justo, más humano y en equilibrio, no destructor ni incendiario, con la Naturaleza.

Fecho este texto el 7 de noviembre. Por ello (y por motivos más) no les extrañará que finalice con el recuerdo de aquella revolución de octubre-noviembre de ahora hace más de un siglo que, con algo de ciencia, bastante utopía y mucha pasión razonada (a veces no suficientemente temperada), intentó, a finales de la criminal, destructiva y antiobrera Primera Guerra Mundial, asaltar los cielos de la igualdad, la paz, el pan, la concordia, la unión de pueblos y ciudadanos y el internacionalismo.

Salvador López Arnal
7 de noviembre de 2019

I

“La perspectiva materialista en los términos de Marx que asumo puede sintetizarse en la sentencia: ‘el ser social determina la conciencia social’”

Un prólogo, una introducción, cuatro capítulos y un epílogo componen su libro. Me centro hoy en los dos primeros si le parece (y en temáticas próximas). El autor del prólogo es Fernando Lizárraga. ¿Nos hace una breve presentación de su presentador?

Fernando es, ante todo, un amigo, un gran amigo. Profesionalmente es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente de Filosofía Política en la Universidad Nacional del Comahue. Es un especialista en filosofía moral y política contemporánea (además de un excelente traductor del inglés). Su obra *El marxismo y la justicia social* contiene tanto un meditado análisis de las teorías normativas contemporáneas, como un erudito estudio del pensamiento del Che Guevara leído con el instrumental de la filosofía analítica y la teoría rawlsiana de la justicia. Es un libro iluminador.



[Fernando Lizárraga]

Otro de sus libros, *Marxistas y liberales*, es un extenso diálogo crítico con Gerald Cohen, cuya perspectiva normativa comparte en líneas generales, pero diferenciándose en cuestiones específicas. Fernando fue parte importante de la Editorial El Fracaso, y es un marxista libertario de amplias miras y notable erudición.



[Gerald A. Cohen (1941-2009)]

El título de su libro: *Ciencia y utopía*. ¿Qué es la ciencia para usted? Lo mismo le pregunto sobre el término utopía.

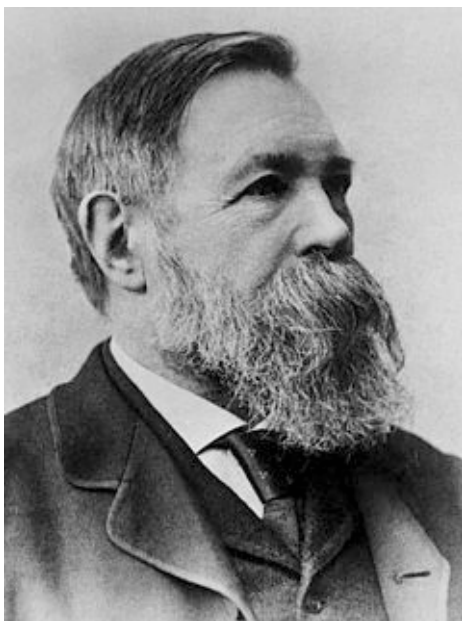
¡Vaya pregunta! Es difícil responder en poco espacio.

Haga lo que pueda.

Puesto a hacer el intento, yo diría que la ciencia es la búsqueda de explicaciones y/o previsiones basadas en una combinación de razón, observación y (al menos cuando se pueda) experimentación. Una concepción clásica de la ciencia, digamos, una concepción que, para decirlo con las palabras de Manuel Sacristán, nos permite, "pese a todos los cambios de 'paradigma', atar de un mismo hilo (todo lo retorcido que se quiera) a Euclides, Ptolomeo, Copérnico, Galileo, Newton, Maxwell, Einstein y Crick, por ejemplo".

En cuanto a la utopía, yo diría llanamente que se trata de la búsqueda de un mundo mejor, no necesariamente perfecto, pero sí al menos mejor que el mundo social conocido.

Insisto un poco: ¿ciencia y utopía no son conceptos contrapuestos o cuanto menos poco consistentes entre ellos? De hecho, ¿no habló Engels de una evolución positiva desde el socialismo utópico al socialismo científico, por no hablar del *Manifiesto* y su tercer apartado?



[Friedrich Engels (1820-1895)]

Efectivamente, Engels introdujo la noción de "socialismo científico", para diferenciarlo del "socialismo utópico". El marxismo posterior radicalizó la distinción, lo que tuvo consecuencias no muy buenas. En cualquier caso, lo que intento mostrar en el libro es, en primer lugar, que tanto Marx como Engels tenían un gran respeto y una enorme admiración por los "socialistas utópicos"; que en buena medida se perdieron en la mayoría de los marxismos dominantes. En segunda instancia, busco mostrar que las críticas marxengelsianas a los utopistas se comprenden en su contexto y tienen además varios puntos fuertes; pero cayendo en un exceso, por decirlo así, que no permitió calibrar adecuadamente los costados fuertes de la utopía, ni percibir los importantes componentes utópicos presentes tanto en Marx como en Engels. En este terreno, la influencia hegeliana se cobró un costo demasiado elevado: el socialismo visto como una inevitabilidad de la dialéctica histórica, antes que como un ideal moral y un objetivo político alcanzable, mas no ineludible. En resumen, lo que me propongo es limar las diferencias entre la dimensión científica y la dimensión utópica tal y como han sido usualmente presentadas, al menos en el marxismo. Limar, no eliminar, en la intelección de que el socialismo, como movimiento político emancipatorio, no puede (o mejor: no debe) renunciar ni al estudio sereno y realista de lo que acontece (la ciencia) ni a la postulación de objetivos que no son ni pueden ser una mera y simple deducción de esos estudios (la utopía). Apuesto, pues, por una utopía realista, cosa que no es en modo alguno un oxímoron.

¿Y cuándo sabemos que una utopía es realista? Si no ando mal informado y desenfocado, la mayoría de los partidarios de utopías se consideran muy realistas y algunas de las utopías que defienden, para los demás, no para ellos, son simples ensoñaciones, nada recomendables en algunos casos.

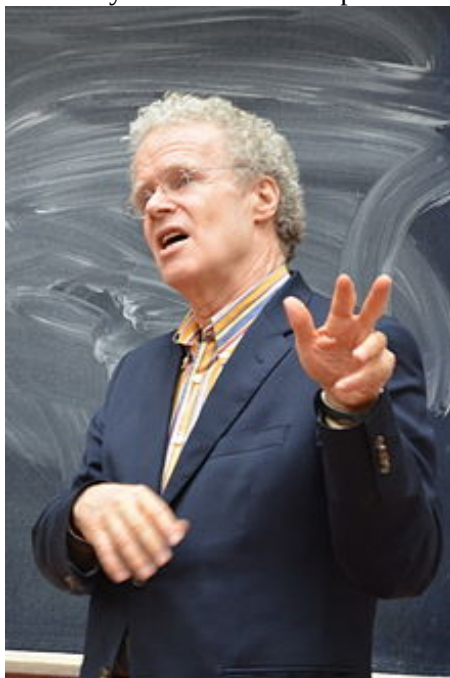
Es una pregunta excelente, y le confieso que soy el primero en dudar de las bondades de mi respuesta. Pero no hay cosa peor que escurrir el bulto. Yo establecería una distinción y un criterio tentativo de evaluación. La distinción es temporal: *ex ante* y *ex post*. Lo que en un momento puede ser planteado como la realización de algo radicalmente distinto de lo existente, puede ser, en un momento posterior, un hecho consumado. Cuando en el siglo XVII los *levellers* reivindicaban un estado laico y el derecho al voto de todos los hombres, aunque no fueran propietarios o trabajaran para otro, estaban proponiendo algo inexistente y que, a ojos de la mayor parte de los contemporáneos, parecía una auténtica locura, algo no sólo imposible sino además indeseable. Hoy en día el estado laico y el derecho al voto universal (no sólo para los hombres sino también para las mujeres) es parte consustancial de buena parte de las sociedades del mundo contemporáneo. La utopía democrática, por así decirlo, demostró ser realista. Sin embargo, bueno es señalarlo, su realización concreta difirió bastante de lo que se esperaba o temía en el siglo XVII. Se puede decir, pues, que es en la práctica donde se demuestra el realismo de una utopía. Pero esto sólo lo podemos hacer *ex post*. El problema, claro, es que un movimiento político revolucionario no es una asociación de estudiosos del pasado, sino una organización comprometida con la lucha en el presente en pos de una utopía futura que considera alcanzable.

Permítame señalar, por lo demás, que el criterio de la práctica no es un criterio absoluto: hay objetivos que no se han alcanzado, pero sobre los que hay buenas razones para pensar que estuvieron apunto de ser alcanzados y, por consiguiente, no era irrealista su postulación. Pero vamos al meollo del asunto: ¿cómo sabemos que una propuesta utópica es realista?

Su respuesta.

A ciencia cierta, no hay manera de saberlo. No hay certeza en este campo. Pero podemos tener mejores o peores razones para creer en ella.

Señala usted que "la mayoría de los partidarios de utopías se consideran muy realistas y algunas de las utopías que defienden, para los demás, no para ellos, son simples ensoñaciones, nada recomendables en algunos casos". Lleva usted razón. Se trata de un riesgo. Pero no toda propuesta utópica debe caer en esta trampa. El punto aquí, me parece, es el siguiente: el partidario de la propuesta utópica, ¿afirma simplemente, sin argumentos ni evidencias (al menos indirectas), que lo suyo es perfectamente posible, como una cuestión de fe, o presenta argumentos razonados y evidencias (allí donde esto sea posible)? El "realismo" de una utopía puede ser tentativamente evaluado en base a los argumentos y evidencias que la sostienen. Proponer una "utopía realista", pues, entraña dar cuenta de las condiciones sociales y materiales necesarias para su realización, por un lado, y de las fuerzas político-sociales posibles de ser organizadas y movilizadas para alcanzarla. E. O. Wright ha escrito cosas muy interesantes al respecto.



[Erik Olin Wright (1947-2019)]

Se centra usted en Marx y en la tradición marxista. ¿Quién es Marx para usted? ¿Un economista, un revolucionario, un filósofo, un humanista, un historiador, un sociólogo de amplio registro, un periodista que nunca dejó de serlo, un hombre del Renacimiento en época ilustrada? ¿Todo eso en un mismo autor?

Yo diría que todo eso en un mismo autor; aunque tengo mis reservas sobre su adscripción renacentista en una época ilustrada.

¿Qué reservas son esas?

Bueno, en verdad no se qué representación del Renacimiento y de la Ilustración tiene usted en mente.

Una muy confusa que necesita mas claridad. ¿Me ayuda?

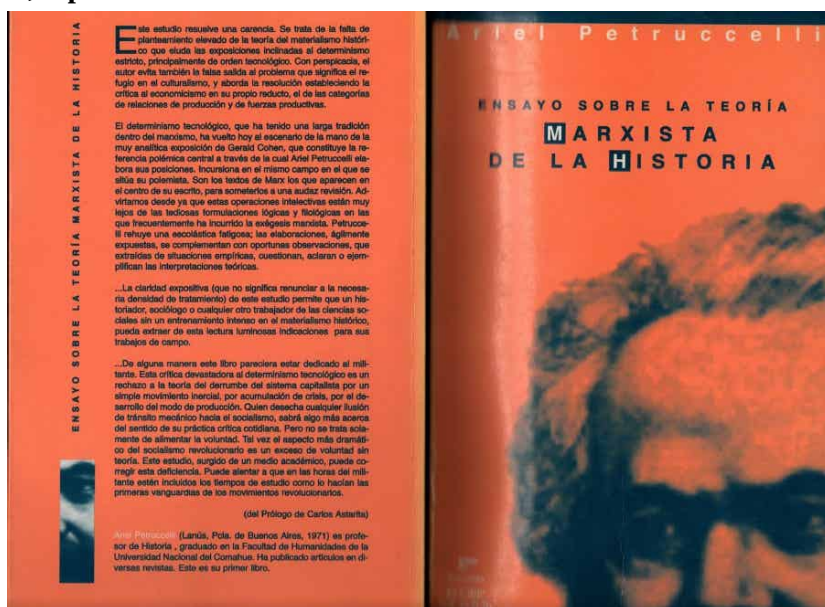
Por lo pronto, en muchos sentidos, la Ilustración puede ser considerada heredera del pensamiento renacentista, con el que se halla más emparentada que con la ortodoxia católica, la reforma protestante o el romanticismo. A mi juicio, aunque puede tener algunos rasgos en común, Marx no es ni un renacentista ni estrictamente un ilustrado. Comparte con los pensadores renacentistas la admiración y el gusto por los clásicos (nota más bien ausente en los ilustrados). Pero el filósofo antiguo más admirado y citado por Marx es Aristóteles, atacado por muchos renacentistas, que veían con más simpatía a Platón (no tanto, como

arguyera a mi juicio convincentemente Kristeller en *El pensamiento renacentista y sus fuentes*¹, por los planteos sustantivos específicos de cada uno, cuanto por contraste con la apropiación eclesiástica de Aristóteles). Con el Renacimiento, pero también con la Ilustración, Marx compartía el aprecio por lo humano y por la razón. Con la ilustración, mas quizá no con el pensar renacentista, compartía la fe en el progreso. En fin, no alcanzo a ver en qué sentido significativo se puede decir que fuera Marx un hombre del Renacimiento en época ilustrada.

De acuerdo, he tomado nota. En cuanto a la tradición marxista, ¿qué es una tradición? ¿Qué singulariza o define la tradición marxista? ¿No hay de hecho, más bien, tradiciones marxistas, algunas de las cuales por cierto se llevan peor que mal, casi a matar, o cuanto menos, en algún caso, han olvidado la cortesía y la buena educación entre compañeros o colegas que tienen aspiraciones bastante similares?

Tiene usted razón, en muchos casos quizá sea mejor hablar en plural: tradiciones marxistas. Efectivamente, las relaciones entre los marxistas y los marxismos han sido en algunos casos francamente deplorables. Sin embargo, aún aceptando la pertinencia del plural, me resisto a abandonar del todo el singular. Me explico. No tengo yo, ni creo que tenga ni vaya a tener nadie, un marxistódromo, un instrumento que nos permita calibrar qué tan marxista es un autor o una obra. En ausencia del tal instrumento, es difícil establecer no sólo cuán marxista es un libro o un autor, sino incluso qué puede ser considerado parte integrante de la o las tradiciones marxistas. De hecho, tiendo a pensar que según la pregunta que nos hagamos, el problema que estemos abordando o la preocupación específica que tengamos, tendrá mayor pertinencia o utilidad pensar que ciertas obras o autores pertenecen a una misma tradición, o a dos tradiciones diferentes. Si finalmente me decidí por el uso del singular, se debe a que en modo alguno el libro contiene un examen exhaustivo de todas y cada una de las tradiciones marxistas, abocándome más bien al estudio de algunos autores que intentaron aunar estudio social con praxis política desde una perspectiva en algún sentido socialista; lo cual posiblemente no sea necesario y suficiente para definir a alguien como marxista, pero sin duda son dos componentes que han estado fuertemente presentes en la mayor parte de los autores y movimientos que pretendieron alguna filiación con Marx.

Usted publicó en 1998 un libro titulado *Ensayo sobre la teoría marxista de la historia*. ¿Hay propiamente una teoría marxista de la historia? ¿Qué debemos entender aquí por teoría? ¿Ciencia, filosofía, especulación, hipótesis razonables?



Todo depende de los alcances y de la definición específica que se de al término teoría (y al término historia). Brevemente, yo diría que en algunos sitios Marx esbozó (y el marxismo posterior mayormente abrazó) una filosofía sustantiva de la historia, en el sentido que da Arthur Danto a este término: la pretensión de conocer el resultado final de la entera aventura humana sobre la tierra. Sin embargo, en sus últimos años Marx rechazó enfáticamente esta perspectiva especulativa. Creo, sin embargo, que escribió cosas muy interesantes

¹ Véase <http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/178-Kristeller-El-pensamiento-Renacentista-y-Sus-Fuentes-Kristeller-%20%28FCE%29%20185%20copias.pdf>

sobre lo que él llamaba "mi concepción materialista de la historia". Pienso, también, que si bien Marx nunca abandonó una perspectiva materialista de la historia, la concibió en diferentes lugares de maneras harto diferentes. En concreto, estoy convencido que tanto en la obra de Marx como en el marxismo posterior se pueden hallar tres vertientes interpretativas distintas sobre el curso de la historia y la sociedad. Se las puede concebir como tres hipótesis especiales de una teoría materialista general; o como tres teorías diferentes. No creo que haga esto ninguna diferencia. Una de estas concepciones es la determinista tecnológica, expuesta por Marx en el famoso Prefacio de 1859, canonizada por Plejánov y defendida exquisitamente por Cohen como "primacía de las fuerzas productivas". Otra interpretación es la que hace hincapié en la lucha de clases, presente en autores contemporáneos como Negri o Lebowitz, y que hunde sus raíces en el no menos famoso *dictum* del *Manifiesto Comunista*: "La historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases". Finalmente, hay una tercer vertiente interpretativa, que podemos llamar "primacía de las relaciones de producción". Es la concepción que he intentado exponer y defender tanto en *Ensayo sobre la teoría marxista de la historia* como en *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias*. A mi juicio esta versión se halla expresada en muchos pasajes de la obra marxiana, entre los que destacan algunos de *El Capital* y otros de los *Grundrisse*.² Estoy convencido, también, que es alguna forma de primacía de las relaciones de producción lo que subyace en las obras de autores como Perry Anderson, Robert Brenner o Geoffrey de Sainte Croix.

Cuando habla de concepción materialista, ¿qué debemos entender aquí por materialismo? ¿La primacía de la materia sobre el espíritu? ¿El todo es material? ¿Materialismo = inmanentismo?

Bueno, son estas complejas cuestiones filosóficas sobre las que han corrido ríos de tinta, con el agravante de que hay muchas definiciones no sólo diferentes sino incluso incompatibles de los términos en lisa: materia, espíritu, primacía, etc. Una respuesta cabal implicaría un libro. Pero, por lo pronto y para aclarar mi perspectiva, creo que una aceptable manera de presentarla es asociando materialismo con inmanentismo. Más específicamente, diría que la perspectiva materialista en los términos de Marx, que asumo, puede sintetizarse en la sentencia: "el ser social determina a la conciencia social". Aunque claro, no es tan sencillo especificar el contenido de "ser social", "conciencia social", y "determinación"; tarea que he abordado con cierta extensión en algunos de mis escritos.

Ciencia y utopía forma parte de una trilogía si no ando errado, junto a *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias* y *El marxismo en la encrucijada*. ¿Cuál es la finalidad de esta trilogía? Le pregunto a continuación sobre ello. Descansemos un momento.

Como quiera, de acuerdo.

² Véase OME-21: K. Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Primera mitad, 1977 (trad. de Javier Pérez Royo). Nota editorial para OME 21-22: M. Sacristán. OME-22: K. Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Segunda mitad, 1978 (trad. de J. Pérez Royo).

II

“El socialismo como la organización de los productores libremente asociados nunca vio la luz, salvo a pequeña escala o por momentos fugaces.”

Nos habíamos quedado en este punto. *Ciencia y utopía*, le decía, forma parte de una trilogía si no ando errado, junto a *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias* y *El marxismo en la encrucijada*. ¿Cuál es la finalidad de esta trilogía? ¿Qué pretende usted demostrar o argüir con ella?

Mi primer libro, *Ensayo sobre la teoría marxista de la historia* fue publicado en 1998. Era yo muy joven entonces (27 años) y la caída de la URSS y la hegemonía mundial neoliberal eran dos realidades muy presentes... y agobiantes. Eran tiempos de profundo retroceso de la entera cultura de izquierdas. Si algo estaba claro para mí, era que nada bueno podríamos esperar del dominio sin fisuras del capitalismo, y, en consonancia con esto, la necesidad de re-composición profunda de las fuerzas anti-sistémicas en todos los terrenos. En el campo intelectual me parecía que era indispensable una importante re-actualización del marxismo, separando la paja del trigo, por así decirlo. También me parecía acuciante mantener el diálogo, desde una perspectiva abierta y no sectaria, con diferentes corrientes intelectuales contemporáneas. La trilogía que usted menciona fue pensada como una única empresa intelectual (en la que estuve trabajando casi dos décadas) que sólo con el tiempo se convirtió en tres libros distintos. *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias* es en lo sustancial una continuación de mi primer libro, en el que había polemizado con la interpretación “tecnológica” de Gerald Cohen desde una perspectiva fuertemente exegética (de la obra de Marx) concentrándome en la discusión pormenorizada de ciertos conceptos (como fuerzas productivas y relaciones de producción). Me parecía que mi crítica a la interpretación general de Cohen (a diferencia del análisis crítico y la evaluación exegética de sus conceptos) se había quedado corta, y que era indispensable no sólo refutar la interpretación tecnológica, sino proponer con el mismo rigor una interpretación alternativa. Esto es lo que me propuse hacer en *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias*. Pero esta tarea era entendida, además, como una introducción. ¿Qué tenía que decir este marxismo así interpretado ante los planteos del giro lingüístico, la sociología histórica, la filosofía narrativa de la historia, la historia pos-social o el pos-marxismo? ¿Cómo debía pararse un marxista ante el posmodernismo y el relativismo contemporáneo? Estas son las problemáticas abordadas en *El marxismo en la encrucijada*, que es a mi juicio el más extenso y complejo de los tres libros. Los cuatro ensayos que finalmente se incluyeron en un volumen aparte, que es justamente *Ciencia y utopía*, tratan sobre temáticas relacionadas con las de los dos precedentes, pero que no eran fácilmente encuadrables en ninguno de ellos.

Insisto en el tema Cohen. Si no he captado mal la idea, debatió usted hace unos años nada menos que con Gerald A. Cohen, un marxista, se lo confieso, por el que yo siento mucho cariño y admiración. ¿De qué fue la discusión? ¿No estaba de acuerdo con su defensa de una teoría de la historia en Marx? Su ensayo, salvo error por mi parte, era un modelo de claridad y de argumentación, y también de estudio e interpretación con “la propia cabeza”.

Nunca tuve un debate con Gerald Cohen, si por tal se entiende que uno critica y otro responde. No creo que Cohen se haya enterado de las críticas que le estaba haciendo desde al remota Patagonia.

¡Nunca se sabe! ¡Los senderos de las discusiones marxistas con inescrutables!

Pero siento por Cohen y su obra una profunda admiración. Mi crítica se concentraba en la versión tecnológica de la teoría marxista que él defendió con un rigor y una honestidad admirables (entendiendo, además, que no afirmaba que fuera una interpretación certera del curso histórico, pero sí que era coherente y plausible). Por mi parte intenté mostrar con semejante rigor exegético y con equivalente meticulosidad analítica que había en Marx otra concepción de la historia, y que la misma sale mejor parada ante las modernas evidencias empíricas que la interpretación tecnológica. Por lo demás, con los escritos del Cohen posterior, el Cohen del “giro normativo”, tengo un acuerdo de fondo sustancial: creo, como él, que es indispensable dotar de fundamentos normativos al socialismo. Y comparto casi íntegramente sus análisis (y sus críticas) de las obras de Rawls, Dworkin y Nozick. Yo no creo que la filosofía analítica haya sido la vía de escape de Cohen del marxismo y del socialismo, como pensaba Toni Domènech. Eso puede ser válido para Elster (rival de Cohen en las discusiones analíticas sobre las modalidades explicativas); pero Cohen murió como un socialista convencido. Textos como “¿Por qué no el socialismo?” o “Vuelta a los principios socialistas” hablan bastante a las claras en este sentido.

Estoy de acuerdo con lo que señala de Cohen (y eso que solía estar de acuerdo siempre con Toni Domènech, que como sabe nos ha dejado hace pocos meses (17 de septiembre de 2017)). Habla usted de que las fortalezas del capitalismo y las debilidades del socialismo “resultan hoy pasmosamente evidentes”. ¿Qué fortalezas del capitalismo le resultan a usted tan evidentes?

Bueno, para empezar su existencia y pervivencia: los regímenes colectivistas que intentaron desplazarle no tuvieron esa suerte. Llevaba toda la razón Jameson cuando señaló que hoy en día es más fácil imaginar el fin del mundo que el final del capitalismo. Su flexibilidad, también. Su capacidad para adoptar diferentes fisonomías (políticas, pero también económicas) compatibles con su naturaleza: propiedad privada, egoísmo hecho sistema, ganancia como objetivo esencial, explotación de trabajadores asalariados. Su capacidad para “comprar tiempo” (para usar la feliz expresión de Wolfgang Streeck). Y por último, pero no por ello menos importante, su ingente capacidad para modelar un mercado de consumidores a sus anchas, y una cultura a su medida.



[Wolfgang Streeck, 27 de octubre de 1946, Lengerich, Alemania]

Le quiero preguntar lo mismo sobre las debilidades del socialismo. Antes de ello: ¿qué es para usted el socialismo? ¿Existe actualmente algún país socialista en el mundo?

Yo entiendo el socialismo (o comunismo, como prefiera) a la manera de Marx: una sociedad basada en los productores libremente asociados. No creo que una sociedad así exista en la actualidad, y no me parece que haya existido en el pasado. Hubo formas de colectivismo que desafiaron al capitalismo, hablaron en nombre del socialismo y sin duda algún parentesco tienen con él. Pero socialismo como la organización de los productores libremente asociados nunca vio la luz, salvo a pequeña escala o por momentos fugaces: los inicios de la revolución rusa, algunas experiencias durante los primeros tiempos de la guerra civil española y no mucho más.

Nos faltan las debilidades de las que antes hablábamos...

Bueno, las dificultades del socialismo son evidentes, me parece. Que no exista ninguna sociedad que se acomode mínimamente a tal concepto habla por sí solo. Pero incluso si tomamos como genuinamente socialistas los modelos de colectivismo estatal o burocrático (al estilo URSS), la constatación obvia es que han sido barridos casi en todos lados: Cuba es hoy la única excepción. Con todo, el anhelo de una sociedad socialista me parece enteramente justificable, y en modo alguno imposible, incluso cuando la evidencia histórica no hable hoy muy bien de ello ... pero la evidencia histórica no lo es todo: de lo contrario no se producirían innovaciones.

China, entonces, no sería para usted una sociedad socialista “especial” o “muy especial”.

Creo que China marcha a pasos agigantados desde una forma muy especial de colectivismo al capitalismo (aunque un capitalismo con ciertas especificidades, evidentemente). Diría incluso que hoy en día China se halla plenamente sujeta a los imperativos del capitalismo como sistema de relaciones de producción.

Afirma usted que el socialismo de nuestro tiempo debería mantener un compromiso múltiple con la reflexión ética, la imaginación utópica, la rigurosidad científica y la responsabilidad política. ¿No es poco! ¿No aspira a usted mucho? ¿No es usted demasiado humanamente optimista cuando aspira a un

cuadro tan perfecto, tan deseable? ¿No es, como diría un filósofo analítico, una tarea sobrehumana la que usted sugiere?

No creo ser excesivamente optimista. Que el socialismo contemporáneo deba mantener ese cuádruple compromiso no significa que vaya a lograrlo. Lo que afirmo, en todo caso, es que deberíamos intentarlo. O podría invertir la pregunta: ¿a qué parte deberíamos renunciar? Al igual que el Che Guevara, la organización comunista, sin una moral comunista, no me interesa. Y ya se ha pagado un costo muy alto por pensar que como la dialéctica histórica nos garantizaba el triunfo, los marxistas podíamos prescindir tanto de la reflexión moral como de la elucubración de modelos alternativos de sociedad: hoy no podemos darnos esos “lujos”. ¿Y qué socialismo razonable podría prescindir de la ciencia?



[Ernesto Che Guevara, 1928-1967]

Y esa moral comunista de la que habla, ¿qué principios tiene o debería tener? ¿Un kantismo transitado por la lucha de clases?

Yo diría, con Gerald Cohen, que hay tres principios fundamentales del socialismo: libertad, justicia y comunidad. Los dos primeros los comparte con el liberalismo, sobre todo con las versiones más radicales del mismo. Pero el principio comunitario es el que establece una diferencia entre el más radical de los liberales y el socialista. En cuanto al kantismo, nuevamente, hay muchas maneras de entenderlo: decir que alguien es kantiano puede significar muchas cosas distintas. En todo caso, siento un enorme respeto por Kant y por la tradición kantiana. Y sin ignorar las relaciones históricamente existentes entre el kantismo y el reformismo, entiendo que no hay nada que haga imposible un socialismo kantiano revolucionario.

Déjeme copiar una nota que usted me ha enviado hace unos días:

Ya estoy de regreso en la civilización. ¡¡¡Poquísimas ganas de volver, le aseguro!!!! Fueron varias semanas de trabajo bastante intenso, pero gratificante por demás. Sucede que con mi compañera estamos construyendo una pequeña cabaña en una zona rural, a unos 15 kilómetros del El Bolsón. Caminatas por las montañas las hubo, pero menos de las que hubiésemos querido. La prioridad era avanzar en la cabaña, que no quedó lista, pero lo estará en poco tiempo. Luego llegará el tiempo del puro disfrute. Con todo, en esos lugares, aún trabajando en agotadoras tareas físicas -como los 70 metros de zanjeo desde el arroyo a la cabaña que tuve que hacer para enterrar la manguera (de lo contrario el agua se congelaría en el invierno), la vida se la ve desde otra perspectiva y todo cobra otra dimensión, otra temporalidad, otro sabor.

¿Se quiere aislar del mundo? ¿Esto que está haciendo-deseando no es un pelín contradictorio con una tradición, la marxista, la suya, que siempre tiene una componente práctica y social? Por lo demás,

trabajo manual, trabajo intelectual, ¿quiere usted demostrar que las aspiraciones marxianas a la superación de la división del trabajo no son sólo deseables sino posibles, muy posibles?

No es que me quiera aislar del mundo. De hecho tiendo a pensar que es imposible: si la posmodernidad significa algo, es que el dominio del capital lo ha alcanzado todo (incluido el esparcimiento y el inconsciente). Pero a veces es bueno alejarse un poco, o por un tiempo, del mundo; o de esa parte (sólo parte) del mundo que a veces confundimos con el todo. Lo que busco, en todo caso -y creo que esto tiene una inequívoca filiación marxiana- es la reconciliación del ser humano con la naturaleza. Y estoy convencido que es posible (tanto a nivel individual como a escala social; aunque en este caso es ciertamente más complejo) la superación de la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual. En esto último, sin duda, ha dado usted en el clavo.

Una pregunta también fuera de guión. Usted ha practicado el humor político, la sátira política. ¿De dónde ese interés? ¿Con resultados, sirve el humor en la lucha política?

Bueno, el humor es una práctica humana muy saludable. Vale la pena cultivarlo por sí mismo, como un fin en sí y de por sí. Pero el humor puede ser también, evidentemente, un medio para otros fines. En concreto, no dudo que el humor es un arma política verdaderamente filosa. No tengo dudas de que muchas autoridades temen más a una presentación satírica que a una denuncia por corrupción. En nuestra experiencia concreta (me refiero al colectivo de El Fracaso), el humor sirvió (aunque sólo nos diéramos cuenta más tarde) para agilizar nuestra forma de escritura, para comunicarnos con un público más amplio, para pensar más libremente. Ayudó también, muchas veces, no sólo a nosotros sino también a los lectores, a ver las cosas desde otro ángulo. Pero por sobre todas las cosas, escribir esas revistas clandestinas en las que todos firmábamos con seudónimos nos hizo verdaderamente felices, y nos proporcionó un ejemplo genuino de empresa intelectual colectiva y de anti-filisteísmo práctico.

¿Quiere añadir algo más para cerrar esta conversación? En breve le pregunto por el capítulo 1 -“Socialismo: ¿utópico, científico o materialista crítico?”- que abre usted con una hermosa e interesante cita de Terry Eagleton.

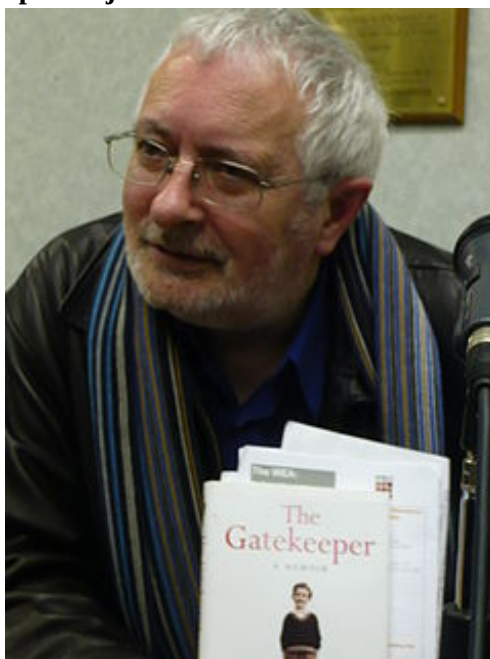
Me gustaría agregar, a modo de homenaje al recientemente fallecido Toni Domènech, que así como pienso que es posible y deseable la reconciliación de trabajo manual e intelectual, también me parece deseable y posible, incluso diría necesario, conciliar ética y política, conducta privada y vida pública, en el sentido de lo que Domènech llamó, con perspicacia, la “tangente ática”, recuperando así un venerable ideal antiguo.

Le agradezco el homenaje y el recuerdo.

III

**“Sobre el marxismo sin ismos de Paco Fernández Buey tengo la mejor de las opiniones.
En realidad la tengo del conjunto de su obra”**

Me centro en el capítulo 1 -“Socialismo: ¿utópico, científico o materialista crítico?”- que abre usted con una hermosa cita de Terry Eagleton. La siguiente: “[...]nunca he estado convencido de qué términos como optimismo y pesimismo tengan mucho sentido político. Lo que importa -lo que es en realidad condición necesaria para cualquier fructífera acción moral o política- es el realismo que a veces nos hace sentir desanimados y otras jubilosos”. Debo confesarle que, a diferencia de Eagleton, yo sí que considero que optimismo y pesimismo tienen sentido político en determinadas circunstancias. En la actualidad, como creo que dijo Galeano, conviene ser optimistas o cuanto menos esperancistas: ¡dejemos el pesimismo para tiempos mejores!



[Terry Eagleton]

En todo caso, ¿qué es eso del realismo? ¿Cuándo uno es realista en política? ¿Cómo puede saber que lo es?

En política hay mucho de especulación, de apuesta, de incertidumbre. Realista político es quien busca basar su práctica y sus elecciones políticas al menos parcialmente en un conocimiento riguroso del estado de cosas. Desde luego, hay un realismo conservador, que consiste en adaptarse pragmáticamente al mundo tal cual es. Y hay o puede haber un realismo revolucionario, que busca no adaptarse al mundo tal cual es, sino modificarlo radicalmente. El revolucionario no realista basa su accionar puramente en los principios, en los objetivos finales, en el deseo, desentendiéndose de las más concretas situaciones sociales y políticas, de los medios necesarios para alcanzar los fines, de las inevitables transacciones. El revolucionario realista, sin desconocer los principios ni los objetivos finales (y sin echar a la basura el deseo), es sensible también a los medios, a los tercos datos de la realidad, a las correlaciones de fuerza. Como en casi todo, nadie es total, plena y absolutamente realista o irrealista. Pero ello no quita que haya ejemplos claros de políticos o de revolucionarios más realistas y más irrealistas.

Pero, si me permite, nunca llegamos a tener un conocimiento cabal, completo, de casi nada. Cualquier estadio cognoscitivo nos reta a nuestras aproximaciones. Si fuera así, si no ando muy errado en lo que le comento, ¿el realista revolucionario no construiría estrategias para alcanzar sus aspiraciones con pies de barro, con algo de solidez, con la máxima de la que sea capaz, pero sin muchas seguridades? Los tercos datos de la realidad a los que usted hace referencia a lo mejor se le escapan parcialmente, por mucho que se esfuerce. No somos la especie de la omnisciencia.

¡Totalmente! No somos la especie de la omnisciencia. Ser realista, como ser revolucionario, es cosa de intención: no significa que uno lo sea afectivamente. Ya el Che Guevara decía que para ser revolucionario lo primero es tener revolución. Uno, en todo caso, intenta ser realista como intenta ser revolucionario. Garantías de que lo sea realmente no las tiene nadie. Pero, en cualquier caso, es algo muy diferente intentar un análisis realista y fracasar en el mismo por falta de información o por lo que fuera, que desentenderse de esos problemas.

Cuando hablamos de científicismo marxista, ¿de qué hablamos exactamente? ¿Cómo alguien sensato y conocedor o atento lector del tema pudo pensar que en el marxismo, todo él, era ciencia?

Por marxismo científicista entiendo yo llanamente la concepción que considera que todo (o todo lo valioso) del marxismo es ciencia. No sé si tengo una respuesta convincente a lo que, visto con calma, parece una postura insostenible (que todo era ciencia en la obra de Marx), pero que fuera sostenida por pensadores de la talla de Althusser. Si me solicitara una respuesta de todos modos...

Eso hago, perdone la descortesía.

Yo diría entonces que pesó el prestigio de la ciencia moderna, y la necesidad de dotar de ciertas garantías últimas a las convicciones comunistas: el advenimiento del comunismo era entendido como un resultado ineludible científicamente demostrable. En este caso, las necesidades político-ideológicas se llevaron puesta a la criticidad epistémica, reduciendo la obra de Marx, por un lado, y pidiendo de la ciencia cosas que la ciencia no puede proporcionar: como certezas sobre el futuro. Sin embargo, una política revolucionaria necesita ciertamente de certezas: estoy convencido de ello. Las dudas van mejor en la filosofía que en la política, y dudar mucho y quedarse en la duda siempre es más sencillo cuando uno se halla más bien cómodo con el sistema imperante, o al menos no lo desafía abiertamente.

Lo que propongo en *Ciencia y utopía*, en cualquier caso, es fundar las certezas revolucionarias en el plano ético, para poder tratar así a las hipótesis científicas como lo que son: hipótesis, por definición relativas, revisables, falsables. Uno no es comunista por mera deducción científica, sino en gran medida por cierta concepción de lo bueno y lo justo.

Dos dudas sobre lo que ha señalado. La primera. En su opinión, ¿se ha generado buena epistemología en la ámbito de las tradiciones marxistas o se ha sido más bien, en términos generales, algo brutos, con ausencia de mucha finezza?

En líneas generales la tradición marxista, a mi juicio, no ha tenido su fuerte en la epistemología. Sacristán y Fernández Buey son excepciones notables.



[Manuel Sacristán, 1925-1985]

Hablaba usted de ser comunista, de tomar esta opción político-filosófica. No se toma por deducción científica, decía, sino por la concepción que se tiene de lo bueno y lo justo. Pero esto que señala, ¿no implica también una forma de “cientificidad”, de conocimiento, de saber ético, de reflexión filosófica? Hay mucha gente que habla de sentimientos, de contacto con el mundo del trabajo, de experiencias propias de explotación y opresión, etc. La reflexión es posterior, viaja en el segundo vagón.

Permítame desarrollar el punto.

Adelante con el desarrollo.

Quizás me expresé mal. Yo no diría que nadie se hace revolucionario porque cree que esa es una conclusión científicamente imperativa. Sostengo, más bien, que quien crea eso seguramente se equivoca: usando los mismos datos sería posible extraer otras conclusiones políticas, sin por ello estar científicamente errado. Diría, también, que la razón principal o más abundante por la que una persona se hace revolucionaria es cierta indignación moral, que está bien que así sea, y que por ello el marxismo debe profundizar el estudio y la discusión ética. Y en este terreno, hay argumentos, hay argumentación racional, hay razones mejores o peores, pero no hay ni demostración ni certeza. Y no la hay en un sentido más fuerte del que podríamos decir que no hay certeza en otros campos.

En una nota a pie de página, habla usted de Althusser. ¿Qué opinión le merece su obra? ¿Cree que es una lectura ya superada, que no tiene sentido ser althusseriano a día de hoy, aunque muchos pudimos serlo hace unos 40 años?



[Louis Althusser, 1918-1990]

La obra de Althusser es extensa, compleja, y desgraciadamente oscura. Siempre se puede aprender algo de un libro inteligente; pero, a mi juicio, es mejor ver a Althusser y al althusserianismo como un momento ya superado. Queda la tarea histórica de comprender las razones del atractivo intelectual de una concepción que, vista hoy, no parece tenerlo.

En esa misma nota a pie de página, hace usted referencia a Francisco Fernández Buey, a su tesis doctoral. ¿Cómo conoció usted la obra de uno de nuestros maestros y referentes? ¿Qué opinión le merece su marxismo sin ismos?

Debe haber sido en 1990 o 1991. Fue en una vieja librería de la calle Corrientes, en Buenos Aires, en un estante cercano al piso de una biblioteca medio escondida. Allí hallé *Contribución a la crítica del marxismo cientificista*, y lo compré porque por entonces leía yo todo lo que podía sobre Marx y el marxismo, y porque los libros sobre esas temáticas, en pleno ascenso del neo-liberalismo, se hallaban a precio de saldo: algo muy conveniente para mi economía de estudiante pobre. Lo leí por primera vez poco después, ya en Neuquén. Entendí algo, no mucho, debo confesarle. Pero lo que entendí me convenció y maravilló. Al final de la Introducción Fernández Buey señalaba que el punto de vista que subyacía al criticado marxismo dellavolpiano era el de otro marxismo, del que daba unas señas esenciales en cuatro o cinco líneas, para finalizar diciendo: “Esa forma de ver el comunismo marxista la he aprendido de Manuel Sacristán”. No hizo falta más: me puse a rastrear los libros de Sacristán, empresa no tan sencilla en Argentina por aquellos años. Y a Sacristán lo leí mucho y lo admiré más. Para que vea que no es por congraciarme con usted, que es un conocido discípulo tanto de Sacristán como de Fernández Buey, le cito lo que publiqué en *El marxismo en la encrucijada*, hace ya 8 años: “Si me reconozco marxista es por la sencilla razón de que las personas que más han influido en mi pensamiento y en las páginas que siguen han sido o se han considerado marxistas: Isaac Deutscher, Manuel Sacristán, Geoffrey de Sainte Croix y Perry Anderson”.

Sobre el marxismo sin ismos de Paco Fernández Buey tengo la mejor de las opiniones; en realidad la tengo del conjunto de su obra. Por ejemplo, su profundo e iluminador análisis crítico de la controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolome de las Casas lo utilicé durante una década como material de lectura obligatoria cuando dictaba Historia Americana en un Instituto de Formación Docente. Lamenté profundamente su pronta y para mi inesperada muerte física.



[Francisco Fernández Buey, 1943-2012]

Guardo sus palabras para siempre. Una nota al margen: lo que cuenta usted que le pasó con los libros de Sacristán, aquí, en España, en Barcelona concretamente, se repetiría. Si alguna vez viene a visitarnos ya verá como no encuentra ninguno de sus ensayos en ninguna librería de la ciudad (incluyo las más importantes)

Cita usted a André Gorz, al que presenta, con razón, como un escritor-pensador que hemos olvidado. ¿Por qué, por qué se ha olvidado tan rápidamente a Gorz, a Michel Bosquet?

Le cuento algo para agregar a su nota al margen. Hace poco menos de 10 años, un gran amigo mío viajó a España (donde ahora reside) para realizar estudios de posgrado en Filosofía en Murcia. Le pedí encarecidamente que buscara algún filósofo influido al menos por Sacristán, y que rastreara libros suyos inhallables en Argentina. Filósofo no halló ninguno, y libros unos pocos, que tuvo la gentileza de enviarme. Vuelvo a su pregunta. En el reflujo del pensamiento de izquierda luego de la “caída del muro” fueron muchos los pensadores olvidados. Y los que sobrevivieron no siempre lo fueron por las mejores razones. Creo que en el caso de Gorz pesó mucho el no tener ninguna corriente política claramente afín y el tener preocupaciones intelectuales no claramente encasillables en ningún “nicho” o especialidad académica.



[André Gorz (y su esposa-compañera Dorine Keir), 1923-2007]

En la nota 7 cita usted a Popper, de manera elogiosa si no he leído mal. ¿Y cómo es, cómo se explica que un marxista como usted, un luchador, cite elogiosamente en su arista no epistemológica a alguien que llegó a ser uno de los asesores de miss Margaret Thatcher, uno de los emblemas más representativos del neoliberalismo salvaje?

La cita popperiana versa sobre la posibilidad de que alguien, asumiendo que un curso histórico es inevitable, decida sin embargo luchar contra él. Lo mismo había planteado Gorz. Con esas citas intentaba mostrar yo que, en esto, podía estar de acuerdo alguien de izquierda con alguien de derechas. Cito aprobatoriamente, pues, una idea, que Popper compartía con Gorz, y yo con ellos. Por lo demás, si bien tengo el mayor de los respetos por la labor epistemológica de Popper, no necesariamente coincido con sus planteos, aunque sí con algunos. En cualquier caso, hay que evaluar debidamente cada una de sus tesis y de sus argumentos. Pero lo mismo hay que hacer con sus ideas y argumentos político-ideológicos. Aunque Popper esté en las antípodas de mi posición política, no todas sus razones ni todos sus argumentos me parecen inválidos. Y, por lo demás, admiro mucho la claridad y la elocuencia con la que expone sus ideas. Aunque la implicación ideológica de un libro como *La sociedad abierta y sus enemigos* sea de derechas, en modo alguno me parece un mal libro.

Al contrario. Y si uno se toma con calma algunas barbaridades y unilateralidades que aquí y allá lanza Popper; y se toma el trabajo de leerle íntegramente, saldrá a la luz la enorme admiración y el gran respeto que sentía Popper por Marx. Siempre sentí una gran curiosidad por saber qué pensarían en privado los camaradas ideológicos de Popper de ese libro en el que la gran bestia negra no es Marx, sino Platón; y en el que Marx es considerado un partidario de la “sociedad abierta” que erró en el camino elegido para alcanzarla, pero no en el objetivo final.

