

El marxismo y las nuevas teorías críticas

Santiago M. Roggerone
UBA-CONICET

Siguiendo a Daniel Bensaïd, podría decirse que el marxismo no es «una filosofía especulativa de la historia», ni «una sociología empírica de las clases» (Bensaïd 2003, 21) ni mucho menos «una ciencia positiva de la economía acorde al paradigma [...] de la física clásica» (ibídem, 22) –jamás podría él implicar algo de esto, pues ante todo se distingue por suponer un tajante rechazo tanto de la razón histórica y sociológica como de la positividad científica. Tampoco es, más en general, una filosofía decimonónica, como gustaba pensar, por ejemplo, Michel Foucault (S/F). Siguiendo a Herbert Marcuse, podría decirse más bien qué lo que el marxismo entraña es «la culminación final de la filosofía», «su abdicación», el pasaje a «otra cosa» (Marcuse 1971, 32). Y bien, ¿qué es esta *otra cosa*? Si no es nada de lo evocado, ¿qué es el marxismo entonces?

El marxismo es, ante todo, una *ciencia*. Ahora bien, al no revestir la forma de ningún tipo de sistema doctrinario, a causa de que no mantiene vínculo alguno con la lógica subyacente a la razón instrumental y el positivismo, a esta *otra cosa* que el marxismo *es*, a esta peculiar ciencia *hecha de otro modo*, sólo puede caberle el estatuto de «una teoría crítica de la lucha social y de la transformación del mundo» (Bensaïd 2003, 22).

Pero para ser verdaderamente *científica*, verdaderamente *crítica*, toda ciencia debe estar dotada de un *objeto*. ¿Cuál es el *objeto* del marxismo, por ende? *La complejidad real de la sociedad existente*, «el modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio a él correspondientes» (Marx 2002, 6).

La determinación del marxismo como ciencia crítica del capitalismo es ciertamente la mejor de todas las que se hallan a la mano. El sentido tradicional de crítica, unido al presupuesto ilustrado de la *Mündigkeit* y que en lo fundamental procede del griego *κρίνειν* –neologismo éste que evoca la acción de distinguir, discernir, analizar o separar–, tiene poco que ver con ella, pues en Marx la ciencia crítica no trata –como sí lo hace por ejemplo en Kant– de un esclarecimiento trascendental de las condiciones de posibilidad del conocimiento, un develamiento ético del imperativo categórico del actuar o una tematización estético-teleológica de la facultad de juzgar. Si bien el sentido de ciencia que posee es el de ciencia alemana, si bien es dialéctica, abierta, la crítica marxista no guarda tampoco un vínculo en demasía estricto con Hegel. Por lo que se encuentra determinada es por una peculiar *promesa*, por el «sueño de algo» que el mundo posee desde tiempos inmemoriales y que, evidentemente, sólo necesita «llegar a poseer la conciencia para poseerlo realmente» (AA. VV. 1982, 460). En Marx, en el marxismo, ese sueño persiste como *crítica* de un estado de cosas en crisis que niega a éste el derecho a ser; vale decir, como la *imposible posibilidad y desesperanzada esperanza* de una realidad finalmente racional; como un canto de guerra –un *grito*, por qué no– oído recurrentemente desde hace mucho tiempo: *¡justicia!*

Ni acomodación, ni consuelo, ni resignación. De lo que siempre se ha tratado para los marxistas es de solidarizarse con los derrotados de la historia, de ofrecer resistencia al rumbo de los tiempos, de adoptar un punto de vista realista e intransigente, de poner en cuestión con ferocidad todo lo que *es*, de guardar fidelidad a la invariante promesa de justicia y redención que acompaña a la humanidad desde siempre –pues se trata, nos dice Jacques Derrida (1998), de lo único que *no se puede deconstruir*. En breve, de *criticar y soñar* y de *soñar para seguir criticando*.