Está muy bien visto lo que acaba de señalar. No sé si los próximos ideológicamente a Popper repararon en lo que usted nos ha contado.

Una de las sorpresas de este capítulo: su referencia a Henri Poincaré, alguien que no suele ser citado en libros marxistas. ¿Qué le interesa más de la obra de este gran matemático, de este gran físico, de este enorme filósofo de la ciencia?

Lamento desilusionarlo: conozco muy poco de la obra de Poincaré. Le cité porque me pareció uno de los primeros en exponer con claridad meridiana una idea que me parece correcta. Llegué a él por la teoría de las probabilidades.

Por cierto, ¿la crítica de Poincaré, que tanto recuerda la de Hume, le parece definitiva? ¿Del es no se infiere ningún deber ser? Filósofos analíticos contemporáneos como Hilary Putnam (1926-2016), recientemente fallecido, han discutido esa separación radical. Usted mismo cita a uno de los grandes-grandes, a John Searle.

Yo no diría que sea definitiva, pero me parece globalmente correcta. Puede que haya excepciones, como en el ejemplo de las promesas (del hecho de hacer una promesa se deduce el deber de cumplirla, con lo cual es posible derivar un *debe de un es*); pero en líneas generales, salvo algunas pocas excepciones, creo que no es posible, de ningún diagnóstico de situación, extraer una conclusión imperativa sobre qué hacer. Así como ante un mismo diagnóstico médico hay un abanico de opciones posibles para afrontar la situación, de un estudio histórico-sociológico se pueden extraer legítimamente distintas conclusiones políticas.

Pero si la comparación que usted traza con la medicina es buena, entonces lo que podría afirmarse no es que del ser no se infiere ningún deber ser sino que se infieren muchos, y que es nuestra racionalidad global y nuestra eticidad la que nos permite elegir, sin garantías epistémicas, entre esos deberes.

Estoy de acuerdo, podría suscribir esa afirmación sin quitarle ni una coma.

Gracias, no quito entonces ninguna coma. Descansemos un momento si le parece.

Vale, de acuerdo.

IV

“Antoni Domènech ha realizado un estudio histórico magistral del concepto de fraternidad”

Nos habíamos quedado en este punto del primer capítulo. También en una cita usted hace referencia a Lucien Goldmann quien, según nos explica, yo no lo recordaba, cuestionó que hubiera premisas en indicativo en las ciencias humanas o sociales. ¿Y cómo alguien tan sensato como Goldmann pudo afirmar una cosa así?



[Lucien Goldmann, 1913-1970]

El filosofar es cosa complicada. Lo que puede ser sensato en un contexto, trasladado a otro puede ser un sinsentido. A veces todo reside en distinciones sutiles. Creer que existe una ciencia libre de valores y no condicionada por los contextos sociales, las situaciones políticas o las fuentes de financiación es para mí como creer en las hadas; pero muchos intelectuales de izquierdas se deslizan, de esta constatación, a la conclusión de que no hay ni puede haber criterios epistemológicos compartidos por buenas razones por investigadores con disímiles perspectivas político-ideológicas. Del hecho indudable de que ciertos valores extra-epistemológicos estén presentes, en mayor o menor medida, en cualquier indagación social, o que cualquier texto histórico-social tenga implicaciones ideológicas o pueda ser usado políticamente, no se deduce que incluso los datos básicos que contiene sean afirmaciones de valor y, como tales, impugnables por quien tenga valores distintos.

Para polemizar sobre lo que dice. Le pongo dos ejemplos de ciencias libres de valores (distintos de la búsqueda desinteresada de la verdad) y no condicionadas socialmente (más allá de la posibilidad de existencia de las comunidades que investigan): la teoría de los números, la que ha permitido demostrar hace unos 20 años la conjetura de Fermat, su gran teorema, y la teoría geológica de la deriva continental. ¿Los valores y la sociedad lo impregnan todo?

Me ha atrapado. Un poco exageré la nota. En los casos concretos que menciona usted no hay ningún sentido medianamente significativo de valores extra-epistémicos que entren en liza. Me refería a la ciencia como totalidad (incluyendo sobre todo a las ciencias sociales). Yo defiendo ciertamente la posibilidad de un conocimiento objetivo, al menos como idea regulativa; y la entrega a la investigación desinteresada (interesada sólo en la verdad) como uno de los frutos más valiosos de la humanidad. Pero, es claro, en las concretas realidades, ni la ciencia ni los científicos están libres de influencias extra-teóricas y suele haber una gran distancia entre el ideal y sus realizaciones. Déjeme contarle una pequeña anécdota, que en parte viene al caso, y que suelo emplear en mis clases. Hay un boxeador, el gauchito Heyland, que fue partícipe de un suceso insólito y a mi juicio muy iluminador. En cierta ocasión, peleando en condición de local, mientras los jurados lo daban ganador y el público festejaba a rabiar, Heyland comenzó a hacer gestos de que no, que no, con su mano, tomó luego la de su rival y la levantó, indicando a todo el mundo que, a su juicio, su rival era el auténtico ganador. Entrevistado luego por la prensa, indicó que él tenía la costumbre de contar los golpes que daba y los que recibía y que, en sus cálculos, había sido derrotado. Heyland nos dio así, acaso sin saberlo, un ejemplo cabal de que es posible mantener la objetividad incluso cuando uno está profundamente comprometido con el triunfo de una causa.

Buen ejemplo. Dedicó usted páginas de enorme interés a los juicios de hecho y a los juicios de valor. ¿Cuál es la diferencia esencial? ¿No es el caso que detrás o al lado de los juicios de valor - "El mundo es injusto" - hay muchos juicios de hecho? Más aún: ¿no es cierto que al lado de los juicios de hecho ("en España hay centenares de miles de familias que están debajo del umbral de pobreza extrema"), muy al

lado, aunque puedan no inferirse "lógicamente" de ellos, hay muchos juicios de valor ("Esta situación es inadmisibile para cualquier moral no entregada a la ceguera antihumanista")?

En efecto. A mi juicio no hay una distinción tajante, blanco sobre negro, entre juicios de valor y juicios de hecho. Hay, por decirlo así, "zonas grises", además de que todo análisis concreto contiene juicios de ambos tipos, que a veces se refuerzan y a veces se repelen recíprocamente. Pero no creo que ganemos nada tirando por la borda la distinción, con lo que caeríamos ya en el "cientificismo" (todo juicio es un juicio de hecho y, en tanto que tal, comprobable por medio empíricos) o en el "pan-ideologismo", para usar una feliz expresión de Manuel Sacristán: toda afirmación, sea cual sea, no es en el fondo más que afirmación de intereses y valores. Por eso me parece importante distinguir entre aquello que mal o bien puede medirse o contrastarse más o menos directamente, y aquello que no puede observarse ni medirse (o al menos no directamente). No pienso que los "valores" carezcan de vinculación con los "hechos"; sostengo, simplemente que los "hechos" pueden abonar o hacer más plausibles ciertos valores o ciertas elecciones, pero no pueden demostrar tajantemente su validez universal. No hay manera de demostrar, en el sentido en que hablamos de demostración en matemática, que dios existe, que el socialismo es mejor que el capitalismo o que la mesura es preferible a los excesos. Podemos, sin embargo, tener mejores o peores argumentos para defender cada posición. Pero eso es todo. No hay aquí demostración, como si podríamos demostrar, más allá de toda duda razonable, la veracidad de ciertos datos fácticos. Yo creo que una buena manera de abordar el problema del relativismo (tan presente en la actualidad) es estableciendo algunas distinciones analíticas. Soy historiador, y es muy habitual, entre los colegas, sostener que todo es relativo. Bueno, no todo, o al menos no en el mismo grado. A nivel *descriptivo* creo que no es inaceptable hablar de verdades y de falsedades en sentido fuerte. En el plano explicativo debemos ser más cautelosos: es ciertamente más difícil demostrar o falsear hipótesis que datos observacionales; pero aún así hay criterios epistemológicos relativamente robustos que nos permiten tener buenos argumentos para aceptar o rechazar ciertas teorías. Pero una obra de historia o sociología no contiene únicamente descripciones y explicaciones, incluye además (o puede incluir) una trama narrativa. Y es este un terreno mucho más relativo que el de las dos primeras dimensiones. Posee también cierta implicación ideológica, para decirlo en los términos de Hayden White. Y en este campo, el de la significatividad, lo que se pone en juego son los valores, más que los hechos, por lo que la relatividad interpretativa es todavía más grande. En fin, tenemos un abanico que va de lo muy poco relativo (y fuertemente demostrable), a lo muy fuertemente relativo y virtualmente indemostrable.

¿Fueron justos Marx y Engels con los utopistas en el *Manifiesto*? ¿No fueron un pelín sectarios?

Fueron un pelín sectarios, como usted dice. Y acaso más que un pelín.

¿Tiene usted interés por algún socialista utópico? ¿Alguno que, desde su punto de vista, valga la pena leer a día de hoy?

Desde luego. William Morris es excelente. Su *News from nowhere* no sólo expone un plausible orden socialista, sino que detalla los mecanismo de transición política con el que se habría llegado a él. Y lo hace de una manera por demás interesante y visionaria: por ejemplo imaginó un escenario de doble poder, mucho antes de que ocurriera en la Rusia de 1917. Jack London, en *El talón de hierro*, también describe el proceso social y político que llevó a la sociedad revolucionaria que imagina, cosa que vale la pena señalar para mostrar que no todos los diseñadores de utopías carecían de reflexión sobre los medios necesarios para alcanzarla. Edward Bellamy es otro autor que me sigue pareciendo que vale la pena leerle (el Che Guevara, dicho sea de paso, le leía y le admiraba).



[Edward Bellamy, 1850-1898]

Y fíjese usted que un sociólogo tan sólidamente partidario de las metodologías científicas, como E. O. Wright ha escrito cosas excelentes sobre la necesidad de diseños utópicos. Toda la discusión de hace unos años sobre el socialismo de mercado o las todavía vigentes sobre la renta básica son debates sobre propuestas utópico-realistas.

Como usted citaba antes a Paco Fernández Buey me permito recordar uno de sus últimos libros: *Utopías e ilusiones naturales*. Como sabe, él también escribió y elogió la obra de William Morris.

Debo confesarle que no leí íntegramente *Utopía e ilusiones naturales*, al que sólo tuve acceso reciente y parcialmente. Seguramente le hubiera citado, de haberlo leído antes, en *Ciencia y utopía*. Me alegra, en cualquier caso, saber que Fernandez Buey tuviera ese parecer.

Cuando habla usted de materialismo crítico, ¿qué debemos por crítico en ese materialismo? ¿Crítico de qué?

Permítame señalar que he hablado (recordando cierta expresión de Marx) de "socialismo materialista crítico". No de materialismo crítico a secas.

De acuerdo, gracias por la corrección.

En esa formulación específica lo crítico tiene un doble sentido: epistemológico y político, por así decirlo. Epistemológicamente, ser crítico es no aceptar ninguna idea por tradición o por criterio de autoridad. Ser crítico es analizar cada tesis con cuidado y rigor, pesando y sopesando argumentos y evidencias. A veces se piensa que ser crítico de algo es necesariamente estar en desacuerdo. Pues no, epistemológicamente no es así. Yo puedo hacer un estudio crítico de una teoría y concluir que es correcta. Puedo también, es claro, creer en su corrección simplemente porque el profesor me dijo que era verdadera, creer en ella dogmáticamente. Epistemológicamente, pues, materialismo crítico sería un materialismo que no se afirma como verdad revelada, interpretación infalsable o especulación ajena a cualquier forma de contrastación, sino que se sostiene en argumentos y evidencias empíricas. Pero aquí hablamos de "socialismo materialista crítico", lo cual pone una opción política por delante y, por ello, lo crítico incluye una segunda significación, una significación política: crítico del capitalismo, la explotación y la opresión. Fenómenos todos a los que se critica (en el sentido de invalidar, de no-justificar políticamente) desde una perspectiva socialista.

Abre usted la cuarta parte de este capítulo con un interrogante: ¿una concepción del mundo sin ideales? ¿El marxismo es una concepción mundo? ¿No es abarcar demasiado pretender ser una -¡nada menos!- concepción del mundo?

Creo que en la obra de Marx hay una concepción del mundo más o menos explícita, materialista y dialéctica, para nombrar algunas de sus notas más distintivas. Hay también, es claro, programas políticos, hipótesis científicas, y muchas otras cosas. No creo que sea pretender demasiado tener una concepción del mundo. Creo, por el contrario, que todos las tenemos, consciente o inconscientemente.

¿Y cómo adquirimos esa concepción del mundo consciente o inconsciente? ¿La familia, el barrio, la escuela, las lecturas, las Iglesias, nuestras propias reflexiones? ¿No es cierto, en todo caso, que muchas personas tiene una concepción del mundo poco trabajada, muy lo tomo tal como viene y ya está?

Efectivamente, solemos reflexionar poco sobre las concepciones del mundo. Es usual ser dogmáticos, o ingenuos, en ese campo.

En cuanto a los ideales, sea cual sea el estatus de la "concepción del mundo" marxista, ¿qué ideales son esos? ¿No hay muchas concepciones del mundo, con comillas si quiere, que tienen aspiraciones muy parecidas?

Como dije antes, pienso que los tres ideales más importantes del socialismo son la libertad, la justicia y la comunidad. Podríamos agregar otros: la fraternidad por ejemplo, tan bien reivindicada conceptual e históricamente por Toni Domènech. O la igualdad. (Se podría pensar, sin embargo, que la igualdad es una forma de concebir a la justicia y la fraternidad una cierta concepción de la comunidad). Desde luego que el marxismo comparte total o parcialmente estos valores con otras tradiciones. En mi caso particular no veo para nada mal un acercamiento entre el marxismo y el anarquismo (me considero, de hecho, un marxista libertario), con los liberales igualitarios o con los cristianos de la teología de la liberación.

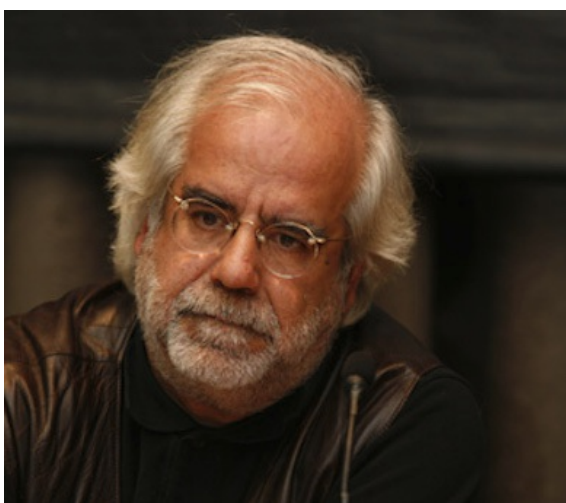
¿Y qué es eso de ser un marxista libertario? ¿No existen fuertes contradicciones entre las concepciones del mundo o en las posiciones político-filosóficas de marxistas y anarquistas?

No tanto como se cree. Para empezar, una cosa es hablar de la concepción del mundo de Marx, otra de la de los marxistas. Creo que, en realidad, hubo diferentes concepciones del mundo (al menos parcialmente) en la o las tradiciones marxistas. La concepción del mundo de Ernest Bloch no parece que fuera la misma que la de Althusser, por decir algo. Por lo demás, semejantes diferencias se pueden hallar al interior del anarquismo: se puede ser un anarquista ilustrado o romántico; ateo o creyente, etc. Finalmente, Marx difería con Bakunin en cuestiones de estrategia y táctica políticas, no en el objetivo final: una sociedad sin explotación y sin Estado.

En cuanto a los cristianos de la teología de la liberación, ellos están muy alejados de su socialismo materialismo crítico. Si no ando errado, no son nada materialistas.

Los teólogos ciertamente no suelen pecar de materialismo ni de realismo; aunque algunos sí son socialistas. Pero entre los creyentes de a pie conozco muchos que son muy realistas y muy socialistas.

Por cierto, antes de que me olvide, ha citado usted antes a Toni Domènech y su eclipse de la fraternidad. ¿Qué es eso de la fraternidad? ¿Todos los seres humanos somos o deberíamos ser o tratarnos como hermanos, como buenos hermanos, y ya está?



[Antoni Domènech, 1952-2017]

Bueno, Domènech ha realizado un estudio histórico magistral del concepto de fraternidad, empleado por Robespierre como un arma de clase, como una demanda concreta del pueblo pobre y hasta entonces carente de derechos (o casi) para dar un sentido más específico a la igualdad y la libertad que, a los ojos de las clases dominantes, podían tener un sentido más bien estrecho. En tal caso, la fraternidad era la unión de todos los que se emancipaban de las relaciones de dependencia personal (un problema que no tenían los sectores propietarios, para los cuales bastaba con cierta noción de igualdad y libertad). Yo veo un paralelismo (no necesariamente histórico, sino sustancialmente teórico) entre la reivindicación de la fraternidad por parte de Domènch y la demanda de comunidad por Gerald Cohen.

En su opinión, la influencia hegeliana en Marx, ¿fue positiva o negativa?

No es una pregunta de las que se pueda dar una respuesta taxativa. La influencia de Hegel fue fuerte y ambigua en Marx. Y me parece que, es su caso, hay un cierto equilibrio o paridad entre los aspectos positivos y los negativos. En el marxismo (posterior), creo que la influencia fue más negativa que positiva, aunque habría que ver si ello se debió a Hegel en sí, o a las lecturas específicas que los marxistas hicieron de su obra. En cualquier caso, los marxismo hegelianos solían incurrir en un tono anti-científico y excesivamente especulativo. No hallo muy productivas, en general, las obras de los hegel-marxistas contemporáneos. No son las lecturas que prefiero. Pero debo reconocer que Honneth, Jameson y Zizek (tres connotados hegel-marxistas contemporáneos) son autores que vale la pena conocer.



[Fredric Jameson, 14 de abril de 1934]

Voy finalizando. ¿Nos puede resumir las principales críticas marxianas al utilitarismo? ¿No lo fueron Marx y Engels en alguna medida?

A mi juicio, Marx criticó el carácter a-histórico del utilitarismo. Pero aceptó, implícita o explícitamente, algunas de sus premisas. Hay efectivamente, en Marx y en Engels, una concepción, si no abiertamente utilitarista, al menos sí consecuencialista (el utilitarismo es la variante más famosa del consecuencialismo). En concreto, esta concepción venía a decir que no necesitamos ideales ni valores éticos; que el socialismo debe ser aceptado por ser una necesidad histórica, porque será la forma de organización más útil para acrecentar el desarrollo de las fuerzas productivas. Afortunadamente, como intento mostrar en el libro, ni Engels ni mucho menos Marx se aferraron a esta perspectiva consecuencialista, a la que repudiaron implícitamente en reiteradas ocasiones, aunque nunca la criticaron expresamente.

¿Nos puede definir el consecuencialismo?

Consecuencialista es toda doctrina para la cual la corrección moral de una acción no depende de sus características intrínsecas, sino de las consecuencias que provoca. Para poner un ejemplo algo burdo pero en modo alguno irreal: la esclavitud no está bien ni mal, depende de si acrecienta o no la productividad del trabajo.

¿Quiere añadir algo más?

Simplemente señalar el vínculo entre consecuencialismo y la herencia hegeliana. Alex Callinicos señaló alguna vez que el déficit indubitable de reflexión ética en la obra de Marx hunde sus raíces en el legado hegeliano. Creo que lo dijo por dos razones: la creencia que todo lo real es racional, por un lado, y la confianza en la capacidad de conocer el destino de la humanidad, por el otro. El marxismo contemporáneo debe comprometerse seriamente en la reflexión ética, aceptando que la misma es parcialmente independiente de las explicaciones causales.



[Alex Callinicos, 24 de julio de 1950]

Pasemos al siguiente capítulo si le parece, al II, "Necesidad histórica', sujetos subalternos y movimientos revolucionarios".

V

“Intento mostrar que Marx tuvo una concepción relativamente ingenua del proceso de expansión capitalista”

Me ubico, nos ubicamos en el capítulo 2: "Necesidad histórica', sujetos subalternos y movimientos revolucionarios". Permítame unas aclaraciones conceptuales previas.

Cuando se habla de necesidad histórica, ¿de qué hablamos exactamente? ¿Que en la historia humana, nos guste o no, actúan leyes similares a la ley de los números impares o la ley de la gravitación universal por ejemplo? La historia, por sí misma, con nuestra ayuda (consciente o inconsciente) o sin ella, iría caminando, poco a poco a veces, más rápido en otros momentos, hacia determinadas finalidades, cuyo origen desconocemos y desconoceremos, que guiarían su acción. ¿Es eso o ando muy despistado.

En absoluto, no anda despistado. Pero habría que hacer un par de aclaraciones. O tres.

Adelante con ellas, con las tres.

La primera aclaración es semejante a una que introdujimos antes, al principio de esta charla. Es la distinción *ex ante* y *ex post*. No es lo mismo establecer a posteriori un proceso como algo necesario, que descubrir su necesidad anticipadamente. Es la conocida diferencia entre explicar y predecir. Si desde un punto de vista estrechamente lógico explicación y predicción serían idénticas, fácticamente no lo son. La segunda aclaración tiene que ver con la fuerza o la debilidad relativas de las necesidades: habría que distinguir, al menos, entre necesidades "férreas" y necesidades tendenciales. O, para tener una mayor sutileza, entre lo virtualmente ineludible, lo altamente probable, lo meramente probable, lo virtualmente imposible y lo definitivamente imposible. Por último, la tercera aclaración es qué autores han defendido qué tipo de necesidades. En el caso de Marx, osciló entre afirmaciones que hacían hincapié en "férreas necesidades naturales", y afirmaciones donde se destaca lo posible, en lugar de lo ineludible. Pero creo, con Michael Vadee, que, en contra de lo que usualmente se considera, Marx fue un pensador de lo posible (no de lo inevitable).

¿Pensador de lo posible y no de lo inevitable? Nos ayuda a entender un poco más esta hermosa formulación.

Haré el intento. Hay pasajes de la obra de Marx en la que se expresa creyendo en "férreas necesidades". Hay otros pasajes en la que una supuesta concepción dialéctica sirve para justificar saltos argumentativos en los que se extraen conclusiones taxativas a futuro, sin que las mismas se deduzcan de las premisas. Si me permite, quisiera traer a colación aquí un texto poco conocido de Manuel Sacristán, al que pude conocer en una versión digital sin señales de edición luego de haber publicado *Ciencia y utopía*. Se trata de las notas a una conferencia titulada: "Los últimos años de Marx a través de su correspondencia"³.

Efectivamente. Fue una conferencia que impartió en Madrid (en la Universidad Complutense) con ocasión del primer centenario del fallecimiento de Marx. Sólo pude editar el esquema y las fichas comentadas por él. No he podido conseguir hasta el momento una copia de la grabación (que sé seguro que alguien hizo en su momento, hace más de 35 años).

Bien, Sacristán muestra allí que Marx, en sus últimos años, ya no cree en esas deducciones dialécticas que en otros momentos le llevaron a pensar en futuros ineludibles. En sus últimos años, Marx piensa más bien en términos de posibilidades. No emplea ese lenguaje, pero se asemeja a las "posibilidades objetivas" de las que hablara Weber. Por ejemplo, al interrogarse con toda seriedad sobre la posibilidad de la supervivencia de la comuna rural en Rusia y de las posibilidades, en base a ella, de eludir una etapa de desarrollo capitalista iniciando una construcción socialista, Marx sostiene que no se trata de un problema teórico, sino de un problema político: una revolución, si ocurriera a tiempo, podría evitar los dolores del capitalismo. Pero se trata de un resultado posible, no inevitable.

Por lo demás, y si fuera eso, ¿qué pasa cuando se alcanzan esas finalidades? ¿El fin de la historia del que tanto se habló hace unos 20 años o en otros períodos históricos?

3 <http://www.rebellion.org/docs/119243.pdf>

Cualquier postulación sobre algún fin de la historia es necesariamente especulativa. Yo no creo que nadie pueda saber, positivamente, cuál habrá de ser el fin de la historia. Ello no obstante, considero que es una tentación humana muy comprensible el pretender descubrir dicha finalidad.

Lo mismo que preguntaba antes le pregunto ahora sobre la categoría "sujetos subalternos". ¿De quién hablamos? ¿De los trabajadores? ¿De las mujeres desfavorecidas? ¿De todos aquellos que dependemos de otros o de instituciones para poder subsistir? ¿De todos los parias de la tierra?

El sentido que le he dado a tal categoría en *Ciencia y utopía* es muy amplio: incluye a cualquier grupo oprimido o explotado. En cualquier caso, la amplitud de un concepto puede ser tanto un vicio como una virtud. Elegí un concepto sumamente amplio porque entiendo que, a los fines de lo que estaba discutiendo, era el más pertinente. Para otras finalidades puede ser necesario emplear conceptos más acotados: como clase obrera o clase obrera industrial.

¿Y cuándo puede afirmarse que un grupo social está oprimido o explotado? ¿Por el propio decir-queja de las personas afectadas?

Es un tema del mayor interés. La tradición marxista insistió, sobre todo en sus versiones "ortodoxas", en el carácter objetivo de la opresión y la explotación: no importaba mayormente lo que pensarán los sujetos involucrados, en el entendimiento de que, así sea a la larga, su conciencia terminaría reflejando fielmente la situación objetiva. Los llamados historiadores pos-sociales, y los intelectuales posmodernos en general, abjuraron de toda objetividad posible y hacen hincapié en el lenguaje con el que se describe ciertas realidades. Dicho un tanto burdamente, si los sujetos emplean un lenguaje de explotación, habrá explotación, pero no si no se lo emplea.

Bien, yo creo que hay algo de verdad en ambas posiciones, y que debemos conjugarlas. Hay a mi juicio, efectivamente, posiciones objetivas (por ejemplo en el sistema de relaciones de producción); y ocupar las mismas influye en el abanico de posibilidades disponibles para cada actor. Sin embargo, no creo que esas posiciones objetivas determinen toda la conducta de los sujetos individuales y colectivos, ni la totalidad de sus sistemas de creencias. En consecuencia, un grupo puede estar objetivamente explotado, sin percibir su situación en tales términos: y la conducta está determinada muy fuertemente por cómo percibimos una situación, antes que por lo que esa situación es objetivamente. Sin embargo, no creo, como muchos posmodernos, que sólo al conceptualizar una situación como opresiva o explotadora es posible la resistencia. Hay incontables casos históricos en los que la gente se rebela sin impugnar conscientemente el orden social. Sin ir más lejos, un obrero que hace huelga no necesariamente tiene que pensar que es explotado: conozco de hecho muchos obreros que se indignan cuando uno plantea que son explotados; lo cual no les impide ir a la huelga en algunas circunstancias.

Casi lo mismo sobre los movimientos revolucionarios: ¿cuándo un movimiento es realmente revolucionario? ¿Cuándo quiere alterar sustantivamente, y altera de facto, los nudos esenciales de un sistema económico-social? ¿Cuando toma el poder con finalidades de reforma radical? ¿No puede ocurrir que algunos movimientos inicialmente de reforma se conviertan, por la lucha de clases, en revolucionarios? Pienso, por ejemplo, en Allende y la Unidad Popular.

Bueno, yo diría en principio que es conveniente distinguir al menos entre objetivos (o finalidades) y resultados. Un movimiento puede ser revolucionario de intención (por sus objetivos) sin tener la menor capacidad para revolucionar a la sociedad. También es posible, claro, que una transformación que las generaciones venideras consideran revolucionaria sea la consecuencia de un movimiento que carecía de toda intencionalidad revolucionaria. En el caso concreto que usted menciona (Allende y la Unidad Popular), yo diría que fue un proceso de reformas que, en el camino y en el caso de algunas de las fuerzas que lo configuraron, se fue radicalizando en el sentido de poseer aspiraciones revolucionarias. Como sabemos, tanto los reformistas como los más radicales partidarios de la revolución fueron masacrados por Pinochet y sus secuaces.

Sí, no lo hemos olvidado. Me permito recordar una biografía reciente del profesor Mario Amorós sobre el general golpista y asesino Augusto Pinochet (en España tuvimos uno muy parecido).

En la primera nota a pie de este capítulo cita usted la polémica entre Juan José Sebrelli (conocemos aquí en España algunos de sus textos) y Horacio Tarcus. ¿De qué discutían? ¿Cuáles eran sus posiciones? Abusando un poco más: ¿le interesa la filosofía y el filosofar de Sebrelli?

Fue una discusión muy amplia, algo así como diferentes balances y perspectivas de la tradición socialista, en el marco de la llamada "transición a la democracia" en la Argentina y poco antes del derrumbe de la URSS.

Aunque le he leído, no me interesa particularmente el filosofar de Sebrelí. Es un autor prolífico con nada despreciables dotes estilísticas. Su obra es basta y variada y no puedo presumir de conocerla en demasía. Pero hasta donde la conozco, mi impresión es que se trata de un filósofo que tiende a la simplificación de las posturas que no comparte, embarcado en una defensa a mi juicio excesivamente complaciente de la tradición de la ilustración (tradición, dicho sea de paso, que me parece muy defendible, de todos modos).

En esa misma cita hace usted referencia a un ensayo de Néstor Kohan. ¿Qué opinión le merece el marxismo de Kohan? Aquí, en España, se ha leído con mucho interés uno de sus últimas obras, *Nuestro Marx*. Lo ha prologado una importante y muy comprometida novelista española, Belén Gopegui.



[Néstor Kohan, Buenos Aires, 1967]

Néstor Kohan es otro autor prolífico. Si no ando equivocado, ha publicado ya más de 25 libros. Naturalmente, es difícil mantener una calidad constante en medio de tanta publicación. Hay libros de Néstor que contienen invaluable rescates de autores o tradiciones olvidadas. Por ejemplo podría mencionar *Ciencias sociales y marxismo latinoamericano*, o el fascinante *En la selva (Los estudios desconocidos del Che Guevara. A propósito de sus Cuadernos de Lectura de Bolivia)*. Estos trabajos son siempre valiosos, aunque algunos están mucho mejor logrados que otros. Toda la producción intelectual de Néstor Kohan está, además y primordialmente, políticamente motivada y posee intencionalidad política. Y en tal sentido debe ser evaluada. El suyo es un marxismo guevarista en tiempos poco propicios, para el marxismo y para el guevarismo. En ocasiones la urgencia política lo ha llevado a simplificaciones filosóficas; pero no siempre ha sido ese el caso.

En fin, su obra es amplia y dispar. Pero libros como los que mencioné antes, o como *Marx en su (tercer) mundo*, son textos que vale la pena leer.

Desde su punto de vista, ¿Marx coqueteó-apoyó en algún momento el colonialismo inglés sobre India?

Lo que intento mostrar en *Ciencia y utopía* es que Marx tuvo, quizá hasta fines de los años sesenta del siglo XIX una concepción relativamente ingenua, o simplista, del proceso de expansión capitalista. Por ello pudo pensar que el colonialismo inglés llevaría el industrialismo a la India. Con todo, nunca apoyó al colonialismo, y con el tiempo se hizo más sensible ante lo que podríamos llamar el "desarrollo del subdesarrollo".

Se habla a veces, con desdén ciertamente, del Marx progresista. ¿Qué Marx es ese? ¿No fue "progresista" el Marx maduro o el viejo Marx? De hecho, ¿qué tiene de malo ser progresista?

No hay nada intrínsecamente malo en ser progresista. Creo no contarme entre quienes han hablado con desdén de una Marx "progresista". En cualquier caso, lo que he intentado mostrar, es que Marx tuvo en

algunos pasajes una concepción excesivamente simplista e ingenua del "progreso", que corrigió en sus últimos años.

Cita usted en la nota 10 de este capítulo un ensayo, *Socialismo*, de Michael Harrington. No se corta ni un pelo en su elogio. Dice de este libro: "Magnífica obra de elocuente sencillez, profundidad sin adornos y honestidad intelectual imperturbable". Perdone mi ignorancia: ¿quién es o fue Michael Harrington? ¿Por qué su manifiesta admiración por su socialismo?



[Michael Harrington, 1928-1999]

La verdad que no se mucho sobre Michael Harrington. Si no me equivoco, fue presidente honorífico de la Internacional Socialista y asesor de Martin Luther King. Pero su obra *Socialismo* es lisa y llanamente excelente. Y como se trata de una obra y un autor escasísimamente conocidos, me pareció importante adjetivar como lo hice, con la esperanza de que algún lector se tomara la molestia de leerle.

Yo mismo lo haré en un futuro próximo, ha acertado conmigo. Gracias.

Harrington se halla en una pequeña lista personal de autores a los que nunca había visto citados antes, que leí porque me interesan los temas que tratan, pero cuya lectura me abrió un mundo y me convenció del abismo existente entre la calidad de su trabajo y el reconocimiento (o conocimiento) intelectual. Junto a Harrington, incluiría a Eugene Kamenka (1928-1994) y su *Los fundamentos éticos del marxismo* y a Alfred Stern, autor de *La filosofía de la historia y el problema de los valores*.

Tomo apuntes de nuevo. Desconocía también los autores que acaba de citar. En estas temáticas sobre asuntos coloniales y afines, ¿hay acuerdo entre Marx y Engels, o se observan ligeras disidencias entre ellos en algunos momentos?

Hay disidencia, claro. No son gemelos, como pretende cierta leyenda. Pero sus diferencias no son tan grandes como postula otra leyenda, en la que Engels hace el papel de malo.

Usted mismo escribe en este capítulo que Engels escribió artículos sobre el tema en nombre de Marx. ¿Y qué es eso de escribir en nombre de Marx? ¿Con su firma? ¿Por qué, para qué?

Bueno, tiene que ver con la profunda amistad que les unía, y con las necesidades económicas de Marx (quien debía escribir artículos *pane lucrando*).

Tomemos oxígeno si le parece.

De acuerdo. Sin contaminantes a poder ser.

VI

“Para Marx las cosas verdaderamente valiosas son las que constituyen un fin en sí mismas y no un mero medio para otra cosa”

Seguimos en el capítulo 2: “Necesidad histórica, sujetos subalternos y movimientos revolucionarios”. Cita usted varios artículos que Marx publicó en el *New York Daily Tribune*. ¿Fueron muchos en total⁴? ¿Por qué colaboró en el NYDT? ¿*Pane lucrando*? ¿Para poder influir en la opinión pública estadounidense?

Marx colaboró con el NYDT por varios años. Creo que la motivación fundamental de dicha colaboración era económica: Marx carecía de ingresos permanentes, y esas colaboraciones eran parte de su sustento, en años en los que atravesó verdadera penuria. Sobre este trasfondo, no se puede descartar que haya visto en algún momento tales colaboraciones como una manera de influir en la opinión pública de USA.

¿Está usted de acuerdo con la periodización en cuatro etapas que hizo Pedro Scarón, uno de los traductores de *El Capital* al castellano, del pensamiento de Marx y Engels sobre las relaciones de dominio de las naciones capitalistas europeas y el mundo extra-europeo?

Creo que la periodización de Scarón es sugestiva, pero algo forzada.

Cuando en la tradición marxista, también en los clásicos, se ha hablado de los “pueblos sin historia”, ¿de qué pueblos o naciones se estaba hablando exactamente? ¿No es una evidente paradoja eso de un pueblo sin historia?

A mi juicio la noción de “pueblos sin historia” forma parte del costado olvidable, o mejor, rechazable (porque hay cosas que no conviene olvidar, para no repetir errores), de la tradición marxista.

Luego, por tanto, todos los pueblos tienen historia. No hay pueblos detenidos en el tiempo.

Efectivamente, no hay pueblos detenidos en el tiempo. Lo que sucede, a veces, es que nosotros somos incapaces de percibir los cambios.

Muestra usted admiración en varios pasajes de este capítulo a Roman Rosdolsky (1898-1967). ¿Por qué? ¿Qué es lo que le parece más interesante de este marxista algo olvidado?

En *Ciencia y utopía* me concentro en su estudio sobre *Federico Engels y el problema de los “pueblos sin historia”*, que es a mi juicio una obra rigurosa y crítica en el mejor sentido de la palabra. Pero Rosdolsky es autor de uno de los primeros estudios sobre los *Grundrisse* de Marx. Perry Anderson le rindió un somero pero merecido tributo en las páginas finales de *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, y Ernest Mandel le dedicó su *magnus opus*: *El capitalismo tardío*.

Le cito: “Engels siempre permaneció leal a la clase trabajadora moderna, víctima de la civilización capitalista. Pero esta lealtad no es incompatible con el utilitarismo ni con los textos antes citados”. ¿Cuándo y por qué fue Engels utilitarista?

Lo fue al sostener que el progreso productivo está por encima de consideraciones morales. Hay varios casos que exploro en *Ciencia y utopía*: la anexión de Tejas por USA es un ejemplo, otro lo es el tratamiento que da a los pueblos eslavos.

¿De dónde el interés de Marx (y también de Engels creo) por las figuras de Espartaco y Müntzer? ¿No fueron, en definitiva, dos rebeldes-revolucionarios que perdieron, que fueron derrotados? ¿Dónde está aquí su realismo político? ¿Romanticismo político? ¿Admiración por su rebeldía?

Es un tema complejo. En cierto modo, aquí está el nudo del libro que motivó esta entrevista. Marx valoraba la ciencia y, con ella, el realismo. Pero sentía verdadera repulsión por los *realpotiker*, los políticos pragmáticos que se acomodan a un mundo basado en la explotación y la opresión. El realismo de Marx buscaba ser un realismo revolucionario. Claro, no siempre es posible conjugar ambas dimensiones. Y en esos casos, Marx prefirió, siempre, ser revolucionario a ser “realista”.

Me voy de su libro un momento. Además de Espartaco, Marx eligió como segundo héroe en sus preferencias a Kepler. ¿Por qué Kepler y no Tycho Brahe, Galileo, Hipatía o Copérnico por ejemplo?

4 <https://www.marxists.org/archive/marx/works/subject/newspapers/new-york-tribune.htm>



[Johannes Kepler, 1571-1630]

Comparto su perplejidad. No tengo la menor idea de porqué eligió Marx a Kepler, entre tantos ejemplos posibles, como los que usted menciona. Intuyo, pero es sólo una especulación, acaso completamente infundada, que lo que le atraía de Kepler era su dimensión estética, artística. Claro, Kepler no es el único caso de científico con vocación artística, pero eso achica el universo de los posibles. Va de suyo, por lo demás, que Marx consideraba que su obra *El Capital* constituía una totalidad artística.

¿Y qué significa eso de que Marx consideraba a *El Capital* una totalidad artística? ¿Pensaba su libro como una obra de arte, como un proceso de creación similar al artístico? ¿Cómo hay que entender aquí “totalidad”?

Creo que aquí viene a colación el anti-filesteísmo de Marx. Para Marx las cosas verdaderamente valiosas son las que constituyen un fin en sí mismo, y no un mero medio para otra cosa. Por eso Marx podía creer en la posibilidad de una ciencia como pura búsqueda de la verdad, cosa que a muchos marxistas les parece imposible. Y una obra de arte es en cierto modo una obra que no acepta ninguna exigencia “externa”. Esta es la razón por la que Terry Eagleton pudo decir que la concepción ética de Marx era estética. Esto por un lado. Pero, por el otro, Marx creía que en *El Capital* cada porción se articulaba con las restantes no sólo lógicamente, sino también estéticamente. Hay una búsqueda estilística muy notoria y auto-consciente.

Le cito de nuevo: “Una vez más, nos encontramos a Marx optando por la lucha revolucionaria, aun a sabiendas de las grandes probabilidades de derrota y siendo consciente que no estaba en mano de la Comuna realizar el socialismo”. Pero, entonces, ¿qué sentido tuvo apoyar esa experiencia con nulas posibilidades de victoria, una victoria que de serlo, según usted mismo comenta, no hubiera significado la construcción del socialismo?

Tiene el sentido de legitimar todo acto de protesta o resistencia ante la opresión.

¿Y cuáles fueron las principales enseñanzas que extrajeron Marx (y acaso Engels) de aquella experiencia parisina? ¿Nos pueden valer un siglo y medio después?

Hay varias enseñanzas, y creo que siguen teniendo al menos algo de valor. La primera es la enseñanza moral de quien se atreve a denunciar una injusticia y a tentar construir nuevas relaciones. La segunda es que hay ocasiones en que las derrotas inmediatas son gérmenes de futuras victorias. Aquí podríamos traer a colación las profundas reflexiones de Manuel Sacristán sobre Gerónimo⁵, que usted conoce mejor que yo. La tercera es la disposición a dejarse sorprender: Marx descubre en las acciones de la comuna parisina (no en su propia cabeza) los gérmenes del Estado proletario.

¿Y cómo piensa Marx el Estado proletario?

5 Manuel Sacristán, *Sobre Gerónimo*, Vilassar de Mar: El Viejo Topo, 2013, edición, presentación y notas de S. López Arnal <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=170241>

Lo piensa como una institución que conjuga el poder ejecutivo con el legislativo, cuyos funcionarios perciben un salario, pero el mismo no excede al ingreso de un trabajador. Lo piensa también con instancias de democracia directa, y oscila, a mi juicio, entre la necesidad de la centralización y las bondades del federalismo. Da por descontado que ese Estado se monta sobre relaciones de producción que ya no son capitalistas, o en el que las relaciones capitalistas están siendo desplazadas raudamente.

¿No hemos idealizado en demasía lo sucedido en la llamada Comuna de París? De hecho, duró muy poco.

Sí, duró muy poco. Su importancia, empero, se halla en el aspecto moral; y en este campo no es lo fundamental su eficacia práctica.

Desde luego, si lo que nos interesa no es el ejemplo moral, sino las realizaciones prácticas de la Comuna, entonces el balance cambia.

¿Y, en su opinión, fue la Comuna, como se acostumbra a decir en la tradición, la primera experiencia socialista, el primer Estado obrero de la Historia?

Experiencias en algún sentido “socialistas” hubo otras anteriores, incluso muy anteriores. Si fue el primer Estado obrero, tengo mis dudas. La primera es teórica: no me parece tan claro lo que sea un Estado obrero. Se podría convenir que en la Comuna los obreros tomaron el poder. Es esta una cuestión más empírica. Sin embargo, al parecer, los comuneros eran más bien artesanos que obreros asalariados. Y por lo demás, *los ciompi* florentinos que tomaron el poder en el siglo XIV eran auténticos asalariados: así que no fueron los parisinos los primeros. En cualquier caso, de lo que no hay dudas es que en el París de 1871 la moderna clase trabajadora dio muestra (¿importa si por primera vez?) de independencia y valentía política.

No importa, tiene razón, si fue por primera o enésima vez. Cita usted a Arthur Danto y su *Historia y narración*. ¿Le interesan sus reflexiones? ¿Por qué? ¿Esa filosofía sustantiva de la historia es equivalente al historicismo del que nos habló Popper? ¿Tiene algún sentido pensar que podemos desvelar el fin último hacia el que se dirige la humanidad? ¿No es un pelín absurda esa pretensión?



[Arthur C. Danto, 1924-2013]

Danto es un clásico dentro de la filosofía de la historia. No se puede compartir todo lo que sostiene, desde luego, pero es un autor que vale la pena leer. A mi juicio las filosofías sustantivas de la historia de las que habla Danto (el descubrir el destino final de la humanidad) son una forma de historicismo, en sentido popperiano: esto es, la creencia de que la función de las teorías sociales es predecir el futuro. Sin embargo, no todo historicismo (popperiano) es una filosofía de la historia; y no toda predicción es tan injustificada como le parece a Popper.

¿Marx fue en algún momento partidario de la filosofía de la historia en el sentido que hemos comentado? Algunos textos muy citados de él parecen indicarlo; usted mismo lo recuerda.

Creo que en los manuscritos de 1844 Marx expuso una filosofía sustantiva de la historia, y en algunos otros lugares coqueteó con la idea. Sin embargo, en otros sitios rechazó esas especulaciones, y en sus últimos años las rechazó muy claramente.

Me quedo aquí, en el apartado “La noción de ciencia en Marx”. Hoy ya he abusado en exceso de su paciencia. Seguimos en la próxima conversación.

Cuando quiera.

VII

“La concepción usual de la dialéctica en la tradición marxista se basa en generalidades como la negación de la negación”

Estamos ubicado en el capítulo 2- "Necesidad histórica", sujetos subalternos y movimientos revolucionarios"-, en el último apartado "La noción de ciencia en Marx". Antes de entrar en materia, me han llegado noticias de que se ha presentado para el decanato de la Facultad de Humanidades. ¿Es así? ¿Cómo va esta nueva experiencia política? ¿Filosofía universitaria de la praxis? Creo que se llaman "Frente Interclaustrados de la Facultad de Humanidades" y su programa se abre con esta consigna: "Abajo y a la izquierda, por una Facultad con capacidad de crítica y autocrítica, no-mercantilista, comprometida con los trabajadores, el pueblo mapuche, el movimiento de mujeres, la juventud y todos los grupos oprimidos". ¡Nada menos! No sé en Argentina, donde nacieron Ernesto Guevara y Julio Cortázar, pero aquí, en España, no sé cuanta gente les votaría. Me da que no mucha. Desgraciadamente. Pensarían en ustedes como un colectivo de extrema izquierda radical: ¡no mercantilista y comprometida con los trabajadores, con el pueblo mapuche, con el movimiento de mujeres, la juventud y todos los grupos oprimidos! ¡Ahí es nada!

No se crea que la Argentina es una sociedad tan diferente. Dentro de los parámetros generales seríamos usualmente catalogados como "de extrema izquierda" y, de una propuesta así, cabría esperar que la acompañen muy pocos votos. Pero la realidad es dinámica, las reglas tienen excepciones, y hay contextos que pueden ser muy particulares. El Frente Interclaustrados de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue surge en un momento y en un lugar que hacen posible lo que usualmente hubiera resultado impensable. En primer lugar, la izquierda de intencionalidad revolucionaria ha aumentado considerablemente su caudal electoral en la última década, en particular en el último lustro. Y ha logrado cierta inserción en el terreno sindical. Sin dejar de ser una expresión minoritaria, podemos decir que hemos dejado de ser estrictamente marginales. A nivel local, la Provincia de Neuquén posee un historial excepcionalmente combativo. No es casual que fuera en estas tierras donde surgieran los piqueteros, que sea la Provincia que posee, de lejos, al más combativo de los sindicatos docentes (ATEN), que haya un nivel de movilización excepcional o que afine aquí sus reales la más grande y combativa experiencia de fábricas "recuperadas": Zanón/FASINPAT. He intentado explicar este fenómeno a partir del desarrollo y la consolidación de lo que llamo "contra-cultura de la protesta", un concepto expuesto originalmente en el año 2005 en un libro titulado *Docentes y piqueteros: de la huelga de ATEN a la pueblada de Cutral C6*⁶. Se trata, con mucho, del más leído de mis libros, y el concepto de "contra-cultura de la protesta" ha tenido una gran aceptación. De hecho, recientemente, las politólogas Julieta Sartino, Laura Duimich y Suyay García Gualda editaron una compilación de escritos dedicados a discutirlo desde diferentes ángulos.

Por último, en el seno de una Universidad que tradicionalmente dispuso de un movimiento estudiantil con perfil combativo (al menos en comparación con otras Universidades Nacionales), la Facultad de Humanidades ha sido siempre el enclave más radicalizado. A esto hay que agregar que la muy parcial reforma de los estatutos de la UNCo del año 2009 -producto de una prolongada toma estudiantil en el año 2006- si bien no democratizó a la institución, sí al menos instituyó el "claustrado único docente", que integra en un mismo claustro a Profesores y Auxiliares (antes los auxiliares votaban como "graduados") e instituyó la elección directa (aunque ponderada según los claustros) de Rector y Decanos. La combinación de todo esto es lo que hace posible una candidatura de izquierda que no sea, sin embargo, completamente testimonial. No será sencillo ganar las elecciones, pero tenemos posibilidades. Junto a Pablo Scatizza, mi compañero de fórmula, conformamos una dupla que ha dado pruebas que la militancia no es incompatible con la capacidad de gestión; de hecho somos desde hace casi cuatro años Directores del Departamento de Historia: un lugar desde el que hemos intentado colocar la gestión al servicio de la transformación y desde donde hemos intervenido fuertemente –como lo hicimos siempre- en apoyo a las luchas sociales. Nuestro principal respaldo, naturalmente, son los estudiantes.

6 Vid. Bruno Galli, "Docentes y Piqueteros. De la huelga de ATEN a la pueblada de Cutral C6, de Ariel Petrucelli" <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=426>

Toda la suerte del mundo. Ya que ha hablado de ello: ¿nos define ese concepto, contra-cultura de la protesta, que ha dado tanto juego?

Bueno, es un concepto que pretendía captar una realidad peculiar y, por consiguiente y a diferencia de lo más usual en el campo de las construcciones conceptuales, no buscaba generalizar sino especificar.

Buena perspectiva leninista.

La Provincia de Neuquén se caracteriza por dos notas bien marcadas. La primera es el gobierno ininterrumpido de un mismo partido provincial: El Movimiento Popular Neuquino (MPN), que es, de hecho, casi la única fuerza política que ha gobernado ininterrumpidamente desde 1983 a la fecha un mismo distrito electoral. Y que es, también, uno de los pocos casos de partidos provinciales que sobreviven en el sistema político argentino. Pero, en paralelo con esta hegemonía política, y en permanente confrontación con ella, hay un abanico de organizaciones que han estado en permanente lucha contra el dominio del MPN, aunque sin lograr construir una alternativa política. Yo explico el dominio del MPN como, sustancialmente, un subproducto de la propia estructura económica de la Provincia, muy fuertemente dependiente del sector energético dominado por empresas transnacionales y con un Estado de grandes dimensiones, lo cual ha hecho que la acumulación de capitales a escala local marche de la mano y al cobijo del poder estatal: no existe una burguesía local independiente del Estado; y ello es la base material de un partido que ha tendido a confundirse con el Estado mismo (quizá exagerando la nota, se ha llegado a hablar de un "partido-estado"). Sin embargo, y a diferencia de lo observable en otros distritos con hegemonías políticas fuertes, en los que hay muy escasos o intermitentes conflictos sociales, Neuquén se caracteriza por una beligerancia social y sindical permanente. ATEN, el sindicato docente, es con mucho el más combativo del país, y no se ha limitado a prolongadas huelgas, sino que en su repertorio de acciones ha incluido en muchas ocasiones los cortes de ruta. Las dos principales crisis políticas de Neuquén se produjeron en medio de fuertes luchas de ATEN, en 1997, con el asesinato de Teresa Rodríguez⁷ y en 2007, con el asesinato de Carlos Fuentealba⁸. Las organizaciones mapuches y feministas poseen un prolongado historial y un gran caudal de militantes. El movimiento estudiantil del Comahue ha sido tradicionalmente uno de los más combativos de la Argentina. La experiencia de Zanon/FASINPT ya tiene un alcance global.

Ahora bien, ¿cómo explicar esta inusual beligerancia social y política? Me parece que no hay explicación estructural convincente: si la propia estructura económica de la Provincia del Neuquén da al menos las claves fundamentales para explicar la hegemonía del MPN; de una estructura así lo usual sería esperar tranquilidad social y sindical y escasa presencia de la izquierda política. ¿Por qué ocurre exactamente lo contrario? Ahí es donde introduje el concepto de contra-cultura de la protesta. Como consecuencia de una serie de circunstancias relativamente contingentes pero confluyentes, en Neuquén se generó un espacio social peculiar, que hizo posible el desarrollo de una cultura política relativamente singular. Pero singular no porque sus características sean inexistentes en otros sitios, sino porque aquí se produce un proceso de condensación, por decirlo así. Aquí se desarrolla a una escala, con una continuidad temporal, y con un grado de interacción muy intensa, fenómenos que en otros sitios se dan a una escala menor, de manera intermitente y con menor interacción.

Entre las principales "circunstancias confluyentes" se puede mencionar la influencia de un obispado progresista en un país de predominio eclesiástico conservador; la afluencia de un gran contingente de exiliados chilenos luego del golpe contra Allende; la llegada de muchos "refugiados internos" durante la dictadura del '76, la influencia de la Universidad y su movimiento estudiantil en una ciudad relativamente pequeña; el impacto de las grandes concentraciones obreras cuando la construcción de gigantes obras civiles, como la represa de El Chocón, etc.

En cuanto a las características de la contra cultura de la protesta, creo que se pueden destacar las siguientes: a) democracia directa (combinada con formas indirectas) participativa y deliberativa; b) rebeldía; c) colectivismo; d) solidaridad; e) escasa diferencia entre dirigentes y bases.

Gracias por su detallada respuesta. Vuelvo al libro. "La noción de ciencia en Marx", como decía antes, es el título del apartado. Da para largo, me tendré que limitar a unas cuantas preguntas. Además de filósofo, activista y periodista, ¿Marx fue también un científico en su opinión? ¿Qué tipo de científico? Salvo error por mi parte él no tenía formación universitaria en ninguna ciencia.

⁷ Véase <https://www.youtube.com/watch?v=KBduKIRUEz8>

⁸ Véase "A doce años del fusilamiento de Carlos Fuentealba, la exigencia de justicia continúa".

<http://www.laizquierdadiario.com/A-once-anos-del-fusilamiento-de-Carlos-Fuentealba-se-sigue-exigiendo-justicia>

Su único título formal era doctor en Filosofía. Pero nunca ejerció en ninguna cátedra. Su producción intelectual tuvo un carácter radicalmente independiente. Sin abandonar nunca ciertas preocupaciones filosóficas, y atravesadas siempre por muy explícitas preocupaciones políticas, sus investigaciones adoptaron gradualmente un carácter crecientemente científico. Marx fue un organizador, un propagandista y un teórico político. Fue filósofo, economista (o crítico de la economía política, como prefiera), estudioso de la historia, periodista, lector como pocos, escritor incansable. Pero lo fue al mismo tiempo. Se pueden notar acentos diferenciales en distintos momentos de su vida, pero no cortes o rupturas abruptas.

Crítico de la economía política dice usted. ¿Cómo debemos entender aquí "crítico"? ¿Con el olor y sabor kantianos de las críticas?

Puede haber un sabor kantiano, sí. Pero tenía en mente sobre todo una discusión, que versa sobre si Marx es el continuador de la economía política, o si en verdad es su crítico. Hoy en día de habla más bien de economía a secas, y preocupaciones clásicas de la economía política (como la búsqueda de una concepción objetiva del valor) han virtualmente desaparecido. Por contraste, Marx podría ser considerado un economista político. Sin embargo, el subtítulo del *El Capital* es "crítica de la economía política".

¿Qué disciplinas científicas llegó a conocer Marx medianamente bien?

La economía, por supuesto. Quizá nadie de su época tuviera en este terreno un conocimiento equiparable. Podemos discutir si la historia es o no una ciencia (mi opinión es que constituye una mezcla de ciencia y arte); pero su conocimiento histórico era enorme. La sociología estaba en pañales en su tiempo, al igual que la antropología; pero podemos decir que Marx leía al respecto todo lo que podía. Ignoro con qué grado de dominio técnico, pero hizo estudios más o menos sistemáticos en biología y geología.

¿Tenía formación en matemáticas? Se editaron hace años unos escritos matemáticos marxianos. ¿Tienen importancia? ¿Aportan algunas novedades?

No podría omitir una opinión responsable al respecto. Quizá sea usted, Salvador, la persona más indicada para hablar de ello: le invito a que lo haga. Hablando por boca de ganso, por así decirlo, yo diría que es posible que esos escritos carezcan de valor. ¿Qué opina usted?

Para serle sincero no tengo opinión formada. Leí sobre ello hace tiempo pero he olvidado casi todo lo que aprendí. Eso sí, leí con el prejuicio de que Marx diría "barbaridades hegelianas" sobre el tema y finalicé mis lecturas con una completa refutación de ese estúpido prejuicio mío. ¿Me permite recordar dos textos sobre el tema de Sacristán?

Adelante.

Son de una conferencia que usted cita en el capítulo, la de 1978, "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia". Fue transcrita y está recogida en el primer volumen de Panfletos y Materiales: Sobre Marx y marxismo (Barcelona: Icaria, 1983). El primer texto es este:

También son de la última época de la vida de Marx los manuscritos matemáticos ahora accesibles (aunque no con todos los extractos de lectura) en dos ediciones de bolsillo europeas occidentales. Aparte de que tienen poca importancia en la obra de Marx, reproducen en lo esencial el pensamiento antianalítico de tradición goethiana y hegeliana, así como las inútiles metáforas a propósito de la noción de diferencial ya conocidas por el Anti-Dühring de Engels. Debo decir que no todos los lectores de esos manuscritos opinan lo mismo, y dos muy caracterizados, Janovskaia, editora de los manuscritos, y Lucio Lombardo Radice, presentador de la edición italiana, aprecian mucho en ellos méritos que, desde luego, tienen. Los principales desde mi punto de vista son la crítica de la noción de infinitésimo y la construcción de una noción de variable muy próxima de criterios operacionalistas. Con este reconocimiento debo rectificar algo mi artículo de 1964 "La tarea de Engels en el Anti-Dühring" en el cual, basándome en los elementos de juicio de que disponía entonces, arriesgué la conjetura de que los manuscritos matemáticos de Marx no debían de ser interesantes. Pero el rechazo por Marx de la noción de límite, el camino algebraico tradicional que emprende y algunos otros puntos de detalle (como su forzada comprensión de Leibniz) no me permiten por el momento cambiar por completo mi vieja opinión, aunque sí que me considero obligado a estudiar de nuevo el asunto. Será, sin embargo, otra vez, no esta noche, en la que ya andamos cargados de tarea.

El segundo texto, a raíz de una sugerencia de Jesús Mosterín, un profesor de lógica, amigo del conferenciante, que ha fallecido recientemente, en octubre de 2017 (poco después de su amigo Toni Domènech) otra víctima del amianto.

Jesús Mosterín me sugirió, acabada la discusión de la conferencia, que habría que estudiar si los apuntes de Marx sobre el cálculo y, en especial, su rechazo del concepto de límite presentan alguna afinidad con el análisis no-standard. Creo que hay que atender a esta observación de Mosterín, pero hasta ahora no me ha sido posible rastrear este aspecto en el texto de los manuscritos.

Bien, parece que el tema está abierto.

Seguramente, prosigo. Cita usted el artículo-conferencia de Sacristán del que hablábamos: "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia". ¿Qué le interesó más de este trabajo? ¿También piensa usted que son detectables tres nociones de ciencia en la obra marxiana?

A mi juicio, esa conferencia, luego devenida artículo, es una obra maestra. Exegéticamente me parece inapelable (y en consecuencia sí: yo también pienso que hay en Marx tres nociones diferentes de ciencia). Literariamente es un escrito bien pulido, como todo lo de Sacristán. Como intervención político-intelectual fue de gran oportunidad en su momento (cuando abundaban los marxistas científicistas en crisis); pero no creo que haya perdido ni un ápice de actualidad.

Cita usted a continuación a Daniel Bensaïd y sus reflexiones sobre el tema. ¿Hay acuerdos o más bien desacuerdos en la aproximación de uno y otro?

A mi juicio hay bastantes desacuerdos. Sin embargo, Bensaïd nunca los hace explícitos y, de hecho, parece pretender emplear a Sacristán en favor de su interpretación. Que Bensaïd leyera y citara a Sacristán al tratar asuntos epistemológicos me parece reivindicable: es poco frecuente que marxistas de otras latitudes lo citen, incluso diría que es altamente posible que ni lo conozcan. Lo cual es de lamentar desde todo punto de vista, dado que -al menos es lo que pienso- en asuntos de filosofía de la ciencia si Sacristán no es el mejor marxista pega en el palo. Por eso en principio me agradó que Bensaïd lo citara. Pero luego me pareció que el uso que hacía de las posiciones de Sacristán era equívoco. Que en el fondo, Bensaïd seguía prisionero de ciertas representaciones usuales en la tradición marxista pero incapaces de resistir una adecuada inspección crítica. Por ejemplo la asunción de que hay una lógica dialéctica no sólo distinta sino superior a la lógica formal. O que los científicos marxistas poseen alguna metodología inaccesible al resto de los investigadores, lo cual les permitiría hacer ciencia de otro modo.



[Daniel Bensaïd, 1946-2010]

Creo que Sacristán mostró tanto la fertilidad de la dialéctica entendida no como una super-lógica sino como análisis de situaciones concretas asumiendo, además, que la dialéctica no puede reemplazar al conocimiento científicamente positivo en su propia jurisdicción. Dialéctica, en este sentido, no es hacer ciencia de otro

modo, sino integrar el conocimiento científico en una totalidad más vasta, que incluye especulaciones filosóficas (incluso metafísicas), valoraciones éticas y finalidades políticas.

"Si Sacristán no es el mejor marxista pega en el palo". ¿Nos lo puede traducir para los que no estamos muy puestos en el argentino?

¡Acabo de darme cuenta de que es un argentinismo! Como internacionalista que soy, a veces me olvido de que soy argentino... hasta que me lo recuerdan. Es una expresión futbolera: la situación más próxima a la consumación (¡el gol!) es que la pelota pegue en el palo.

Vale, bella metáfora. Creo que le hubiera gustado al interesado. ¿Y por qué cree usted que hay tantos marxistas que creen firmemente en una lógica dialéctica no sólo distinta sino superior a la lógica formal? Alan Woods, por ejemplo, sostiene tesis así en un libro titulado *Razón y revolución* que seguramente conoce.

La concepción usual de la dialéctica en la tradición marxista se basa en generalidades como la negación de la negación, el salto de la cantidad en calidad, o el principio de que todo está en transformación. Pero ni bien se abandona el espíritu de capilla, la veneración a-crítica, se observa que no son más que generalidades bastante pueriles, inútiles para penetrar cognitivamente en cualquier realidad material. Son consignas que pueden tener mucho sentido social, político e incluso emotivo; pero, estrictamente, no sirven para hacer ciencia. Sin embargo, tradicionalmente, se ha visto en ellas el sustento de la "ciencia proletaria", por emplear una expresión tristemente célebre.

A mi juicio, esta concepción de la dialéctica tiene que ver con la combinación de dos necesidades que sienten muchos marxistas. La necesidad de certeza y la necesidad de diferenciación. Certeza sobre el futuro; diferenciación respecto de los pensadores "burgueses". Si existiera un método dialéctico tan infalible y tan diferente, entonces tendríamos ambas cosas. Desgraciadamente no lo hay. Metodológicamente, los marxistas empleamos bien o mal los mismos métodos científicos que cualquier hijo de vecino. Y certeza fuerte sobre el futuro no la tiene nadie, salvo como certeza de la fe, o como convicción irrenunciable respecto a por cuál de los futuros posibles va a combatir uno. Yo me considero abiertamente un marxista de la incertidumbre.

Sigue usted a Sacristán en el asunto de la influencia de Hegel en el hacer científico marxiano, influencia positiva, en contra de lo que muchas veces se ha afirmado. Le pregunto sobre esto a continuación.

Cuando quiera.

VIII

“La pasión política es tomar la política como una necesidad vital, como un fin en sí mismo y en el que se juegan las convicciones”

Estábamos en el apartado final del segundo capítulo, en este punto. Sigue usted a Sacristán en el asunto de la influencia de Hegel en el hacer científico marxiano, influencia positiva en contra de lo que muchas veces se ha afirmado. ¿Nos puede explicar en qué resultó positiva esa influencia hegeliana en Marx? A veces se ha afirmado, acaso con error, que en cuestiones de ciencia Hegel anduvo bastante extraviado.

Por concepción, Hegel tenía escasa sensibilidad y capacidad de comprensión de la modesta especificidad de la ciencia. Cualquier reducción analítica, indispensable en ciencia empírica, le parecía o muy poca cosa o un desatino. Sin embargo, aunque la fragmentación y la especialización del conocimiento sean indispensables en cualquier ciencia medianamente desarrollada, siempre se corre el riesgo de la exageración. Hegel aportó a Marx la aspiración totalizante; aspiración que puede ser un extravío por desmesura, pero puede dar también paso a construcciones sistemáticas. La noción de sistema -tan fundamental en *El Capital*-, Marx la toma de Hegel, y ello lo conduce a una ciencia menos parcelizada, más integradora. No rechaza las reducciones, pero no se queda en ellas; y no se rehúsa a ir más allá de lo positivamente demostrable. La práctica científica de Marx es capaz de rigor reductivo, sutileza analítica y riqueza observacional o experimental; pero permanece abierta a la especulación filosófica y la apuesta política. Intelectualmente, esto es el resultado de múltiples influencias; una de las cuales es Hegel. Pero Hegel no aporta sólo especulación filosófica: aporta también concepción de sistema ... una concepción de sistema a la que Marx pudo dar una adecuada forma científica.

Puestos en este punto: ¿tampoco es usted entonces partidario de aquella línea de demarcación que se estableció en su día entre el Marx precientífico, "filosófico" y hegeliano, y el Marx maduro, científico y antihegeliano?

Exegéticamente esa división es insostenible. Quien conozca los *Grundrisse* verá la enorme presencia en esa obra de conceptos y problemáticas de origen filosófico presentes en el joven Marx. Por lo demás, los trabajos que normalmente se consideran entre los más propiamente científicos fueron redactados en momentos en los que, como sabemos por la correspondencia, había vuelto Marx a leer y estudiar a Hegel. El concepto de fetichismo, central en *El Capital*, hunde sus raíces en el concepto de alienación, presente en los manuscritos de 1844. Por consiguiente, no, no hay una ruptura nítida entre un Marx filosófico juvenil y un Marx científico maduro. Pero, de todos modos, se puede observar una tendencia a valorar cada vez más a la ciencia. El Marx más científico sigue siendo bastante hegeliano. Eso desde un punto de vista exegético. Cuestión aparte es si los marxistas contemporáneos con vocación científica deben dar una importancia equiparable a Hegel. Mi impresión es que mejor no. Los aspectos positivos que la tradición hegeliana aportó al pensamiento de Marx pueden hoy obtenerse por otras vías, menos gravosas en otros aspectos.

En la tradición o en las tradiciones marxistas, ¿se ha diferenciado bien esas diferentes nociones de ciencia en la obra de Marx?

Por regla general no se las ha diferenciado en absoluto. Es por ello que el trabajo de Sacristán no ha perdido nada de actualidad, a pesar de que hayan pasado cuatro décadas desde que lo redactara.

Presenta usted en el capítulo una discusión entre Bensaïd y Sacristán sobre las denominadas "leyes tendenciales" en Marx. ¿De qué leyes tendenciales hablaban? ¿Cuál es su posición en este asunto?

Por leyes tendenciales se hacía referencia a algo distinto a una ley universal; aunque la razón de dicha diferencia permanecía oscura. Pudiera ser que, en la realidad concreta, la supuesta ley no se aplicara en todos los casos, por ejemplo porque intervinieran causas contrarrestantes. En tal caso, la ley es universal, y la diferencia es la existente entre modelo teórico y casos empíricos. Justamente por influencia hegeliana (en este caso negativa), Marx no siempre fue adecuadamente consciente de que en ciencia se opera con modelos teóricos; y a veces pretendió que el modelo coincidiera punto por punto con las realidades empíricas a las que pretende hacer inteligibles.

En otros casos la "ley tendencial" no es ley en ningún sentido: se trata a lo sumo de ciertas regularidades estadísticas. Por mi parte, creo que es insoslayable operar con modelos, y que hay que hacerlo lo más autoconscientemente que se pueda. No se pueden menospreciar las regularidades empíricas, pero no es bueno confundirlas con leyes universales.

También la dialéctica, lo hemos comentado anteriormente, está presenta en este apartado donde presenta y comenta las posiciones de Bensaïd y Sacristán. ¿Qué es lo que más le separa de las posiciones de Bensaïd?

Como dije antes, me separa de la perspectiva de Bensaïd la creencia -que él acepta y yo rechazo- de que los marxistas poseemos una metodología especial y propia, basada en una lógica dialéctica.

¿Qué es lo que más le aproxima entonces a las consideraciones de Sacristán?

La mesura intelectual unida a la pasión política.

Pasión política dice. ¿Y qué es para usted la pasión política?

Diría que es tomar a la política como una necesidad vital, como un fin en sí mismo y en que se juegan las convicciones. Hoy en día se ve poca pasión política, y mucha instrumentalización política. Demasiado pragmatismo y pocas convicciones.

Se usa en muchas ocasiones la categoría "totalidad concreta". ¿Qué es, qué debemos entender por totalidad concreta?

Dicho con cierta rudeza, una totalidad es un conjunto de elementos más o menos estrechamente relacionados entre sí, como para que los cambios en alguno de ellos tenga cierta influencia en el resto. Salvo, quizá, el universo, todas las totalidades son relativas, toda totalidad puede ser incluida dentro de una totalidad más amplia. Sin embargo, tiene sentido concebir ciertas cosas como totalidades, dada la intensidad de las relaciones que las articulan. Un bosque es una totalidad concreta, al igual que una sociedad humana. Y también lo sería el conjunto de sociedad y bosque si hubiera entre ellos (como es usual hoy en día) una alta interacción.

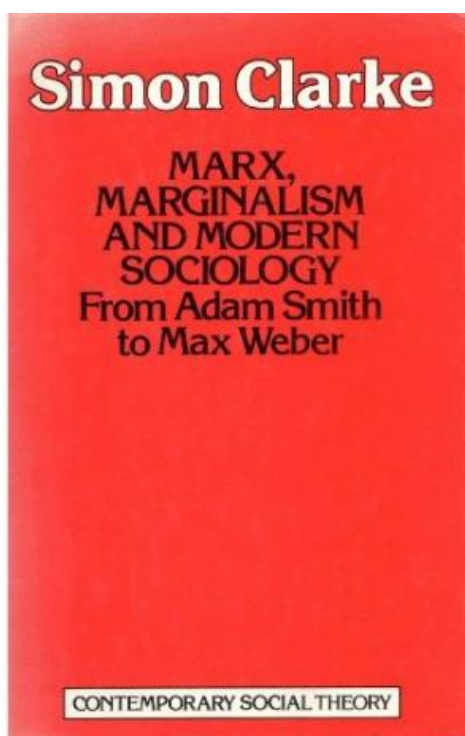
Ahora bien, los científicos operan normalmente con totalidades abstractas: modelos teóricos de bosque o sociedad, para volver a nuestros ejemplos. Estos modelos son una construcción intelectual que nos proporciona una organización significativa pero simplificada de un bosque real. Los científicos también trabajan con estudios parciales, dado que estudiar íntegramente un bosque o una sociedad puede ser una tarea demasiado grande, y muchas veces improductiva si no se disponen de estudios más o menos serios sobre al menos algunas de sus partes. Así por ejemplo, se estudia el comportamiento de tal o cual especie, o la relación entre dos grupos entre los muchos que componen la sociedad. Los modelos teóricos y los estudios parciales no nos proporcionan "la cosa misma", con ellos no llegamos a la totalidad concreta. Hay científicos que se contentan con la suma de estudios parciales, sin búsqueda de integración. Otros, sin salirse de la jurisdicción estrictamente científica, buscan estudiar y entender verdaderos sistemas. Otros van incluso más allá, dado que incorporan a su quehacer intelectual componentes de los que no es posible esperar falsación, verificación o corroboración empírica. Este es el caso de Marx. Estudia con todo el rigor del que es posible los datos factuales y las teorías desarrolladas para explicarlos, pero incorpora en sus análisis una concepción del mundo más o menos explícita, opciones éticas (bien presentes aunque a veces lo niegue) y una serie de tácticas y estrategias políticas tendientes a intervenir, para cambiarla, en la realidad social. Esta es la jurisdicción de la dialéctica marxiana: el uso del mejor conocimiento científico disponible (pero por definición siempre parcial, incompleto, provisorio) para articularlo en un proyecto filosófico-político. El problema, claro, es cuando se confunden las opciones políticas de Marx con deducciones científicamente demostrables.

Parece entonces que la dialéctica tendría como estudio o investigación esas totalidades mientras que la ciencia estaría orientada al establecimiento de leyes universales. Pero, si me permite, para captar mejor la idea, tenemos cuanto menos una ciencia, la Geología, que estudiaría (tal vez) una totalidad concreta, la Tierra (o incluso, depende de cómo lo analicemos, la sociología podría ser un segundo ejemplo puesto que estudiaría la totalidad "sociedad humana").

La ciencia emplea leyes universales, no hay duda. Pero el modelo nomológico deductivo no es necesariamente el único disponible. Es posible emplear explicaciones causales no legales, o proceder inductivamente. También es posible, en ciencias sociales, emplear estudios comprensivos, sin que la comprensión implique necesariamente una vía opuesta a la explicación: puede ser complementaria. Es verdad que la geología estudia una totalidad concreta, pero lo hace por medio de estudios parciales y modelos abstractos. Procurar conclusiones que vayan más allá de lo parcialmente cognoscible y de modelos más o menos esquemáticos implica dar un primer paso dialéctico, con un componente especulativo-filosófico considerable. En el caso de la sociología se puede dar un paso dialéctico adicional, si el sociólogo integra su

investigación en un proyecto político más o menos explícito. Esto no significa que de cualquier sociólogo que brinde una opinión política se deba decir que está dialectizando o que es dialéctico. Eso sería degradar la dialéctica: todos seríamos dialécticos en ese sentido. Yo me limitaría a reservar el título de dialéctica a aquella obra que integra conocimiento parcial bien informado y construcciones teóricas consistentes (a lo que podríamos llamar el núcleo o el aspecto estrictamente científico), con reflexiones filosóficas, objetivos sociales y propuestas políticas, conformando todo un compuesto medianamente consistente. Así es al menos como entiendo yo la propuesta de Manuel Sacristán, que me parece la concepción más fecunda, tanto para hacer buena ciencia sin tirar la dialéctica a la basura y sin presuponer que hay incompatibilidad radical entre conocimiento científico y especulación filosófica, por un lado, y entre ciencia y partidismo político, por el otro.

En una nota a pie de página, pp. 115-116, hace usted referencia a Simon Clarke, un autor para mí desconocido, y su análisis de la noción dialéctica en Marx. ¿Qué es lo más singular de esta aproximación en su opinión?



No sé si hay algo en el enfoque de Clarke estrictamente singular. Es un autor que se percató del carácter especulativo de la dialéctica hegeliana, y quiere salvar a la dialéctica marxista de su propio contenido especulativo, para convertirla en ciencia positiva sin más. Si elegir citar a Clarke, en lugar de otros autores que defienden posiciones semejantes, es debido a que su texto era relativamente reciente: repite posiciones -a mi juicio insostenible- como si Manuel Sacristán o los marxistas analíticos no hubieran escrito lo que escribieron.

Yo creo que la dialéctica marxista bien entendida arranca por reconocer su propio carácter especulativo: la búsqueda de conocimiento de totalidades concretas y la persecución de objetivos políticos posee irremediablemente un contenido especulativo fuerte. No todo es pasible de ser abordado por medio de métodos experimentales acotados y medianamente seguros. En todo caso, la especulación puede ser tanto un vicio como una virtud. La dialéctica marxista busca ser una especulación virtuosa.

En las páginas 117-119 nos presenta y regala una larga cita, la reseña de I. Kaufmann al primer libro de *El Capital*. ¿Por qué? ¿Con qué objetivo? ¿Qué le interesa de esta aproximación?

El pasaje es relevante porque Kaufmann hace una interpretación del quehacer científico de Marx en *El Capital* que el propio Marx reconoce como acertado. El pasaje, sin embargo, posee puntos problemáticos. Intenté discutir esos puntos, mostrando lo que hay todavía de defendible en ellos y lo que hay de discutible o matizable. Por ejemplo, la pretensión de que existen leyes inexorables que permiten predecir necesidades ineludibles no creo que el Marx de los últimos años la hubiera aceptado tan livianamente. Y la asunción de que las leyes son independientes de la voluntad y de hecho la gobiernan o bien es falsa o bien requiere ciertas especificaciones.

Afirma usted que las leyes sociales, como admiten los mismos científicos sociales, no tienen alcance universal. ¿Nos puede dar un ejemplo? ¿Qué alcance tienen entonces?

Diría dos cosas. La primera es que los científicos sociales no siempre recurren a leyes: pueden emplear explicaciones causales no legales, o recurrir a tendencias estadísticas, entre otros procedimientos. La mayoría de las leyes no son universales, es decir, no rigen en todas las sociedades humanas (aunque unas pocas, más bien triviales, sí lo hagan). La mayor parte de las leyes se hallan restringidas a determinado tipo de sociedad, modo de producción, o lo que se quiera. Son, digamos, contextuales. Por ejemplo, la ley de que una unidad económica no puede producir muy por debajo del costo social de producción sólo rige en una economía capitalista. Aún así, una parte considerable de las explicaciones en ciencias sociales no emplean, o no emplean prioritariamente, estrictamente leyes: ni universales ni más acotadas. Emplean usualmente vínculos causales irreductibles a cualquier ley.

No abuso mucho más de su paciencia. La penúltima: en una nota de las conclusiones provisionales de este capítulo hace usted referencia a Popper, una de las bestias negras de la tradición, pero no lo hace de manera displicente. Más bien lo contrario: "Popper captó perfectamente la presencia de un contenido ético en la vida y obra de Marx". ¿Qué puede aprender hoy el marxismo de la obra de Sir Karl, del que fuera asesor de Miss Thatcher?

Habitualmente se ubica a Popper como uno de los padres del neo-liberalismo. Tengo mis dudas respecto a ello. Pero, si efectivamente ese fuera el caso, los marxistas deberíamos aprender de los neo-liberales a no dar por inmovible ninguna institución social y a no ceder en nuestros principios por el hecho de que sean circunstancialmente inaplicables. Estas son, de hecho, las lecciones que alguna vez extrajo Perry Anderson; y a mi juicio conservan plena vigencia. Mientras dominó el keynesianismo económico los teóricos neo-liberales eran vistos por sus colegas como unos doctrinarios. Luego los doctrinarios pasaron a dominar el campo y los keynesianos se colocaron a la defensiva. Intelectualmente, ganaron la partida sin hacer concesiones de principios. Los socialistas deberíamos hacer lo mismo: no ceder ni un ápice en nuestros principios, por inaplicables que hoy sean; confiando en su aplicabilidad futura.

Al margen de esto, hay mucho de razonable en la epistemología popperiana, sin duda. Y su capacidad para exponer breve y claramente sus posiciones es algo que los marxistas haríamos bien en procurar imitar, sobre todo aquellos intoxicados con discursos excesivamente auto-centrados, oscuros e inaccesibles al no iniciado, tan comunes en algunas tradiciones marxistas, como por ejemplo la vinculada a la escuela de Frankfurt.

Comparto sus palabras y su preocupación. Déjeme insistir en Popper. "Hay mucho de razonable en la epistemología popperiana", acaba de afirmar. ¿Dígame lo que le parece más razonable e interesante para nuestro hoy de sus aportaciones epistemológicas?

Una concepción temperada del falsacionismo (no aquella que rechaza una hipótesis con una única falsación) me parece defendible. Operar por conjeturas y refutaciones es recomendable. La crítica a la distinción tajante entre términos observacionales y teóricos es pertinente.

La última por hoy. Le cito: "Creo, sin embargo, que es más plausible y más productivo interpretar la discordancia de posiciones que hemos documentado como la manifestación de tensiones latentes, de conflictos no resueltos en la obra de Marx y Engels". ¿Nos cita algunos de esos conflictos no resueltos?

Comienzo por uno que ha merodeado la temática de hoy: cierta concepción algo ingenua de la dialéctica llevó a veces a Marx a pretender que ciertas deducciones eran lógicas conclusiones científicas, cuando en realidad no eran más que sus propias preferencias políticas. Otro ejemplo: la concepción del desarrollo capitalista, con su potencial liberador y su descarnada realidad opresiva y explotadora.

Marx vio ambas dimensiones, pero no siempre pudo articularlas consistentemente entre sí. Y uno más: la voluntad de certeza (necesaria en una lucha política que se propone destronar a los poderes establecidos) y la conciencia del carácter parcial y meramente aproximado del conocimiento científico, que se funda en la duda y el escepticismo. El sendero tomado por Marx implica, a la vez, las virtudes del científico y las del político. Son virtudes diferentes; no necesariamente incompatibles, pero no fácilmente conciliables.

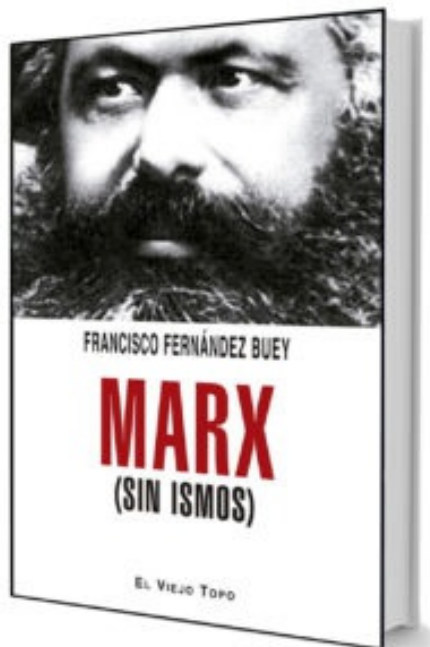
Pasamos al capítulo siguiente querido Ariel.

Cuando quiera.

IX

“Marx, en sus últimos años, corrige algunas concepciones suyas de años anteriores; pero no veo una ruptura total o completa”

Nos ubicamos en el capítulo 3 -"Marx, Engels y los revolucionarios"-, que abre usted con una cita de Francisco Fernández Buey de *Marx (sin ismos)*.



Conociéndole un poco, conviene empezar por cuestiones prácticas. Me ha llegado esta nota suya:

Además de la campaña electoral, que está arrancando en su parte fuerte; el avispero está convulsionado por una escandalosa suspensión de una histórica ordenanza que, producto de una gigantesca lucha y triunfo estudiantil en el año 2004 (con 28 días de toma de la Universidad), impedía la acreditación de carreras de nuestra universidad ante un organismo evaluador creado por la neoliberal Ley de Educación Superior, en el que las universidades nacionales tienen representación minoritaria. Ya hubo asambleas, un corte de calles, y entre hoy y mañana habrá asambleas en todas las facultades. Veremos que pasa, pero con más o con menos vamos a un conflicto. Junto a mi compañero de todas las batallas, Pablo, escribimos una nota: aquí está el link: <http://laizquierdadiario.com/Por-que-la-Universidad-Nacional-del-Comahue-se-ha-opuesto-historicamente-a-la-acreditacion-de> ".

¿Qué tal va la campaña? Parece muy movida por lo que cuenta.

El conflicto aún en curso desatado por la decisión del Consejo Superior ha alterado el contexto electoral. En lo que al "Frente Interclaustros e Intercultural" respecta, sin embargo, nuestro posicionamiento ante el mismo no se vio influido por la circunstancia electoral: siempre apoyamos las luchas estudiantiles en defensa de la autonomía universitaria, y esta no podía ser una excepción. Hay que decir, sin embargo, que el pragmatismo adaptativo a una educación superior cada vez más mercantilizada ha hecho que muchos antiguos y antiguas resistentes sean menos combativos/as en la actualidad; y que algunas candidaturas sopesaran costos y beneficios electorales a la hora de posicionarse ante un tema que, al menos para nosotros, es una cuestión de principios.

Vayamos al libro. Cita usted un libro de Franco Venturi, *El populismo ruso*, que también solía recomendar Francisco Fernández Buey. ¿Quiénes eran los populistas? ¿Qué representaban?

Los populistas rusos eran en verdad un amplio y complejo conglomerado de organizaciones e individuos. Había muchas diferencias entre ellos; pero quizá el punto en común más significativo era su expectativa en la posibilidad, abierta para Rusia, de evitar la fase de desarrollo capitalista: una revolución podría en su opinión desarrollar formas socialistas aprovechando la tecnología occidental, pero insertándola en las estructuras colectivistas de las comunidades campesinas.

Saliéndome un momento del guión y ubicándome un siglo más tarde: ¿qué es populismo en la actualidad? ¿Qué representa?

Creo que ya nadie lo sabe. O mejor, puede representar mil cosas diferentes. Para los medios liberal-conservadores populista es cualquier agente o política que no les agrada. Para teóricos como Laclau, el populismo sería casi la esencia discursiva de la política (la constitución de un pueblo). Para muchos historiadores es una forma de desarrollo del capitalismo. Para algunos marxistas, populista es todo proyecto que hable en nombre del pueblo pero que no se atreva a desafiar al capitalismo como sistema de opresión y explotación. Ninguno de los actuales sentidos de "populismo" guarda una relación directa o estrecha con el sentido de "populismo" en la Rusia del siglo XIX.

¿Y para usted en concreto?

Es una categoría tan amplia y viciada por prejuicios ideológicos, que no sé si guarda alguna utilidad explicativa o analítica. Entre todos los líderes, gobiernos o movimientos que se suele catalogar de populistas no hay mucho más que lejanos (a veces muy lejanos) parecidos de familia. Sin embargo, la voz "¡populista!" sigue teniendo profundas resonancias, negativas o positivas, según los casos, por lo que desde un punto de vista performativo continúa teniendo gran vigencia. Pero insisto, independientemente de la capacidad identitaria que el término pueda tener para ciertas personas o movimientos, o del espanto que pueda generar en otras; dudo que nos ayude a explicar algo. En lo que a mí respecta, "populismo" no me mueve ninguna fibra emotiva: ni me genera el entusiasmo de los que se consideran a sí mismos populistas, ni el horror de los anti-populistas actuales. Sí me mueve una fibra íntima el "populismo" ruso del siglo XIX: pero ello se debe a que eran genuinos y auténticos revolucionarios dedicados en cuerpo y alma a su causa.

El peronismo ha tenido, en general, mala prensa en la izquierda europea. Se le tilda, no siempre con precisión, de populista y de adjetivos afines. ¿Qué opinan las izquierdas argentinas del populismo?

Depende de qué izquierdas. Hay una izquierda auto-proclamada "nacional y popular" ("nac and pop", suelen denominarla sus detractores). La izquierda marxista es en general anti-peronista (o anti-populista); pero no universalmente: hubo corrientes incluso trotskystas que practicaron el "entrismo al peronismo". Que el peronismo tuviera mala prensa dentro de la izquierda europea no es de sorprender ni carece de justificación. Aunque es una tontería considerarlo en sus orígenes como un movimiento fascista, lo cierto es que el peronismo original era bastante autoritario, y muy estatista. Hubo, claro, corrientes peronistas de izquierda; pero siempre terminaron fagocitadas, cooptadas o aniquiladas por la derecha peronista. Hubo un peronismo neo-liberal (el de Menem); en tanto que el peronismo kirchnerista que gobernó hasta hace poco⁹ fue progresista en lo cultural, tímidamente redistribuidor en épocas de vacas gordas, y conservador de las estructuras económicas creadas en el apogeo del llamado neoliberalismo.

¿De dónde y desde cuándo del interés marxiano por los populistas rusos?

Desde que trabó contacto con Nikolai Danielson, pocos meses después de la edición de *El Capital*. Marx vio en los populistas, sobre todo en los militantes de *Narodnaia Volia*, un conglomerado de revolucionarios sinceros y apasionados, que a su resolución política unían análisis de la realidad rusa dignos de atención, y proyecciones sociales y políticas dignas de tener en cuenta.



[Nikolai Frantsevich Danielson, 1844-1918]

⁹ Antes de la presidencia de Macri quien perdió las elecciones en 2019.

Por cierto, ¿llegó Marx a aprender ruso? ¿Cómo se lo hizo para dominar tantos idiomas? Creo que Engels le superó incluso.

La verdad que no lo sé. Sólo puedo admirar esa capacidad. Yo a duras penas domino el castellano.

Cita usted en repetidas ocasiones a Teodor Shanin. ¿Qué opinión le merece la obra de este autor?

Me parece una obra excelente, y en su momento precursora.

¿Precursora de qué?

Del estudio sistemático de los últimos escritos de Marx, y de la revisión de ciertas visiones unilaterales que existían. Shanin analiza con gran perspicacia lo que llama el vínculo de Marx con las "tradiciones revolucionarias vernáculas" y, por esa vía, muestra que el universalismo de Marx no es un universalismo de la uniformidad.

A propósito de Shanin y de *El Marx tardío y la vía rusa*. Cuando se habla del Marx tardío, ¿de qué Marx se está hablando exactamente? ¿Por qué esa demarcación? ¿Es acaso un Marx que rompe con el Marx anterior?

Se trata del Marx de los últimos doce o quince años. Hay muchas discusiones al respecto. En mi opinión, Marx, en sus últimos años, corrige algunas concepciones suyas de años anteriores; pero no veo una ruptura total o completa. El último Marx, por ejemplo, ha roto con el evolucionismo unilineal. Pero no me parece que haya roto con el evolucionismo *tout court*, ni me parece que el Marx anterior haya sido un evolucionista unilineal convencido y consistente. Por lo demás, no pienso que el evolucionismo sea hoy en día un concepción insostenible. Hay teorías evolucionistas que siguen siendo plausibles, como la de Walter Runciman o, a su manera, la teoría de la estructuración de Giddens. Lo que está muerto es el evolucionismo unilineal y simplista del siglo XIX; no necesariamente el evolucionismo como tal.

Volviendo a Marx, sí me parece que en sus últimos años se acentúa el pensamiento de la posibilidad, en detrimento de la necesidad. Pero si ello representa una ruptura radical no me lo parece. Es cierto que las influencias hegelianas llevaron a Marx a concebir futuros preestablecidos; pero no olvidemos que ya en su tesis doctoral había preferido la filosofía de Epicuro, con su reivindicación del *acaso*, en contra de la filosofía de Demócrito, con su exaltación de la *necesidad*.

¿De dónde y por qué del interés de Marx por la obra de Chernychevski?

Marx conoce la obra de Chernychevski gracias a German Lopatin, un revolucionario ruso de vida novelesca, que colaboró con Marx en la Primera Internacional. Marx tenía por Lopatin una enorme estima personal, como queda claramente de manifiesto en su correspondencia con Danielson. La hipótesis de Chernychevski sobre la posibilidad de evitar la etapa de desarrollo capitalista era para Marx una hipótesis plausible, que había que tomar muy en serio. Además encajaba con sus impulsos éticos: su repulsión por la sociedad capitalista, la sociedad de los filisteos por excelencia.



[Nikolai Chernyshevsky, 1828-1889]

En una nota a pie de página, nos habla de la probable inspiración de Trotsky en la obra de Chernychevski. ¿En qué nudos, en qué aspectos?

El gran sabio ruso basaba su hipótesis sobre una vía campesina al socialismo, en Rusia, no en ninguna característica metafísica del "alma rusa" (como hicieran intelectuales paneslavistas), sino en lo que consideraba circunstancias históricas específicas, producto de lo que concebía como "desarrollo desigual y combinado". El "atraso" en ciertos aspectos podía ser, para Chernychevski, una "ventaja" en otro sentido. La idea del desarrollo desigual y combinado es empleada por Trotsky en su célebre obra "Resultados y perspectivas", en la que analiza la revolución rusa de 1905 y prevé con gran clarividencia el derrotero de la revolución futura.

Antes de proseguir: ¿nos puede definir los conceptos de *artel* y *obschina*?

Los *artel* eran cooperativas de consumidores.

La *obschina* era la comuna campesina, organizada en base a formas colectivistas de propiedad e incluso de redistribución de las tierras, y auto-gobernada por un consejo aldeano: el *mir*.