El principal legado que Marx ha hecho a la posteridad es el del establecimiento de la piedra angular no de un sofisma, no de una filosofía, sino, tomando lo que el mismo dijera en carta a Arnold Ruge en septiembre de 1843, de una crítica, de una «*crítica implacable de todo lo existente*» (AA. VV. 1982, 458). Una crítica de sí mismo o una *autocrítica*, por tanto también; una verdadera teoría *crítica y radical* de lo que ha sido, es, y probablemente, si no actuamos a tiempo, *continuará siendo*. Un *acto*, un «movimiento *real*», por que no, «que anula y supera al estado de cosas actual» (Marx y Engels 1985, 37).

Crítica de los tiempos pero también de lo que se halla a destiempo, arte del tiempo y el contratiempo, el marxismo, más allá de lo que pudieran establecer las fétidas ortodoxias petrificadas, se articularía en su devenir vividamente, como una intervención en la actualidad, como un pensamiento en movimiento –como un pensamiento de la «*revolución permanente*» (Marx 2005, 221) y los desarrollos desiguales y combinados; como un pensamiento de la «discordancia de los tiempos» (Bensaïd 2003, 49) y la «no contemporaneidad» (ibídem, 50).

Poner en crisis lo que de por sí ya lo está, manteniendo abierto el lugar utópico de la alternativa global: he aquí en pocas palabras lo que el marxismo *es*. Para una determinación más acabada, sin embargo, siguiendo a Maurice Blanchot habría que agregar que en él se hallan en juego «tres clases de palabras, las cuales son necesarias, pero están separadas y, más que opuestas, yuxtapuestas» (Blanchot 2006, 124); esto es, que en el marxismo coexisten tres proyectos u objetivos específicos –tres «fuentes» o «partes integrantes», como decía Lenin (1961, 31) en referencia al socialismo utópico francés, la economía política inglesa y la filosofía clásica alemana– que si bien se encuentran entrelazados *borromeamente* y responden a un único propósito u objetivo general –a saber: *la crítica radical del estado de las cosas que se lleva a cabo como apuesta emancipatoria*–, en lo esencial son relativamente autónomos. Se trata de *fuentes* pero no, como alguna vez precisó Althusser, *de fuentes que confluyen en un mismo río*; de una práctica, una teoría y una técnica (o método) que, si bien componen un «conjunto orgánico» (Althusser 1988, 74), estructuran solo *formalmente* aquella ciencia crítica que tiene por objeto al modo de producción del capital. Nos referimos al proyecto político de la consecución del socialismo y el comunismo, el proyecto teórico del materialismo histórico y el proyecto filosófico –o más bien, como ha sugerido Étienne Balibar, el proyecto de «una *no filosofía* e incluso una *antifilosofía*» (Balibar 2000, 6) – del materialismo dialéctico.

El marxismo, entonces, es la resultante de la «“triangulación” entre estos tres polos, con lados de longitud variable en función de las “corrientes” y de las experiencias históricas» (Mezzadra 2015, 15-16).

El marxismo ha sido, y a su manera continúa siendo, *la* teoría crítica de la sociedad. No obstante, después de él –e incluso tal vez antes– han existido otras. El florecimiento de «miles de marxismos» –la expresión pertenece a Immanuel Wallerstein (1998, 195) – que tuvo lugar a partir de la segunda mitad de la década de 1950 como consecuencia del comienzo del «fin del marxismo-leninismo» y la merma de las esperanzas depositadas en un único y «verdadero marxismo» (Tosel 2008, 44), ha dado paso, recientemente, al surgimiento de *nuevas teorías críticas*. Hijas de la llamada nueva izquierda, herederas directas del fenómeno más amplio del marxismo occidental y el quiebre suscitado entre la teoría y la práctica que aconteció en el contexto del Terremoto estalinista, en términos generales constituyen ellas un producto de la derrota de la política radical y el pensamiento emancipatorio. Se trata, por consiguiente, de teorías *de* la derrota –esto es, teorías determinadas *por* y que se despliegan *a partir de* la experiencia de la derrota.