Déjeme definir ahora a mi: “consejo o concejo comunal; por extensión: el mundo de la *comuna rural*, nombre con el que se designaba la propiedad comunitaria en la aldea”.

¿Qué aporta Engels en este debate sobre la comuna rusa? ¿Quién era el Tkachev que usted cita en un apartado del capítulo?

Tkachev era un revolucionario ruso, tan apasionado como estudioso; partidario a la vez de una estrategia, por decirlo así, tomada de Chernychevski (una revolución de base socialista asentada en la *obschina*) combinada con una táctica de corte "blanquista": un pequeño núcleo de conspiradores podía dar el gran golpe. Tkachev fue uno de los primeros rusos en exponer y defender la concepción materialista de la historia (leyó tempranamente a Marx). Tuvo un intercambio polémico con Engels plagado de ironías históricas. Por ejemplo, Engels lo critica con bastante dureza (creyendo equivocadamente que Tkachev era hombre de Bakunin); sin embargo, la hipótesis sobre la posibilidad de evitar la etapa capitalista le parece posible (a condición de que la revolución rusa confluyera con una revolución en países con desarrollos capitalistas importantes, cosa que no consideraba explícitamente Tkachev) y, andando el tiempo, el propio Engels llegó a considerar que si en algún lugar el "blanquismo" tenía posibilidades históricas, ese lugar era Rusia.



[Petr Nikitich Tkachev, 1844-1886]

Le pregunto a continuación por un tema clásico, por una carta de Marx no enviada.

Cuando quiera.

X

“Engels solía ser más perspicaz que Marx en muchas cuestiones históricas, y en asuntos científicos, por no hablar de los militares”

Nos habíamos quedado en este punto. ¿Por qué se cita, por qué es tan importante la carta -no enviada finalmente- de Marx al editor de la *Otechestvennye Zapiski* (*Anales de la Patria*)?

Es un texto en el que Marx repudia expresamente cualquier filosofía de la historia, como la que en ocasiones se vio tentado a defender, por influencia hegeliana. Es el primer texto surgido de la pluma de Marx, además, en el que considera posible que Rusia evite el desarrollo capitalista, como lo planteara Chernychevski. Marx cuestiona a un crítico que le atribuye a *El Capital* validez universal y, en consecuencia, una directa aplicación a la realidad rusa. Ante esto Marx responde:

¿qué aplicación a Rusia podía hacer mi crítico de este esbozo? Sólo ésta: si Rusia tiende a convertirse en una nación capitalista como las naciones de Europa occidental –y en los últimos cinco años ha realizado muchos esfuerzos para lograrlo–, no lo conseguirá, a menos que primero transforme a la mayor parte de sus campesinos en proletarios; luego, una vez en el terreno del régimen capitalista, deberá soportar sus leyes despiadadas, igual que los otros pueblos profanos. Eso es todo. Pero es muy poco para mi crítico. Él insiste absolutamente en transformar mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico-filosófica sobre la evolución general, fatalmente impuesta a todos los pueblos, o cualesquiera sean las circunstancias históricas en las que ellos mismos se encuentren, para llegar, por fin, a esa formación económica que asegura la mayor expansión de las fuerzas productivas del trabajo social, así como el más completo desarrollo del ser humano. Pero le ruego que me perdone. Es hacerme demasiado honor y demasiado descrédito.

El texto culmina con una lección que merece ser recordada:

Estudiando cada uno de esos desarrollos por separado, y luego comparándolos, se puede descubrir fácilmente la clave del fenómeno. Pero nunca se alcanzará el éxito con la llave maestra de una teoría histórico-filosófica general, cuya suprema virtud consiste en ser supra-histórica.

No está mal, nada mal. Por cierto, ¿por qué Marx no llegó a enviar esa carta?

Hay algo de pulla polémica al respecto; pero habiendo estudiado el asunto creo que la razón es que, por las fechas en que la escribió, el recrudecimiento de la censura haría correr un gran riesgo a la supervivencia legal del periódico que la publicara. Existe una carta privada de Marx en la que explica que la suspensión de su correspondencia con Rusia, en los meses en los que redactó la famosa carta, se debió a advertencias expresadas por amigos rusos en el sentido de los riesgos que corrían quienes recibieran misivas suyas, por más inocente que fuera su contenido.

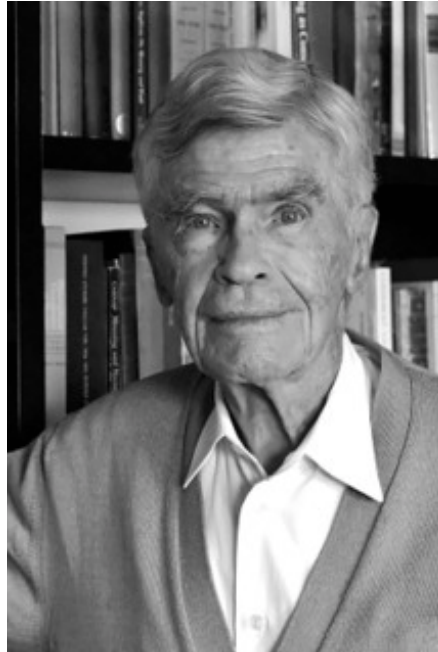
Incluye usted una digresión que llama "Marxismo y evolucionismo". ¿Qué es eso del evolucionismo en término sociohistóricos? ¿Lo es el marxismo o alguna de sus tradiciones?

Como expuse anteriormente, hay muchas formas posibles de evolucionismo. Y hay también definiciones muy diversas de "evolución" y de "evolucionismo". El evolucionismo ingenuo y unilineal propio del siglo XIX es hoy en día insostenible. En la medida en que Marx y Engels (o marxistas posteriores) defendieron un evolucionismo de este tipo, su pensamiento ha sido refutado. Pero no creo que todo lo que escribió Marx al respecto sea evolucionismo unilineal. Pienso, con todo, que hay en Marx un sustrato evolucionista; y que el mismo puede ser defendido, porque no todo evolucionismo es erróneo. Las teorías evolucionistas suelen tener mala prensa en las izquierdas debido al uso político-ideológico que se ha hecho del evolucionismo: básicamente empleado para justificar el colonialismo. Pero una cosa es rechazar el empleo ideológico de una teoría (o familia de teorías); y muy otra es refutar su contenido estrictamente cognitivo.

Si tomamos las condiciones que harían evolucionista a una teoría propuestas por E. O. Wright, se observa que existen muchas teorías evolucionistas respetables actualmente en vigencia, entre ellas el marxismo. Para Wright, una teoría, para ser catalogada de evolucionista, debe satisfacer tres requisitos: 1) contener una tipología de las formas sociales que potencialmente apunte hacia algún tipo de dirección; 2) que sea posible ordenar estas formas de sociedad de tal forma que la probabilidad de quedarse en el mismo nivel de la tipología sea mayor que la probabilidad de regresión; 3) que en esta tipología ordenada haya una probabilidad real (no necesariamente mayor que la probabilidad de regresión) de pasar de un determinado nivel de la tipología al siguiente nivel superior. Estos tres requisitos los satisfacen muchas concepciones

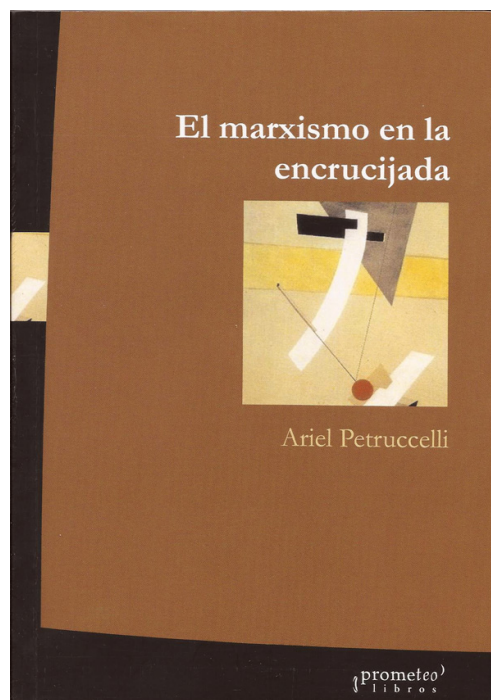
marxistas contemporáneas, pero también el pensamiento de autores no-marxistas de renombre mundial, como Antony Giddens, Walter Runciman, Ernest Gellener, Mario Bunge e, incluso aunque más ambiguamente, Michael Mann.

Ya que cita a Mario Bunge (que acaba de superar su centenario), le pregunto por él. ¿Le interesa su obra? ¿Tiene o ha tenido influencia su obra en la intelectualidad argentina de izquierdas?



[Mario Bunge, 1919]

Me interesa, sí. No he leído íntegramente su obra -que es amplísima aunque muchas veces repetitiva- pero lo he leído mucho y he analizado críticamente su concepción "sistémica" en un apartado de *El marxismo en la encrucijada*.



Sus libros, al menos algunos de ellos, se pueden conseguir con cierta facilidad en Argentina; sin embargo, no creo que tenga mucha influencia entre la intelectualidad local. Cuando le cité en una vieja controversia sobre epistemología y marxismo que mantuve con Enrique Dussel, muchos me lo reprocharon: veían en Bunge nada más que un positivista (lo que no es cierto, claro).

Tiene razón, no es cierto, sin que -por lo demás- ser positivista sea un pecado mortal-nada-venial. Le hago una pregunta similar a una ya hecha: ¿dónde reside la importancia de la carta que Marx escribe en 1881 a Vera Zasulich?

Reside en que Marx rechaza el que se adjudique a su exposición histórica en *El Capital* un carácter universal, y contempla la posibilidad de evitar el desarrollo capitalista. El Marx pensador de lo posible, no de lo inevitable, emerge claramente en esa carta.

¿El Capital gozó, como a veces se ha informado, de una "gran popularidad" en Rusia? ¿Entre qué capas sociales?

A veces se dice que lo leyeron los burgueses. No creo que sea del todo exacto. Sus lectores fundamentales, creo, fueron miembros de la *intelligentsia*: intelectuales en general, pero no muy burgueses que digamos. Muchos de estos intelectuales eran sumamente pobres, y algunos estaban dedicados en cuerpo y alma a la revolución.

Hace usted referencia a Riazanov en un determinado momento. ¿Qué papel jugó en este asunto? ¿Qué opinión tiene de este editor y estudioso?



[David Riazanov, 1870-1938]

Riazanov fue un gran editor y estudioso de la obra de Marx. Desgraciadamente, las condiciones en las que le tocó actuar (dominio del dogmatismo estalinista) lo condicionaron un tanto negativamente. Ocultó las cartas de Marx que hemos comentado, tan poco encajables en los dogmas del momento.

Fue fusilado como recuerda. ¿Coincidieron Marx y Engels en sus análisis sobre la evolución del capitalismo en Rusia? ¿Hay aquí un Marx *gegen* Engels o un Engels desarrollista *gegen* un Marx más temperado?

Hay algo de eso, sí. Pero yo no exageraría la nota. Me resisto a achacar todos los males a Engels, con tal de salvar a Marx. Engels solía ser más perspicaz que Marx en muchas cuestiones históricas, y muy superior en su conocimiento de asuntos científicos, por no hablar de los militares. A veces se subestima a Engels. Con todo, yendo a su pregunta específica, creo que Marx y Engels coincidieron en su análisis del desarrollo económico de Rusia, así como en las posibilidades que el mismo abría; con una salvedad. Marx fue más proclive a conceder cierta autonomía a la revolución rusa, y a pensar que podría insertar en sus tradicionales estructuras colectivistas la nueva tecnología desarrollada por el capitalismo bajo formas privadas de propiedad. Engels, por el contrario, siempre insistió en la necesidad de una revolución del proletariado occidental, para que, con su socorro, Rusia pudiera desarrollar el socialismo evitando el capitalismo.

¿Por qué es tan polémico el prólogo al Manifiesto Comunista de 1882? En su opinión, ¿quién lo redactó finalmente?

Es un texto que lleva la firma conjunta de Marx y de Engels. En el mismo se liga el futuro de la revolución rusa al del proletariado occidental, cosa en la que Engels siempre había insistido, pero no Marx. Al parecer lo redactó Engels, pero no hay razones para pensar que Marx estuviese en desacuerdo y lo firmara sólo por un

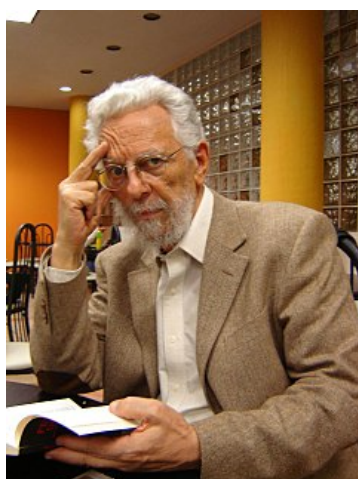
estado de depresión anímica producto de la muerte de su compañera de toda la vida -Jenny-, como lo planteara Haruki Wada.



[Jenny von Westphalen, 1814-1881]

Marx creía en 1882 que una revolución rusa era inminente, y esperaba que ella diera impulso a revoluciones en Occidente. La hipótesis de revoluciones que se complementan y potencian mutuamente era la que tenía ante sus ojos al momento de entregar el manuscrito del Prefacio, y en esta relación de potenciación y complementariedad, a Rusia le correspondía el papel de iniciadora. Los rusos no debían esperar el levantamiento del proletariado occidental para lanzarse al asalto del poder zarista; en realidad era al revés: la revolución rusa habría de dar la señal a los obreros de Occidente. La hipótesis de qué sucedería si la revolución rusa no era sucedida o acompañada por revoluciones en los estados industrializados –hipótesis que a Marx le parecía improbable– podía ser dejada de lado, lo cual además permitía el consenso con Engels, quien siempre estuvo convencido de que el futuro del socialismo ruso dependería de las revoluciones occidentales. Este último argumento, desde luego, no es más que una conjetura. Pero creo que es una conjetura plausible y productiva.

Creo que no comulga usted mucho con las tesis de Enrique Dussel en estos asuntos. ¿Por qué? ¿Dónde se ubican sus diferencias?



[Enrique Dussel, 1934]

Creo que Dussel, por razones políticas atendibles, culmina haciendo mala exégesis y, además, soslayando ciertas cuestiones teóricas importantes. Dussel deplora al colonialismo, y observa con claridad e indignación cómo las teorías evolucionistas le sirvieron de justificación. Comparto ese análisis y su indignación. Sin embargo, me resisto a reducir al evolucionismo a los usos que de él se hicieron. Hay problemática planteada por el evolucionismo que son sensatas y atendibles, con independencia de los usos perversos que se hiciera o

se haga de esas teorías. Por otra parte, creo que Dussel se ve tentado a atribuir a Engels todo lo que no le gusta, para mejor salvar a Marx. Yo no veo un corte tan claro en el pensamiento de ambos amigos. Y, en todo caso, incluso de los errores de Marx y de Engels se puede aprender mucho. Si fueron evolucionistas, ello no es necesariamente algo deplorable.

Errores de Marx y Engels: ¿a qué errores se refiere?

Errores analíticos y políticos. De algunos ya hemos hablado, por ejemplo la creencia en que existen "pueblos sin historia", o las endebles premisas meta-éticas (hegelianas) que les llevó a subestimar la importancia de la moral.

Tiene razón, hemos hablado de ellos.

Pero se podrían mencionar otros: como la escasa vitalidad que atribuyeron a los nacionalismos; el tratamiento que da Marx a Simón Bolívar (al respecto es insustituible la obra de Pancho Aricó, *Marx y América Latina*); cierta concepción ingenua del "progreso" (corregida luego, al menos por Marx); cierta tendencia por parte de Marx a entusiasmarse con obras pseudo-científicas (corregida usualmente por la perspicacia engelsiana); etc.

No quiero abusar más pero me gustará volver a preguntarle sobre las páginas finales de este capítulo. La última por hoy. Me inspiro en una nota a pie de página: ¿revolución permanente y revolución ininterrumpida son dos nombres del mismo Ser en construcción?

Me parece una excelente manera de abordar el asunto. Yo no lo podría expresar mejor.

Gracias. Seguimos pronto.

XI

“Plejánov es un exponente del determinismo tecnológico: una concepción que yo no comparto”

Estamos en el final del capítulo 3 -"Marx, Engels y los revolucionarios"-, el que abre, como comentamos, con una cita de Francisco Fernández Buey de *Marx sin ismos*. Antes de entrar en materia, ¿qué tal va su campaña electoral? Creo que le han citado en un diario argentino muy importante.

En realidad se trata de una nota política en el diario *Río Negro*, que no sé si es un diario argentino muy importante, pero sin dudas es el más importante de la Patagonia. Curiosamente, el editorialista del diario emplea mi concepto de contra-cultura de la protesta para entender por qué el gobierno tiene tantas dificultades para comprender la dinámica de un sindicato como ATEN. En cuanto a la campaña electoral, está atravesada por un fuerte conflicto de las autoridades con el movimiento estudiantil, o al menos con una parte del mismo. El conflicto ha clarificado las posiciones, y creo que la campaña marcha bien.

Me llegó esta nota de usted: "Comparto interesantísima nota de un compañero uruguayo (uno de los que se manifestó públicamente en favor del Frente Interclaustrales e Intercultural) sobre a Reforma universitaria del 18. El texto vale mucho la pena". El texto es este: "Cien años de la revuelta estudiantil de Córdoba" y el autor es Agustín Cano. Se publicó en *Brecha* si no ando errado. ¿Por qué cree usted que es un texto que vale mucho la pena? ¿Qué le interesó más de esa reflexión sobre el primer centenario de la revuelta de Córdoba?

En ese texto, Agustín Cano logra en muy breve espacio una adecuada ponderación de los sucesos reformistas de 1918; pero no se queda allí, sino que vincula las demandas de aquel momento a dilemas universitarios contemporáneos. Busca anudar, por decirlo así, el espíritu rebelde de la reforma cordobesa con el necesario, pero escaso, espíritu rebelde universitario de nuestro tiempo. Y lo hace desde una perspectiva, que comparto, que no se reduce a la adulación acrítica de la reforma del '18 (observa sus falencias, sus limitaciones, sus puntos ciegos), que no se conforma con la mirada nostálgica sobre el pasado, que no desdeña, en pos del adecuado estudio del pasado, el análisis de los problemas universitarios contemporáneos, a los que vincula, con total acierto, al desarrollo del capitalismo.

Vuelvo a su libro. Cita varias veces en este apartado a un marxista bastante olvidado, Plejánov. ¿Qué opinión le merece su obra? Usted señala puntos críticos pero creo que también le reconoce aciertos en asuntos esenciales.

Desde el punto de vista teórico, Plejánov es un exponente del determinismo tecnológico: una concepción que yo no comparto y de la que, en todo caso, se puede hallar una exposición mucho más sólida en la obra de Gerald Cohen. En este sentido, los escritos de Plejánov no tendrían mayor sentido en la actualidad, salvo para quien esté interesado en la historia del pensamiento. Sin embargo, Plejánov ha sido ante todo un pensador político de gran agudeza; y en tal sentido se le han adjudicado posiciones más simplistas que las que propiamente sostuvo. La historia del movimiento revolucionario ruso está plagada de paradojas; y nadie acertó siempre ni en todo. Aunque Plejánov erró muchas veces, era un pensador muy inteligente, de esos que aún cuando yerran se puede aprender de sus errores. Y tuvo grandes aciertos. Tanto unos como otros hoy vale la pena reconsiderarlos. Vale la pena, digo, para todos aquellos y aquellas que crean que se puede aprender algo de las experiencias revolucionarias del pasado.

Le cito de nuevo: "Sólo un intelectual auto-proclamado marxista y miembro de las organizaciones marxistas rusas consideró que la revolución rusa podría evolucionar rápidamente para convertirse en una revolución socialista: naturalmente, se trata de Trotsky". El adverbio "sólo" siempre presenta muchos riesgos epistemológicos pero, más allá de ello, ¿hay alguna relación entre esa consideración y lo básico o esencial de la teoría de la revolución permanente?

Es cierto lo del riesgo epistemológico, aunque menos claramente, dentro del conjunto en cuestión se podría incluir a Parvus, de quien Trotsky tanto aprendiera en su juventud. La concepción del desarrollo desigual y combinado se halla en la base de la teoría de la revolución permanente, tal y como Trotsky la expone en 1905. Quizá el vínculo sea menos sólido de lo que le pareció al tribuno del *soviet* de Petrogrado, pero claramente se relacionan.

Por lo demás, y perdone el incordio, ¿no exageramos un poco cuando llamamos *teoría* a la conjetura, hipótesis o acaso enunciado prescriptivo de la revolución permanente?

Depende del sentido de "teoría". No se trata, como es claro, de una simple teoría descriptiva/explicativa, dado que posee implicancias normativas o prescriptivas. Pero, de todos modos, a pesar de ciertas ambigüedades, la misma puede ser no diría que estrictamente formalizada, pero sí precisada. De hecho, Michael Burawoy ha hecho un intento muy riguroso, tratando de comparar la teoría de Trotsky con la teoría de las revoluciones de Theda Skocpol, en "Dos métodos en pos de la ciencia: Skocpol versus Trotsky" (*Zona Abierta*, n. 81-82, 1997). Si de la reconstrucción realizada por Burawoy no se puede decir que se trata de una teoría, la conclusión es que casi de ningún trabajo en ciencias sociales se podría decir tal cosa. Esto es una discusión abierta, de todos modos. No en vano Wallerstein insiste en llamar a su enfoque "análisis de los sistemas mundo", en vez de "teoría".



[Immanuel Wallerstein, 1930-2019]

Está muy bien visto lo que señala sobre el uso del término análisis por Wallerstein. Muchas gracias. Nos recomienda a pie de página un ensayo de Charles-Olivier Carbonell, que yo desconocía, sobre las semejanzas y diferencias entre la revolución permanente y la revolución ininterrumpida. ¿Nos puede hacer un resumen apretado?

El librito de Charles-Olivier Carbonell es una auténtica rareza. Su estructura misma es inusual: está dividido en tres partes: crear, conocer, comprender. En lo específico de la relación entre revolución permanente y revolución ininterrumpida, el planteo de Carbonell es que la concepción leninista suponía la permanente superación de las diferentes etapas revolucionarias. La revolución no se estabiliza, y cada avance, lejos de consolidar una posición fija, genera las condiciones para un avance ulterior. En Palabras de Lenin:

Primero, con todo el campesinado contra la monarquía, contra los grandes terratenientes, contra el feudalismo (y la revolución es entonces burguesa, democrática). Después, con el campesinado pobre, con el semiproletariado, con todos los explotados, contra el capitalismo, comprendidos los campesinos ricos, los *kulaks*, los especuladores.

La teoría de la revolución permanente coincide hasta aquí con la visión leninista, pero posee un carácter internacional mucho más fuerte y explícito. La revolución debe ser mundial.

Perdone el atrevimiento: estas categorías de las que hablamos -revolución permanente, revolución ininterrumpida-, que ya tienen sus añitos, ¿son útiles para comprender nuestra situación y las luchas de las clases trabajadoras y populares en América Latina o en cualquier otro lugar del mundo a día de hoy? ¿No son más bien, discúlpeme de nuevo, reliquias históricas útiles acaso para mantener un determinado lenguaje ligado a una determinada tradición política que quiere o aspira a diferenciarse de otras?

Como teorías destinadas a explicar las revoluciones realmente sucedidas, podríamos hallarles muchas falencias. En muchos sitios en los que parecían darse las condiciones para una revolución la misma no tuvo lugar o fue derrotada. En otros, revoluciones eficientes siguieron senderos distintos. Sin embargo, habría que ver si la potencia de estas teorías (o de estas concepciones) reside en su capacidad explicativa o en su

potencial de incidencia política. Permítame citar a Carbonell: "La teoría de la revolución ininterrumpida fue para Lenin un hilo conductor, una brújula segurísima y una bomba de oxígeno. Buscó en ella su confianza en el triunfo de la Revolución de Octubre, ese 'fanatismo' que le echan en cara sus adversarios. Gracias a ella estaba seguro de tener razón; gracias a ella tuvo, pues, razón". Yo no diría que, como perspectiva política, la concepción permanentista deba ser desechada. Yo, de hecho, la abrazaría: pero no como previsión de lo que ineludiblemente debe acontecer; sino como elección de lo que quisiera que suceda.

La diferencia es importante. Afirma usted también que la revolución socialista extirpó el desarrollo del capitalismo en Rusia durante siete décadas. Pero, ¿fue así realmente? ¿Y la NEP bujariana?

Depende de la temporalidad de la revolución. Si nos quedamos en el acontecimiento de octubre, claramente allí hay a lo sumo una revolución de intencionalidad anti-capitalista, pero no del todo una revolución tal. Pero el proceso continúa. La NEP existe, pero luego es echada abajo. Y el agro es colectivizado, las empresas expropiadas y nacionalizadas. Desde finales de los años '20 no hay en Rusia capitalismo; salvo que uno considere su economía un capitalismo de estado. Pero yo no estoy de acuerdo con esa caracterización: no creo que tenga sentido hablar de capitalismo sin propiedad privada y sin un sistema de competencia de capitales.

Desde su punto de vista, ¿la revolución de octubre de 1917 fue realmente una revolución socialista? ¿Por qué? Sus consignas centrales no parecen indicarlo (sin muchos matices complementarios): paz, pan y libertad, o paz, pan, tierra y libertad. De hecho, como usted señala en una nota, una paradoja dentro de una paradoja, "el decreto sobre la tierra aprobado en los primeros días de la revolución, a propuesta de Lenin, era una copia literal del programa agrario del Partido Socialista Revolucionario, al que se habían opuesto hasta ese momento los bolcheviques..."

Es un tema complejo. Sus consignas más movilizadoras no tenían, como usted señala, un contenido socialista explícito. Sin embargo, en los primeros manifiestos revolucionarios se establecen objetivos mucho más explícitamente socialistas, como el control obrero de la producción. Y también se hacen referencias a los objetivos socialistas últimos. Por ejemplo, en una declaración redactada por el propio Lenin se afirma: "El Soviet está persuadido de que el proletariado de Europa occidental nos ayudará a llevar la causa del socialismo hasta una victoria total y duradera". Vista como proceso, por lo demás, la revolución extirpa el capitalismo y establece un régimen colectivista. Si ese régimen colectivista merece ser llamado socialista, pues bueno, yo podría aceptar que no: nunca hubo (o sólo la hubo muy fugazmente) una auténtica democracia proletaria.

¿Por qué sostiene que la dictadura democrático-revolucionario de obreros y campesinos era una fórmula ambigua? ¿No lo es entonces la consigna de gobierno obrero-campesino, muy aireada como sabe por algunas o muchas tradiciones trotskistas?

La fórmula es ambigua porque no establece qué sucederá con las relaciones de producción. Y mientras las mismas no sean modificadas, el poder de la clase capitalista es enorme. La misma ambigüedad, claro, se presenta con la consigna de gobierno obrero y campesino. Son cosas muy distintas un gobierno formado íntegramente por obreros y campesino que no esté dispuesto a expropiar a la burguesía, que un gobierno igual o similar pero empeñado en extirpar la propiedad privada de los medios de producción.

Y a día de hoy, ¿tiene sentido un gobierno obrero y campesino? Incluso más: ¿es posible un gobierno obrero o popular, formado íntegramente por gentes con esos orígenes sociales, teniendo en cuenta la complejidad de la gestión y manejo de la máquina Estado? No parece que las ideas de Lenin sobre el manejo fácil estatal de *El estado y la revolución* se hayan contrastado positivamente con el transcurso de la historia.

La pregunta es complejísima; y cualquier respuesta debe ser muy tentativa. Estamos ante una incógnita histórica, si me permite la expresión.

De acuerdo, le pido un intento.

Se trata, en realidad, de varias problemáticas entrelazadas: a) la naturaleza social o socio-económica del estado; b) la relación del estado con las clases; c) el vínculo entre gobierno y estado; d) la posibilidad de un tipo diferente de gobierno que construya un tipo distinto de estado en el marco de un proceso de transformación social profunda. Si me lo permite, voy a abordar todo esto dando un largo rodeo; pero prometo llegar al punto requerido.

A su aire, tenemos todo el tiempo del mundo-universo (que no es poco) por delante y espacio no nos falta. Pero, si le parece, tomémonos un descanso antes de empezar el viaje si no le importa.

Muy bien, descansemos, respiremos.

XII

“No hay ningún vínculo necesario entre clase obrera y socialismo”

Nos habíamos quedado en este punto. Y a día de hoy, le preguntaba, ¿tiene sentido un gobierno obrero y campesino? Incluso más: ¿es posible un gobierno obrero o popular, formado íntegramente por gentes con esos orígenes sociales? Usted comentaba que la pregunta era muy compleja y que cualquier respuesta debía ser muy tentativa. Añadía: "Estamos ante una incógnita histórica, si me permite la expresión". Le pedía un intento y usted me respondía que se trataba, en realidad, "de varias problemáticas entrelazadas" y que iba a abordar todo dando un largo rodeo, prometiéndome, eso sí, llegar al punto requerido". Adelante, pues, con el largo rodeo.

Los marxistas acostumbramos sostener que los estados contemporáneos poseen un carácter capitalista porque el abanico de sus formas y de las políticas posibles está limitado por los requerimientos estructurales de las relaciones capitalistas de producción. De tal cuenta, todos los gobiernos deben satisfacer, de buena o de mala gana, más amplia o más restringidamente, las necesidades de la acumulación del capital. Deben generar quizá no necesariamente un clima exultante para los "negocios"; pero sí cuando menos un clima que no haga que las inversiones se desplomen. Los estados y los gobiernos están estrechamente "atados" a la acumulación de capital. Y esto da, obviamente, un poder enorme a la clase de los capitalistas, sin necesidad de que ninguno de ellos ocupe directamente puestos políticos relevantes. De esto se deduce que el carácter social de un estado o de un gobierno no depende esencialmente de los agentes concretos que se hallan a su cabeza. Pero esta tesis general, cuyo contenido acepto, presenta peculiaridades y problemas específicos cuando se trata de un estado o un gobierno "proletario" (o póngale el nombre que guste). Veamos por qué.

Adelante con ello.

Hoy en día, la idea de unas revoluciones burguesas (concebidas como hechas por un actor de clase perfectamente organizado y autoconsciente) está hondamente desacreditada, incluso entre los marxistas. La única vía para defender en algo la idea de una revolución burguesa es por sus *resultados*, y no por *quiénes* las hicieron o por las *intenciones* que perseguían (pocos burgueses apoyaron, por ejemplo, a la revolución francesa, muchísimos se le opusieron, y Robespierre no quería establecer el capitalismo, sino una república igualitaria de pequeños propietarios).



[Maximilien Robespierre, 1758-1794]

Sin embargo, fueran cuales fuesen sus diferencias sectoriales y regionales o sus disímiles convicciones políticas o religiosas, todos los capitalistas actuaban y actúan en su vida práctica y cotidiana sobre la misma base y en virtud del mismo principio: la *propiedad* privada y la *ganancia*. Y esto era así desde mucho antes de que se constituyeran lo que podríamos considerar *estados capitalistas*. Es decir que, con independencia de las creencias y acciones específicas de cada burgués particular y de cada burguesía específica, esta clase *tendía* a reproducir (y muchas veces expandir) ciertas pautas comunes, *se lo propusiera conscientemente o no*. No sucede lo mismo con el proletariado, al menos en lo tocante a la *propiedad colectiva* o el *socialismo*. (Es obvio que sí reproduce ciertas pautas comunes, aunque rara vez de un carácter tan absoluto como la

propiedad privada y la ganancia de los capitalistas: la organización sindical obrera, siendo una fuerte tendencia general, no posee la universalidad de la propiedad y la ganancia de los capitalistas). La base material de la clase obrera no es la propiedad colectiva sino la carencia de propiedad (sobre los medios de producción), y el principio que la mueve y preocupa cotidianamente no es la auto-actividad libre sino el trabajo asalariado, el monto del salario, fundamentalmente (fíjate incluso que la reducción de la jornada laboral ha ido perdiendo centralidad, y cómo la mayoría de los trabajadores, al igual que las otras clases, priorizan el aumento de los ingresos que permiten un mayor consumo, antes que el aumento del tiempo libre para dedicarlo a actividades auto-realizativas... incluso entre sectores que objetivamente están en condiciones de hacerlo). Esto quiere decir que la burguesía podía, en cierto modo y hasta cierto punto, constituir su mundo (el capitalismo) simplemente expandiendo lo que ya estaba haciendo (obviamente, el proceso histórico fue mucho más complejo, siendo quizá el problema fundamental el hecho de que la burguesía medieval no tenía tanto a transformar el mundo feudal como a adaptarse a él; además del pasaje del capital mercantil al industrial). Pero la situación del proletariado es completamente diferente...

¿Completamente diferente? ¿Por qué?

Una nueva sociedad "proletaria" no podría surgir nunca simplemente expandiendo las bases materiales de la clase obrera y el principio en que se guía. Por esa vía sólo se reproduce el capitalismo. De aquí la paradoja de que el objetivo de la clase obrera, para el marxismo, debe ser el de abolirse a sí misma. Pero esto implica una contradicción mucho más grande que en el caso de la burguesía. Aun cuando no se propusiera acabar con la servidumbre o derrocar al absolutismo, el capitalista, en tanto que tal, incentivaba irremediabilmente en su vida cotidiana (sin necesidad de ninguna organización específica, sin necesidad de ocuparse o manifestar intenciones políticas) la primacía del valor de cambio sobre el valor de uso, el comercio, la prioridad del beneficio, el fetichismo de la mercancía y la afirmación de la propiedad privada absoluta. Todo esto colisionaba (no totalmente, de ahí las complejidades de la transición) con el orden medieval.

Nada parecido sucede con el proletariado. En su *vida cotidiana* los miembros de la clase obrera no incentivan "naturalmente", sin proponérselo conscientemente, ninguna base material, ningún valor, ningún principio alternativo al del capitalismo. Y allí donde lo hacen, el fenómeno se da entre sectores organizados en coaliciones políticas o sindicales, que en general no aglutinan más que a una parte (muchas veces minoritaria) de los trabajadores. Mientras que la propiedad privada y la ganancia forman por así decirlo parte de la "naturaleza" social de cada capitalista individual (y renunciar a ellas implica dejar de serlo), la propiedad colectiva y el trabajo libremente asociado no forman parte de la realidad cotidiana de los trabajadores. De aquí que no se equivocaran Kautsky y Lenin cuando decían que por sí misma la clase trabajadora no desarrolla más que sindicalismo. Pero siendo las cosas así, es difícil evitar los males del *sustituicionismo* y del *vanguardismo* que los críticos de Lenin le reprochaban: el drama ha residido, a mi juicio, en que *tanto Lenin como sus críticos tenían razón*. Lenin en la *descripción* de la realidad, sus críticos en las *consecuencias* que derivaban de ello.

El socialismo, pues, no es ni la *vida práctica* de los trabajadores, ni su objetivo ineludible, ni su "verdadera" ideología, que es lo que piensa la casi totalidad de las corrientes marxistas militantes.

¿Qué es entonces?

El socialismo es un sistema alternativo de valores, un objetivo político, una posibilidad social, una alternativa histórica, que seguramente no podrá triunfar sin el apoyo y la acción de la mayoría de los trabajadores, pero que en modo alguno es la tendencia "natural" hacia la que se encamina objetivamente el proletariado.

Todo lo dicho hace que la relación de la clase obrera con el socialismo sea mucho más ambigua que la de la clase capitalista con el capitalismo (entendido como una sociedad en la que el capital domina la producción y se ha convertido en el núcleo económico fundamental). Un empresario puede vivir en una sociedad que no es fundamentalmente capitalista y/o que se halla gobernada por una nobleza hereditaria de carácter no capitalista, pero su día a día se basa en la *propiedad privada* y en la *ganancia*, no pudiendo repudiarlas sin suicidarse como actor social. Así pues, un burgués puede ser liberal, monárquico o republicano, católico, ateo o protestante, fascista, demócrata o (incluso) "socialista", partidario o adversario del estado benefactor, racista y machista empedernido o partidario de la igualdad entre géneros y etnias. Puede ser cualquiera de estas cosas, porque ninguna de ellas lo define como capitalista. Lo único que no puede hacer es repudiar a la propiedad privada y la ganancia. Es decir, repudiarlas de *hecho*, y no de palabra. Un burgués puede ser sincera y realmente anti racista y anti patriarcal. Puede votar realmente a una lista de izquierda o entregar grandes sumas a un partido revolucionario. Puede sentir honda y verdadera pena por los pobres del mundo. Todo esto puede hacerlo sin dejar de ser capitalista. Lo único que no puede hacer es renunciar a la propiedad

privada o no respetar el imperativo de la ganancia: en el primer caso se quedaría sin los medios de producción que lo hacen capitalista; en el segundo no tardaría en fundirse. Ganancia y propiedad son sagradas e inherentes al capitalista: simplemente, no puede renunciar a ellas sin dejar de serlo. Por consiguiente hay un *mínimo ideológico* inherente a la burguesía: *el respeto de la propiedad privada y el objetivo de la ganancia*. Esto es consustancial a todos y cada uno de los burgueses.

Sin excepción.

Todo lo demás no es necesario, y puede darse un amplio margen de variación histórica: fascismo, liberalismo, monarquismo, estado benefactor, neo-liberalismo, populismo, individualismo libertarista, responsabilidad social empresaria y muchas cosas más son opciones posibles para un capitalista. Puede optar por una u otra variante. Pero no puede optar en lo que hace a la propiedad privada y la ganancia. Allí donde alguien propusiera abolirlas el burgués se sentiría, con razón, amenazado. No hay, pues, *una* ideología que sea *la* ideología capitalista. Hay varias ideologías compatibles con el capitalismo. Pero sí hay, como mínimo, *dos principios irrenunciablemente capitalistas* que ninguna ideología o política capitalistas podría negar o ignorar. Y esto es objetivamente así. A la misma conclusión llegamos tanto por medio del análisis lógico como por medio de la indagación empírica: la inmensa mayoría de los capitalistas defiende *teóricamente* estos principios y todos los respetan en la *práctica*.

No sucede lo mismo con lo que podríamos considerar principios socialistas rivales: *propiedad colectiva y actividad libre auto-realizativa*. Ninguno de ellos define al proletario: al contrario, su negación es más bien lo que lo define. Y empíricamente podremos hallar las respuestas más diversas. Lo único que define a los trabajadores como tales, la venta de su fuerza de trabajo, carece de contenido socialista alguno. Por consiguiente, los principios socialistas carecen del arraigo que los principios capitalistas de propiedad y ganancia en todos y cada uno de los sujetos en cuestión. La defensa de la propiedad colectiva y de la auto-realización no es consustancial a los trabajadores, como lo es la defensa de la propiedad privada y de la ganancia para los capitalistas.

Es muy interesante lo que dice y no es frecuente recordarlo.

El caso de los campesinos es también ilustrativo.

¿Por qué? ¿Ilustrativo de qué?

Hay un mínimo ideológico de todos los campesinados existentes: el acceso a la tierra. Incluso los campesinos siervos rusos, que aceptaban la servidumbre, siempre reclamaron su derecho a la tierra. Se podría decir que hay un equivalente en la clase trabajadora: el derecho al trabajo. Lo acepto, *pero el derecho al trabajo no es el socialismo*.

Como comprenderá, si los análisis precedentes son correctos, se impone extraer la conclusión de que no hay ningún vínculo necesario entre clase obrera y socialismo (como lo hay entre burguesía y propiedad privada o entre campesino y derecho a la tierra). Y creo que esto explica muy bien por qué los obreros reales han profesado las creencias más diversas en este terreno, y por qué rara vez han sido mayoritariamente revolucionarios. Nada de esto significa, sin embargo, que no haya vínculo alguno entre clase obrera y socialismo.

Alguna explicación sobre esto último.

Yo acepto que el socialismo es inviable si no lo asume al menos la mayoría de los trabajadores, y que el socialismo es *incompatible* con la burguesía. Pero no creo que se pueda presentar al socialismo como el objetivo que todo obrero debería tener si no estuviera alienado, engañado por la ideología burguesa o manipulado quien sabe por quién. Hay muy buenas razones, por ejemplo, para que un obrero sea socialdemócrata o peronista. Y estas razones se tornan tanto o más claras ni bien comprendemos que quizá esos obreros persigan objetivos y tengan anhelos diferentes a los nuestros, socialistas. Esto ayuda a entender por qué casi nunca los trabajadores reales se desengañan con sus dirigencias reformistas o conservadoras, como esperan y vaticinan los revolucionarios. Simplemente, no perseguían los objetivos de revolucionar la sociedad, y acaso ni siquiera aspiraban a la socialización de la propiedad y a una forma de vida basada en la actividad libre. Esto remite a otro problema fundamental, que quisiera tratar con cuidado para evitar malos entendidos y para diferenciar mis planteos de otros que en apariencia son parecidos, pero que no tienen nada que ver con lo que pienso (por ejemplo los de Laclau, a quien he criticado por extenso en *El marxismo en la encrucijada*).

Un día le pregunto por esas críticas a Laclau.



[Ernesto Laclau, 1935-2014]

La contradicción capital/trabajo no es una *contradicción lógica* (el tema de las consecuencias perniciosas de la confusión entre lógica y empiria ha sido excelentemente tratado por Manuel Sacristán). Es un *antagonismo social*, pero de magnitud muy variable. Nada entraña necesaria o lógicamente que el capital no pueda vivir más o menos "armónicamente" con el trabajo, ni que ganancias y salarios no puedan crecer juntos. Me doy perfecta cuenta que decir esto me coloca desmintiendo una arraigada creencia marxista. Pero estoy convencido que esta creencia, o prejuicio, no tiene fundamento empírico. Desde luego que patrones y obreros mantienen una relación *asimétrica* y basada en la *explotación*. Esto es indudable. Pero no quiere decir que *necesariamente* no sea una relación "armónica" (un término vago por lo demás): si ambas partes *aceptan* sus roles puede ser "armónica", sin dejar de ser asimétrica y explotadora.

Le interrumpo un momento. ¿Relación armónica?

Al menos "armónica" hasta cierto punto (aunque yo creo que incluso en las más pacíficas y tranquilas condiciones las relaciones de clase entrañan una cuota de antagonismo y generan mecanismos de resistencia), pero lo suficientemente considerable como para alejar por plazo indefinido la perspectiva de una revolución, como ha ocurrido en tantos países.

Le he interrumpido antes.

A la inversa, puede haber relaciones terriblemente conflictivas que no sean ni asimétricas ni estén basadas en la explotación: por ejemplo la relación entre dos boxeadores; o los vínculos entre dos corporaciones industriales (o entre dos estados capitalistas centrales rivales). El estado benefactor, de hecho, ha sido una increíble maquinaria que ha priorizado los elementos potencialmente armónicos sobre los conflictivos entre capital y trabajo. Y ha tenido éxito, dado que han desaparecido los movimientos obreros revolucionarios allí donde este tipo de estado se implantó. El punto, con todo, es que el marxismo tradicional supone que el antagonismo entre capital y trabajo es de una naturaleza tal que *necesariamente* debe desembocar en la emergencia de *otro tipo* de sociedad, que además *carecerá de antagonismos*. Y esto no es algo que se pueda deducir, como se cree, a partir de datos empíricos. Hagamos una analogía.

Adelante con ella.

En cualquier ambiente ecológico hay presas y predadores. Podríamos decir que hay un conflicto entre unas y otros. Sin embargo, el sistema bien puede ser armónico, equilibrado y estar en condiciones de reproducirse indefinidamente. Desde luego que podría suceder que ciertas circunstancias hicieran que se rompiera el equilibrio entre presas y predadores, y que esto condujera a una radical modificación de la situación. Pero esto último no es una consecuencia ineludible del hecho de que unas especies se coman a las otras, ni mucho menos se deduce de ello que la situación ulterior se caracterice por la desaparición de los predadores. (Creo y espero que las sociedades humanas puedan eliminar a los predadores, aunque esto no sea posible en los ambientes naturales).

Yo no rechazo la conciliación de clases porque piense que es algo completamente imposible. La rechazo porque se basa en un tipo de vínculo que me parece totalmente injusto e inaceptable. Es cierto que el aumento conjunto de ganancias y salarios pocas veces ocurre en los capitalismos reales; pero no es una imposibilidad lógica. Es obvio, por lo demás, que el capitalismo ha demostrado capacidad para mejorar sensiblemente las condiciones de vida de los trabajadores. De hecho, ha sido esta mejora más o menos

constante (de acuerdo a las propias expectativas de los trabajadores) lo que ha hecho posible el *fenómeno inaudito en la historia de una clase explotada con derechos políticos*. La clase obrera contemporánea dista mucho de no tener nada que perder más que sus cadenas, que era una descripción bastante acertada en el siglo XIX.

Sí, sí, una descripción que a veces no fechamos y la convertimos en tesis, consigna o creencia transhistórica.

No es, pues, el socialismo, una mera *consecuencia* de tomar conciencia de la relación antagónica entre capital y trabajo. Para afirmar el socialismo no basta con comprender que capital y trabajo tienen intereses diferentes e incluso antagónicos: es necesario postular la *viabilidad* de un orden en el que ellos hayan desaparecido. Si aceptamos que los patronos querrán siempre mayores ganancias, por lo que cada vez que puedan reducirán los salarios o incrementarán el tiempo o la intensidad del trabajo, de ello no se deduce que haya que construir el socialismo. Creo que la mayoría de los obreros aceptaría hoy en día lo primero, pero muy pocos lo segundo. Y no porque carezcan de lógica, sino porque la aceptación de que una relación es antagónica no implica *necesariamente* que se la *quiera* abolir o se piense que *es posible* hacerlo. Hay incluso situaciones en que los vínculos antagónicos son defendidos por todos los participantes: en los deportes competitivos, por ejemplo. Desde luego que yo creo que la relación entre capital y trabajo *debería* ser *abolida*; pero esto no se debe a que me haya hecho *consciente* de que es una relación *antagónica*: se debe a que me guío por una serie de *principios éticos* que me hacen juzgarla como un tipo de relación condenable; y a que pienso que es *posible* una sociedad fundada sobre otras relaciones.