Curiosa crisis la del marxismo, que ha ocasionado la proliferación de miles de versiones tuyas y, ultimamente, la emergencia de nuevas teorías críticas de la sociedad. Si ha habido y todavía hay algo así como una crisis del marxismo, ella no equivale tanto a un final como a un nuevo comienzo. Mas que una muerte, un recomienzo. Pero bien, ¿qué es y en qué consiste este *nuevo comienzo*? ¿Cuáles son las características que una teoría crítica debe reunir para que pueda ser considerada *nueva*? ¿Qué es lo que une y separa a estas del marxismo y los miles de marxismos que se diseminaron con anterioridad?

Ha sido Razmig Keucheyan el primero en proponer la expresion *nuevas teorías críticas*. En lo fundamental, la emplea «en un sentido mucho más amplio» (Keucheyan 2013, 9-10) que el tradicionalmente asociado con la Escuela de Frankfurt y el *Institut für Sozialforschung*. Lo hace, además, «siempre en plural» (ibídem, 10), de modo tal que apelando a la misma consigue abarcar problemáticas bien disímiles.

Basicamente, las obras y producciones intelectuales en las que piensa Keucheyan emergen tras la caída del Muro de Berlín y se consolidan entre mediados y finales de la década de 1990. Son *nuevas*, representan un *recomienzo*, puesto que se hallan vinculadas a «la renovación de la crítica social y política» (ibídem, 10) que es impulsada en ocasión del *retorno* de conflictos que, en el marco de la instauración del neoliberalismo como *única alternativa* y la celebración del *fin de la historia*, se creían *enterrados para siempre*. Ahora bien, la gestación de las mismas es bastante anterior a los años noventa: los pensamientos críticos contemporáneos se remontan a lo acaecido durante las décadas de 1960 y 1970 a nivel político y filosófico. Otra característica importante de estos nuevos pensamientos es que, si bien su centro de producción por excelencia es el mundo anglosajón y particularmente la academia norteamericana, en lo esencial son forjados por intelectuales provenientes de diversas regiones del globo.

Como en el caso del marxismo, se trata de trabajos de reflexión científica que tienen por propósito u objetivo general la *crítica implacable del estado de cosas existente*. También como en el caso del marxismo, las nuevas teorías críticas de la sociedad articulan ese objetivo general al que guardan fidelidad a través de tres proyectos entrelazados pero relativamente autónomos: un proyecto teórico, un proyecto filosófico y un proyecto político.

Esto entonces es lo que une a las mismas con *el* marxismo. Lo que las vincula con la nueva izquierda y los miles de marxismos reverberantes a partir de la segunda parte de los años cincuenta del siglo pasado es la reescritura –no importa como ni de qué manera– de los tres objetivos específicos mediante los cuales el propósito crítico del marxismo tomaba cuerpo. Hacen esto de formas y maneras distintas a las de sus antecesores porque las condiciones teóricas, filosóficas pero sobre todo políticas que terminan de instalarse en los años noventa ya no son las que imperaron durante la década de 1960 y la primera parte de la de 1970. Lo hacen, además, tomando múltiples direcciones y siguiendo caminos que resultan divergentes y contrastantes aun para sí mismas, pues en lo fundamental el campo de fuerzas de las nuevas teorías críticas de la sociedad constituye una realidad compleja, plagada de todo tipo de tensiones. Ahora bien, las nuevas teorías críticas *hacen algo* con la herencia y los espectros del marxismo. Este es el rasgo principal que en mayor o menor grado todas y cada una de ellas comparten. Se trata de un verdadero trabajo de duelo desplegado a nivel teórico, filosófico y político que recoge los desafíos planteados al marxismo por otras corrientes de pensamiento, buscando hacer con (y de) los mismos algo productivo.

Hemos dicho que lo que ante todo determina al marxismo es detentar el estatuto de una crítica radical del estado de cosas existente. Es importante reiterar, sin embargo, que este no es el único saber o cuerpo de pensamiento que goza del estatuto en cuestión. Existen, en efecto, otras teorías críticas que rebasan o simplemente van más allá del horizonte del marxismo.