Defender al socialismo y defender a la clase obrera, pues, no es la misma cosa.

Creo que ha quedado claro en su exposición.

Y aunque entre los capitalistas y los obreros los socialistas tomamos partido (y sólo podemos tomar partido) por los segundos, no hay por qué pensar que en cualquier huelga obrera habrá necesariamente una potencialidad socialista mayor que en un movimiento campesino o en una acción ecologista. (Tampoco, claro, se podría afirmar lo contrario). Los vínculos entre clase obrera y socialismo carecen de la simplicidad que estábamos habituados a adjudicarle. Esto no significa, desde luego, que el socialismo carezca de vínculo alguno con las clases sociales, que sea un puro principio inmaterial. Es indudable, por ejemplo, que la burguesía no es compatible con el socialismo.

Al llegar a este punto -además de disculparme por esta larga respuesta a una pregunta no formulada- es ineludible regresar al meollo de su pregunta efectiva, Salvador; que puedo reformular, sin perder sustancia, creo, como el interrogante sobre la posibilidad de una vida política no profesionalizada, no burocratizada. Veamos pues.

Adelante con ella... pero tras un nuevo descanso.

XIII

“Una elite revolucionaria con pocos privilegios materiales sería un gran avance pero no puede ser el objetivo”

Tras una extensa reflexión, comentaba usted que al llegar a este punto era ineludible regresar al meollo de la pregunta efectiva, que, añadía, “puedo reformular, sin perder sustancia, creo, como el interrogante sobre la posibilidad de una vida política no profesionalizada, no burocratizada”. En esto estamos.

La idea, tan arraigada en el seno de la izquierda, de un partido de revolucionarios profesionales tiene un contenido *elitista* anti-democrático. También tiene un contenido *realista*: es difícil imaginar cómo se podría desarrollar una acción política a gran escala sin personal dedicado exclusivamente a tales tareas. Hay aquí una tensión. La política, y sobre todo la política socialista, debería ser cosa de todos. Pero la existencia de profesionales de la política establece una divisoria entre una *elite* y las *masas*. Sin embargo, insisto, es difícil ver cómo se podría desarrollar una labor eficaz, en las complejas sociedades en que vivimos, sin compañeros dedicados *full time* a tareas de política y organización. El fantasma y la realidad de la *burocracia* ha sido omnipresente en los sindicatos obreros, en los partidos socialistas (revolucionarios o no) y en los estados pos-revolucionarios mitológicamente llamados “obreros”.

Ahora bien, ¿podemos prescindir de militantes *full time*, de maquinarias de personal rentado para tareas políticas *antes* y sobre todo *luego* de acceder al poder? Yo creo que no, lo cual no implica hacer la apología de esta necesidad. Que sea necesario no quiere decir que sea un bien. Es, en todo caso, un mal necesario. Pero pienso que cierta retórica obrerista y clasista tiende a ocultar esta problemática. Yo prefería llamar al pan pan y al vino vino. Creo que lo mejor es asumir un radicalismo intelectual incompatible con fantásticas imágenes consoladoras. Pero este radicalismo intelectual debería, a mi juicio, convivir con cierto “pragmatismo” político.

Nos explica esta convivencia.

En el caso concreto que venimos analizando, yo creo que hay que decir sin medias tintas que la clase obrera no ejercerá directamente el poder en los estados revolucionarios ... pero esto no para hacer la apología de la burocracia (ni tampoco para abandonar las expectativas revolucionarias luego de comprender la imposibilidad de una igualdad completa), sino para extremar los alertas ante ella en lo que será sin duda un lento, complejo, ambiguo e incierto proceso de transición.

El mal necesario de la burocracia es de una naturaleza tal, que entiendo que es ilusorio pensar que podemos solucionarlo con el acceso de algunos o muchos obreros a posiciones de liderazgo o dirigencia. Y digo esto porque un obrero que se transforma en militante rentado, en secretario general de alguna organización sindical, en ministro, en diputado, etc., deja de facto de trabajar de obrero. Ciertamente era un problema el que los líderes socialistas mayoritariamente no provinieran de la clase obrera; pero aun cuando provinieran de ella, el hecho de convertirse en líderes comenzaba a despegarlos de la vida obrera.

No sucede lo mismo en el caso de los intelectuales (al menos de muchos de ellos). Como dirigentes siguen dedicándose a escribir y hablar, que es lo que caracteriza a al menos buena parte de los intelectuales. Pero, en cualquier caso, la divisoria entre dirigente y dirigidos, militantes profesionales y ciudadanos comunes es un problema para el que no se avizoran soluciones fáciles. Podremos hablar todo lo que queramos de la dictadura del proletariado, el estado obrero, el poder para el pueblo y por el pueblo, etc., etc., pero, ¿cómo evitamos la entronización, consolidación y reproducción de una elite política? Y todos vemos cómo estas elites políticas se perpetúan incluso entre minúsculos partidos que carecen casi de influencia y riqueza. ¡Imagínate cuando tomen el poder!

Pero usted conoce las reflexiones que se han hecho sobre esta temática en la tradición...

Desde luego que conozco las recetas históricas: revocatoria de mandato, rotación en los cargos, que no ganen más que un metalúrgico, etc. Pero desgraciadamente también conozco lo insuficiente que han sido estas recetas en los partidos, en los sindicatos y en los estados pos-revolucionarios. Esa ley de hierro de la burocracia de la que hablaba Michels. Esa tendencia de las organizaciones políticas y sindicales obreras a desarrollar burocracias auto-perpetuadas es una cosa seria. Su *magnitud* y *universalidad* deberían alertarnos. Tiene causas profundas, muy profundas, y sería ingenuo pensar que las mismas desaparecerán fácilmente poco después de la revolución. Por supuesto que es muy seductor pensar que construiremos un estado obrero, y que en él cualquier obrero o empleada podrá ser un funcionario dirigente. Pero desgraciadamente las cosas no son tan sencillas (como bien prueba el abismo entre lo previsto por Lenin en *El estado y la revolución* y la

realidad del estado soviético). De hecho, la idea misma de que una clase explotada sea una clase dominante es un contrasentido, aún con la cautela y el carácter provisional en que lo planteó Marx. Hay muchos problemas aquí. Pero me concentro en uno, que me parece central.

Veamos ese problema central.

Cualquier miembro de una *clase explotadora* puede ejercer el dominio político (directo) sin que ello implique grandes cambios en su condición social. Un terrateniente o un capitalista puede ser presidente, ministro, diputado, intendente o senador sin dejar de ser capitalista o terrateniente. Sigue poseyendo sus mismos medios de producción y percibiendo sus mismos ingresos privados. El acceso a cargos políticos ni siquiera tiene por qué alterar significativamente sus ingresos o su forma de vida. No sucede lo mismo con un obrero. La esencia del capitalista no se modifica si conoce cada detalle de la fábrica de la que es dueño o si jamás en su vida la ha visitado. Pero un obrero no es tal sin trabajar de obrero. Y al ocupar un cargo político deja de hacerlo.

Imaginemos que no se modifica su ingreso, que cobra lo mismo que cobraba en la fábrica. Ello no significa que no se produzcan grandes cambios en su forma y condiciones de vida: ahora tiene que tomar decisiones de una magnitud y de un tipo imposibles en la línea de montaje; se relaciona con personas antes inimaginables; se encuentra en una posición en la que ya no tiene que obedecer órdenes superiores, sino que por el contrario empieza dar sus propias órdenes; aunque no se quede personalmente con un centavo, por sus manos pasan verdaderas fortunas, sobre las que él tiene un gran capacidad para definir su destino, etc., etc. Podríamos pensar que rotando estas responsabilidades entre todos los trabajadores la cosa se solucionaría. ¡¡¡Pero cuán difícil es esa rotación!!!! Incluso para las simples tareas de un sindicato (en comparación con las de un estado revolucionario), ya podemos ver lo difícil que resulta aplicar el principio de rotación y alternancia. Desde luego que el principio es válido, y habrá que defenderlo. Pero deberíamos ser cuidadosos de lo que podemos esperar de él. Para mí sirve para *limitar y controlar* a las elites políticas (inclusos las elites revolucionarias); mas no para eliminarlas.

Nada de lo dicho implica necesariamente, a mi juicio, una mirada benevolente de la burocracia o de las elites dirigentes.

No creo que se colija de lo que ha señalado ningún juicio o mirada benevolente. En absoluto, nada de eso.

Se trata de *realismo* para entender su necesidad; no de aprobación apologética. Por consiguiente, la asunción realista de la imposibilidad de eliminarlas debe ir de la mano con los máximos esfuerzos por limitar sus privilegios, poderes y cristalización temporal. Al mismo tiempo, como conducta personal de los revolucionarios (pero no como exigencia a la totalidad de los funcionarios) se debe preconizar cierto ascetismo, renuncia a los privilegios, desarrollo de trabajo manual voluntario, etc. En mi opinión, la mayoría de los partidos de izquierda toleran y hacen la vista gorda ante formas y niveles de burocratización allí donde el fenómeno es *evitable* (por ejemplo en su propio seno), al tiempo que se muestran a mi juicio increíblemente ingenuas sobre lo que sucederá bajo el socialismo. Yo creo que hay que hacer lo contrario: combatir con mayor firmeza a la burocratización allí donde no es indispensable, sin ser ingenuos en cuanto a la posibilidad de eliminar a las elites y a la burocracia a cierta escala.

Incluso en una economía colectivizada es difícil ver cómo el obrero manual podría estar *efectivamente* en pie de igualdad con los trabajadores intelectuales, los profesionales o con los cuadros dirigentes. La experiencia de los estados revolucionarios de tipo soviético es más bien triste al respecto. Y aunque yo creo que serían posibles modelos sensiblemente mejores y más democráticos de socialismo, a esta altura me resulta difícil creer que en su seno no habrá diferencias sociales importantes.

¿Diferencias de clase?

Si tales diferencias serán diferencias de clases es una cuestión que en buena medida depende de la definición de clase que se tome. Hay mucho escrito al respecto, desde los clásicos de Trotsky sobre la burocracia como estrato privilegiado y la “nueva clase de Djilas”, hasta las más recientes conceptualizaciones de explotación de status o explotación por cualificaciones, sobre las que han escrito Roemer o Wright. Pero se trate o no de diferencias de clase, se tratará sin duda de diferencias y desigualdades importantes, que mal haríamos en ignorar cuando se dieran, y mal haremos ahora en no prever.

Victor Serge dijo proféticamente en relación en los primeros inicios de la deriva burocrática de la revolución rusa: “el peligro están en nosotros”. Fue así, sigue siendo así, y creo que seguirá siéndolo. Nosotros los intelectuales, nosotros los revolucionarios profesionales, llevamos el virus.



[Milovan Djilas, 1911-1995]

¿Y tiene cura, podemos superar ese virus en su opinión?

Es un virus para el que no se conoce cura todavía, pero del que se sabe la vertiginosa capacidad expansiva que tiene. Las experiencias de Rusia, China, Yugoslavia, Cuba, Nicaragua, Venezuela si querés, dicen mucho al respecto. Para no hablar de la facilidad con que el movimiento obrero produjo burocracias sindicales, y la increíble dificultad con que las contrarresta. Seguir hablando de estados obreros, de la abolición del estado, del objetivo de la disolución de la política por medio de una auto-organización espontánea de las masas sin institucionalización, etc. puede servir para la crítica de los órdenes existentes, pero no para la elaboración de propuestas viables alternativas. Se trata, a mi juicio, de una crítica irrealista, que nos dispone (y está bien) a los cuestionamientos de las burocracias y las elites, pero nos desarma respecto de las vías concretas por medio de las cuales podemos combatirlas. Y si mi hipótesis es correcta, si estamos realmente ante una plaga que no podemos aniquilar, entonces se impone buscar la manera de limitar sus alcances y sus efectos nocivos (dejando de soñar con su desaparición lisa y llana).

Claro, una elite revolucionaria con algunos privilegios simbólicos y pocos privilegios materiales sería un gran avance respecto de una sociedad de clases como el capitalismo. Pero no puede ser el objetivo, no es un bien; todo lo más será un mal necesario. Pero me cuesta ver cómo podríamos, en cualquier socialismo hoy imaginable, evitar la emergencia de este tipo de elites. Por eso prefiero bajar el tono sobre el socialismo y la clase obrera. El obrero de la línea de montaje no ejercerá directamente el poder: lo ejercerán funcionarios (de diferentes orígenes sociales) elegidos por ese y otros obreros. Lo cual no es lo mismo.

Desde luego, las palabras son palabras, y cada quien las puede usar como quiera. Perfectamente se podría argumentar que en un estado socialista (digamos, ya sin burguesía) toda la población es trabajadora y percibe un salario, con lo cual es legítimo hablar de estado obrero o de estado de los trabajadores. El punto, en todo caso, es que esto puede ser y ha sido usado como un mecanismo ideológico para ocultar los privilegios y el dominio de las burocracias. Y yo no creo que sea tan simple evitar a las burocracias, ni mucho menos creo que un estado socialista sea (como creyó Marx) un estado que propugna extinguirse a sí mismo y se encamine a hacerlo en un lapso más o menos breve. Por eso prefiero evitar los eufemismos o las fórmulas rituales consoladoras.

Me surgen mil preguntas sobre lo que ha señalado pero no puedo abusar más de usted. Mi “explotación”, la que practico sobre usted y su tiempo, también debe tener sus límites.

Habla usted de la imposición de una agricultura mecanizada y colectivista, “cuando los campesinos defendían la pequeña propiedad”. Me ha hecho pensar en *Chevengur* y en mi padre, un campesino, un jornalero agrícola, que aspiraba a la pequeña propiedad de tierras, que nunca tuvo, en un pueblecito (Peralta de Alcofea) de Huesca, una provincia (casi deshabitada) española. ¿Es tan malo aspirar a la pequeña propiedad? ¿Hizo bien el gobierno bolchevique defendiendo esa agricultura mecanizada-colectivista a la que hace referencia? ¿Qué tipo de colectivismo era ese colectivismo impuesto y qué podía surgir de esa imposición?

Como socialista, estoy comprometido con formas colectivas de propiedad. Puede que no sea malo, o tan malo, en ciertos contextos, aspirar a la propiedad (privada); pero no es mi ideal. Pero la defensa de un ideal de propiedad colectiva no significa que uno acepte cualquiera de sus formas. La colectivización forzada del agro soviético fue deleznable. Y sus consecuencias sociales y económicas bastante perjudiciales.

¿Y si fuera un ideal contradictorio, o inconsistente, o poco eficaz, o de muy difícil praxis?

Creo que todos los ideales son en parte contradictorios, o al menos están atravesados por tensiones; y todos son de difícil praxis: ¿han sido menos contradictorios o más sencillamente establecidos los ideales liberales, nacionalistas, cristianos, etc.?

Seguramente no. Francisco Fernández Buey también solía llamar la atención sobre esas otras contradicciones o tensiones, no siempre reconocidas.

Habla usted en una nota a pie de página de las influencias populistas en el pensamiento de Lenin. Discute usted con las tesis de Simon Clarke.¹⁰ ¿Qué aspectos de la tradición populista rusa serían heredados o incorporados por Lenin en su pensamiento político? ¿Fue buena o mala esa influencia?

Puede ser una discusión de nunca acabar.

Haga lo que pueda.

Hay muchas maneras de interpretar al populismo y al marxismo. En todo caso, Clarke creo que exagera las influencias populistas en Lenin; así como cree tener muy en claro qué sería ser auténticamente marxista. Yo diría, para no escapar por la tangente, que Lenin rechazó de los populistas (o, mejor dicho, de algunos de ellos) la táctica del terrorismo y la expectativa en emplear las tradiciones comunales como base de un socialismo agrario. Tomó de ellos (de algunos de ellos) la idea de un partido clandestino centralizado formado por revolucionarios profesionales íntegramente dedicados a la causa.

La dictadura del proletariado de la que también nos habla en este apartado, ¿llegó a existir en algún momento en la URSS?

Quizá en los primeros meses; pero rápidamente fue evolucionando hacia un régimen represivo. El contexto de guerra civil, claro, no favorecía a la dictadura del proletariado, entendida como una amplia democracia de los explotados.

La última pregunta de esta sesión de hoy: el socialismo revolucionario del siglo XXI, ¿debe seguir hablando y vindicando la dictadura del proletariado? Si fuera que sí, ¿cómo debería concebirse y formularse para no generar incomprendiones y rápidos alejamientos a la velocidad de la luz en el vacío?

Habría que pensar en dos niveles analíticos, en una doble dimensión. La dimensión de los conceptos en su contenido empírico; y la de las resonancias simbólicas de los mismos. El sentido empírico original del concepto "dictadura del proletariado" suponía una amplia democracia de trabajadores, en el entendimiento de que sería un régimen todavía de clases, y que todo régimen de clase es en el fondo una dictadura (aún cuando tenga formas "democráticas"). El sentido contemporáneo y las sensibilidades actuales son diferentes. De tal cuenta, yo sería partidario de emplear otra terminología. De todos modos cuáles serían las formas posibles de una democracia de los productores es una incógnita histórica.

Descansemos de nuevo.

A ello vamos.

¹⁰ Simon Clarke, "¿Era Lenin marxista? Las raíces populistas del marxismo-leninismo", en Werner Bonefeld y Sergio Tischler (comps.): *A cien años del ¿Qué hacer? Leninismo, crítica marxista y la cuestión de la revolución hoy*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, 2003, pp. 101 y 104 ss.

XIV

“Hasta ahora la historia ha sido mucho más *padecida* que racionalmente creada”

¿Podemos extraer algunos corolarios de las experiencias históricas realizadas y vividas? No han sido pocas: URSS, México, España tras el Frente Popular, China, países de Europa del Este, Cuba, Argelia, Chile, Angola, Mozambique, Nicaragua, Vietnam, Venezuela tal vez, Bolivia y Ecuador tal vez también... Me he dejado muchas en la lista.

Hasta ahora todas las opciones revolucionarias han sido infructuosas. Pero ello no significa que lo hayan sido por igual o en la misma medida. Sería razonable suponer que algunas han sido de una infructuosidad tal que nada o muy poco de ellas tendrá vigencia en el futuro, en tanto que otras sobrevivirán en buena medida. Pero para evaluar esto no basta con apreciar los fracasos precedentes: es necesario elaborar *hipótesis* que los *expliquen* y ponderar las modificaciones actuales que permitan mejores *posibilidades futuras*. A esta altura, tenemos al menos unos 150 años de movimiento obrero y de socialismo, en unas cuantas docenas de países. Disponemos, pues, de abundante evidencia. Y aunque ella siempre será “ambigua”, la cantidad de casos torna inverosímiles algunas hipótesis, al menos aplicadas al mundo del siglo XX: habiendo tantos casos, tantos intentos a lo largo de tanto tiempo, aunque sea estadísticamente todas las opciones posibles deberían haberse concretado en al menos algún sitio.

Por ejemplo, yo pienso por muchas razones que el programa de transición [PT] es equivocado, pero creo también que setenta años de intentos infructuosos en varios países de hacer una revolución basándose en el PT es algo que tiende a apoyar *empíricamente* esta lectura, lo cual es una conclusión a la que no podría llegarse, por ejemplo, en los años cuarenta, aunque las críticas teóricas al PT fueran las mismas. De todos modos, lo problemático no es que haya evidencia a partir de la cual parezca razonable concluir que tal o cual vía estratégica es inviable. El problema es que no sabemos cuál podría serlo.

No es cualquier cosa lo que acaba de señalar.

Las lecciones que cada quien extrae muestran sus preferencias políticas, antes que la “correcta” lectura de los hechos. La triste verdad es que ninguna de las estrategias y las tácticas políticas diseñadas por las fuerzas revolucionarias ha logrado hacer triunfar al socialismo.

Hay tres grandes opciones para explicarnos por qué hasta ahora el socialismo no ha triunfado, ni siquiera en alguna región:

- a) Porque no estaban dadas las condiciones materiales (sean cuales fueran las condiciones que se tengan en mente: desarrollo de las fuerzas productivas, cantidad de asalariados, características de la clase obrera, magnitud de las crisis capitalistas, etc.).
- b) Porque falló el aspecto subjetivo, es decir, el programa, las estrategias y las formas de organización obreras. Esto puede ser pensado de dos maneras diferentes. La primera es creer que el programa y la organización correcta ya estaban disponibles, pero no lograron imponerse a los programas y organizaciones “incorrectas” (lo cual en sí mismo ameritaría una explicación). La segunda es que se carecía del programa y la organización adecuados. En ambas opciones se supone que las condiciones objetivas ya estaban dadas.
- c) La tercera opción es una combinación de las precedentes: inmadurez tanto de las condiciones materiales como de las programático-organizativas.

¿Y por qué explicación se inclina usted?

Aunque sería largo detallarlo, yo me inclino por la tercera alternativa. Pienso que, visto con la ventaja que da la mirada retrospectiva, la conclusión más sensata de la historia del siglo XX es que no estaban dadas las condiciones para el socialismo, aunque esto en modo alguno fuera evidente unas décadas atrás, y aunque fuera legítimo pensar que sí lo estaban: de hecho, si hoy podemos concluir que las condiciones “no daban”, es porque los revolucionarios intentaron todas o casi todas las opciones posibles. Porque convengamos que hubo estrategias y tácticas revolucionarias para todos los gustos. Algunas alcanzaron el poder: pero todas ellas terminaron más o menos en desastres. Muchas no lo alcanzaron, por lo que se podría suponer que hubieran tenido mejor fortuna; pero hay que explicar por qué no se hicieron con el poder (y en algunos casos por qué no tuvieron siquiera influencia de masas), a pesar de décadas y décadas de militancia. Por eso me

parece imperioso comprender la historia del siglo XX, así como entender las modificaciones producidas en los últimos lustros.

Pero, en todo caso, los sucesos del siglo XX, aunque no pueden ser ignorados, no pueden dictaminar nada concluyente para una realidad modificada. Si la realidad actual es diferente en aspectos importantes a la de principios o mediados del siglo pasado, bien podría suceder que las perspectivas que entonces llevaron a callejones sin salida ahora arrojen mejores resultados. De tal suerte, se podría argumentar que el centralismo democrático leninista fracasó por las condiciones A o B, pero que habiendo desaparecido ellas, ahora el centralismo democrático realizará todo su potencial. O bien, desde el otro ángulo, se podría argumentar que las reformas socialdemócratas no condujeron al socialismo por X razón, pero que ahora, que X se ha extinguido y domina Z, tales reformas sí conducirán al socialismo. También, claro, se puede defender que ninguna de las opciones del pasado tiene hoy plena vigencia, por tal y cual razón. Es lo que yo tiendo a pensar. En cualquier caso, debemos tener claro el carácter hipotético y especulativo de cualquier planteo que hagamos en estos campos, lo que nos obliga a la mayor cautela intelectual.

De acuerdo con la cautela intelectual que aconseja. Insisto un poco más. Habla también, comentado críticamente las posiciones de Plejánov, de los intentos revolucionarios alemanes, fracasados todos ellos: ¿Por qué fue así? ¿No era Alemania el país dónde existían “más condiciones objetivas” para una revolución obrera?

La historia de las revoluciones es una historia de las paradojas. Toda revolución concreta supone una combinación de elementos estructurales, coyunturales y acontecimentales. Alemania podía ser, en muchos sentidos, un país en el que estaban dadas las condiciones estructurales para una revolución socialista, pero ello no significa que se dieran allí las mejores condiciones coyunturales.

Dos preguntas relacionadas, le cito en ambos casos:

Una mirada retrospectiva a la historia de las revoluciones y de los revolucionarios parece acumular una ironía tras otra. En todos los casos se combinan aciertos y errores, triunfos y derrotas, mientras las paradojas se suceden ininterrumpidamente. Rara vez resultan políticamente vencedores los que muestran mayor agudeza teórica o superior poder de previsión a largo plazo.

¿Y cómo se come esto que señala? ¿Quiénes resultan vencedores políticamente? ¿Los más torpes, los que menos son capaces de prever a largo plazo? ¿Para qué entonces el estudio o el recuerdo de aquello que se llamo “socialismo científico”? ¿Para qué leer *El Capital* -o el clásico que usted prefiera- si luego sirve para muy poco?

Puede gustarnos o no (a mí no me gusta), pero las virtudes intelectuales no se traducen mecánicamente en virtudes políticas. No se deduce de esto que triunfen los más torpes: más bien se deduce que la política es más cosa de voluntad que de previsión analítica. En cualquier caso, hasta ahora la historia ha sido mucho más padecida que racionalmente creada. Pero, si anhelamos que esto cambie, entonces habrá que hallar alguna forma de conciliación entre la previsión analíticamente sólida y empíricamente fundada, y la eficacia en la acción política práctica. No dudo que, si esta confluencia se diera, viviríamos en un mundo mejor. El marxismo aspira a una fusión de la teoría con la práctica: el objetivo me parece loable. Hoy sabemos, sin embargo, que alcanzarlo es sumamente dificultoso.

La segunda cita: “El marxismo intentó basar la política en la previsión científica, pero esta previsión se demostró mucho más compleja y ambigua de lo que los marxistas imaginaron”. Más aun:

Marx vio con claridad que la historia está por los hombres (y las mujeres) en circunstancias que no eligen, pero mostró un optimismo exagerado en las posibilidades (en un futuro inmediato) de que pudiera ser hecha de acuerdo con las intenciones humanas.

Si es así, y no le discuto que sea así, ¿cómo se hace entonces la historia?, ¿qué rige en ella? ¿La suerte, las astucia de la razón, el azar, la despiadada voluntad de poder?

Creo que no hay una respuesta históricamente uniforme. En cada momento y lugar, las condiciones pueden ser diferentes. Hay circunstancias en las que las dinámicas estructurales se imponen, a la larga, a cualquier acto de voluntad. En otras, unas estructuras en crisis pueden abrir amplias puertas a lo imprevisible. Los sujetos pueden ser tanto marionetas de estructuras (económicas, culturales, e incluso psicológicas) que los gobiernan, como artesanos de su propio destino. Diferentes circunstancias hacen más proclive una u otra cosa; y acaso lo más habitual sea la presencia permanente de lo que Sartre llamaba la contra-finalidad: incluso al conseguir lo que se busca, aparecen consecuencias imprevistas.

Usted señala que no hay que ceder, que no hay que pensar y creer en la política como una pasión irracional. Visto lo visto, ¿convéncame de que no es bueno apostar por ello! ¿No será que tanto racionalismo es, en el fondo, una forma sofisticada de irracionalismo?

Ciertamente, existe un racionalismo exagerado, tan apasionado por la razón que es incapaz de verla críticamente y, por ello, puede fácilmente devenir en un irracionalismo en nombre de la razón. Es en atención a esto que me gusta la formulación que daba Sacristán al comunismo: “pasión razonada”. Una pasión temperada por la crítica racional. La pasión está colocada en los valores éticos y los objetivos políticos comunistas a los que el militante se entrega en cuerpo y alma; pero con la vigilancia atenta de la razón, que se resiste a dejarse llevar por la pasión.

La casi última. Le vuelvo a citar:

El estallido de la URSS y de las democracias populares europeas, junto al creciente desarrollo de formas capitalistas en China, vuelven a plantear la pregunta de cuáles pueden ser las bases, las vías y los apoyos de un orden socialista. Las respuestas intelectuales y prácticas ensayadas durante el siglo XX se muestran indudablemente insuficientes. Estudiarlas y conocerlas, sin embargo, es indispensable.

Me surgen varias dudas. La primera: “democracias populares europeas”. ¿Qué tipo de democracias fueron?

Así se llamaban a sí mismas. Si quiere mi opinión, lo de democráticas era un eufemismo.

La segunda: ¿cuáles son esas bases, vías y apoyos de un orden socialista a los que hace referencia? En España, por ejemplo, sin engañarnos por el lenguaje, estamos a siglos-luz de todo eso.

La historia, amigo Salvador, no deja de darnos sorpresas. ¿Quién hubiera dicho, en los años sesenta, que algo como el neo-liberalismo pudiera volver a ser posible, tras los desastres de principios de siglo y luego de años de keynesianismo exitoso?

Me va a llamar cenizo, ignorante en asuntos históricos, o acaso pensará usted quizá que soy un carca de mil narices pero a mí no me han sorprendido. De hecho, siempre pensé que mi mejora socioeconómica respecto a mis orígenes de clase (mis padres eran ambos proletarios de fábrica, explotados y derrotados en la guerra incivil española, yo he sido durante 35 años un profesor de secundaria tras trabajar 13 años en un banco de auxiliar administrativo), era más que provisional. Que la pobreza, la opresión y la explotación, con una dimensión mayor, llamarían más pronto que tarde a nuestras casas, a mi casa en concreto. El cartero no llama dos veces pero la injusticia social sí, tres y cien más. ¿No vivimos la derrota de la revolución en Chile, Portugal, Argentina o Nicaragua las gentes de mi edad, viejos o casi viejos ahora de 64 años?

Celebro su perspicacia. Lo que puede ser sorpresa para algunos, desde luego, puede haber sido previsto por otros. Pero aceptará que hay tendencias. En 1975 Emmanuel Todd previó la caída de la Unión Soviética. Y lo hizo muy explícitamente: “Las tensiones internas del sistema soviético se acercan a su punto de ruptura. Dentro de diez, veinte o treinta años un mundo sorprendido asistirá al derrumbe o al hundimiento del primero de los sistemas comunistas” (*La caída final*, Bs. As., Emecé, 1978). Esta acertadísima previsión...

Que yo desconocía.

Esta previsión, decía, contradecía tanto a las más firmes convicciones del movimiento comunista internacional, como a todo el saber de la soviología occidental. Los sucesos de 1989-1991 no fueron una sorpresa para Todd; pero sí lo fueron para la mayor parte de los líderes políticos, de los académicos y de la humanidad de a pie.

Acepto que la injusticia social llama dos o más veces a la puerta. Pero agrego: la rebelión social es un ave fénix. Si la injusticia es omnipresente, la rebelión no lo es menos. Entre estas dos omnipresencias: ¿no vale la pena, acaso, elegir la rebelión?

Creo que sí, que siempre (en general) es razonable esa elección. De esas respuestas ensayadas durante el siglo XX, todas insuficientes tal como señala usted, ¿cuáles le parecen menos insuficientes? Hay que tener en cuenta la rica y difícil (muy criticada por otra parte) experiencia cubana?

Tiendo a pensar que si algo que merezca ser llamado “sistema socialista” se desarrolla en las décadas venideras, tendrá poco que ver con lo que se llamó socialismo o “socialismo real” en el siglo XX. De todos

modos, conocer las experiencias pasadas es siempre útil y clarificador. Sin ser un ferviente entusiasta de la experiencia cubana, podría aceptar que es una de las más interesantes.

¿Por qué es indispensable estudiarlas y conocerlas? ¿No será acaso que gentes un poco mayores, como yo, no digo como usted, estamos un poco perdidos, no sabemos qué hacer con nuestra vida política y perdemos el tiempo con “reflexiones sobre lo que pudo ser y no fue”? ¿No seríamos algo más efectivos si tocásemos realidad y nos dedicásemos a ayudar a las gentes más desfavorecidas en asuntos básicos, vitales? Suena a caridad, se lo admito, pero ¿qué hay de malo en la caridad o ayuda social bien entendida? ¿No estábamos, no estamos por el apoyo mutuo?

No veo incompatibilidad: se puede colaborar con ayudas sociales a las gentes más desfavorecidas por las mañanas, y estudiar las revoluciones por las noches. Por lo demás, es indispensable estudiarlas y conocerlas para quienes sigan aspirando a una transformación radical: quienes no hagan esa opción pueden perfectamente olvidarse de las pasadas revoluciones.

Me quedo en el apartado que usted dedica a Mariátegui, un marxista por cierto que sigue siendo bastante desconocido aquí, en España, en los países de esto que llamamos Unión Europea, y deberíamos llamar Europa germánica. Ya he abusado de usted en exceso. “Me he pasado tres pueblos y quince ciudades” decimos en España. Pero me atrevo con una pregunta más, una “última hora”. Me ha llegado hace poco esta nota de usted:

Han pasado las elecciones. Quedamos en segundo lugar (sobre tres candidaturas). La ganadora, la actual decana, consiguió con lo justo pasar el 50% y evitar la segunda vuelta. Nosotros obtuvimos un 26% del voto total. El sistema electoral es complicado; voto ponderado según los claustros. Obtuvimos el 51% de los votos estudiantiles, y porcentajes muy menores en los otros claustros, como era de prever. Quizá el apasionamiento militante nos llevó a pensar que podíamos obtener un poco más, pero visto fríamente, ha sido una muy buena elección para una propuesta tan radical.

No he seguido con la atención a ustedes debida todo el proceso, pero no me parece, en absoluto, un mal resultado. Todo lo contrario. No sé cómo andan ustedes, perder a veces es ganar.

No ha sido un mal resultado, desde luego. Podemos darnos por satisfechos. Nos han llegado felicitaciones de muchos lados, cosa que agradecemos. Sin embargo creíamos que podíamos secar un poco más, y forzar una segunda vuelta. Estuvimos muy cerca, pero no se dio. Aunque visto comparativamente, ha sido una excelente elección.

Regresamos pronto estimado Ariel, como en las películas.

Cuando quiera.

Nos espera Mariátegui.

“Hay muchas vetas en la producción intelectual de Mariátegui. Es un autor vivo, y cabe esperar que lo seguirá siendo.”

Seguimos en el capítulo 3. Me gustaría centrarme hoy en el apartado X, cuatro páginas apenas, de la 230 a la 233: «Excursus: marxismo e indianismo en José Carlos Mariátegui». Permítame antes de ello volar hacia Rusia. Acabo de conocer el resultado del Argentina-Islandia: 1-1. ¿Le tengo que dar ánimos? ¿Le interesa el fútbol? Si fuera así, ¿cómo es que a un marxista tan erudito como usted le tiente este «deporte de masas» tan usado para manipular personas, multitudes y consciencias por dirigentes, en muchos casos, de pasados y presentes muy turbios? ¿Por qué arrastra el fútbol tantas pasiones en casi todo el mundo?

Después del desabrido 1-1 con Islandia vino la catástrofe del 0-3 con Croacia. Cuando todo parecía perdido, el 2-1 agónico sobre la hora dio vida a la selección. Quizá aquí está una de las claves por las que el fútbol sea tan apasionante: es el menos lógico de los deportes de equipo. Es, además, el que requiere de menos equipamiento y condiciones para poder jugarlo y disfrutarlo. Cuando yo era chico jugábamos en los recreos de la escuela con cualquier cosa que pudiera imitar una pelota, incluyendo un bollito de papel. Como todo, o casi todo, en el capitalismo, el fútbol es un gran negocio. ¿Qué otra cosa podría ser? Pero ello no quita que siga siendo un hermoso juego. Quizá el fútbol sea en nuestro tiempo, como la religión, el opio de los pueblos, que dijo Marx. Pero al igual que la religión, este opio del pueblo tiene doble cara: protesta y resignación.

¡Menos mal, de buena me he librado! A mí también me gusta aunque cada vez menos y con menos pasión. Una segunda pregunta fuera de guión: ¿qué ha significado en su país la reciente aprobación de una nueva ley del aborto? ¿Una importante conquista popular y feminista?

Por ahora sólo es la media sanción, dentro del sistema parlamentario bicameral que rige en Argentina. Se aprobó por estrecho margen en diputados. Queda por ver el resultado en la cámara de senadores, que usualmente es más conservadora. No me atrevería a cantar victoria todavía, aunque se ha dado un gran paso adelante. Hay en Argentina una gran lucha feminista, que está a un paso de anotarse una gran conquista legal. Con todo, quizá lo más rico del feminismo pase por fuera de las disputas parlamentarias.

Me centro ahora en el libro, en el apartado X. Sé más o menos qué es el marxismo, pero no ando tan informado en asuntos de indianismo. ¿Qué entiende usted por indianismo?

Hay que diferenciar indianismo de indigenismo.

Diferencie por favor.

El indigenismo -surgido en la primera mitad del siglo XX- fue en sus diferentes versiones algo así como una política desde el Estado y las élites políticas dirigida hacia los pueblos originarios. Una serie de medidas más o menos progresistas, diseñadas y aplicadas de arriba hacia abajo, sin auténtica consulta ni mucho menos autonomía de los sujetos indígenas que eran sus supuestos beneficiarios. El indianismo -o quizá deberíamos decir los indianismos- es la emergencia de autonomía de los pueblos originarios, con organizaciones propias y propuestas y exigencias autónomas.

Le parecerá imposible, un disparate y una injusticia político-institucional, pero aquí, en la supuestamente desarrollada y culta UE (España incluida), Mariátegui sigue siendo, en general, un gran desconocido (con excepciones: Paco Fernández Buey, por ejemplo, escribió sobre él hace unos años, en 2004¹¹). ¿Nos hace un resumen de lo esencial de las aportaciones de este marxista peruano?

11 F. Fernández Buey, “Recuerdo de Mariátegui” https://www.lainsignia.org/2004/enero/cul_007.htm. Ahora en FFB, *Marx a contracorriente*, Vilassar de Mar: El Viejo Topo, 2018, pp. 245-249.



[José Carlos Mariátegui, 1894-1930]

José Carlos Mariátegui fue uno de los marxistas más brillantes de lo que usualmente se llama Latinoamérica durante la primera mitad del siglo XX. Fue a la vez un precursor, un revolucionario y un pensador original. Desgraciadamente falleció muy joven: 36 años apenas. Sus aportes, por consiguiente, fueron mayormente bosquejos; intuiciones. En sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* evaluó la posibilidad de que los indígenas fueran un sujeto revolucionario del Perú, en base a un análisis de las potencialidades comunistas de los *ayllus* indígenas que tenía muchos puntos de contacto con lo que Marx llegó a pensar sobre las comunas campesinas rusas, aunque aparentemente si haber podido conocer los escritos tardíos del autor de *El Capital*. Políticamente luchó contra el reformismo de Haya de la Torre, en favor de una perspectiva socialista revolucionaria. Su heterodoxia, empero, determinó su aislamiento al interior de una ya estalinizada Tercera Internacional.

En su país, en Argentina, y en el conjunto de América Latina si no abarco demasiado, ¿Mariátegui es hoy un autor vivo?

Es un autor que se sigue leyendo y estudiando. Además de sus escritos más propiamente políticos fue un profuso autor literario y de crítica literaria. Hay muchas vetas en la producción intelectual de Mariátegui. Es un autor vivo, y cabe esperar que lo seguirá siendo.

¿Autor literario, crítica literaria? Nos da algunos ejemplos.

Bueno, para empezar, los *Siete ensayos* no son estrictamente una obra de historia o de sociología. Son ensayos argumentativos, con un gran componente estilístico, que incluyen análisis históricos y reflexiones políticas. *Amauta*, la revista que fundó y dirigió, contenía una dosis importante de textos literarios o de crítica de los mismos. En sus páginas desfilaron: Isaac Babel, Henri Barbusse, André Breton, Waldo Frank, Vladimir Maiakovski, José Ortega y Gasset, César Vallejos, Jorge Luis Borges, entre otros. Algunos títulos publicados por Mariátegui pueden ayudar a calibrar la importancia de la literatura en sus preocupaciones: *La escena contemporánea*, escrito junto a su hermano Julio César; o *La novela y la vida*, que es su único texto de ficción.

Déjeme insistir. ¿Qué tienen de singular, de heterodoxo, sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*?

En primer lugar es uno de los primeros intentos de análisis de una realidad latinoamericana desde una perspectiva marxista. En momentos en que la Internacional Comunista consideraba inviable una revolución socialista en estas tierras, contentándose con una revolución democrático-burguesa, el peruano valida una revolución socialista, producto de la alianza del proletariado con el movimiento campesino indígena.

¿Qué significa señalar, como usted hace, que Mariátegui consideraba la cuestión indígena como un problema fundamental? ¿Qué es aquí *fundamental*?

Significa varias cosas. Por su magnitud, es un problema que afecta a la mayor parte de la población. Por sus características económicas -el problema de la tierra- pone en juego las perspectivas de desarrollo y eficiencia económica, tanto como las de justicia social. Culturalmente entraña profundas preguntas sobre la identidad peruana.

Y a día de hoy, ¿siguen valiendo esas consideraciones suyas sobre la cuestión indígena?

Bueno, Perú es hoy en día un país muchísimo más urbanizado y mestizado. Las cosas cambiaron mucho en el siglo transcurrido. Con todo, los análisis históricos de Mariátegui siguen siendo intuiciones bastante válidas; sus propuestas políticas concretas tienen algo de anacrónicas, ante una realidad profundamente transformada; su inspiración libertaria e igualitaria, sin embargo, son imperecederas.

¿Cuál es la situación actual de los pueblos indígenas peruanos?

No soy un experto en la materia; pero podría decir que aún cuando se ha hecho avances en los últimos lustros, subsiste un fuerte racismo cultural e institucional. Su situación económica es en general precaria. Los indígenas siguen siendo, por supuesto, mayoritariamente pobres en Perú. Hasta donde alcanzan mis conocimientos -o desconocimientos- tengo la impresión de que los diferentes movimientos indianistas han logrado en Perú un menor peso político y una menor autonomía que en Bolivia o Ecuador, por ejemplo.

De acuerdo. Descansemos un momento si le parece.

Hagámoslo.

XVI

“Mariátegui no rechaza la existencia de una dimensión moral o racial, sino lo que pretendía “explicar” la miseria indígena por elementos raciales o culturales”

Estábamos aquí. Mariátegui, usted lo señala, rechaza el enfoque racial y moral en la aproximación a la cuestión. Pero, ¿no es también un problema racial y moral la situación de las poblaciones indígenas en Perú y en otros países?

Desde luego. Lo que rechaza Mariátegui no es la existencia de una dimensión moral o racial. Lo que rechaza son la interpretaciones que pretendían “explicar” la miseria indígena por elementos raciales o culturales. Mariátegui vincula esencialmente las desgracias indígenas con la propiedad de la tierra: o mejor, con su falta de propiedad.

Le cito: “Su visión del impacto económico de la colonización española es altamente desfavorable”. ¿En Perú más que en otros lugares? Si fuera así, ¿por qué?

No creo que Mariátegui viera dicho impacto como más desfavorable en Perú que en otros sitios. Pero sí lo veía como muy desfavorable en sí y de por sí. Por dos razones: la primera es por la destrucción (en buena medida por ignorancia y prepotencia) de los eficientes sistemas agrícolas andinos; la segunda es por la introducción de formas latifundiaras cuasi-feudales.

Mariátegui también evalúa crudamente las consecuencias de las políticas liberales con el advenimiento de la República peruana independiente. ¿Por la destrucción de las comunidades indígenas?

Exacto.

¿Se puede hablar, como creo que hacía Mariátegui, de comunismo indígena? Si fuera que sí, ¿de qué comunismo estamos hablando? De hecho, según usted mismo señala, el factor de progreso no solo social sino técnico son, para Mariátegui, las comunidades.

Hubo y hay un colectivismo indígena. De eso no hay duda. Tradiciones comunitarias muy fuertes; que en algunos casos incluyen o incluían repartos periódicos de las tierras comunales. Si por comunismo entendemos una sociedad sin explotación... bueno, en el colectivismo andino había explotación, grupos étnicos privilegiados, etc.

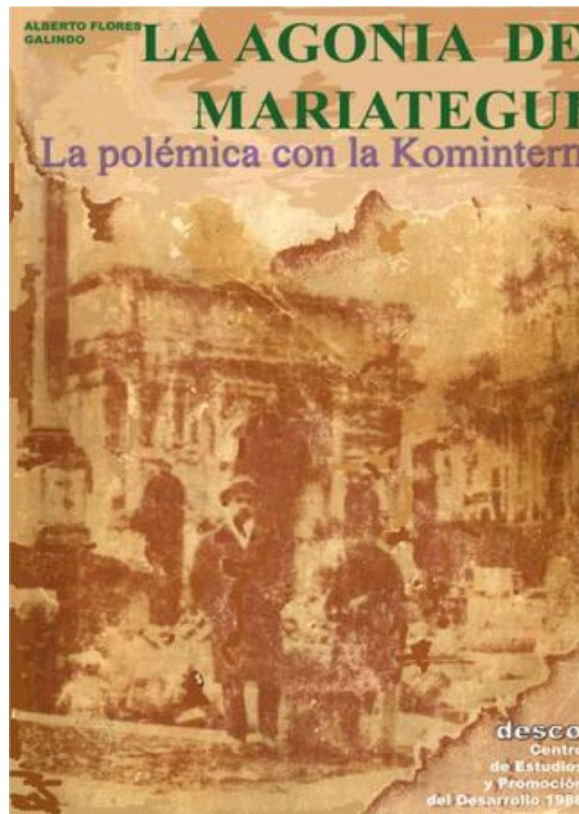
Le vuelvo a citar: “Es esta situación [la existencia de una institución, la comunidad, capaz de incorporar las nuevas tecnologías] la que, según Mariátegui, abría la posibilidad de una evolución no capitalista de la economía peruana basada en el desarrollo del vital comunismo indígena”. ¿No recuerda este comentario un poco -o un mucho- las reflexiones del viejo Marx? Añado: usted escribe “según Mariátegui”. ¿No es su posición?

¡¡¡Claro que recuerda a Marx!!! En cuanto a si es mi posición; pues bueno, creo que es una hipótesis válida y muy interesante. Era aceptable y muy valorable apostar por ella a finales del siglo XIX o comienzos del XX. Sin embargo, mirando las cosas en retrospectiva, tengo mis dudas respecto a si hubiera sido una vía realizable. La verdad, no lo sé.