Como en el caso del marxismo, las actuales teorías críticas constituyen trabajos científicos que estructuran el objetivo general al que rinden denodada pleitesía –la impugnación y consecuente militancia por la abolición de lo que *es*– mediante tres objetivos específicos que, si bien se encuentran entrelazados, poseen autonomía relativa. Nos referimos, claro está, a los proyectos teórico, filosófico y político por los que toda reflexión científico-crítica auténtica ha de verse articulada.

Las contemporáneas son teorías críticas *no-marxistas* porque dan cuerpo al propósito básico que comparten con el marxismo a través de teorías, filosofías y políticas que, en la mayoría de los casos, ya no son las de este. En otras palabras, por lo que se distinguen las nuevas teorías críticas de la sociedad es por poner en práctica una reescritura de al menos *uno* de los objetivos específicos que son propios del marxismo.

Ahora bien, las teorías críticas del presente no han sido las primeras en apelar a una reescritura de esta clase. Ciertamente, en el pasado ya han existido ejercicios de renovación teórica, filosófica

y/o política del marxismo. Los mismos, sin embargo, fueron siempre hechos sin trascender o ir más allá del horizonte marxista –fueron realizados, vale decir, al interior o en el contexto mismo del marxismo.

Tanto estos ejercicios como los que hoy efectúan las nuevas teorías críticas se desplegaron (y continúan desplegándose) en el marco de lo que, de acuerdo a lo sugerido por Wallerstein, constituye la tercera de las «eras marxistas» (Wallerstein 1998, 194). La primera de estas eras sería la de Marx y en lo fundamental se habría extendido desde la década de 1840 hasta 1883; la segunda, desarrollada a partir de entonces y prolongada hasta los años cincuenta del siglo XX, habría sido la del marxismo ortodoxo; la tercera, iniciada desde ese momento y aun no concluida, sería la de los mil marxismos, «la era en que el marxismo “hizo explosión”» (idem).

En el contexto de esta tercera era del marxismo, los últimos intentos reconstructivos de la teoría, la filosofía y la política marxistas que fueron propuestos intentando eludir explícitamente el traspasamiento del horizonte del marxismo, tuvieron lugar durante las décadas de 1960 y 1970. Desde entonces, los ejercicios renovadores de los proyectos del marxismo han mudado su piel. Esto a causa de que las condiciones teóricas, filosóficas pero sobre todo políticas que terminan de instalarse en los años noventa ya no son las que imperaron en las décadas de 1960 y 1970. Principalmente, los mismos no cuentan ya con una de las que era «sus características previas más importantes –el vínculo con fuerzas políticas y actores sociales identificables» (Tosel 2008, 41). Efectivamente: hasta finales de los años setenta las iniciativas de reescritura de la teoría, la filosofía y la política marxistas tienen casi siempre como interlocutor directo al comunismo oficial. La llegada de los ochentas implica una suerte de trastocamiento de la situación, pues las organizaciones tercero-internacionalistas de Europa occidental pasan a encontrarse borradas del mapa. No habrá más, a partir de entonces, un interlocutor eminentemente *valido*.

Ahora bien, contra todo pronóstico,

Marx continuó siendo objeto de relecturas vivaces y siguió representando una referencia para los intentos de revivir una teoría crítica acorde con los nuevos tiempos, los cuales diferían de los esfuerzos reconstructivos aventurados por los grandes herejes comunistas del período anterior (ibídem, 42).

Lo que en definitiva esto significa es que, pese a todo, los ejercicios de renovación continúan. Ya no pueden ser desplegados al interior del marxismo, pero *persisten*. Por supuesto: esta circunstancia no implica que la experiencia histórica del marxismo haya concluido. En efecto, «*aun entre las ruinas de los estados comunistas, el marxismo no está muerto; un marxismo ya no triunfante [...], sino crítico, quizá también [...] críptico, renacido como una reflexión, amarga pero [no] resignada, sobre una gran derrota y como un desafío para los vencedores*» (Bobbio 1999, 268). Lo que en todo caso ha llegado a su término es el marxismo-leninismo. De ninguna manera *el marxismo*. En lo esencial, hoy en día este recomienza tomando una decidida distancia de la ortodoxia comunista y las mañas de las organizaciones partidarias de antaño, tratando de ese modo de enlazar nuevamente la teoría con la práctica.