Recuerda usted en su libro que las tesis de Mariátegui sobre el sujeto revolucionario del Perú (las propias comunidades indígenas, no el proletariado ni los intelectuales) no coincidían con la ortodoxia marxista del momento, con las voces oficiales de la III IC defendidas en América Latina por, entre otros, Vittorio Codovilla. ¿Se marginó entonces a Mariátegui? ¿Se le persiguió o expulsó del partido?

No se le llegó a expulsar, pero las autoridades latinoamericanas de la Comintern -como Vittorio Codovilla y el menos conocido Eudovico Ravines- ejercieron todo tipo de presiones para desplazar a Mariátegui de puestos de responsabilidad en el Partido Socialista Peruano, para dar lugar a un recién fundado Partido Comunista del Perú completamente desmariáteguizado. Al respecto es fundamental el trabajo de Flores Galindo *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Comintern*².

12 <https://www.marxists.org/espanol/floresgalindo/1980/desco00006.pdf>



¿Qué ha quedado del legado de Mariátegui en el Partido Comunista peruano?

La verdad que no lo sé. Creo que no mucho más que una leve inspiración.

Fuera de guión... o dentro de él ¿Sendero Luminoso bebió en algún momento y de algún modo de las reflexiones y posiciones de Mariátegui?

A mi juicio no. Tomó su nombre de un escrito de Mariátegui; pero sus concepciones estratégicas, tácticas y éticas poco tienen que ver. ¡¡¡Para no hablar del anti-intelectualismo de Senderista!!! Me cuesta creer que Mariátegui hubiera aprobado incluso una leve parte del accionar senderista.

¿Qué podemos hacer para que Mariátegui sea un pensador más conocido en esta, un pelín creída, Europa Occidental? ¿Qué se le ocurre? ¡Ayúdenos! ¡El marxismo argentino siempre ha sido muy internacionalista!

Quizá se podría editar al menos parte de sus obras en Europa, o traducirle a otros idiomas. O quizá baste con escribir sobre él, hablar de sus textos: hoy en día casi todo está disponible en internet. Quien busque, encontrará.

Podríamos quedarnos aquí, a las puertas de “La opción ética del viejo Trotsky”. Como sé que he abusado de usted en demasía, conviene darnos un descanso por vacaciones. ¿Le parece? ¿Retomamos la serie a finales de agosto? Nos falta cada vez menos.

Me parece perfecto, me esperan dos o tres semanas de cordillera, frío y nieve, en un remoto lugar.

No ando muy puesto en asuntos trotkystas pero veo que usted mantiene la tradición incluso en asuntos de tiempo libre y diversión. Y por cierto, ¿se va a ir dos o tres semanas, con frío y nieve, y se va a perder los partidos finales de Mundial? ¿No quiere disfrutar del Brasil-Uruguay en una más que probable final? ¡Son países hermanos!

Dos semanas seguro; tres quizá. Me encantaría una final Brasil – Uruguay. Y no oculto mi simpatía por el Paicito. Si me la pierdo o no, dependerá de que se concrete dicha posibilidad... y de la cantidad de nieve acumulada: si no es demasiada podría bajar al pueblo y ver el partido en un bar.

Yo la veré en casa y pensaré en usted. Buenas vacaciones.

XVII

“La de Trotsky es una ética de la igualdad, del lado de los oprimidos y explotados, y de la rebeldía”

Hemos vuelto de vacaciones. Seguimos en el capítulo 3 estimado amigo, estamos en sus compases finales, en el apartado XI: “La opción ética del viejo Trotsky”, pp. 233-238. Permítame dos preguntas previas, de dos correos suyos de mediados de agosto [de 2018]. El primero: “Patagonia norte... Mi cabaña está a unos kms de El Bolson... Ayudan a pensar esos paisajes y esos silencios”. ¿No es un decir muy heideggeriano? ¿Su cabaña está inspirada en la del autor de *Sein und Zeit*? Abuso: ¿qué piensa de la filosofía de Heidegger?

Puede que sea, como usted dice, “un decir muy heideggeriano”, pero ello muestra que se puede llegar a los mismos sitios por diferentes caminos. La verdad que la filosofía de Heidegger no ha influido, al menos no conscientemente, ni en la decisión de hallar refugio en un paraje algo remoto, ni en mi vida en general. Conozco poco a Heidegger, de hecho. Seguramente menos de lo que debería conocerle. Ese tipo de filosofar, tan acendradamente especulativo, no es el que más me atrae.

Nos pasa lo mismo. Su segundo correo:

Estoy saliendo mañana para Bariloche a una asamblea interclaustrales, y de allí me voy de nuevo a Mallín, esta vez con mi padre... Aquí estamos entrando en un conflicto fuerte, en el que se superpone una demanda salarial docente y el reclamo presupuestario de la comunidad universitaria toda (que es un reclamo histórico, pero agravado coyunturalmente por atrasos importantes en las partidas destinadas a gastos corrientes). No terminamos un conflicto y ya estamos en otro, je.

Salude a su padre de mi parte. Me permito preguntarle: ¿se ha agravado la situación del profesorado y de la misma universidad desde la llegada de Macri al poder? ¿Me habla de este conflicto?

La situación de las universidades es grave, angustiante, desde hace muchísimo tiempo. Muestra de ello es que, según los casos, entre el 90 y el 96% del presupuesto se va en salarios. ¡Y no precisamente porque los salarios sean de opulencia! De hecho la situación de la mayoría del profesorado es bastante precaria. En muchas universidades existen incluso cargos *ad honorem* masivamente. Con presupuestos tan exiguos es usual dictar clases en viejos edificios, algunos de los cuales literalmente se caen a pedazos. Por otra parte, todo lo que no sea salario y gastos corrientes (viáticos, luz, gas, etc.) no está incluido en el presupuesto anual. Ello significa que si una universidad tiene que construir un nuevo edificio, por ejemplo, debe “negociar” con las autoridades del estado fondos especiales. Esta situación hace que la autonomía universitaria se vea profundamente resentida: las universidades que se alinean con el gobierno de turno reciben fondos que pueden ser cuantiosos; las que se oponen no reciben fondos o los reciben a cuenta gotas. Y con el presupuesto genuino, como comprenderá, a penas se puede subsistir: imposible crecer, ampliar.

Con el gobierno de Macri la situación en parte se ha agravado. Desde lo salarial porque el proceso inflacionario “se come” los salarios. Pero también influye en el presupuesto, que si bien ha aumentado, lo ha hecho por debajo de la inflación. A esto se agrega algo más: el atraso en el envío de las partidas presupuestarias. En nuestra universidad se llegó a adeudar hasta seis partidas. Hoy en día el gobierno sigue adeudando tres. Y obviamente, esas partidas no se reajustan según la inflación, lo cual redundará en que al momento de recibirlas su valor real sea menor.

Por último, no es un dato menor que ninguno (o quizá halla alguno, pero creo que no hay ni uno solo) de los miembros del actual gabinete provenga de las universidades públicas. Claramente, tanto material como simbólicamente el actual gobierno es un enemigo declarado de las universidades públicas.

Vuelvo a su libro. Habla usted de la ética del viejo Trotsky. Antes de entrar en el tema: ¿qué significa Trotsky para usted? ¿Un referente revolucionario? ¿Un clásico de la tradición? ¿Una víctima, que debemos respetar, de lo peor del estalinismo? ¿Un maestro del marxismo?



[León Trotsky, 1879-1940]

Que Trotsky es a la vez un autor clásico y una víctima del estalinismo es algo que nadie podría dudar. Tampoco que vivió y murió como un revolucionario. Ello no significa que debamos venerarlo: pero sí respetarlo, leerlo, aprender de sus aciertos y de sus errores que, como sucede con los grandes personajes, fueron grandes aciertos y grandes errores. Con todo, creo que nos equivocáramos si pensamos hallar en sus acciones y escritos respuestas para todos los problemas contemporáneos.

¿Esa ética del viejo Trotsky es distinta o contrapuesta a la del joven o maduro Trotsky?

Es difícil decirlo, pero creería que no. Lo que sucede es que el viejo Trotsky debe afrontar la posibilidad de que lo que hasta ese momento había considerado una certeza -la inevitabilidad relativamente inminente del socialismo- sea una idea falsa, debido a que del colapso del sistema basado en el capital debiera surgir “necesariamente” un nuevo sistema de explotación, y no el socialismo. Y confrontado con esta hipótesis, se pronuncia por el alineamiento con los nuevos explotados y sus resistencias, y no con los realizadores de la nueva “necesidad histórica”. Yo creo que el joven Trotsky hubiera tenido la misma actitud, sólo que nunca tuvo que enfrentar la hipótesis de la inviabilidad del socialismo.

Por cierto, ¿qué es la ética para Trotsky? ¿Distingue entre ética y política?

Siguiendo una senda tradicional dentro de la tradición marxista, Trotsky es desconfiado de la ética: ve en ella más bien discursos moralistas que alejan a las personas del estudio riguroso de lo que ocurre y condenan desde alturas abstractas las acciones de quienes batallan en el mundo real y concreto. No es bueno el tratamiento de los problemas éticos por parte de Trotsky. Lo ha mostrado con honestidad un intelectual y dirigente trotskysta como Alex Callinicos. Lo que he intentado mostrar, en todo caso, es que más allá de sus proclamas y sus afirmaciones genéricas, había en Trotsky una ética subyacente que, como en el caso de Marx, estaba presente y actuante.

¿Nos puede resumir esa ética subyacente a la que hace referencia?

Es una ética de la igualdad, que asume el colocarse del lado de los oprimidos y explotados, con independencia de sus posibilidades de triunfo. Es una ética de la rebeldía, también, desde luego.

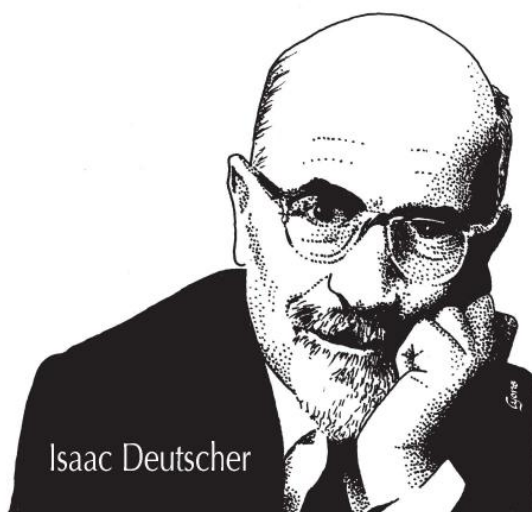
Déjeme citarle. Habla usted de Marx y Engels y escribe: Ninguno de ellos, sin embargo, abrigó jamás duda alguna respecto a que el proletariado sería el vencedor de la moderna lucha de clases, y que su victoria conduciría al socialismo”. ¿Jamás abrigaron duda alguna? ¿De dónde esa confianza en la victoria?

A diferencia de Trotsky, que no en vano es posterior a ellos, ni Marx ni Engels expresaron nunca dudas respecto al triunfo final del socialismo. Ello no significa que lo consideraran inminente ni mucho menos; pero confiaban, por decirlo así, en el sentido de la historia. Aquí es indudable la influencia hegeliana, desde luego. Aunque en los últimos años Marx acentuó su sensibilidad para percibir diferentes opciones históricas, hasta donde sé nunca llegó a poner en duda que, así sea a larguísimo plazo, el socialismo sería el destino de la humanidad.

¿A usted le ocurre lo mismo que a los clásicos? Visto lo visto con la desaparición de la URSS y con la evolución de China y de tantos otros países socialistas (con las comillas que quiera: Nicaragua, Vietnam, etc), ¿es razonable seguir convencidos de la segura victoria del proletariado y del socialismo en el mundo?

Claramente no, no me parece una certeza razonable. Por ello es que he tratado de afincar las certezas socialistas no en el plano fáctico, no en la ciencia; sino en el plano de los valores, en la ética.

Se apoya en la biografía de Deutscher, a quien considera un maestro. ¿Qué opinión le merece a día de hoy su gran estudio? ¿Está tocada por el tiempo?



[Isaac Deutscher, 1907-1967]

La obra de Deutscher me sigue pareciendo de lo mejor de la historiografía marxista del siglo XX. Hay una desproporción absoluta entre las cualidades de Deutscher como historiador y lo poco conocidos y estudiados que son sus libros. Es indudable que toda producción intelectual es afectada por el paso del tiempo. Los clásicos lo son no por no envejecer, sino por envejecer bien. Y los libros de Deutscher han envejecido magníficamente. Salvo detalles menores, su amplio fresco sobre la revolución y el desarrollo de la sociedad soviética no debería modificarse en nada sustancial por la nueva documentación actualmente disponible. Mucho menos su detallado estudio sobre la vida personal de Trotsky. Algunas de sus hipótesis y algunas de sus expectativas hoy quedarían descartadas o concitarían menos entusiasmo, pero ya eran polémicas al momento de ser formuladas, cosa que Deutscher sabía muy bien: las previsiones son necesariamente precarias.

Algunos aspectos de su obra, curiosamente, podrían tener una inusitada actualidad. En momentos de revalorización de la historia narrativa, las exquisitas narraciones de Deutscher podrían hallar un amplio público. Desgraciadamente siguen operando prejuicios anti-marxistas. Pero yo no quiero ni imaginarme la sorpresa de muchos historiadores narrativistas o filósofos de la historia, al descubrir que este marxista hecho y confeso podía incluir en sus libros escenas tan imaginativas como el diálogo entre Stalin y el fantasma del Zar Nicolás. A un marxista como Deutscher -que se inició como poeta- le hubiera causado gracia que se contrapusiera el marxismo a la narración o al “giro lingüístico”.

Perdone un momento. Escribe: “historiadores narrativistas o filósofos” y me da que no es un error. ¿Por qué escribe así? ¿Intenta superar así lo que suele llamarse “sexismo del lenguaje”? ¿Propone esta norma a partir de ahora?

No me atrevería a proponer esta norma. Pero ninguna de las opciones existentes (como la “x”, la “@” o la “e” me termina de convencer). Más aún: ni siquiera soy un fanático del “lenguaje inclusivo”; pero dado que el movimiento feminista está librando una batalla en tal sentido, considero que es un tema que en estos momentos tiene su importancia, y entonces le doy la bienvenida al lenguaje inclusivo. Por supuesto: no creo que sea el lenguaje el centro del problema. Y soy muy consciente que todo lenguaje, con el paso del tiempo, tiende a naturalizarse, así que se puede ser un perfecto machista hablando lenguaje inclusivo. Pero en la actualidad estas formas no están naturalizadas, así que resultan disruptivas, y tal disrupción entraña un mensaje político. No se cómo se hablará en el futuro, pero, hoy por hoy, creo que es un gesto político correcto buscar las maneras de desarrollar formas inclusivas de lenguaje; sin necesidad de hacer de ello un mundo: soy consciente que ante una manera de hablar ideológicamente implicada, además de la opción de cambiar las palabras está siempre la opción de resignificarlas. *A priori*, ambas son posibles y legítimas.

Habla de un artículo de Trotsky que yo mismo desconocía: “La URSS en guerra”. No fue incluido, comenta, en la compilación *En defensa del marxismo* ni en los *Escritos*. ¿Por qué? ¿Por descuido, porque se consideró que no era importante?

Tiendo a pensar que no se lo incluyó por la incómoda posibilidad que Trotsky analizaba allí, aunque fuera hipotéticamente: que el socialismo fuera inviable a corto o mediano plazo.

¿Dónde radica la importancia de este escrito en su opinión? ¿En que Trotsky pensara un horizonte menos optimista, menos seguro, que el señalado por Marx y Engels?

En eso, pero sobre todo en la conclusión que extrae. Trotsky analiza la posibilidad de que el proletariado fuera incapaz, en la coyuntura de la segunda guerra mundial, de tomar el poder, conservarlo e iniciar la transición al socialismo. En ese caso, sostiene

nos veríamos obligados a reconocer que... (el estalinismo) no tenía sus raíces en el atraso del país ni en el medio ambiente imperialista, sino en la incapacidad congénita del proletariado para convertirse en clase gobernante. Entonces sería necesario establecer retrospectivamente que... la URSS de nuestros días fue la precursora de un nuevo sistema universal de explotación... Con todo lo onerosa que esta... perspectiva pueda ser, si el proletariado mundial llegare a demostrar realmente que es incapaz de cumplir su misión... no quedaría más remedio que reconocer abiertamente que el programa socialista basado en las contradicciones internas de la sociedad capitalista, se habría esfumado como una utopía.

Pero, dicho esto, Trotsky añadió: «Resulta evidente que (si el programa marxista resultara ser impracticable) se necesitaría un nuevo programa mínimo para defender los intereses de los esclavos del sistema burocrático totalitario». Como concluye Deutscher (y permítame citarlo: no podría yo exponer más breve, bella y elocuentemente el sentido de su mensaje):

El pasaje era característico del hombre: si la esclavitud burocrática era todo lo que el futuro le deparaba a la humanidad, entonces él y sus discípulos estarían del lado de los esclavos y no de los nuevos explotadores, no importa cuán «históricamente necesaria» pudiera ser la nueva explotación. Habiendo vivido toda su vida con la convicción de que el advenimiento del socialismo era una certeza científicamente comprobada, y de que la historia estaba de parte de quienes luchaban por la emancipación de los explotados y los oprimidos, él exhortaba ahora a sus discípulos a permanecer junto a los explotados y los oprimidos, aun cuando la historia y todas las certezas científicas estuvieran contra ellos. Él, en todo caso, estaría con Espartaco, no con Pompeyo y los Césares.

Es muy hermoso ese paso que ha citado. Mucho. Paco Fernández Buey lo hubiera suscrito. ¿Nos tomamos un respiro?

Como quiera.

XVIII

“El hiperrealismo suele estar basado en la aceptación moral, no solamente intelectual, de un estado de cosas deplorable”

Seguimos en los compases finales del capítulo 3 del libro, en el apartado XI: “La opción ética del viejo Trotsky”, páginas 233-238. Aquí estábamos. Cuando Trotsky habla del totalitarismo burocrático, ¿en qué sociedades está pensando? ¿En la URSS estalinista? ¿En otros escenarios con similares características?

Trotsky nunca dejó de pensar que la URSS era un estado obrero, aunque deformado, degenerado. Pero exploró, en el escrito que acabamos de analizar, la posibilidad de que su sentido histórico fuese otro. En esta hipótesis, sería una variedad de totalitarismo burocrático, junto al fascismo por ejemplo.

Un contrafáctico: de haber vivido más años, ¿Trotsky hubiera simpatizado con las ideas que Hanna Arendt expuso en *Los orígenes del totalitarismo*?

Es difícil responder. Yo creería que aunque Trotsky tuvo la valentía de considerar la posibilidad de la emergencia del totalitarismo burocrático, difícilmente se convenciera de que ese era el futuro ineludible de la humanidad. Me cuesta creer que alguna vez llegara a hacer alguna equivalencia entre la URSS y el estado Nazi, por ejemplo. Pero no le escurrió el bulto al asunto.

En la nota 141 apunta usted una aguda crítica al popperismo y su tesis un pelín prepotente de la imposibilidad de falsación del marxismo. ¿Nos la puede resumir?

Como ya tuve oportunidad de comentar, la epistemología popperiana tiene como uno de sus puntos claves el falsacionismo, esto es, la exigencia de que cualquier hipótesis o formulación, para ser aceptada como científica, debe estar formulada de tal manera que se pueda establecer qué observaciones del mundo real nos llevarían a concluir que la misma es falsa. Si pudiendo en ser falsada, una hipótesis no lo ha sido todavía, entonces tenemos, según Popper, buenas razones para aceptarla. Pues bien, Popper cree que las hipótesis marxistas son infalsables por su propia naturaleza. El marxismo, de tal cuenta, sería una ideología, quizás una filosofía, pero en modo alguno una ciencia. Y bien, aquí lo vemos a Trotsky aceptando la falsación no de una hipótesis cualquiera, sino de la hipótesis nuclear del marxismo en tanto comprometido con el socialismo. Incluso podríamos decir que Trotsky ha ido demasiado lejos, dado que, como sabemos, las hipótesis más básicas están rodeadas de un cinturón protector que hace que nunca sean directamente falsables, sólo son falsables indirectamente. Pero lo que muestra en todo caso este pasaje es que Popper andaba bastante errado al acusar al marxismo de infalsable.

Le vuelvo a citar: “Planteándose [Trotsky] sin rodeos y sin artificios escapistas la posibilidad de que se presente una situación tal en que la “necesidad histórica” marche en contra de la emancipación de las masas populares”. Más de medio siglo después, ¿contempla usted también esa posibilidad?

Yo no creo en necesidades históricas ineludibles. Pienso en posibilidades históricas, más o menos plausibles. Es claro que hoy, a la luz de muchas evidencias, es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo (Jameson dixit). Pero si, como creo, el capitalismo está haciendo todo lo posible por llevarnos al desastre, entonces hay allí una muy buena razón para oponérselo y para buscar alternativas socialistas.

Más aún: suponga, aunque no admita, que alguna ciencia política demostrase la imposibilidad de una sociedad con estructuras y valores socialistas. Lo deseado no es real, lo real no es ni será lo deseado. ¿Qué nos quedaría entonces? ¿Conversar, ayudarnos, ir al cine, escuchar ópera, subir montañas, acompañarle en su cabaña, la “comprensión humanista” de los desfavorecidos?

Insisto en que me parece que ninguna ciencia humana podría arrojar una conclusión tan taxativa. Pero aceptemos que una sociedad estructurada por los valores socialistas nos pareciera por muchas razones sumamente improbable. ¿Entonces qué nos queda? Nos queda, desde luego, la crítica de la sociedad existente. Y nos queda la resistencia a la misma. Y mientras criticamos y resistimos nos queda el disfrute de lo disfrutable dentro de una sociedad en la que las mayorías padecen: cada quién verá qué puede disfrutar.

Un paso que me ha sorprendido: “Trotsky presenta al totalitarismo burocrático como una necesidad histórica aparentemente ineludible”. Sé que lo hemos hablado pero déjeme insistir. ¿No hay aquí una posible inconsistencia? ¿Qué sentido tiene criticar algo que ha devenido por necesidad histórica ineludible o casi ineludible? ¿Coincide usted con esa formulación del autor de *Mi vida*?

Evidentemente, la oposición a algo que es considerado una necesidad ineludible sólo puede ser sostenida desde principios éticos. Eso es lo que he argumentado. Por lo demás, no creo que ninguna necesidad a futuro sea tan indubitable como lo creyera Trotsky.

Le vuelvo a citar. En la nota 143 habla usted de un amigo común, Federico Mare, y escribe:

No son raros los casos en que grupos sociales o individuos aislados abrazaron causas irremediabilmente perdidas -ya por dignidad, ya por temor a las represalias- y a veces con plena conciencia de la inevitabilidad de su derrota inmediata.

¿Qué sentido racional tiene ese abrazo de causas perdidas? ¿Dónde está el *realismo político* tan valorado por la tradición? ¿No es ese abrazo una apología del irracionalismo heroico y romántico?

Permítame remitirme a dos autores que ambos conocemos y respetamos mucho; verdaderos maestros: Manuel Sacristán y Toni Domènech. Sacristán alguna vez sintió la necesidad de preguntarse si el indio Gerónimo hubiera mantenido la sentencia que solía repetir en su vejez: “no se deben librar batallas que se saben perdidas”. La paradoja es que los apaches, una de las tribus menos numerosa de las praderas norteamericana, es una de las que mejor ha conservado su lengua y su cultura. Y ello ha sido obra de la encarnizada resistencia militar que opusieron a los yanquis. Lucharon contra todo pronóstico y, desde luego, militarmente fueron vencidos. Pero su lengua y su cultura se han conservado mejor que las de las tribus que con mayor “realismo” aceptaron someterse. El realismo a corto plazo se demostró muy pernicioso a la larga; en tanto que el “irrealismo” de Gerónimo y otros jefes apaches tuvo su premio póstumo.

Domènech, por su parte, fue muy crítico de lo que llamaba el “hiperrealismo”, que sería algo así como un realismo para la acomodación a las circunstancias dadas, sin voluntad para transformarlas radicalmente. Y ha mostrado como ese hiperrealismo ha sido la perdición de la socialdemocracia alemana y austríaca, por ejemplo, para no hablar del comunismo alemán. Toda acción política posee una doble dimensión: la comprensión más o menos realista de la situación y la voluntad de direccionarla. Fijarse un objetivo sin tener en consideración las circunstancias es voluntarismo. Pero deducir una política de la mera constatación de lo que hay es “hiperrealismo”, esto es, un realismo de cortas miras, de plazo corto y castrado de voluntad. El hiperrealismo, además, suele estar basado en la aceptación moral, y no solamente intelectual, de un estado de cosas deplorable.

A cuenta de todo esto, permítame citar un pasaje de una carta que Manuel Sacristán Luzón le enviara a un amigo:

...creo que de las dos cosas tristes con las que empiezas tu carta -la falta de realismo de los unos y el enlodado de los otros- es más triste la segunda que la primera. Y tiene menos arreglo: porque se puede conseguir comprensión de la realidad sin necesidad de demasiados esfuerzos ni cambiar de pensamiento; pero me parece difícil que el que aprende a disfrutar revolcándose en el lodo tenga un renacer posible. Una cosa es la realidad y otra la mierda, que es sólo una parte de la realidad, compuesta, precisamente, por los que aceptan la realidad moralmente, no sólo intelectualmente.

¡No se lo podría decir mejor!

Sí, sí, está muy bien dicho. Fue, seguramente, su última carta, la escribió tres días antes de su fallecimiento, el 24 de agosto de 1985, a un preso del GRAPO, Félix Novales.

Con el máximo respeto, no se lo tome a mal: ¿Trotsky no es demasiado líder-maestro-guía para muchos comunistas y revolucionarios? Por decirlo con reconocida imprecisión: ¿los trotskistas no son, en general, mucho más trotskistas que los leninistas (también en general) son leninistas? Si me permite la comparación: yo no recuerdo a nadie que sienta tanta devoción por su maestro... a excepción de los wittgensteinianos respecto al autor del *Tractatus*.

Como tendencia general, puede estar usted en lo cierto. Sería absurdo negar las fuertes tendencias sectarias en la tradición trotskista. Pero dicho esto, hay que decir que ha sido la corriente que ha mantenido una perspectiva revolucionaria de manera ininterrumpida y con una considerable extensión espacial. Ha sido siempre marginal, pero ha sido revolucionaria y lo sigue siendo. Fíjese usted que los partidos comunistas oficiales han abandonado mayormente toda aspiración revolucionaria, incluso declamativamente (en los últimos veinte años o más, en medio de la hegemonía neo-liberal, la socialdemocracia tendió a ser simplemente liberal, y muchos partidos comunistas ocuparon el lugar de la socialdemocracia). El maoísmo tuvo su momento de gloria, pero hoy pocos le tomarían en serio. El castrismo fue influyente en América Latina y en África, pero sería difícil ver en ello una corriente política más o menos consistente. Y no deja de ser un dato interesante que muchas otras potenciales corrientes marxistas anti-estalinistas hayan tendido a la disolución, a pesar de poseer figuras rutilantes y estar dotadas de sólidos fundamentos teóricos: pensemos en

Rosa Luxemburg, en los consejistas (Pannekoek, Gorter, Rosenberg, Korsch), en el POUM español o en austro-marxismo (Oto Bauer, Max Adler, etc.). Incluso la tradición anarquista ha tendido a disolverse organizativamente, aunque siempre permanece latente; quizá más como impulso emocional que como cuerpo teórico sistemáticamente desarrollado.

¿Quiere añadir algo más?

Sólo una cosa, a título de hipótesis provisoria. Me he preguntado cuál es la razón de la mejor supervivencia del trotskismo como tradición revolucionaria política organizada, en comparación con el luxemburguismo, el consejismo o el austro-marxismo (e incluso el anarquismo). Tiendo a creer que la importancia concedida al partido como organización relativamente externa a la clase misma, ha posibilitado al trotskismo una pervivencia, si bien en general marginal, en contextos en los que la clase obrera y los movimientos de masas no tenían demasiados impulsos revolucionarios. Las otras tradiciones, más concentradas en la auto-actividad de las amplias masas, tuvieron mayores dificultades para sobrevivir como fuerza políticamente organizada en situaciones, como dije, en las que las masas era políticamente apáticas o llanamente reformistas.

¿Debo leer su reflexión como un argumento, históricamente fundado, favorable a la forma Partido? ¿No hay muchos pensadores que suscribirían su reflexión y apuesta a día de hoy! ¿No hay riesgos de que esa defensa del Partido como organización permanente aleje a sus defensores y activistas de luchas, de colectivos no partidistas, que encierre a sus miembros un poco en sí mismos, con sus camaradas, amigos y colegas, y el mundo inhóspito quede lejos de ellos, dado que es al Partido al que hay que cuidar prioritariamente?

Veamos: hace muchísimos años que no milito en ningún partido, sin por ello dejar de militar en diferentes colectivos. Por otra parte, nunca estuve muy conforme con la expresión “forma partido”: hay partidos de muchas formas, o muchas formas de partido. ¡Para no hablar de las complejas relaciones entre forma y contenido! En todo caso, se trata de un juicio histórico, cuya validez es independiente, en principio, de las consecuencias que pueda entrañar. Yo no emplearía este juicio para incentivar a nadie a que abandone un colectivo no partidista. Pero un juicio equilibrado de las tradiciones políticas entraña ver tanto sus problemas como sus virtudes.

De acurdo. Nos queda un capítulo, el último, y el epílogo. Vamos finalizando. Chi va piano, va sano e va lontano.

XIX

“La libertad era para Marx el mayor bien, nunca estuvo dispuesto a sacrificar el principio de la libertad por consideraciones pragmáticas de prudencia”

Estamos, como le decía en el último capítulo del libro. Antes de entrar en él, ¿quiere hacer algún comentario general sobre la situación política argentina en estos momentos, septiembre de 2018?

Dada la volatilidad de la situación, cualquier comentario puede quedar desactualizado en cuestión de días. Digamos, en todo caso, que Argentina vive una crisis económica caracterizada por varios años de crecimiento lento y/o descenso de la economía, en medio de un proceso inflacionario y de cuentas estatales deficitarias. Más recientemente, la suba del precio del dólar encendió todas las alarmas. Para agravar la situación hay un gobierno dogmáticamente neo-liberal que ha hecho más que bastante para agravar las cosas. La credibilidad de Macri está más baja que nunca. La “ayuda” (salvavidas de plomo, podríamos decir) del FMI entraña exigencias socialmente desastrosas. Hay un gran malestar social, y ya ha comenzado cierta resistencia popular: dentro de la cual las Universidades estamos librando un fuerte plan de lucha. Sin embargo, la “oposición” parlamentaria peronista y la burocracia sindical se han convertido -para decirlo con las palabras de Jorge Así, escritor y periodista insospechado de ninguna clase de izquierdismo- en “dadores voluntarios de gobernabilidad”. Cualquier chispa puede encender una fogata de rebelión, como ya ha pasado en reiteradas oportunidades en este país: la última en 2001. Nadie puede hoy asegurar que Macri seguirá siendo presidente el próximo verano.

¡Que las fuerzas dinámicas de la historia, cualesquiera que sean éstas, le oigan y que el nuevo escenario sea mejor! El título de este cuarto capítulo: “¿Una ética marxista?”. ¿Por qué los interrogantes? ¿Duda usted su existencia? Aún más: ¿no es muy pero que muy extraño que se dude de ello? ¿Cómo alguien, Marx o quien sea, va a ser un rojo, un socialista transformador, alguien que apuesta por los más desfavorecidos, “por los de abajo” en el decir de Brecht (un decir que solía usar alguien que ya hemos citado, Francisco Fernández Buey) y va a carecer de ética?

No se trata de que lo dude yo, personalmente. De hecho no lo dudo: intento mostrar, por el contrario, que efectivamente hay una ética marxista. Sucede, sin embargo, que Marx rechazó repetidas veces que él mismo tuviera ningún ideal (de justicia o de lo que fuera), y también rechazó que el proletariado los tuviera y/o los necesitara. Lo hizo en una famosa carta a Ruge de 1843, lo reiteró en *La ideología alemana* (1845), lo expuso enfáticamente en el *Manifiesto Comunista* (1848) e insistió en ello en *La guerra civil en Francia* (1871). No se trata, pues, de una idea surgida al pasar. Y sin embargo se equivocaba.

¡Los gigantes también echan una cabezadita de cuando en cuando!

Hay, de hecho, una contradicción flagrante entre lo que Marx decía y lo que hacía; no soy ni el primero ni el único en haberlo notado. Norman Geras, por ejemplo, ha escrito que “Marx pensaba que el capitalismo es injusto, pero no pensaba que pensara así”. Y acaso más elocuentemente, Jon Elster, a este respecto, afirmó que es como si Marx “argumentara en prosa contra la imposibilidad de hablar en prosa”.

No están mal las dos citas que nos ha regalado.



[Thomas Müntzer, 1489-1525]

Por mi parte, he intentado mostrar que un número considerable de opciones marxianas (como su admiración por Espartaco, sus simpatías por Tomas Müntzer o su apoyo a la Comuna de París) son incomprensibles sin remitirlas a una concepción ética subyacente: en ninguno de estos casos las simpatías de Marx se inclinan hacia los realizadores de ninguna “necesidad histórica”. Sus simpatías están con los derrotados; con los que se rebelan infructuosamente contra la injusticia, la explotación y la opresión.

Marx, pues, tuvo ideales que orientaron muy fuertemente su vida; y todo movimiento social y/o político -lo reconozca o no, lo haga explícita o implícitamente- necesita de algún ideal. Esto por un lado. Pero, además, hay que señalar que la ética marxista no coincide necesariamente con la ética del proletariado, si por la misma entendemos las premisas éticas que la mayoría de los proletarios realmente existentes en un momento y lugar determinado efectivamente tienen. Intento mostrar que la ética de Marx es una ética de la libertad y la auto-realización, que siempre orientó la vida de Marx, pero no siempre orientó a los proletarios realmente existentes.

Abre usted el capítulo con dos citas. La primera es de Eugene Kamenka: “El mismo [Marx] vivió la “vida peligrosa, combativa” (Croce) a que se entregan los bienes; él mismo despreció la vida prudente y precavida de los males como una existencia ruin y vil”. ¿Nos puede traducir usted como debemos entender este enunciado: “él mismo despreció la vida prudente y precavida de los males como una existencia ruin y vil”?

La libertad era para Marx el mayor de los bienes, y nunca estuvo dispuesto a sacrificar el principio de la libertad por consideraciones pragmáticas de prudencia. En nombre de la libertad de pensamiento renunció tempranamente a una segura carrera académica. En nombre de la libertad política debió marchar al exilio. Por la libertad de ser lo que quería ser sobrellevó miseria y sufrimientos en Londres, mientras el hermano de Jenny, su esposa, era ministro en Prusia. La actitud que Marx más despreciaba era el “servilismo”; pero también aborrecía el filisteísmo: no hacer las cosas como un fin en sí mismo. Kamenka muestra muy bien (empleando la distinción de origen platónico entre los “bienes”, que constituyen un sistema armonioso y cooperativo, y los “males” de carácter parasitario y que se hallan en pugna con los bienes y entre sí) que el grueso de los proletarios, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, eligieron diferentes formas de reformismo o de conciliación de clases, por motivos muy atendibles y entendibles, pero que no dejaban de ser motivos “malos”, en tanto y en cuanto subordinaban la seguridad a la libertad, el consumo a la autorrealización. Y Kamenka concluye que difícilmente hubiera sido esa la opción de Marx. Para Marx, un esclavo bien pago no deja de ser un esclavo.

Sugiere usted, por otra parte, con la elección de la cita, que la vida de Marx puede ser una buena guía para construir, pulir o revisar una ética marxista. Todo vida concreta tiene sus contradicciones o inconsistencias, sus caídas si permite la palabra. También las tuvo la de Marx quien, tal vez, no siempre supo o pudo estar a “la altura de sus circunstancias familiares”. ¡Menos mal que tuvo a Jenny y Engels cerca!

Marx no siempre estuvo a la altura de su ética, claro está, sobre todo en algunos aspectos de su vida privada: la historia de su hijo con Helene Demuth es una clara muestra. Pero, puesto todo en la balanza, su comportamiento resulta la más de las veces admirable.



[Helene Demuth, 1820-1890]

La segunda cita es aún más sorprendente. ¡De Popper, nada menos que de Sir Karl! La copio para nuestros lectores: “(...) Marx siguió un código moral sumamente riguroso y (...) exigió a sus colaboradores un alto nivel moral”. ¿Qué entendía Sir Karl por “código moral sumamente riguroso”? ¿Qué alto nivel moral exigió Marx a sus compañeros? Una más: el físico y filósofo austriaco, el asesor de Miss Thatcher, ¿habla de oídas o con conocimiento de causa en temas y asuntos marxianos?

Sir Karl, como usted gusta llamarlo...

Es una ironía. Sigo la forma que usó Thomas S. Kuhn en el Congreso londinense de 1965.

Vale. Popper percibió muy bien el profundo contenido ético de la vida y la obra de Marx. No es un dato menor, dado que no se trata de un revolucionario ni mucho menos. Popper no especifica a qué se refiere exactamente, pero supongo que tiene en mente la profundidad de las convicciones (se las comparta o no), la estricta escrupulosidad en la exposición de las ideas de los adversarios, el imperturbable espíritu crítico, la unión de pensamiento y comportamiento. Todo esto caracterizó a Marx, y a quienes le rodeaban familiar y políticamente.

Hace usted referencia a autores que han afirmado que la ética es incompatible con el marxismo. ¿Con qué argumentos centrales sostienen su posición?

El argumento es que el marxismo no necesita de ninguna ética, dado que para luchar por el socialismo le basta con el descubrimiento de lo que necesariamente debe ocurrir.

El determinismo (favorable) obnubila muchas mentes. Le cito de nuevo: “Pero este convencimiento era el convencimiento de los hombres de acción; el convencimiento del sujeto político que evalúa una hipótesis como posible y se lanza con todas sus fuerzas a convertirla en realidad”. ¿Hay una moral propia de los hombres de acción?

No diría que hay una moral de los hombres de acción: se puede actuar siguiendo diferentes morales. A lo que me refería en el pasaje citado es a que los hombres y las mujeres de acción suelen poseer una convicción práctica que quizá no puedan sostener con todas las letras intelectualmente: actúan “sabiendo” que vencerán, aunque en un contexto más “reflexivo” quizá acepten que a lo sumo tienen “muchas chances” de vencer. Sin embargo, ese convencimiento práctico facilita que lo meramente probable se realice. Algo así como las profecías auto-cumplidas (en las que el profetizar algo colabora en su realización, que en modo alguno era inevitable); aunque aquí la clave no está en la profecía sino en la disposición práctica, en la actitud combativa.

Por cierto, desde su punto de vista, ¿moral y ética serían términos equivalentes o convendría hacer alguna distinción?

Depende de los contextos y de los problemas. A veces se usa ética y moral como sinónimos, sin que ello entrañe problema alguno. En otros casos se diferencia las éticas o las morales históricamente empíricas y relativas de los criterios éticos o morales universales y abstractos. En tal caso puede resultar conveniente utilizar uno de los términos (ética y moral) para cada cosa, aunque en la literatura sucede que quienes realizan dicha distinción -que, insisto, puede ser importante establecer- no siempre acuerdan en la terminología. Así por ejemplo, Dussel llama ético a lo que Habermas denomina moral, y viceversa.

Otra pregunta más, fuera de guión: ¿le interesa algún autor, en este ámbito de la eticidad, de lo que suele llamarse filosofía analítica?

Por supuesto. Quizá sería discutible si Rawls es, estrictamente, un filósofo analítico; pero los componentes analíticos son claramente importantes en su obra, que es un clásico de la filosofía política y moral. Thomas Nagel es otro autor muy interesante. Gerald Cohen es fundamental: analítico y marxista a la vez; al igual que Fernando Lizárraga, cuya obra es de lo mejor en lengua castellana.

¿Es Cohen el autor, marxista y analítico, que más le interesa? ¿No está ahora de capa caída o no muy en el candelero esta tendencia marxista?

Es uno de los pensadores marxistas y analíticos que más me interesa. Pero no es el único. Al mismo nivel yo colocaría a Erik Olin Wright y a Robert Brenner.

Cohen creo que proporciona el mejor punto de partida para las discusiones de filosofía normativa contemporáneas desde una perspectiva socialista. Wright viene desarrollando lo que seguramente es el más amplio y sofisticado análisis de las clases sociales desde cualquier perspectiva teórica. Brenner es un autor

indispensable para entender tanto la transición al capitalismo como las tendencias actuales del desarrollo capitalista.

¿Está de capa caída esta corriente? Muchos parecen pensarlo. Yo no estoy tan seguro. En primer lugar porque el marxismo analítico no fue nunca una corriente mínimamente homogénea; ni en opciones políticas, ni en perspectivas metodológicas, ni en objetos de indagación. No es cierto, como muchas veces se afirma, que lo distintivo del marxismo analítico sea la incorporación del individualismo metodológico. Cohen de hecho polemizó fuertemente con Elster defendiendo la modalidad funcional de explicación en las ciencias sociales. Wright ha sido crítico del individualismo metodológico: su enfoque no es ni holista ni individualista metodológico; es, para decirlo en sus propios términos, anti-reduccionista.

Aunque no ha sido explícito al respecto, considero que, metodológicamente, Brenner es igualmente anti-reduccionista, no individualista. El único punto en común de los llamados marxistas analíticos (además de las reuniones anuales del “*september group*”) ha sido la voluntad de clarificar el lenguaje, precisar los conceptos, hacer nítidas las tesis. Desde esta perspectiva, Fernando Lizárraga o yo mismo somos marxistas analíticos. Lo cual no quiere decir que seamos anti-dialécticos. A lo que nos negamos, en todo caso, es a una dialectización prematura, a una especulación dialéctica que no se ha tomado el trabajo de una fuerte indagación empírica y de una seria clarificación lingüística y conceptual.

Excelente negación. Tomémonos otro descanso si le parece.

De acuerdo.

“Conviene no perder de vista los usos sociales y políticos de las concepciones éticas”

Seguimos en el último capítulo del libro. Habla usted de que Marx y Engels insistieron siempre en la relatividad e historicidad de las morales concretas existentes. ¿Cómo deben entenderse aquí los términos historicidad y relatividad?

Historicidad significa que los criterios morales cambian con el tiempo. Relatividad implica que tales criterios carecen de fundamentación absoluta, por un lado, y que pueden expresar situaciones diferentes o intereses total o parcialmente contrapuestos, por el otro.

¿Pero usted cree que es posible que, desde diferentes perspectivas de clase, desde diferentes “ideologías” o concepciones del mundo, que se pueda coincidir en un conjunto determinado de valores? Por ejemplo, en la validez de los derechos humanos, pongamos por caso, o en el rechazo de la pena de la muerte o de la violencia de género.

Sí que lo creo. Estoy convencido de ello.

Añade: “Tanto Marx como Engels procuraron revelar los intereses particulares que suelen esconderse tras la fachada de los derechos universales y el interés general? El “suelen” nos salva un poco, pero ¿debe inferirse de ello que para los autores de *La ideología alemana* toda moral es sospechosa, que no hay éticas limpias? ¡Mucha retórica vacía, y poca solidez humanista! Si fuera así, ¿también valdría para el caso de la propia ética marxista si esta existiera?

Desde luego. Vale también para la ética marxista. El riesgo de que un discurso emancipador o, mejor dicho, de intención emancipatoria pueda ser empleado en sentido contrario está siempre presente. Visto lo visto, hay que aceptarlo como una posibilidad que se ha tornado repetidas veces realidad. Pero una cosa es aceptar esa realidad, otra muy diferentes es creer que se trata de un destino ineludible; que todo discurso liberador devendrá necesariamente en opresivo. En todo caso, conviene no perder de vista los usos sociales y políticos de las concepciones éticas. Una vigilancia crítica permanente es indispensable.

Habla con respeto de dos pensadores neokantianos, Cohen y Natort. ¿Autores que merecen recordarse?

Dado que en el mundo contemporáneo, a diferencia de los tiempos de Marx o de Lenin, los pensadores críticos son usualmente académicos o académicas sólidamente instalados en el campo universitario, quizá sea correcto recordar a dos de los primeros académicos socialistas. Kantianos y socialdemócratas, para más datos. Si además de recordarlos nos preguntamos sobre la necesidad de leerlos, la cosa es más discutible; aunque no creo que venga mal hacerlo. En cualquier caso, creo que vale la pena estudiar el pensamiento marxista de influencia kantiana.

Cita también a Karl Vorländer, un autor poco leído entre nosotros. El marxismo, en la razonable opinión de este neokantiano, no podía reducirse a una ciencia objetiva ni tampoco a una técnica política. Todo socialismo tenía, irremediabilmente, un carácter ético. También el de Marx, implícitamente si se quiere, involuntariamente en formulación de mayor tensión. Vorländer, señala usted, proponía complementar el marxismo con la ética kantiana. Dos preguntas sobre ello: ¿se ha recogido ese planteamiento en otros momentos y por otras escuelas de la tradición?

Se lo ha recogido poco, por cierto. Demasiado poco. El “revisionismo” de Berstein tuvo un componente kantiano, desde luego, y la asociación de kantismo con revisionismo hizo que las izquierdas revolucionarias sospecharan de cualquier enfoque mínimamente kantiano. Sin embargo, a mi juicio, los lazos entre kantismo y reformismo fueron circunstanciales, no esenciales. Lógicamente es posible ser kantiano y revolucionario. Y de hecho ha habido casos concretos de dicha combinación. Tanto Max Adler como Otto Bauer son autores claramente influenciados por la tradición kantiana que nunca asumieron posiciones reformistas. Bauer es un autor tan interesante como escasamente conocido. Su abordaje de la “cuestión nacional” reviste gran actualidad en su contenido (aunque expresado en un lenguaje hoy poco atractivo). Fue marxista y kantiano. Pero, a diferencia de los “revisionistas”, cuyo kantismo venía asociado a una perspectiva expresamente reformista, Bauer fue siempre un revolucionario.

Ya que hablamos de revisionismo, ¿qué entiende usted por revisionismo? ¿No es bueno revisar los análisis, los argumentos e incluso las tesis marxianas por arraigados que estén entre nosotros?

Es bueno revisar, desde luego. La revisión crítica debe ser una actitud intelectual siempre viva. A lo que recién me refería es a una corriente teórico-política específica: el llamado “revisiónismo” asociado con Bernstein. Por supuesto, que el término revisionismo haya tenido un sentido negativo no deja de ser sintomático. Y quizá valga la pena detenernos unos minutos y dedicar unas breves reflexiones al “revisiónismo”.

Bernstein consideraba que algunas hipótesis y previsiones de Marx (la polarización de clases, el declive de la clase media, el empobrecimiento ineludible del proletariado, etc.) se habían demostrado falsas, que otras tendencias se desarrollaban (crecimiento del poder de la clase obrera, ampliación de la democracia, etc.), y de ello él extraía taxativas conclusiones políticas, que lo llevaban a pensar que el socialismo se desarrollaría gradual y *pacíficamente* de las entrañas del capitalismo, sin necesidad de una ruptura revolucionaria. Rosa Luxemburg respondió negando las tendencias empíricas en las que se apoyaba Bernstein. La discusión se centró, pues, en cuáles eran las tendencias efectivamente operantes, en el entendimiento de que las conclusiones políticas son una consecuencia sencilla, mecánica, de dicho diagnóstico. Pues bien, “revisionistas” y “ortodoxos”, “reformistas” y “revolucionarios” insistían unilateralmente en ciertas tendencias, y tendían a no ver otras. Bernstein, por ejemplo, destacaba las mejoras de la clase obrera a principios del siglo XX, pero era relativamente ciego a las tendencias a la crisis y a la guerra, que harían eclosión en 1914.



[Eduard Bernstein, 1850-1932]

Visto retrospectivamente, desde el punto de vista fáctico ambos “bandos” acertaban y erraban en proporciones parecidas. Pero lo que me parece esencial es que ni el reformismo de Bernstein ni la perspectiva revolucionaria de Rosa eran ni podían ser la mera conclusión de sus diagnósticos. Sus opciones políticas, antes que ser una simple deducción de la realidad que observaban, en verdad condicionaba su capacidad de observación, haciéndoles muy sensibles a ciertas tendencias y relativamente insensibles a otras.

Me quedaba una pregunta de antes, la segunda: ¿es posible conciliar, en su opinión, la ética marxista y la ética kantiana? ¿Permite el imperativo categórico alguna reformulación kantiana?

Creo que sí. Bauer, de hecho, ha dado un breve y magistral tratamiento al asunto en “Ética y marxismo”, un artículo publicado originalmente en 1906, en la *Die Neue Zeit*. Hay una traducción castellana incorporada como apéndice del libro de Karl Kautsky *Ética y concepción materialista de la historia*, que Pasado y Presente publicó en Córdoba en 1975 y luego en México en 1980. En ese artículo Bauer separa tajantemente, siguiendo a Kant, el reino de la experiencia (del que se ocupa la ciencia) del reino de la razón práctica. Y esta separación le permite también demarcar su kantismo del kantismo de los revisionistas. Escribe por ejemplo (y disculpe usted el abuso de las citas):

Espero que mi investigación no tenga la desgracia de que se la confunda con las tentativas de algunos revisionistas en el sentido de introducir la ley práctica fundamental en la fundamentación del socialismo. Pues su tentativa se basa en la constante mezcla de los puntos de vista teórico y práctico, que es por cierto el pecado más grave que pueda cometerse en contra de la filosofía kantiana, ya que nada le interesaba más a Kant que la tarea de delimitar el reino de la razón práctica del de la experiencia.

Bauer, pues, parte de constatar que son cosas muy diferentes la explicación de lo que ocurre y la toma de partido. En sus propias palabras:

[...] el descubrimiento de que el socialismo ha de ser, no me convierte en un luchador por él. Considerado ya no como un problema científico sino como un problema de toma práctica de posición, el problema social es por cierto un problema moral.



[Otto Bauer, 1881-1938]

Esto no significa para Bauer, sin embargo, que haya que estudiar a Kant para ser socialista. Muy por el contrario: piensa que en la mayoría de los casos sería una tarea superflua. Pero a continuación se interroga: “¿Para qué sirve entonces aún la doctrina de Kant? ¿No es entonces completamente inútil en el terreno práctico?”. Y su respuesta se halla completamente justificada: “No del todo. Es el último punto de apoyo al cual nos retiramos cada vez que el escepticismo ético impide aquella ingenua evaluación moral de las máximas de clase descubiertas por la ciencia”. A lo que agrega, precisando con gran perspicacia:

Aquél que, confundido por el escepticismo ético, crea entonces que no hay para él normas de elección porque concibe la voluntad de todas las clases en su necesidad, le enseñaremos a recordad nuevamente las leyes formales de su voluntad, le daremos el criterio que lo capacite para distinguir entre la voluntad de la clase obrera y la de la burguesía según el valor, y que lo conducirá hacia el bando de la clase obrera combativa.

No esta mal, pero que nada mal, que nos recuerde a Bauer. La respuesta ortodoxa, señala usted, no tardó en aparecer. Karl Kautsky (nos acaba hablar de él) es el autor de *Ética y concepción materialista de la historia*; escribió su ensayo pensando en estos filósofos neokantianos. Luego usted lo cita por extenso (pp. 245-256). ¿Le convencen algunos nudos de este planteamiento? ¿Cuáles serían sus críticas principales?

Permítame aclarar que la respuesta kautskiana responde por un lado a los planteamientos de académicos kantianos volcados políticamente hacia la socialdemocracia (un movimiento intelectual muy positivo en ese entonces), y por el otro a ciertos revisionistas (como Bernstein), que desde fuera del mundo académico pero desde el interior de la socialdemocracia, formulaban una serie de objeciones a las premisas normalmente aceptadas, extrayendo conclusiones reformistas. Kautsky no responde a Bauer, cuyo texto es posterior y responde de hecho a lo que le parece un tratamiento estrecho del asunto por parte de Kautsky. La óptica de Bauer no es plenamente coincidente ni con los académicos devenidos socialdemócratas (como Vorlander) ni con los revisionistas. El elemento kantiano en Bauer se halla inserto en una perspectiva que políticamente es revolucionaria, y claramente subordinado a la comprensión materialista de lo que ocurre (en tanto que los académicos kantianos se ocupaban poco del estudio histórico económico y social); pero juega un papel cuando aparece, en la vida práctica, el escepticismo ético.

En cuanto a Kautsky, el yerro fundamental de toda su argumentación es que no distingue la explicación de lo que ocurre de la toma de partido. Él opone el método “materialista histórico” al “ético-estético”: y piensa que la socialdemocracia sólo necesita del primero, debiendo rechazar el segundo. Cree que una vez que se ha explicado causalmente el origen social e histórico de ciertas concepciones morales ya no hay nada que hacer. Bauer mostró, por el contrario, que ningún conocimiento científico puede proporcionarme ninguna norma imperativa de conducta. Y que en ciertas circunstancias, sobre todo en individuos con cierta formación intelectual, el escepticismo ético puede ser un dique (incentivado eventualmente de forma deliberada por los sectores reaccionarios) contra las posiciones revolucionarias. En tales casos, la ética kantiana puede apuntalar la moral proletaria tanto como condenar al capitalismo: la sociedad que trata a todas las personas como meros medios.

Por cierto, ya que estamos en ello, ¿detecta usted alguna tendencia marxista actual que beba de esa fuente bastante o muy instrumentalista?

En términos explícitos posiblemente no. Pero es una concepción subyacente en muchas izquierdas.

Le leo enigmático. ¿Muchas izquierdas? ¿Nos habla de algunas de estas muchas?

Aunque menos enfáticamente que en el pasado, creo que esta concepción sigue actuando en las organizaciones de la tradición leninista en su más amplio sentido, incluyendo el trotskysmo y el maoísmo (en la medida en que sobrevive).

Démonos un nuevo respiro. El capítulo tiene muchas aristas. Me quedo aquí, en una larga cita a pie de página del Popper -¡de nuevo Sir Karl!- de *La sociedad abierta y sus enemigos*.

Respiremos.

XXI

“Las convicciones socialistas deben afincarse en un plano ético sobre el que empíricamente se puede argumentar, pero nunca demostrar nada concluyente”

Estamos en el último capítulo del libro, en una larga cita a pie de página sobre el Popper de *La sociedad abierta y sus enemigos*. ¿Quiere comentarnos alguna cosa sobre la situación política argentina?

Han pasado muchas cosas desde nuestra última comunicación. Como lo dije, el electorado estaba dividido en tres tercios. Pues bien, Cristina Fernández dio la gran sorpresa al proponerle a Alberto Fernández (un antiguo funcionario kirchnerista que se alejó del gobierno por diferencias, justamente, con las políticas que los sectores más radicales del kirchnerismo reivindican, como la resolución 125 que originó el conflicto con las patronales agrarias o la Ley de medios) la candidatura presidencial, a la que ella acompañaría como vice. Si empleáramos un lenguaje clásico (aunque bastante engañoso), diríamos que el kirchnerismo se corrió hacia la derecha para sumar votos de los sectores peronistas anti-kirchneristas. Como respuesta, Macri sumó a un candidato peronista, Miguel Angel Pichetto (hombre fuerte del kirchnerismo en la cámara de senadores durante todo el período de gobierno de Néstor y Cristina). Es decir, un kirchnerismo diluido que hace todos los gestos de “conciliación” posibles se enfrenta a un macrismo peronizado. En tal situación, el “peronismo federal” -aquél que tenía una serie de reparos más o menos fuertes con el kirchnerismo supuestamente “duro”- se escindió: pero la mayoría de sus dirigentes se unió a la fórmula F-F.

Esta era la situación antes de las PASO.

¿Qué son las PASO?

Las PASO (Primarias Abiertas Simultáneas y Obligatorias) son un engendro al que se puede vaticinar poca vida: se supone que existen para dirimir candidaturas al interior de las fuerzas políticas, pero en verdad casi ninguna fuerza (y ninguna de las de verdadero peso) presentó opciones plurales. Dominaron el escenario las candidaturas únicas. Fueron, pues, una suerte de ensayo, de elecciones de “mentiritas”, antes de las verdaderas, las de octubre.

El reciente resultado de las PASO ha sido una verdadera bomba política. Su resultado sorprendió a casi todo el mundo. Las encuestas que se daban a conocer auguraban un triunfo de la fórmula Fernández-Fernández, pero por una diferencia en torno al cinco por ciento de los votos. Lo cual, de replicarse en octubre, entrañaría la necesidad de una segunda vuelta: como sucedió en 2015. Sin embargo la diferencia ha sido de más de 15 puntos, con lo cual es virtualmente ineludible que la fórmula F-F se imponga sin más trámites en primera vuelta.

Si este resultado fue un cachetazo a la mitología del la “big data” que el macrismo construyó y se creyó, la intempestiva y enojada respuesta el presidente (quién retó al electorado responsabilizándolo de las consecuencias de su decisión, por lo que al día siguiente debió pedir disculpas públicas) provocó un terremoto político y económico. El dólar trepó de 40 a 60 pesos y la situación pende de un hilo. Sin embargo, Alberto Fernández afirmó que el dólar a 60 pesos le parecía razonable, dio amplias garantías de que su gobierno cumpliría con el pago a los acreedores y le pidió amablemente a Macri que cuide las reservas. Macri, entre tanto, debió tomar una serie de medidas de emergencia para evitar un estallido social por el aumento de los precios. Estas medidas suponen un gran desembolso de dinero, con lo cual los compromisos asumidos con el FMI no se han cumplido. Se supone que la última partida de préstamos con los que el FMI buscaba estabilizar la economía argentina y salvar al gobierno de Macri no serán depositados. En fin, la situación es la de una bomba a punto de estallar. Sin embargo, hay que señalar que, a diferencia de 2001, hay menos organización popular de base (aunque más izquierda política), y que todo el peronismo apunta a un traspaso ordenado del gobierno: no habrá de su lado ningún llamado a movilizar en contra del gobierno actual, y llamarán a darle tiempo al gobierno que lo suceda. De hecho, ni el peronismo en general ni el kirchnerismo en particular se movilizaron contra Macri de manera sistemática. La CGT, en los peores momentos, llamó a paro sin movilización o a movilización sin paro. Pero claro, si el dólar se dispara, si la inflación crece, si la economía no se estabiliza ... la bronca popular puede canalizarse de manera espontánea, superando a las estructuras burocráticas que la están frenando.

El interrogante es qué capacidad popular habrá para organizar el descontento; y qué alternativas políticas se podrán desarrollar.

¿Y usted qué opina?

Por como están las cosas -con una izquierda todavía pequeña aunque más unificada- una salida anti-capitalista está todavía en el plano de los sueños, antes que de las posibilidades objetivas. Pero se puede prever fuertes enfrentamientos sociales, y un contexto en que la izquierda anti-capitalista pueda crecer. Con todo, no hay saltos políticos mágicos (aunque pueda haber saltos al vacío).

Otra pregunta fuera de guión. Publicó usted hace unos días un artículo en *Hemisferio izquierdo*: “Batalla cultural: ¿y si nos subimos al tren equivocado?”. ¿No le gusta la expresión-concepto “batalla cultural”? ¿Qué problemas le ve? La cosa debe tener su qué porque finaliza así su reflexión: “Quienes se lancen a la “batalla cultural” sin tener esto en cuenta corren el riesgo de marchar desarmados y desarmadas. O incluso peor: de combatir, sin darse cuenta, en el bando equivocado”.

No me niego tajantemente a hablar en términos de “batalla cultural”, pero he formulado algunos reparos. El primero es que, habitualmente, quienes emplean la expresión reducen la cultura a su dimensión simbólica, con lo que se torna indistinguible de “batalla de ideas”. Yo creo que la dimensión práctica es tanto o más importante que la simbólica. El segundo reparo tiene que ver con la metáfora bélica: en el campo de las ideas y de las sensibilidades, una perspectiva puramente instrumental (como lo sugiera la metáfora militar) puede ser completamente errónea. El tercer reparo tiene que ver con una disociación demasiado grande entre cultura y economía. Por un lado observo que la “cultura” se ha convertido en un nicho de dimensiones crecientes y ganancias ascendentes para las inversiones capitalistas; por el otro, sostengo que si hemos de emplear el término “batalla cultural”, no debemos olvidar que la batalla es sólo una parte de la guerra. Aquí viene a cuento la vieja cuestión de la hegemonía. Mientras que Gramsci mostró que la hegemonía es económica, cultural, política y militar, los actuales teóricos de la hegemonía la reducen a lo político-cultural. Dado que asumen que las relaciones económicas y militares son inmodificables, deciden no hablar de ello. Con lo cual la hegemonía capitalista, lejos de ser desafiada, se ve reforzada.

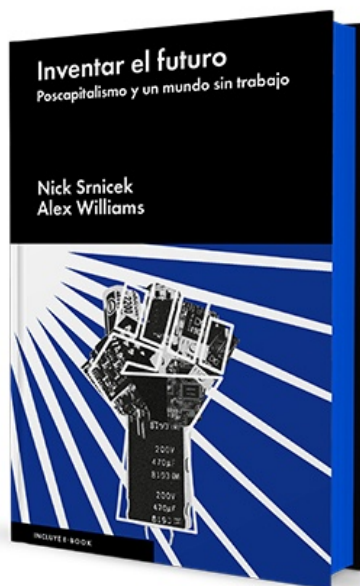
La tercera pregunta. He recibido una nota suya. En ella me cuenta que: “Pasé una semana en el Uruguay... El curso fue interesante, con mucho debate. Pude hacer contactos con gente con la que tenemos preocupaciones intelectuales comunes, y ello es siempre de agradecer”. ¿Qué curso impartió? ¿Para quiénes?

Fue un curso sobre las “nuevas teorías críticas”, avalado por la Universidad de la República pero dictado en un local sindical del FENAPES, la organización de los trabajadores y trabajadoras de la educación media. Había una mitad de docentes de secundaria y una mitad integrada por estudiantes universitarios de grado y posgrado y algún que otro asistente como público general.

¿Y cómo ve la situación política en Uruguay?

Uruguay sigue gobernado por el Frente Amplio -una coalición de centro izquierda que fue algo así como la expresión uruguaya del llamado “ciclo progresista” de América Latina- y es posible que vuelva a imponerse en las próximas elecciones. Desde este punto de vista, el “giro a la derecha” que implicó el triunfo de Macri en Argentina y de Bolsonaro en Brasil podría no tener lugar en Uruguay. Sin embargo, aunque pueda continuar ganando elecciones, creo que el Frente Amplio ha perdido ya toda capacidad e intención de producir reformas sociales y políticas radicales. La coyuntura económica internacional relativamente favorable ha finalizado, y con ella el estrecho margen en el que se podía tener alguna redistribución del ingreso sin tocar las estructuras sociales fundamentales y sin afectar al capital concentrado. Por otra parte, de la hegemonía neoliberal habla bien a las claras el hecho de que los gobiernos supuestamente progresistas han reproducido muchos de sus parámetros. Por ejemplo, el gobierno de Pepe Mujica ha avanzado muy profundamente en la privatización educativa. Desgraciadamente, todavía no hay ninguna izquierda políticamente de masas por fuera del Frente Amplio. Sin embargo hay mucha militancia social y sindical ubicada a la izquierda del Frente, y es dable esperar que crezca en los años venideros. A quien esté interesado en seguir la situación uruguaya desde una perspectiva de izquierda radical no puedo más que recomendarle el sitio web “Hemisferio Izquierdo”. Es un portal excelente, tanto de forma como de contenido.

Tomo nota de la recomendación. Me comenta también: “De allí me traje un libro de autores que hasta el momento desconocía, pero que recomiendo enfáticamente: Nick Srnicek y Alex Williams, *Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo*, México, Malpaso, 2018”. ¿Nos puede contar algo del libro?



El libro contiene un diagnóstico de la situación actual, y una serie de propuestas para el desarrollo de una izquierda radical anti-capitalista en el siglo XXI. Critica muy fuertemente a la dispersión de lo que llaman “política folk”, aunque desde una perspectiva comprensiva que procura entender las razones de su atractivo. Se orienta a pensar la posibilidad de una sociedad pos-trabajo, viendo en el actual desarrollo tecnológico una posibilidad antes que una amenaza, a condición de superar el capitalismo. Es difícil coincidir con todo lo que los autores plantean; porque de hecho plantean muchas cosas. Hay algunos temas cuyo tratamiento me parece insatisfactorio (por ejemplo los problemas ecológicos). Pero se trata de una obra inteligente, muy ágilmente escrita, que invita a pensar con seriedad un mundo más allá del capitalismo, desde una perspectiva que ha roto con la añoranza del pasado y se atreve, precisamente, a inventar un futuro.

Vuelvo a su libro y a la cita de Popper. Copia usted dos pasos de *La sociedad abierta y sus enemigos*, y añade: “Por mi parte estoy completamente de acuerdo”. ¿De acuerdo con Popper? ¿En qué está de acuerdo con el asesor de Miss Thatcher? ¿Con sus críticas a lo que llama “teoría moral historicista”?

Exacto. Concuero con sus críticas a lo que llama teoría moral historicista. Y concuerdo con que Marx no avaló una teoría de ese tenor.

Déjenme prolongar este comentario hablando en términos más generales: un pensador de izquierdas, marxista como usted, ¿puede coincidir en un determinado asunto social o moral con un pensador (informado, crítico) conservador o de derechas? ¿Debemos asustarnos por esas coincidencias?

No creo que deban asustarnos. Es decir, no creo que deba asustarnos tener *alguna* coincidencia. Habrá que ver en cada caso de qué coincidencia se trata. En el caso de Popper, no veo por qué no habríamos de coincidir con él en su reivindicación de la libertad y en su condena a la moral consecuencialista (que es otra manera de referirse a la “teoría moral historicista”). Por supuesto, las creencias popperianas sobre las bondades del capitalismo para desarrollar la libertad me parecen sumamente cuestionables, si no completamente erróneas.

Dedica ustedes unas páginas a Otto Bauer. Hemos hablado de él, vuelvo a insistir. ¿Qué es lo que más le interesa sobre las relaciones entre marxismo y kantismo? ¿Cree usted en un Marx republicano?

¡Desde luego! Toni Domènech, en *El eclipse de la fraternidad*, ha escrito páginas imborrables para una lectura republicana de Marx. En cuanto a Bauer, me interesa sobre todo su distinción entre las exigencias de la indagación causal y las de la acción práctica.



A ver, a ver, se pone usted muy filósofo-sintético. ¿Qué es eso de la distinción entre las exigencias de la indagación causal y las de la acción práctica?

Por indagación causal me refiero a la búsqueda de explicaciones: la respuesta más o menos informada a alguna pregunta sobre el “¿por qué?”. Por ejemplo por qué surgió el capitalismo. En la tradición marxista, como he tenido ocasión de comentar, se solía pensar que de un diagnóstico de situación, de una indagación causal, se podía deducir taxativamente una acción política. Bauer comprendió claramente que ambas tareas, aunque pueden estar relacionadas, son diferentes. Entender por qué suceden ciertas cosas no resuelve el problema de si debo aprobarlas o desaprobarlas.

¿Cómo hemos podido creer en algún momento que las preocupaciones éticas son una marca distintiva del reformismo? ¿No hay, por ejemplo, en el *Diario del Che* pruebas de esas preocupaciones éticas que en absoluto están alejadas de sus aspiraciones a una transformación socialista?

Sin ninguna duda. El componente ético es omnipresente en la vida y la obra del Che. Tanto que muchos llegaron a afirmar que ¡¡¡no era marxista!!!!

Se llegó a pensar que la insistencia ética era una marca de distinción reformista por varias razones. En primer lugar por el peso (teórico y simbólico) de las críticas de Marx a los socialismos “moralistas” de su propia época. En segundo lugar por contraste con el “revisionismo” bernsteiniano. Aquí podemos volver a la anterior pregunta sobre si deben preocuparnos las coincidencias con pensadores de tendencias diferentes: muchos revolucionarios creyeron que, dado que Bernstein era un reformista, todos sus planteos debían ser rechazados por los revolucionarios. Obviamente, no todo era erróneo o rechazable en su perspectiva. Por último, la inescrupulosidad estalinista hizo su parte.

¿ Y por qué cree usted que se ha pensado tan mal y tan sectariamente en la tradición? ¿No es obvio que pensar así, de manera tan talmúdica e ideológica, es perder el norte y el sur al mismo tiempo?

Usted lo ha dicho: es perder el norte y el sur al mismo tiempo. ¿Cómo se pudo caer en ese pozo? No sé si mi respuesta será convincente, pero creo que ha sido importante la necesidad de fuertes convicciones que requirió, usualmente, la política revolucionaria. ¡Vamos! Militar en una organización revolucionaria no fue en el siglo XX un juego de niños: el costo a pagar solía ser elevado. Ello requería una serie de “certezas” que perfectamente puede no poseer quien actúa en contextos políticos menos “peligrosos”.

Muy bien visto, muy bien visto.

Pues bien, dado que la tradición marxista fundó sus certezas en supuestas “hipótesis científicas”, el hacerlo se cobró el elevado precio de hacer virtualmente imposible el tratamiento de esas hipótesis como hipótesis científicas. Las hipótesis científicas son por definición relativas, aproximadas, revisables y eventualmente

desechables. Pero si esas hipótesis constituían el fundamento de una identidad política, es evidente que no podían ser abandonadas sin perder dicha identidad. Eso facilitó el sectarismo y el dogmatismo. Por lo expuesto es que creo, dicho sea de paso, que las convicciones socialistas deben afincarse en un plano ético (sobre el que empíricamente se puede argumentar en favor o en contra de ciertas perspectivas; pero nunca demostrar nada concluyente), y por consiguiente poder tratar a las hipótesis científicas como tales: no se derrumba mi identidad si constato que las fuerzas productivas continúan desarrollándose, por decir algo.

Habla a continuación de Lukács, del Lukács de *Historia y consciencia de clase*, una de las traducciones de Manuel Sacristán. Descansamos un momento y seguimos si le parece.

Descansemos, siempre va bien.

XXII

“Igual que con la libertad, las reservas marxianas sobre la justicia son útiles para tener una mirada crítica sobre la misma”

Nos habíamos quedado aquí, en Lukács. Señala usted que su marxismo hegeliano tenía como piedra de toque la noción de totalidad. ¿Nos la explica un poco? ¿De qué hablamos cuando hablamos -y hemos hablado mucho en estos términos- de totalidad? ¿Qué necesita un determinado sistema para ser una totalidad?



[György Lukács, 1885-1971]

Dicho muy esquemáticamente, para que algo sea una totalidad debe tener un grado significativo de interacción entre sus partes. Esta sería la idea general. Desde luego, debe ser especificada en casos concretos. Y al pasar a lo concreto se puede constatar que cualquier totalidad podría ser subsumida en una totalidad mayor. En fin, la idea de concebir a la realidad como totalidad puede ser apropiada, en la medida en que logremos especificarla. En una totalidad, por decirlo popularmente, “todo tiene que ver con todo”. Sin embargo, estas relaciones pueden tener muy diferentes grados de intensidad, de modo tal que aunque todo tenga que ver con todo, ciertas relaciones o influencias podrían ser tan pequeñas que podríamos simplemente obviarlas. El sistema solar es una totalidad y todas sus partes interactúan. Es indudable que la luna y sus ciclos influyen sobre la vida en nuestro planeta. Sin embargo, no siempre sería una variable a considerar como relevante. Si usted tiene una pequeña huerta en su casa o es un pescador aficionado de fines de semana, saber algo de los ciclos lunares puede que le represente una diferencia significativa en su cosecha o en los peces que logre capturar. Pero si hablamos de una compañía de buques factorías o de una hacienda mecanizada, los ciclos lunares tendrán una influencia mínima en el resultado.

Pero, si me permite, si decimos que “una totalidad debe tener un grado significativo de interacción entre sus partes”, depende cómo delimitemos o cuantifiquemos el *grado significativo*, todas las entidades singulares o sistemas serían totalidades. No logro ver que pueda existir un *x*, siento *x* una entidad cualquiera, que no sea una totalidad. Si *x* es un ente, *x* es una totalidad. ¿Para qué nos puede servir entonces un concepto tan universal?

Bueno, usted ha mostrado muy bien la imprecisión que suele ser usual en la tradición dialéctica. Por eso insisto en que, para hablar sensatamente de totalidad se la debe precisar. Si no se lo hace, como usted señala, cualquier cosa podría ser una totalidad, lo cual posiblemente sea cierto, pero se trata de una verdad vacía, de Perogrullo.

Comenta usted al final de su reflexión sobre Lukács las relaciones del pensador húngaro con el estalinismo. ¿No las resume? En su opinión, ¿fue Lukács un pensador estalinista? ¿Hasta el final de sus días?

No diría que fue un pensador estalinista. Diría, sí, que Lukács vivió bajo el estalinismo, al que en parte resistió y al que en parte se adaptó. El estalinismo bajo el que vivió dejó ciertas huellas en su obra (como el

desconocimiento de ciertas obras occidentales inhallables en la Hungría comunista), pero el pensamiento de Lukács es inexplicable por el estalinismo e irreductible a él.

De acuerdo. En una nota de pie de página, la 15 de este capítulo, nos habla del agrio intercambio epistolar entre Serge y Trotsky en relación con la revolución rusa y la sublevación de Kronstadt. ¿Por qué fue agrio ese intercambio?



[Viktor Serge (Viktor Lvovich Kibalchich), 1890-1947]

Fue a finales de los años treinta. Trotsky se hallaba aislado y perseguido por Stalin. Serge acababa de ser liberado de su confinamiento en Siberia (gracias a una campaña internacional encabezada por André Malraux) y reinician epistolarmente una vieja amistad. Serge pretende discutir la eventualidad responsabilidad de los bolcheviques en el desarrollo de un estado autoritario y policial. Trotsky lo vive como un ataque más, indistinguible de las críticas de la derecha. Sin embargo, Serge ni era un derechista ni se paraba en un pedestal ingenuamente moralista. Planteaba cosas tan sensatas e importantes como que se podría haber ganado la guerra civil sin necesidad de dotar de poderes extraordinarios a la *tcheka* (la policía política). No renegaba de la violencia revolucionaria: pero creía que la revolución se excedió, y que esos excesos fueron innecesarios para ganar la guerra (se la podría haber ganado igual, según creía) y de consecuencias trágicas para el futuro. También consideraba que fue un error la prohibición de las fracciones en 1921. Son discusiones de gran importancia, que hoy acaso deberíamos retomar con menos acritud que en el pasado.

Perdone mi falta de memoria. En esa prohibición a las fracciones a la que alude, ¿qué papel jugaron Lenin y Trotsky? ¿Estuvieron de acuerdo?

Sí, estuvieron de acuerdo. La justificación era la excepcionalidad de las circunstancias (la retirada que suponía la NEP, etc.) y lo pensaron como una medida provisoria. Pero conocemos el resultado final de esa trágica decisión.

Habla también usted, en el apartado “Principios éticos de Marx y Engels: ¿libertad, igualdad, justicia?” del texto de Trotsky *Su moral y la nuestra* del que dice que sus páginas son “filosóficamente toscas”. ¿Dónde reside su tosquedad?

Trotsky está demasiado apurado por las consecuencias políticas de las opciones filosóficas, y ello lo hace insensible a ciertos problemas de las opciones que defiende, y lo lleva a caricaturizar a las que no le agradan.

Me he olvidado antes; ¿por qué el interrogante que acompaña a libertad, igualdad y justicia? ¿No fueron partidarios Marx y Engels del lema ilustrado?

Marx y Engels reivindicaron siempre y sin reservas a la libertad. Pero manifestaron muchas dudas con relación a la igualdad y a la justicia. Solían ver en la igualdad una demanda vacía. Reivindicaron la abolición de las clases, antes que la igualdad en abstracto, asumiendo que en un prolongado período de transición subsistirían ciertas desigualdades, pero no desigualdades de clase. En cuanto a la justicia, fueron muy

conscientes que la razón, sin la fuerza, es insuficiente. Y en una sociedad ideal, creía Marx, la justicia tal y como la entendemos (como un aparato institucional) sería superflua.

¿Y podemos recoger algo, a día de hoy, de estas consideraciones críticas marx-engelsianas sobre la igualdad y la justicia?

Creo que sí. Las reservas de Marx sobre la mitología de la igualdad sigue teniendo vigencia, incluso cuando, como es mi caso, pensemos que el valor de la igualdad debe ser elevado, en lugar de rechazado. Nos sirve para tener una concepción menos ingenua de la igualdad. En cuanto a la justicia, creo que en este terreno aflora la veta anarquista de Marx, que en mi caso no pretendo rechazar, aunque sí complementar con una dosis de realismo habitualmente ausente en la tradición libertaria. Al igual que con la libertad, las reservas marxianas sobre la justicia son útiles para tener una mirada crítica sobre la misma.

¿Tuvo tanto poder el estalinismo como para paralizar durante tantos años las reflexiones sobre ética y marxismo?

Desgraciadamente lo tuvo.

Cita a Galvano della Volpe, un pensador italiano traducido por Sacristán y estudiado por Francisco Fernández Buey en su tesis doctoral. ¿Qué destacaría de su reflexión?

Me simpatiza más el Della Volpe de los primeros tiempos luego de su conversión al marxismo, con sus preocupaciones éticas. El Della Volpe posterior, eminentemente científicista, me parece menos interesante y hoy poco productivo.

Cuando hablamos de científicismo al caracterizar a autores marxistas, ¿de qué estamos hablando exactamente?

Hablamos de autores que piensan que en Marx sólo hay ciencia o que, si hay otra cosa, debe ser rechazada. Es la creencia en que la política es una simple deducción de una indagación científica.

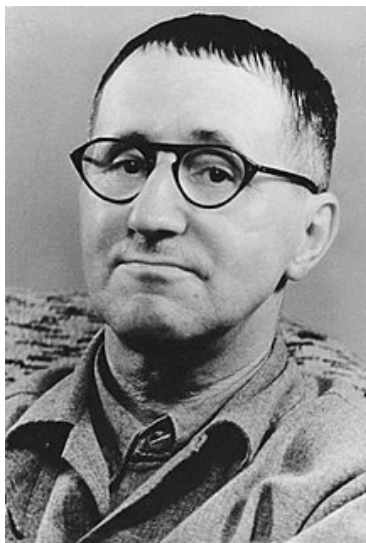
Mirado, leído desde hoy, ¿qué opinión le merece el marxismo existencialista de Sartre?

Insistamos en lo de “mirado desde hoy”. En su tiempo su influencia fue descomunal, absolutamente increíble. Hoy sus obras casi no causan impresión. Yo rescataría la ética sartreana de la responsabilidad; pero sus escritos más técnicamente filosóficos me parecen hoy en día perfectamente prescindibles, salvo para quien quiera hacer historia intelectual.

Está usted hablando de *El Ser y la Nada*, de *Crítica de la razón dialéctica*...

Efectivamente.

¿Por qué afirma, refiriéndose a Bertolt Brecht, del escaso éxito de establecer una moral marxista con su teatro?



[Bertolt Brecht, 1898-1956]

Estaba siguiendo a Anderson al hacer esa afirmación. Quizá sea exagerada. Lo que tenía en mente es que si bien la dimensión ética es omnipresente en el teatro brechtiano, no hay ninguna sistematización. Quizá ello haya sido una virtud, y no un defecto. Hoy en día tengo dudas al respecto.

¿Y qué dudas son esas?

Básicamente, tengo dudas respecto a si la ética debe ser sistematizada, o qué grado de sistematización es pertinente o conveniente.

¿Quiénes han sido los pensadores marxistas que a partir de los años ochenta mejor han analizado el problema de la justicia y la ética?

Seguramente seré injusto por ignorancia, pero yo diría que Gerald Cohen es la figura descollante. También mencionaría a Alex Callinicos, Daniel Bensaïd, Nicholas Vrousalis y Fernando Lizárraga.

Cita a pie de la página, en la 254, nota 19, a dos autores poco transitados, poco leídos. El primer Eugene Kamenka. ¿Qué destacaría de *Los fundamentos éticos del marxismo*? ¿De qué año es la publicación original?

El libro se publicó en 1962. Como estudio erudito creería que aún no ha sido superado. El rigor, la originalidad, y la simpatía no exenta de crítica son las notas distintivas de la obra. Desgraciadamente sigue siendo un libro muy poco conocido. Espero que estas líneas sirvan para despertar curiosidad por Eugene Kamenka.

Esperemos que sí, yo mismo desconocía su existencia. Casi lo mismo le pregunto hablando esta vez de Alfred Stern y *La filosofía de la historia y el problema de los valores*.

Otro libro hoy casi olvidado. Para mí es una obra maestra de filosofía de la historia. Claro, erudito, crítico, equilibrado. Su discusión sobre los relativismos y el universalismo es excelente, muy superior a casi todo lo que he leído al respecto más recientemente. Y dado que ha salido el tema universalismo / relativismo (hoy muy instalado, por lo demás), permítame recomendar el trabajo titulado “Relativismo moderadamente radical”, de León Olivé. Es el mejor abordaje relativamente breve del asunto que yo haya leído.

Denos la referencia por favor. Leí hacía años cosas del autor que cita, con mucha admiración, pero lo tenía un poco olvidado. ¿Se trata de un artículo o de un libro? ¿Por qué destaca esta aportación?



[León Olivé, 1950-2017]

Se trata del artículo de León Olivé “Racionalidad y relativismo: relativismo moderadamente radical”, incluido en la compilación *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, México, Siglo XXI, 1988. A mi juicio contiene en pocas páginas la mejor perspectiva que yo conozca para abordar los dilemas del relativismo ético-político, al tiempo que proporciona una buena base para lo que podríamos denominar un diálogo inter-cultural o inter-epistémico.

No abuso más. Lo podemos dejar aquí se le parece. Seguimos con las páginas dedicadas a los marxistas analíticos y pensadores afines.

De acuerdo, por ahí podemos seguir.

XXIII

“Marx concebía la libertad como autodeterminación individual y colectiva para establecer nuestros fines sin coacciones y la capacidad de alcanzarlos”

Estábamos en las páginas que dedica a los marxistas analíticos y pensadores afines. Antes de entrar en ello, ¿algún comentario sobre la situación política argentina? ¿Cómo ve la reunión del G-20?

Argentina sigue atravesando una recesión económica que, obviamente, influye de manera decisiva en la situación política y en las perspectivas de las elecciones presidenciales de 2019. El gobierno de Macri atraviesa su peor momento, tanto en términos de su baja popularidad, como por las fuertes discrepancias internas cada vez más inocultables. La reunión del G-20 ha pasado sin pena ni gloria. En esta situación, en términos de *realpolitik* la carrera presidencial tiende a polarizarse entre Macri y Cristina Fernández por medio de una lógica negativa. El macrismo denuncia la corrupción kirchnerista y azuza una campaña mediático-judicial insinuando que ellos, después de todo, no son tan corruptos (cosa difícil de creer, por lo demás); el kirchnerismo parece limitarse, de momento, a preguntar a los futuros votantes: “¿vos estabas mejor antes o ahora?”. Es como si se tratara de ver quién es el menos malo. De momento, todo parece tender en esta vía de polarización, que muchos creen que es incentivada por el gobierno, y algunos lo ven como una jugada de riesgo: elegir quién será el rival suele ser una movida que no ha dado buenos resultados electorales, al menos en Argentina: Alfonsín prefirió a Menem en las internas del peronismo; y Menem luego fue presidente. El kirchnerismo “eligió” a Macri como rival político fundamental; y ya sabemos lo que pasó. Sin embargo, yo pienso que el macrismo no tiene ninguna otra opción que jugar a la polarización con Cristina.

¿Por qué?

La razón es muy sencilla. Tanto Macri como Cristina tienen una intensidad de voto cercana al 30%. En ambos casos su piso está cercano a su techo. Queda una franja intermedia de cerca de un 40% que en términos de la *realpolitik* se lo disputan diversos candidatos de extracción peronista con discursos más conciliadores, sobre todo con el empresariado. En una eventual segunda vuelta entre Macri y Cristina esta franja sería disputada en pie de igualdad por ambos candidatos. El resultado, hoy, sería imprevisible. Por el contrario, si una tercera candidatura más “moderada” venciera a Cristina en primera vuelta y pasara a la segunda; las chances macristas de vencer serían irrisorias: poquísimos votos kirchneristas se volcarían a él en segunda vuelta. Sin embargo, la aparición de una candidatura sólida de esta “tercera posición”, está todavía por verse. De momento, de los candidatos posibles Sergio Massa es quien se halla hoy en día mejor parado, aunque lejos, según las encuestas, de Macri y de Cristina. Tengamos en cuenta, empero, el fuerte dinamismo de la situación, en un contexto en el que no hay todavía candidaturas presentadas y cuando faltan muchos meses para las elecciones.

¿Y la izquierda?

Fuera de la *realpolitik*, sin ninguna perspectiva presidencial pero con expectativas de alto crecimiento parlamentario, consolidación en espacios sindicales y sociales y construyendo lentamente una cultura política anti-sistema, hay que decir que la experiencia del Frente de Izquierda y los Trabajadores (FIT), sin ser una maravilla, tiene más costados positivos que negativos. Actualmente una de las fuerzas que lo integran, el PTS, el Partido de los Trabajadores Socialistas, ha lanzado una propuesta de conformar algo así como un partido unificado de la izquierda anti-capitalista. Parece lejana esa perspectiva, pero es un norte deseable.

Por cierto, como creo que a usted también le gusta el fútbol, me atrevo a preguntarle (pidiendo disculpas por el atrevimiento): ¿qué ha pasado en el enfrentamiento entre el River y el Boca? ¿Por qué se han disparado tanto las pasiones?

En Argentina el fútbol despierta, siempre, pasiones enormes. A veces esas pasiones discurren por vías negativas. Este fue una de esos casos. No es que haya habido más pasión, sino que la pasión se orientó de manera violenta. La cosa, por lo demás, no es nueva: hace años que en Argentina no asisten a los estadios las hinchadas visitantes, para evitar disturbios. En la super-final se vio que esa medida, por sí misma, no evita los disturbios. Si no logramos desacoplar *pasión* de *violencia* en la cultura futbolera, no habrá solución.

Para mí ya era un escándalo que a la Copa Libertadores de América se le agregara, en el título, el nombre del *sponsor* del momento. ¡Todo un síntoma de la colonización mercantil y capitalista del más lindo (y democrático) de los deportes!!! Que ahora la final de la Copa Libertadores se haya jugado en España es el colmo de los colmos. Y que se hayan escuchado tan pocas voces críticas me ha provocado una enorme pena.

Al menos espero que en el futuro la llamen Copa Conquistadores de América. El negocio que estructura al fútbol contemporáneo es un horror. Pero el juego sigue siendo hermoso y, deportivamente, el más democrático. No hace falta ninguna estructura para poder jugarlo: alcanza con un par de piedras indicando los arcos y una pelota hecha de medias o un bollo de papel. Para no hablar de que Messi, Maradona o Garrincha, que por su contextura nunca hubieran podido ser jugadores profesionales de Voley, Basquet o Rugby, integran el panteón de los mejores futbolistas de todos los tiempos. Por suerte, aunque minoritarios, hay compañeros del ambiente del fútbol -algunos incluso desempeñándose a primer nivel- que lo siguen concibiendo como un juego y como un arte, y que son críticos explícitos del “sistema”. Permítame recomendar al profe Fernando Signorini (preparador futbolístico por 11 años de Diego Maradona) y a Rubén Rossi (campeón mundial juvenil en 1979 y actualmente dedicado al fútbol infanto-juvenil). De ambos hay entrevistas interesantísimas disponibles en la web. Y Signorini ha escrito un libro muy recomendable que ya en el título lo dice todo: *Fútbol. Llamado a la Rebelión (La deshumanización del deporte)*.

Tomo nota de todo ello. Disculpándome debo decirle que desconocía los nombres de Signorini y Rubén Rossi y no había oído hablar del libro que nos recomienda. Por cierto, ¡sabe que es un excelente comentarista deportivo con mirada socialista!

Vuelvo ahora a su libro: me resuelve esta aparente contradicción apuntada por Norman Geras: “Marx pensaba que el capitalismo era injusto pero no pensaba que pensaba así”. La cita apareció antes.

Sucede que la obra de Marx se halla plagada de afirmaciones que revelan una fuerte repulsa y condena de las injusticias provocadas por el capitalismo (o que le son inherentes). Por ejemplo al hablar de trabajo no pagado o emplear el lenguaje de la explotación. Sin embargo, también creía que “justicia” era un ideal abstracto y engañoso en el que no había que confiar; y que, en sus propios términos (los del capital), el capital no es necesariamente “injusto”. Marx pensaba, por último, que su estudio no tenía nada que ver con la justicia y que él ni tenía ni proponía un nuevo criterio de justicia; pero su obra está llena de afirmaciones que muestra que sí tenía un criterio de justicia. En fin, como a todos nos pasa, Marx tenía ideas contradictorias entre sí.

Y, en su opinión, ¿cuál era entonces su criterio de justicia?

Hay una máxima que lo resume maravillosamente: “de cada quién según su capacidad, a cada quién según su necesidad”. Claro, aquí la discusión se torna fina, porque se podría argumentar, y muchos lo han hecho, que dicha máxima no sería un principio de justicia, sino la descripción de cómo suceden las cosas en una sociedad de ilimitada abundancia, como el comunismo que Marx llegó a imaginar. Sin embargo, yo creo que se la puede tomar como una idea reguladora; dado que la abundancia ilimitada me parece de momento imposible. Por lo demás, en el mismo texto en el que Marx erigió la bandera “de cada quien según su capacidad, a cada quién según su necesidad” como el principio que regiría en la segunda etapa del comunismo, también previó una primera etapa transicional en la que el criterio sería una retribución acorde al trabajo aportado.

Otra cita más, esta de Elster, “Marx argumenta en prosa contra la posibilidad de hablar en prosa”. También salió antes. ¿Contradicción marxiana directa en este caso?

Sí. Se trata de lo mismo. El mismo problema, la misma contradicción marxiana.

Cita en una nota a pie de página Allen Wood. ¿Qué razones esgrime este autor para sostener que la condena marxiana del capitalismo no la hizo en nombre de la justicia sino de otros ideales como la libertad y la realización personal?

Es un debate, en cierto modo, a nivel de sutilezas. Allen Wood cita por un lado los tantísimos sitios en los que Marx se mostró hostil o escéptico ante los ideales de “justicia”, en los que solía ver mecanismos de mitificación de la realidad e incluso de ocultamiento de intereses sociales. Eso por un lado; por el otro recuerda que nunca puso reparos al ideal de la libertad (al que concebía como auto-realización). Sin embargo, claro, priorizar la libertad podría ser considerado, en cierto modo, un criterio de justicia.

¿Esa es su opinión? Nos recuerda, perdone el abuso, la noción de libertad defendida por Marx.

Marx concebía la libertad como autodeterminación individual y colectiva. Como la posibilidad, dicho de otra manera, de establecer nuestros propios fines sin ser coaccionados, y la capacidad (al menos relativa) de alcanzarlos.

¿Y cuál es en este asunto el análisis de Rawls?

Rawls sigue a Cohen en este campo. Considera (contra Wood) que hay criterios de justicia en Marx, como los que expone en la *Crítica del programa de Gotha*.