Es claro entonces que la tercera de las eras marxistas «aun no termina»: en lo fundamental, «apenas ha comenzado» (Wallerstein 1998, 197). Pues los miles de marxismos que en la actualidad las nuevas teorías críticas de la sociedad evocan, «representan la frágil forma de la quebrada y discontinua continuidad de la tradición marxista» (Tosel 2008, 45).

Las nuevas teorías críticas –es decir, los miles de marxismos del presente– son hijas *del proceso de reflujó de las izquierdas comenzado a mediados de los setenta y que alcanza su punto algido en 1989-1991, con la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la URSS. El ciclo podría haber empezado tanto con el surgimiento de la nueva izquierda en 1956 como con la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa o, incluso, con la Revolución Francesa: «Tres comienzos –1789, 1914-1917 y 1956– para un único final, es decir, 1989»* (Keucheyan 2013, 19). *En cualquier caso, lo que importa es que las nuevas teorías críticas son teorías de la crisis –esto es, teorías que se encuentran*

condicionadas por y que reflexionan a partir de la vivencia de la crisis. Una consecuencia inmediata de la relacion de inmanencia que los pensadores críticos contemporaneos mantienen con la crisis es la busqueda de referencias teóricas por fuera del marxismo.

La aparicion del cuerpo de pensamientos críticos en cuestion no implica, desde ya, que haya conseguido ponerse punto final a la experiencia de la crisis. Como subraya Keucheyan, «en el momento actual, la izquierda radical continua estando, muy evidentemente, a la defensiva» (ibídem, 50). En lo fundamental, las nuevas teorías críticas constituyen iniciativas «de intelectuales formados durante un ciclo político pasado», a través de las que se busca comprender «el comienzo de un nuevo ciclo» –a saber, el «que nació en algun momento entre la insurreccion zapatista de 1994, las huelgas de diciembre de 1995 y las manifestaciones de Seattle de 1999» (ibídem, 51). Efectivamente: «quienes elaboran las nuevas teorías críticas son “veteranos” del pensamiento crítico, es decir, pensadores cuyas características sociológicas y cuyas ideas se originaron en el periodo anterior» (ibídem, 51-52).

Keucheyan examina «las tradiciones teóricas de donde provienen estos autores» para, precisamente, determinar el vínculo que existe «entre las nuevas teorías críticas y las antiguas» (ibídem, 52). Lo que basicamente advierte es que las coordenadas teorico-políticas de la llamada nueva izquierda –el reemplazo de la idea de explotacion por la de alienacion, la reconsideracion de la cuestion del poder, la irrupcion del estructuralismo y su consecuente evolucion hacia el posestructuralismo, etc.– continuan siendo las de los teóricos críticos de la actualidad. Como bien lo pone el autor, «el muro cayó y los movimientos sociales han sufrido profundas derrotas, pero, subterráneamente, los problemas planteados en los años sesenta han persistido y reaparecen hoy mas candentes que nunca» (ibídem, 74).

Ahora bien, ¿que decir del lugar o del sitio donde son forjadas todas estas nuevas teorías críticas de la sociedad? Si bien el centro de produccion por excelencia de ellas es el mundo anglosajon y particularmente la academia norteamericana, en lo esencial son puestas en pie por intelectuales provenientes de diversas regiones del globo –como dice Keucheyan, «las nuevas ideas surgen allí donde se plantean los nuevos problemas» (ibídem, 12).