[Allen W. Wood, octubre 1942]

Usted sostiene que Marx se equivocaba al afirmar que él, o el proletariado en cuanto clase, careciesen de ideales. ¿Cómo argumentaba Marx esa, en mi opinión, extraña consideración poliética?

Marx afirmó ambas tesis, pero nunca las argumentó. Pienso que, si se hubiera puesto detenidamente a meditar y estudiar el punto, difícilmente hubiera sostenido afirmaciones, como usted dice, tan extrañas desde una perspectiva poliética (recordemos una vez más a Paco Fernández Buey, creador, si no marcho equivocado, de esta palabra tan bella).

No sólo él. El creador del concepto, cuando menos en el área de lengua castellana, fue Pablo Ródenas, sin deseos de apropiación por supuesto. Tomemos un descanso si le parece.

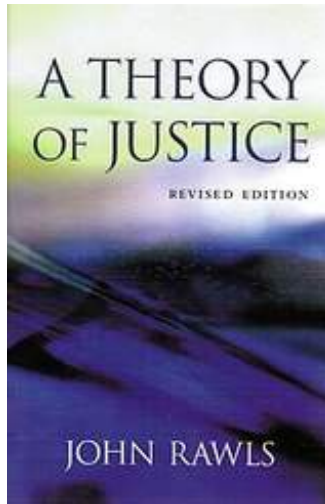
De acuerdo.

XXIV

“La fuerza del desarrollo tecnológico y económico es el imperativo de la ganancia y no las humanas necesidades en armonía con el medio ambiente”

Nos habíamos quedado aquí. Afirma usted que coincide punto con punto con un análisis de Gerald Cohen (que incluye en su libro). ¿Nos puede hacer un resumen de sus coincidencias?

Cohen piensa, a mi juicio con toda razón, que ha habido un déficit de reflexión ética en la tradición marxista. En alguna ocasión tuvo el buen tino de recordar algunas anécdotas personales con su tío Norman (importante funcionario comunista), en la que el tema ético fue despachado rápidamente como “patrañas burguesas” (o algo así, estoy citando de memoria). Cohen cree que es imperioso dotar de sólidos fundamentos normativos al socialismo, y esa es la tarea a la que entregó sus últimos años, desarrollándola por medio del abordaje crítico de las obras de Dworkin, Nozick y, sobre todo, Rawls. Cohen tiene en gran estima al trabajo rawlsiano, y considera que el “principio de la diferencia”, apropiadamente entendido, sólo sería compatible con una sociedad socialista (Rawls piensa, por su parte, que su criterio de justicia sería compatible tanto con un socialismo como con un capitalismo democráticos). Quizá el núcleo de la crítica de Cohen a Rawls pase por cuestionar que la justicia distributiva sea solamente una cuestión que atañe a la estructura básica de una sociedad. Cohen sostiene que la justicia implica una estructura justa, sí, pero también un *ethos* justo que guíe la conducta cotidiana de los individuos. Con una elegancia, consistencia y sutileza verdaderamente increíbles Cohen argumenta que lo personal es político.



Recojo sus adjetivos sobre Cohen y los comparto. En la nota 27 apunta usted una diferencia con su amigo y maestro Fernando Lizárraga, el autor del prólogo de su libro, en torno al comunismo como sociedad de la abundancia. ¿Nos da cuenta de ella por favor?

Fernando piensa que la idea del comunismo como sociedad de abundancia irrestricta, ilimitada, es una invención del estalinismo, ausente en la obra de Marx. Yo creo, en cambio, que Marx efectivamente llegó a imaginar que la abundancia en el comunismo no conocería límites. La diferencia con Fernando, pues, es estrictamente exegética: ambos pensamos que la abundancia ilimitada es imposible, sobre todo por razones ecológicas.

Y estas limitaciones ecológicas de las que ahora, 152 años después de la publicación del primer libro de *El Capital*, somos muchos más conscientes, ¿alteran de algún modo la forma en que podemos aproximarnos a estos asuntos?

Desde luego. Veamos un ejemplo. Si uno cree que es posible una sociedad de abundancia ilimitada, entonces es posible desmerecer los problemas de la justicia distributiva: ¿qué sentido tendría establecer normas sobre cómo distribuir el aire que respiramos? El desprecio instalado en la tradición marxista respecto de los ideales de justicia tuvo varios condicionantes, pero la creencia en la abundancia irrestricta fue uno de los más importantes. La actual situación ecológica nos obliga a abandonar el sueño de la abundancia infinita; al tiempo que nos obliga a reflexionar sobre nuevos tipos de injusticias: por ejemplo, injusticias ambientales. El cambio climático en curso afectará más duramente a los países más pobres del hemisferio sur, que cuentan

con menos recursos para enfrentarlo que las potencias del norte, y, además, que son los menos responsables del mismo. En tanto que los principales responsables se verán en general menos afectados, y cuando lo sean lo harán con mayores y mejores recursos. ¡Obvia injusticia ambiental a escala global!

El mundo grande y terrible del que nos habló Gramsci. Por lo demás, ¿no es un poco extraña, casi imposible de imaginar maduramente, esa visión de la sociedad comunista desarrollada como una sociedad plerónica en la que cada uno, sin restricciones, pudiera satisfacer sin límites todas sus necesidades? ¿No hay, por debajo de esa concepción, una visión acrítica de la tecnología, de la productividad y del desarrollo de las fuerzas productivas-destructivas, incluso una ensoñación pueril?

Desde luego que la hay. Aunque Marx tuvo chispazos, a veces formidables, de lo que podríamos llamar cierta conciencia ecológica, su mirada tendió a ser “productivista”. Hoy deberíamos destacar el costado destructivo del desarrollo de las fuerzas productivas. Cierta mesura, y cordura, en el desarrollo tecnológico parece imperiosa.

¿Y ve usted avances en la tradición en este tema del que hablamos?

Si por avance entendemos avance intelectual diría enfáticamente que sí: cada vez son más los autores y autoras marxistas sensibles ante estas cuestiones. Pero no se puede pasar por alto que el marxismo ha perdido casi toda su influencia de masas; y las corrientes políticas que gobiernan los estados capitalistas realmente existentes, tanto las declaradamente neoliberales, como las socialdemócratas, las populistas o más llanamente progresistas permanecen atrapadas por lógicas productivistas. Y no es que esté mal el productivismo en sí, sino que se lo concibe subordinado a la generación de beneficios por las necesidades de la acumulación del capital, ese enemigo de la naturaleza, para decirlo en una palabra. Se aumenta la producción de cualquier cosa que produzca beneficios, con escasa consideración a su impacto ecológico o a su necesidad “intrínseca”. Incluso los gobiernos latinoamericanos con influencia indígena y supuestamente influenciados por la perspectiva del “buen vivir” (como los gobiernos de Bolivia y Ecuador) han priorizado las políticas extractivistas de recursos naturales y el aumento absoluto de la producción en lugar de la preservación de la naturaleza. Sería hipócrita reprochárselo, cuando los países “desarrollados” expolían y contaminan a la naturaleza a una escala infinitamente mayor. Pero el hecho habla a las claras de que la fuerza que direcciona el desarrollo tecnológico y económico es el imperativo de la ganancia, y no la satisfacción medida de humanas necesidades en un contexto de cierta armonía con el medio ambiente.

Le pido ahora un comentario de texto. Sobre una reflexión suya: “Los seres humanos del comunismo imaginado por Marx, pues, no nos resultarán tan extraños e indeseables como Rawls piensa”. ¿Por qué iban a ser extraños e indeseables? ¿Por la ausencia, en su interpretación, del ideal de justicia?

Efectivamente. Rawls piensa que en una sociedad de abundancia ilimitada -si la misma fuera posible- no habría “condiciones de justicia”; la justicia sería superflua. Creo que se equivoca: cuando hablamos de justicia no sólo hablamos de la justicia distributiva de bienes y servicios. Hablamos también de justicias e injusticias de “reconocimiento”, para decirlo con Nancy Fraser; y también de justicia e injusticia del aporte personal a los esfuerzos colectivos, por ejemplo.



[Nancy Fraser, 1947]

Coincido con sus reflexiones. Lo cita de pasada en su libro (y yo, por mi parte, vuelvo a insistir): ¿de dónde la desconfianza de Marx ante los discursos éticos?

Marx pensaba, y no se equivocaba por completo, que tras los grandes discursos éticos se escondían intereses sociales no confesados; y que quienes con más fuerza erigían la moralidad en el criterio fundamental solían demostrar escasa voluntad y capacidad para entender lo que sucedía en el mundo. Claro, Marx terminó inclinando la vara excesivamente hacia el otro lado.

Otra aclaración: ¿qué es eso de la auto-propiedad? ¿Marx pensaba que éramos propietarios de nosotros mismos?

Hay una discusión al respecto. Cohen piensa que Marx avaló la tesis de la auto-propiedad, según la cual somos propietarios de nosotros mismos y podemos hacer con nuestro cuerpo cualquier cosa que queramos. Esta tesis ha sido defendida por las variantes más extremas del neoliberalismo: el anarco-capitalismo de Robert Nozick quien, en nombre de la auto-propiedad, ha llegado a sostener que una persona podría venderse voluntariamente como esclava de otra. Cohen sostiene que el socialismo no puede avalar el principio de auto-propiedad, al menos no ilimitadamente: un principio comunitario debe restringirlo. Por ejemplo, acordamos que en nuestra comunidad no toleramos la esclavitud, incluso cuando algunos esclavos puedan serlo “voluntariamente”. Fernando Lizárraga considera, sin embargo, que Cohen se equivoca exegéticamente: a su juicio Marx nunca avaló el principio de auto propiedad.

Este debate tiene gran importancia actualmente dado que, no siempre con plena conciencia de ello, un principio de auto-propiedad suele estar subyacente en algunas corrientes o consignas feministas; como cuando se sostiene “mi cuerpo es mío” y en base a ello se pretende justificar el derecho al aborto. Creo que el derecho al aborto se puede justificar en nombre del principio de auto-determinación, sin pagar el elevado precio que se paga al sostener el principio de auto-propiedad, el cual avala una posición privatista y mercantil sin corresponderse, además, con algunas evidencias empíricas relevantes: ningún ser humano sobreviviría durante sus primeros años de vida sin el auxilio de una comunidad; lo cual muestra que el principio comunitario precede al principio de propiedad. Por lo demás, podemos considerar el desarrollo humano (individual y colectivo) como un crecimiento de la autodeterminación. La propiedad, en cambio, es otra cosa.

Me es muy simpática -y muy agradable de leer- la posición de Fernando Lizárraga. Cita usted, en la página 264, un curioso texto de Michael Harrington. Hemos hablado antes de él. Insisto un poco: ¿qué tal su *Socialismo*?

Harrington es un autor tan interesante como injustamente desconocido u olvidado. Su obra *Socialismo* es de una inteligencia, rigor, claridad y honestidad intelectual encomiables. Es un libro ya viejo, y ha corrido mucha agua debajo de los puentes; pero sigue valiendo la pena. Fue alguien inclinado al rigor y la ecuanimidad en tiempos de pasiones eneguedoras.

Se adentra usted ahora en el tema de la igualdad. Lo dejamos aquí por el momento si le parece.

Como quiera.

“La igualdad es un valor irrenunciable de la izquierda”

Estamos en asuntos de igualdad. Antes de entrar en ello: ¿qué está pasando en Venezuela? ¿Qué puede pasar?

Lo de Venezuela es una verdadera tragedia. Ante todo, hay que oponerse a cualquier intervención directa o indirecta de USA. Eso es lo primero. Guaidó es un verdadero payaso, como creo que los sucesos de las últimas semanas han dejado claro. Pero Maduro deja muchísimo que desear. No creo que el régimen madurista se vaya a desplomar, como anhela toda la derecha. Pero la situación económica de Venezuela es verdaderamente crítica; y no todo puede ser explicado por la “guerra económica” de la oposición. Las contradicciones internas del proyecto chavista han salido a la luz, y de la peor manera: reconocimiento de los sectores populares/vínculos clientelares con los mismos; cierta redistribución del ingreso/corrupción generalizada; apropiación estatal de la renta petrolera/mantenimiento de un patrón económico dependiente; discursividad anti-capitalista/conservación de las relaciones capitalistas de producción; democracia electoral/lenguaje de guerra civil; discurso socialista/sindicatos débiles y domesticados; elogios a las comunas y a la autonomía/poder estatal y militar crecientes. ¿Qué podrá suceder? Es difícil decirlo. En cualquier caso, lo que allí se está jugando tiene que ver con la independencia nacional y con el anti-imperialismo, pero no con el socialismo (al menos tal y como yo concibo al socialismo).

Una pregunta más antes de entrar en materia. Creo que ha estado unos dos meses en el campo. ¿Qué tal este nuevo contacto con la naturaleza? ¿Vacaciones totales? ¿No estará pensando dejar de ser un urbanita?

En unos años estaré viviendo en zona rural; salvo que ocurra una revolución en el interín.

Entonces, muy probablemente, vivirá en zona rural... aunque nunca se sabe con certeza. Cojo el hilo de la conversación ¿Qué es en su opinión una sociedad de iguales?

Bueno, la igualdad puede ser igualdad de muchas cosas. Digamos, para simplificar, que una sociedad de iguales es una sociedad donde todas las personas tienen de hecho, y no sólo de derecho, iguales oportunidades de elección y parejas chances de llevar una vida plena. Para esto es indispensable que las diferencias de riqueza, poder e ingreso sean mínimas.

¿Está de acuerdo con aquella apreciación de Allen Wood sobre la oscuridad de la noción igualdad? ¿Dónde esa oscuridad señalada por Wood?

Estoy parcialmente de acuerdo. Me explico: Wood mostró que cuando se hablaba de igualdad se podía estar hablando de cosas muy diversas: por ejemplo de un derecho o de un objetivo social. Sin embargo, creo que fue poco sensible a la posibilidad de precisar el sentido o los sentidos específicos que se puede dar a “igualdad”. Que haya sido una noción oscura no significa que no se la pueda convertir en un concepto preciso.

Igualdad e igualitarismo. ¿Son equivalentes?

En cierto sentido no. La primera describe un estado de cosas; el segundo apuntala un valor o propone un objetivo.

¿Por qué es (y acaso deba ser) tan importante la igualdad para la izquierda? ¿Concibe usted una izquierda que no la tenga como valor central, esencial?

Creo que la igualdad es un valor irrenunciable de la izquierda, en parte porque la libertad puede ser definida en términos de igualdad (en tanto que lo inverso no es cierto), y en parte porque sin un grado importante de igualdad no puede haber genuina libertad. Cohen mostró que el dinero (o su carencia) tiene que ver con la libertad en nuestras sociedades. Los pobres carecen de ciertas libertades por carecer de dinero.

Refúteme este “argumento”: los seres humanos, nuestras culturas, nuestras costumbres, nuestras capacidades, son distintas, incluso muy distintas. Luego, por tanto, la igualdad es una aspiración contra natura, contra nuestra naturaleza diversa y contra nuestras diversidades culturales.

Yo diría que la igualdad no reside en tener todos exactamente la misma cantidad de exactamente los mismos bienes. Igualdad significa semejante posibilidad de adquirir o desarrollar aquellos bienes o capacidades por

los que nos sentimos inclinados. Por lo demás, es dudoso que las capacidades sean tan abismalmente diferentes como a veces se sostiene. Se supone, por ejemplo, que los ingresos millonarios de los futbolistas de elite se hallan justificados por sus capacidades excepcionales. En realidad, son posibles por las descomunales desigualdades de nuestra sociedad, infinitamente más grandes que sus capacidades. Si eligiésemos a los mejores futbolistas y armáramos un equipo de sólo seis integrantes, le apuesto lo que quiera que no tendría ninguna chance de vencer a un conjunto integrado por 11 jugadores *amateurs*, aunque la diferencia numérica proporcional es menos del 50 %.

Buen ejemplo. Refúteme esta otra consideración: “en todas las sociedades donde la igualdad se ha situado en posición central, la consecuencia ha sido el desastre: ineficacia, pasividad, falta de creatividad y, en el fondo, ausencia de igualdad real”.

La afirmación no es válida para innumerables sociedades humanas, sobre todo durante el paleolítico. Podría tener validez empírica para lo observable en sociedades industriales o, mejor, dicho, en vías de industrialización; pero no hay razones para pensar que las dificultades mostradas por el igualitarismo en tales casos se debe a características inherentes de la “naturaleza humana”; antes que a circunstancias específicas en las que tales procesos tuvieron lugar. No veo por qué el futuro deba repetir, necesariamente, el mismo resultado.

¿Por qué Engels, también Marx, eran tan reacios y críticos ante el concepto?

Por lo vago que resultaba, creo, y por el uso estrechamente burgués que se hiciera del mismo: una igualdad legal desmentida por los hechos.

En una nota a pie de página recomienda usted un artículo de Ezequiel Adamovsky: “Por un ética radical de la igualdad”. ¿Qué es lo que le interesa más de este trabajo?

Creo que contiene, en muy pocas páginas y con gran potencia expresiva, los fundamentos de lo que podríamos denominar una ética socialista.

Señala también que el valor fundamental marxiano es la libertad concebida como autorrealización. ¿Puede haber libertad, concebida en estos términos, sin igualdad?

A mi juicio no. Sin una dosis muy fuerte de igualdad, la libertad es papel mojado en casi todos los casos.

En cuanto a la fraternidad, la tercera pata de la tríada ilustrada, ¿qué entendía Marx por fraternidad? ¿Contaba en su proyecto poliético o no contaba?

Hasta donde conozco, Marx nunca proporcionó una definición precisa ni una discusión detallada sobre la fraternidad. Empero, hay indicios de que la valoraba muy positivamente y, si no en su teoría, al menos sí en su práctica. Creo que se ciñó a la fraternidad como norma de conducta.

Cita usted un texto de Eagleton en el que relaciona la ética marxiana con la estética. Le copio el paso: “Si se nos pidiera caracterizar la ética de Marx, podríamos, entonces, considerarla como “estética” y no sería lo peor que podríamos hacer”. ¿Ética reducida a estética? ¿No estamos mezclando limones con judías?

Es un riesgo, claro. Pero el sentido de la frase de Eagleton es preciso y claro. Según él, lo distintivo de un proyecto estético es que no se guía por presiones externas. Una obra estética es aquella que no acepta una definición heterónoma. Estético es aquello que es un fin en sí mismo, y no un medio para otra cosa. En este preciso sentido, la estética presupone una libertad radical. Por ello se puede decir que la concepción ética de Marx tiene muchos puntos de contacto con la estética.

Bien visto. Cuando en la cosmovisión marxista se habla del salto del reino de la necesidad al reino de la libertad, ¿de qué se está hablando exactamente? ¿Qué reino de la libertad sería ese? ¿Qué o quién nos puede garantizar la libertad (de verdad) en ese reino libre?

Bueno, el reino de la libertad consiste en hacer lo que uno desea hacer por el solo hecho de desearlo, y no -una vez más- como un medio para otra cosa (como ganarse el sustento). Aunque escribir un libro es siempre, en cierto sentido, escribir un libro; resulta muy diferente si lo escribo por encargo y como una fuente de ingreso, que si lo escribo libremente, sin ninguna necesidad “exterior”, como una pura y directa manifestación de mi proyecto vital. Esta última posibilidad es a la que Marx llamaría “libre”; y a la que Eagleton asocia con los proyectos estéticos.

En la misma línea que la anterior, ¿no se presupone en ese reino de la libertad una apuesta por el desarrollismo, por la producción irrestricta de bienes y servicios, aunque esta producción sea esta vez al servicio de la Humanidad toda, una humanidad que, por el momento, suele ser bastante poco austera?

Austeridad es un término ambiguo. Marx llevó adelante una vida de gran austeridad de bienes materiales y suntuarios: el amoblamiento de sus diferentes viviendas habla a las claras sobre ello. Pero no fue austero en bienes intelectuales. Yo supongo que Marx, si tuviera la posibilidad de contemplar el mundo contemporáneo, se sorprendería tanto de la enorme proliferación de riqueza material superflua que caracteriza a nuestras sociedades, cuanto de la pobreza franciscana de bienes éticos e intelectuales.

Nos vamos aproximando al epílogo. ¿Quiere añadir algo más sobre lo que hemos hablado?

Agregaría que quizá valga la pena aclarar que ni la libertad ni la igualdad pueden ser absolutas. Pero ello no nos impide apreciar grados muy diferentes de libertad e igualdad (o de falta de ellas). En todo caso, libertad e igualdad son un norte, ideas regulativas.

De acuerdo, hasta la próxima entrevista. Estamos en el trecho final.

Nos aproximamos a la meta.

XXVI

“Marx se hizo comunista mucho antes de entender cómo funciona exactamente el modo capitalista de producción”

Estamos en lo último de lo último, el epílogo. Déjeme empezar con deporte porque sé que también es aficionado al baloncesto. Fue de poco pero Argentina estuvo a punto de ser de nuevo medalla de oro. Ha conseguido la de plata que no es cualquier cosa. ¿Qué le ha parecido el equipo argentino a lo largo del mundial de China? ¿Luis Scola no es casi un *übermensch* (o sin el casi)?

Bueno, no nos olvidemos que España ha conseguido su segundo oro mundialista. Lo hecho por la selección argentina sobrepasó todas las expectativas, no sólo por los resultados, sino sobre todo por el juego. Luego de 2016 (con el definitivo retiro de Ginóbili, Delfino y Nocioni) el ambiente basquetbolístico se preparaba para lo que se concebían como duros y largo años de transición, en los que sería difícil clasificarse a los JJOO y casi un sueño el alcanzar el podio en torneos internacionales. Pues bien, este equipo ya ha obtenido un campeonato Panamericano, está clasificado para los próximos JJOO, y se ha dado el gusto de ser subcampeón mundial, con un plantel que, por su juventud, tiene muchos años por delante. El único excluido de la categoría “joven” es Luis Scola: ha hecho un torneo magnífico a sus 39 años, y no se puede descartar que diga presente en los JJOO. Lo suyo es descomunal.

Esa es la palabra: descomunal. Cambio de tema. ¿Qué le parece más sustancial de la situación política argentina a día de hoy? Le doy una referencia: “La hiperinflación” de Horacio Rovelli (<https://www.elcohetelaluna.com/la-hiperinflacion/>)

La hiperinflación es un gran problema en la coyuntura argentina, pero no lo son menos la pobreza acrecentada, una deuda impagable y una economía en recesión. Rovelli dice que “Argentina no es un país pobre, es un país injusto”. Es una verdad a medias. Argentina es hoy en día mucho menos rica en términos relativos que hace unos 40 o 50 años. Por otra parte, no es más injusta que otros países (como Brasil, por ejemplo, que es bastante menos igualitario). La perspectiva de Rovelli permanece anclada en una serie de presupuestos que yo no comparto: en lo sustancial, que Argentina sería un país maravilloso si fuera simplemente bien administrado por gobiernos que se propongan mejorar la situación de las clases populares generando trabajo y producción. La cosa es mucho más complicada y, como sabe, yo creo que no habrá verdaderas soluciones en tanto y en cuanto no se afecten de manera radical los intereses del capital. La tendencia mundial de las últimas décadas es clara: han crecido las desigualdades de clase, la riqueza se concentra cada vez más, las condiciones laborales son cada vez más precarias y la situación ecológica es dramática.

La misma idea de que para que algunos pobres salgan de la pobreza debemos lograr un elevado crecimiento de la economía (a tasas chinas, como se suele decir) es de una ceguera ecológica descomunal. El caso argentino es patético, aunque rara vez se lo analiza o discute en estos términos. En 2001 (en lo peor de la crisis) teníamos un 50 % de pobres. Luego, en medio de un período de elevación excepcional del precio de las *comodities* que exportamos, tras una década en la que se verificó en promedio un crecimiento económico de casi un 5 % anual y con un gobierno supuestamente “popular”, la pobreza se redujo al 30%. Hoy, luego de algunos años de recesión, ya nos aproximamos de nuevo los niveles de 2001. En el mejor de los casos, hubiéramos necesitado tres décadas enteras de crecimiento a más de un 5% anual (algo que, si no me equivoco, ningún país ha logrado jamás) para acabar con algo tan básico como la pobreza dentro del capitalismo en Argentina en las actuales condiciones. Entre tanto, las condiciones medioambientales del país se degradaron descomunalmente con el desarrollo de la mega-minería, el uso a escalas gigantescas de glifosato para los cultivos de soja (hay estudios que estiman que prácticamente la totalidad de los habitantes del país tiene algún grado de contaminación con este producto, que ya se ha cobrado muchas vidas y ha arruinado otras tantas), la polución urbana, el desmonte de los bosques, etc. Lo peor de todo es que Argentina llegó a tener niveles de pobreza verdaderamente bajos (menos del 5 %) en períodos anteriores de nuestra historia. Pero los últimos 50 años han sido de una degradación constante. Lo cual, reproduce una pauta mundial (la desigualdad y la pobreza crecen), pero de manera muy particular y acrecentada.

Desde luego que Argentina es un país injusto; el mundo entero lo es. Pero no será con más producción como salgamos del pantano: lo que necesitamos es un reparto igualitario de las riquezas, pocas horas de trabajo para todos y todas, frenar la producción desmedida de mercancías superfluas y la generación de gases de efecto invernadero y toneladas de basura. No necesitamos más producción sino mesura y cordura productivas: pero esta mesura y esta cordura parecen locura en el marco de un sistema que coloca a la

ganancia privada como principio absoluto. Esto es lo que no se ve. Cuando hace unos años los medios de comunicación de mi país presentaban como grandes logros el aumento del consumo de automóviles y de aires acondicionados, yo me agarraba la cabeza. Por suerte hoy en día la juventud comienza a manifestarse contra el cambio climático. ¡Brindemos por ello!

¡Brindo con usted varias veces!

Pero fíjese que incluso quienes perciben la auténtica gravedad de la situación planetaria suelen fantasear con soluciones dentro del capitalismo. El problema es que el capitalismo, por sus características inherentes, presupone el crecimiento económico indefinido. No hay, no puede haber, capitalismo sin crecimiento. Como hipótesis especulativa uno podría imaginar (aunque cueste mucho) un crecimiento económico permanente amigable con la naturaleza; como posibilidad real es casi inverosímil. Como dijera Joel Kover, el capital es el enemigo de la naturaleza. Sin embargo, abolir el capitalismo hoy suena inverosímil. Jameson ha sido contundente: hoy en día es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo. Y bien: hay que abolir el capitalismo, no tengo dudas. No será sencillo hacerlo, pero un primer paso es empezar a imaginar un mundo sin él.

Volvamos al libro, al epílogo. Abre así: “El corpus teórico elaborado por Marx pretendía ser (¡y vaya si lo sería en el futuro!) la dimensión ideal del movimiento revolucionario real (o, mejor dicho, material) ... Se trataba de una nueva alianza entre un movimiento social y un determinado conocimiento científico”. Tres dudas sobre ello. La primera: ¿por qué “ese mejor dicho, material”? ¿Con real no está bien formulado?

Podría haber estado bien simplemente con real, efectivamente. Pero al redactar ese fragmento me asaltó el interrogante respecto a si, al hablar de “dimensión ideal de un movimiento real”, no se podría interpretar que lo ideal no es real. Por eso lo redacté de esa manera. En fin: aclaremos el punto. Yo creo que lo real incluye a lo ideal y a lo material. Pero quizá la formulación no fue la más feliz.

La segunda duda: si la obra de Marx, como usted señala, fue una nueva alianza entre un movimiento social y un determinado conocimiento científico, ¿cuáles fueron las viejas alianzas?

Aquí me ha agarrado: la redacción no expresa adecuadamente lo que pretendía significar. Al hablar de “nueva alianza entre un movimiento social y un determinado conocimiento científico” quería mostrar que este tipo de alianza no tenía precedentes. Pero no reparé en que, por la manera en que quedó escrito, podía interpretarse legítimamente era una nueva alianza dentro de una serie. Mala mía.

Por favor... La tercera: quedamos, pues, en que en la obra de Marx hay conocimiento científico (sin ser toda ella, ciencia) y que científico tiene aquí el significado usual (no siempre fácil de delimitar) del término. ¿Es así?

Es así, absolutamente.

Los ideales, escribe usted, de justicia, igualdad, comunidad de bienes y abundancia son antiquísimos. ¿Abundancia es una aspiración que debe seguir vigente en el marxismo de hoy día?

Hoy deberíamos tener un criterio temperado -para decirlo de una manera que se me ocurre hubiera resultado grata a los oídos de Paco Fernández Buey- de la abundancia. El horno ecológico no está para bollos. La abundancia de automóviles particulares para la totalidad de la población mundial es un objetivo absurdo, casi suicida. La abundancia de alimento no debería ser especialmente problemática, en tanto y en cuanto la dieta sea mínimamente carnívora (hoy ya no es posible una dieta esencialmente carnívora para los casi 7.000 millones de habitantes del planeta). La abundancia de bienes intelectuales y culturales al alcance de todos y todas, con las nuevas tecnologías, es hoy en día algo fácilmente posible (si estamos dispuestos a acabar con los beneficios de corporaciones capitalistas como Elsevier).

¿De dónde cree usted que venía la simpatía de Marx por Thomas Müntzer? Habla de ello cuando explica la defensa de Marx de los oprimidos.

Estoy convencido de que Marx simpatizó siempre y en todo momento con quienes se rebelaban contra las injusticias, la opresión y la explotación, fueran Müntzer, Espartaco o Flora Tristán, lo mismo da.

Al hablar de la poderosa orientación realista marxiana, añade: “Pero el suyo fue siempre un realismo revolucionario”. ¿No es casi un oxímoron? ¿Cómo se puede ser realista si uno es revolucionario, combatiente por relaciones sociales alternativas aún no existentes? ¿Qué tipo de realismo sería ese?

Si la expresión parece un oxímoron es porque el ideario realista ha sido secuestrado por la derecha. Realista, desde esta perspectiva, es quien se adapta al mundo tal y como es. Realista es quien acepta que los niños se mueran de hambre en medio de la abundancia. El realismo capitalista funciona mientras uno no cometa la imprudencia de interrogar sobre sus fines. En tanto y en cuanto demos los fines como dados -esto es, mientras aceptemos que el sentido de la vida es producir ganancias y acumular capital- los medios parecen racionales (aunque no siempre, fíjese los incendios de la Amazonia, por ejemplo, un verdadero disparate ambiental impecablemente racional para los hacendados capitalistas que los impulsan). Pero, ¿nos hemos puesto a pensar qué sentido tiene orientar la vida a perseguir ganancias? ¿Cuán racional es esto en sí mismo? ¿Y cuán racional resulta cuando comprobamos sus consecuencias sociales y, sobre todo, ecológicas?

Le cito de nuevo: “En el pensamiento y en la obra de Marx conviven en fabulosa tensión el realismo y los ideales. Pero el ensamblaje entre realismo político e idealismo revolucionario siempre se mostró complejo y problemático”. ¿Dónde reside en su opinión la complejidad y problematicidad de ese ensamblaje? ¿Son asuntos heterogéneos de imposible unidad?

Veamos, el realismo revolucionario es realista para entender qué es y cómo funciona el mundo en que vivimos. Pero entender no es justificar. A este mundo real (éticamente desquiciado) se le opone otro mundo posible, cuyo contorno es dibujado siguiendo los criterios éticos de un ideal de auténtica libertad política, igualdad sustantiva, justicia social y armonía con la naturaleza. Ahora bien, de la comprensión de cómo funciona la sociedad fácilmente podemos desplazarnos a la apología de la misma; y la crítica al orden existente puede devenir fácilmente en opciones irrealizables. En el primer caso tendríamos un realismo conservador o reaccionario; en el segundo un idealismo irrealista. El equilibrio entre estos dos polos nunca es sencillo. Y hoy menos que nunca.

Añado una duda a la pregunta anterior: ¿se debe hablar propiamente de idealismo revolucionario? ¿No habíamos quedado que el pensamiento de Marx estaba presente una fuerte orientación realista?



Marx se hizo comunista mucho antes de entender cómo funciona exactamente el modo capitalista de producción. En su caso, como en casi todos, fue un sentimiento de indignación moral lo que lo llevó a cuestionar a la sociedad de los filisteos por antonomasia. El idealismo revolucionario no se opone al realismo (revolucionario). Opera, por decirlo así, a otro nivel. El realismo atañe a la comprensión o la explicación; el idealismo a la defensa de ciertos ideales y de una sociedad alternativa. Por eso es que se puede -y si me pregunta: se debe ser realista e idealista a la vez.

Comenta usted breve pero sustancialmente las causas de la tragedia del siglo XX y de los fracasos del socialismo. Le pido un resumen: ¿cuáles son en su opinión las principales causas de esa tragedia?

Quizá me esté pidiendo demasiado.

Discúlpeme por ello.

No creo que se pueda sintetizar adecuadamente estas causas en pocas líneas. Pero hagamos el intento en honor a la amistad que compartimos. Sin que el siguiente sea un orden jerárquico ni un conjunto exhaustivo, yo propondría los siguientes ítems: a) el no haber podido conjugar revoluciones en países periféricos (o semi-periféricos) y centrales; b) el desarrollo de un modelo autoritario burocrático hoy indefendible; c) la descomunal presión militar, económica e ideológica (si algo no le falta a la burguesía es conciencia de clase) contra el socialismo y contra la URSS, sobre todo en los primeros años; d) la capacidad del capitalismo para regenerarse, influido en parte por los temores desatados por la amenaza soviética; e) el haber confiado -las fuerzas socialistas- demasiado en las bondades del crecimiento de las fuerzas productivas; f) el haber subestimado la dimensión ética; g) la capacidad del capitalismo para integrar a sus asalariados; h) el desarrollo del nacionalismo (cuyo balance general es complejo y ambiguo, pero que yo no dudo que ha tendido a reducir la conciencia de clase).

Tomemos un descanso. Conviene meditar con calma sobre su respuesta.

De acuerdo. Descansemos y meditemos.

XXVII

“Quienes practicamos la ciencia somos un segmento privilegiado de la población mundial”

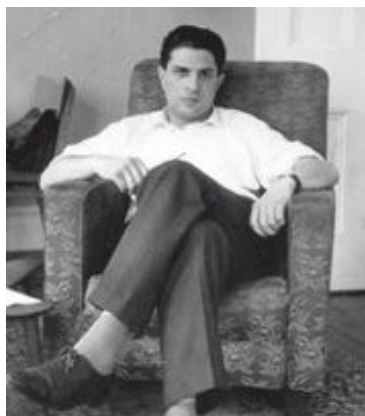
Nos habíamos quedado aquí. Desde su punto de vista los fracasos revolucionarios del siglo XX no permiten concluir que en el futuro tampoco podrá construirse una sociedad genuinamente socialista. Si hablamos de implicación seguramente no, pero ¿no cabe inferir, aunque sea probabilísticamente, que esa tarea es una aspiración demasiado compleja, un ideal hermoso pero demasiado difícil? Podemos soñar, está bien que soñemos, pero el mundo que nos rodea y del que formamos parte no es una entidad onírica.

Por supuesto, el mundo no es una entidad onírica. Acepto este punto. Pero precisamente: el mundo real en el que vive la gente real corre un peligro mortal justamente por el capitalismo. Este es el punto que hay que discutir hoy. Si usted cree que el capitalismo, incluso sin ser un sistema demasiado bonito, es un sistema capaz de desarrollo indefinido (más o menos como hasta ahora), es una cosa. Pero si usted piensa que el desarrollo capitalista nos lleva a la catástrofe, es otra. Yo pienso lo segundo. Y déjeme precisar. El desarrollo del capitalismo, mirándolo históricamente, nunca me pareció algo uniformemente hermoso: siempre tuvo dos caras, como muy bien vio Marx. Pero ahora la situación es diferente, dado que el desarrollo del capitalismo nos ha colocado a las puertas de un colapso ecológico. Y navegamos al borde del abismo sin que, entre tanto, hayan desaparecido el hambre, la miseria, la pobreza o las guerras (cosas que, al menos en teoría, podrían no existir en el capitalismo; como no sucede con la explotación, por caso, y por ello no la incluí en el listado). Puestas las cosas así, la alternativa socialista, antes que un sueño (hermoso o no), podría ser vista como una vía para despertarnos de la pesadilla capitalista.

No niego que las dificultades de elaborar un sistema social alternativo al dominado por el capital sean enormes. Pero pienso que seguir (más o menos) como hasta ahora es seguir navegando en dirección a un *iceberg*.

Por cierto, le he preguntado poco sobre Cuba a lo largo de estas conversaciones. ¿Cuba no sería una sociedad que, a su manera, con dificultades, con “contradicciones”, con imperfecciones, intenta construir una sociedad igualitarista, socialista?

Cuba vivió una revolución popular que rápidamente se encaminó a construir el “socialismo” tal y como lo entendían los soviéticos. En su momento tampoco había muchas otras alternativas, dada la ubicación geográfica y el tamaño de Cuba. El Che lo vio muy bien, y mucho no le simpatizaba la situación: por eso prefirió irse a hacer la revolución en el Congo primero y en Bolivia después. Su famoso discurso de Argel es muy claro sobre lo que pensaba de los soviéticos. Pero creo que entendía que, más allá de los deseos, la dirigencia revolucionaria cubana estaba entre la espada y la pared. De todas las sociedades “estilo soviético”, Cuba debe haber sido una de las menos represivas y más igualitaria. En los últimos años, sin embargo, las desigualdades han crecido mucho. Ahora bien, si definimos al socialismo como lo hiciera Ralph Miliband (y yo creo que es una excelente definición), Cuba no es hoy ni ha sido nunca exactamente socialista.



[Ralph Miliband, 1924-1994]

Miliband dice que el socialismo debe aunar: a) democracia; b) igualdad; c) socialización de al menos los principales medios de producción. Y bien, la democracia en la que piensa Miliband presupone la libertad de que existan diferentes partidos: no se puede decir que Cuba sea una democracia en este sentido, dado el monopolio del PC. Igualdad ha tenido mucha (como dije, ahora menos), y este punto acaso se le debería

conceder. En cuanto a la socialización, hay que decir que en Cuba las empresas son estatales, antes que socializadas en el sentido de Miliband (sentido que se conjuga con la democracia, en virtud del derecho de los trabajadores a participar en la gestión de sus empresas y elegir a sus autoridades).

Le vuelvo a citar: “Aunque es indudable que en la mayor parte de su obra manifestó Marx un respeto y un interés por la ciencia, así como un cierto desprecio o desinterés por la ética y la justicia, no es menos evidente que en su práctica concreta valoró por igual a la ciencia y a los ideales”. No es cualquier cosa eso de que un clásico socialista manifieste cierto desprecio o desinterés (sobre todo lo primero) por la ética y la justicia. Pero, sea como fuere, ¿nos puede dar algún ejemplo concreto donde, en la práctica, Marx valorase por igual ciencia e ideales?

Creo que en sus últimos años es muy evidente cómo valora por igual a sus “amigos científicos”, como Kovalevsky, y a sus “amigos revolucionarios”, como *Narodnaia Volia*. La meticulosidad con la que estudió el caso ruso (para lo cual aprendió ese idioma a los 56 años) es muestra de la seriedad con la que se tomaba sus investigaciones científicas. Pero nunca abandonó su espíritu revolucionario. Al analizar las posibilidades de la comuna rural, luego de sopesar todos los elementos fácticos, concluyó: “pero no se trata de resolver un problema teórico, sino de vencer a un enemigo”. Más allá de los datos, él estaría con las masas campesinas.



[Maksim Kovalevski, 1851-1916]

De nuevo tomo palabras suyas: “Por otra parte, la completa síntesis entre subjetividad y objetividad -estoy seguro de ello- nunca lograremos alcanzarla”. ¿De dónde su seguridad? ¿No subyace a esa seguridad una implicación que antes rechazaba?

Creo que no. La seguridad de esa expresión es deudora de mi convencimiento en el carácter limitado del conocimiento humano. Siempre tendremos análisis incompletos y muchas veces al menos parcialmente errados. Las consecuencias imprevistas de la acción, además, no pueden ser eliminadas. No creo que sea posible una acción subjetiva basada en un conocimiento perfecto capaz de controlar completamente sus consecuencias ulteriores. Por eso pienso que la completa síntesis entre objetividad y subjetividad nunca lograremos alcanzarla. Pero ello no obsta para que procuremos basar nuestras decisiones en el mejor conocimiento disponible, mientras estamos atentos y dispuestos a examinar críticamente tanto las premisas de las que partimos como las consecuencias de nuestras creencias y acciones.

Sus palabras finales:

Pero si hemos de ser fieles al legado de Marx, entonces habremos de llevar en nuestras mochilas tanto el ropaje del científico riguroso que procura acaso sin éxito pero provechosamente alcanzar la verdad, cuanto los atuendos del apasionado revolucionario dispuesto a realizar los mayores sacrificios en pos de sus ideales.

Ciencia y utopía, pues, concluye. Pero, perdone la insistencia, a día de hoy, finales de septiembre de 2019, mirando el mundo de cara, sin engaños, sin sueños excesivos que enturbien la razón (que pueden producir monstruos), teniendo en cuenta nuestros tres jinetes (más peligrosos) del Apocalipsis (desigualdades inimaginables, armamento atómico en aumento, calentamiento global y afines), ¿es posible llevar una mochila con ese peso?

Justamente por todo lo que usted señala es que debemos llevar esa mochila. Estando las cosas como están, ya no es ni muy sensato ni muy viable entregarnos a ensoñaciones utópicas despreocupadas de su viabilidad, como a puros análisis de lo que hay mientras el barco se hunde. Por otra parte, quienes practicamos la ciencia, en el mundo contemporáneo, somos por definición un segmento privilegiado de la población mundial. Las mayorías llevan mochilas mucho más pesadas e incómodas, cargadas de miseria, hambre, violencia cotidiana, sufrimientos inauditos. Para mí es casi un imperativo que quienes tenemos el privilegio de que se nos pague para estudiar e investigar debemos asumir el compromiso de criticar este mundo desquiciado y proponer posibilidades alternativas. Quizá eso haga nuestra mochila más pesada, pero nunca tanto como la que llevan los olvidados de la tierra.

¿Quiere añadir algo más? Por mi parte, muchas, muchísimas gracias. Ha sido gran honor dialogar con usted, aprender de usted, durante todos estos meses (que no han sido pocos). No le extrañe que intente repetir. Queda tal vez un poco cursi pero le voy a echar en falta. Lo bueno, si ausente, genera melancolía.

Melancolía de izquierdas, que diría Enzo Traverso. Yo también voy a extrañar mucho este intercambio. No se en qué momento decidió usted que este diálogo tendría la extensión que terminó teniendo (al principio yo imaginé algo mucho, mucho más breve); pero en verdad se lo agradezco. He aprendido mucho con usted y de usted. Y he ganado un gran amigo. ¡¡Hasta la victoria siempre, amigo Salvador!!

Hasta la victoria siempre amigo Ariel (o incluso hasta las derrotas dignas). Salud, amor, prudencia, indignación ante la injusticia y socialismo en serio... y que conste que no decidí en ningún momento la extensión de nuestras conversaciones. La realidad y su bondad-saber-generosidad me guiaron. Insisto: un honor, un placer, hasta el punto de que al escribir esto me ha venido a la memoria un poema de Brecht, que cito de memoria, en traducción de un gran germanista español, Vicente Romano, a quien tuve el honor de conocer. Va por usted y de hecho habla de usted, de su filosofía de la vida.

La primera mirada por la mañana al levantarse

El viejo libro vuelvo a encontrar

Rostros entusiasmados

El invierno, el cambio de estaciones.

El periódico, la dialéctica, el perro.

Ducharse, bañarse, música antigua

Zapatos cómodos, comprender, música nueva

Estudiar, viajar, plantar, cantar

y ser amables.

¡Brecht se olvidó, y eso que a él también le gustaba, de añadir un verso: “¡y subir montañas!”. Y tomar mate por supuesto.

Este libro se publica en noviembre de 2019, 60 años y 10 meses después del triunfo de una revolución, la cubana, esencial en la historia del siglo XX; 201 años después del nacimiento del padre de Jenny, Laura y Eleanor Marx; 152 años después de la publicación de la primera edición del libro I de El Capital; 171 años después de la publicación de la primera edición en alemán del Manifiesto Comunista; 79 años después del vil (y anticomunista) asesinato del revolucionario socialista León Trotski; 35 años después de la muerte de un escritor imprescindible, Julio Cortázar; 52 años después del asesinato del médico y revolucionario argentino Ernesto Ché Guevara; un año después del fallecimiento del físico-filósofo Stephen Hawking; 138 años después del fallecimiento de Jenny von Westphalen; 83 años después del asesinato del autor de Poeta en Nueva York; en el primer centenario (+ 1) del físico, profesor y filósofo Richard Feynman; el año en que Karen Uhlenbeck consiguió la medalla Abel; en el ochenta aniversario del fallecimiento del autor de Campos de Castilla (ligero de equipaje, casi desnudo, como los hijos de la mar); en el 75 aniversario de la publicación ¿Qué es la vida? de Erwin Schrödinger; 1.604 años después del asesinato de Hipatia; 86 años después de la muerte de Simone Weil; 39 años después del fallecimiento de la hispanista italiana Giulia Adinolfi; siete años después de la muerte de Francisco Fernández Buey y dos años después del fallecimiento de su amigo Antoni Domènech; un año después del fallecimiento de Linda Carol Brown; 31 años después de la muerte de María Teresa León; 33 años después del fallecimiento de Jorge Luis Borges; 34 años después de la muerte del autor de Panfletos y materiales; en el año en que la ciudadanía obrera y popular de Chile se ha levantado contra el gobierno y la Constitución pinochetista-neoliberal y en el que Ken Loach nos ha regalado su “Sorry We missed you”, y 28 años después de la muerte de María Zambrano: “Lo que he sido, y soy, es republicana”.