En relacion a los contenidos, existe, como bien sugiere Tosel (2008, 61), «un acuerdo teórico mínimo en la gama de desacuerdos legítimos» que los mil (y un) marxismos del presente mantienen entre sí. Este peculiar «consenso que permite el disenso» depende de «dos factores» (ídem). Por un lado,

un acuerdo sobre la posibilidad teórica (vuelta practicamente urgente a causa de la persistencia de una inhumanidad innecesaria, injustificable) de un analisis del capitalismo globalizado y sus formas, inscritas en, más no directamente derivables del sometimiento real del trabajo al capital (ídem).

Por otro,

un acuerdo en torno a la esperanza historica depositada en la posibilidad real de eliminar dicha inhumanidad (ya sea que se entienda a ésta como alienacion, explotacion, dominacion, sometimiento o manipulacion de los poderes de la multitud) y la construccion de determinadas formas sociales que expresen el poder o la libertad de esta multitud (ídem).

Las teorías críticas o miles de marxismos de la actualidad se mueven entonces entre «el polo de un analisis basado en una relectura de los conceptos clave de Marx» y «el polo de un buen utopismo» (ibídem, 63). En otras palabras, las cuestiones que ocupan a estas son, por un lado, «la naturaleza y la evolucion del sistema global desde el ultimo cuarto del siglo XX», y, por otro, «los sujetos de la emancipacion» –es decir, «los actores» que hoy en día se presentan como «candidatos potenciales [par]a ocupar el rango de “operadores” de la transmision social» (Keucheyan 2013, 109).

Si hay algo así como un peligro, este consiste en que los miles de marxismos que hoy día, habiendo traspasado ya el horizonte estrictamente marxista, están siendo encarnados por las nuevas teorías críticas de la sociedad, «coexistan amablemente en un paisaje apacible en donde la necesidad de crear lo diferente aparezca extrañamente ausente» (Bensaïd 2003, 14). Se trata, por lo demás, de un peligro que «iría a la par de la rehabilitación institucional de un Marx ajustado a los buenos modales de una marxología académica carente de miras subversivas» (*idem*).

Como sea, el futuro aún no llega. La historia permanece abierta y el final aguarda ser escrito. Más que un epílogo, las teorías críticas del presente suponen el nuevo comienzo de un marxismo que ha sabido multiplicarse mil (y un) veces. Volviendo a empezar desde el principio, manteniéndose en la inmanencia de la crisis, se renueva así entonces una realidad teórica, filosófica y política que ya no cesa. Pues, como Perry Anderson (2008, 13) ha sabido sugerir, «no es lo mismo ser derrotado que doblegado».

Bibliografía

- AA. VV. (1982), «Cartas cruzadas en 1843», en: K. Marx, *Escritos de Juventud*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- Althusser, L. (1988), *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Vision.
- Anderson, P. (2008), *Spectrum*, Madrid, Akal.
- Balibar, E. (2000), *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Vision.
- Bensaïd, D. (2003), *Marx intempestivo*, Buenos Aires, Herramienta.
- Blanchot, M. (2006), *Escritos políticos*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Bobbio, N. (1999), *Ni con Marx ni contra Marx*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (1998), *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta.
- Foucault, M. (S/F), *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Keucheyan, R. (2013), *Hemisferio izquierda, Madrid Siglo XXI*.
- Lenin, V. I. (1961), *Obras escogidas*, Tomo I, Moscú, Progreso.
- Marcuse, H. (1971), *Razon y revolucion*, Madrid, Alianza.
- Marx, K. (2002), *El capital*, 1/I, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Marx, K. (2005), *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Buenos Aires, Luxemburg.
- Marx, K. (2011), «Sobre la cuestión judía», en AA.VV., *Volver a la cuestión judía*, Barcelona, Gedisa.
- Marx, K. y Engels, F. (1985), *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos.
- Mezzadra, S. (2015), *La cocina de Marx*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Tosel, A. (2008), «The Development of Marxism: From the End of Marxism-Leninism to a Thousand Marxisms – France, Italy, 1975-2005», en J. Bidet y S. Kouvelakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden y Boston, Brill.
- Wallerstein, I. (1998), *Impensar las ciencias sociales*, Mexico, Siglo XXI.