

# Dilemas del pensamiento crítico: notas sobre la recuperación del marxismo

## Dilemmas of Critical Thought. Notes on the Recovery of Marxism

**Mariano Javier Salomone\***

Universidad de Congreso, Argentina

### Resumen

En el presente artículo se propone retomar los problemas conceptuales que, en la actualidad, enfrenta la teoría crítica para leer el conflicto social, específicamente las dificultades teóricas para pensar la historicidad de las experiencias políticas de los sujetos subalternos. La hipótesis central advierte que el pensamiento crítico precisa recuperar tradiciones teórico-políticas con perspectivas de totalidad, como la que se puede encontrar dentro del amplio campo del marxismo. En un primer momento se cuestiona el conjunto de separaciones conceptuales mediante las que la teoría social dominante ha pensado la conflictividad social en las últimas décadas. Posteriormente se plantean algunas consideraciones sobre la recuperación del pensamiento marxista y sus condiciones. La idea central ha sido advertir la heterogeneidad que encontramos en su interior e indicar, en efecto, las tensiones y contradicciones que supone. Así, se apuesta a una recuperación del marxismo como una singular articulación categorial que permita pensar la constitución de los sujetos subalternos y sus experiencias políticas en las circunstancias histórico-sociales actuales.

**Palabras clave:** marxismo, pensamiento crítico, sujetos subalternos, teoría social.

### Artículo de reflexión.

Recibido: julio 23 de 2012.

Aprobado: septiembre 27 de 2012.

- \* Sociólogo de la Universidad de Cuyo y Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como becario postdoctoral del CONICET en el grupo de trabajo “Experiencias políticas, género y memoria”, INGIHUSA, CCT-Mendoza. Es profesor titular de Sociología en la Universidad de Congreso y ha participado de diferentes proyectos de investigación financiados por el CONICET y la Universidad Nacional de Cuyo desde el 2002 hasta la fecha.

Correo electrónico: marianosalomone@hotmail.com

## Abstract

This article revisits the conceptual problems currently faced by critical theory when interpreting social conflict, particularly the theoretical difficulties encountered when attempting to think the historicity of the political experiences of subaltern subjects. The central hypothesis is that critical thought needs to recover political-theoretical traditions with perspectives of totality, such as the one that can be found in the wide field of Marxism. After questioning the set of conceptual divisions through which the prevailing social theory has thought about social conflict in the last decades, the article goes on to make some considerations regarding the recovery of Marxist thought and its conditions, focusing on its heterogeneity and highlighting the tensions and contradictions it presupposes. Thus, the article supports the recovery of Marxism as a unique categorial articulation that makes it possible to think the constitution of subaltern subjects and their political experiences in the current socio-historical circumstances.

**Keywords:** Marxism, critical thought, subaltern subjects, social theory.

Este trabajo tiene como fin contribuir al debate sobre los modos de pensar la experiencia política de los sectores subalternos. En las últimas décadas, dicha cuestión se ha constituido en un espacio polémico dentro de las ciencias sociales: ¿cuáles son las herramientas conceptuales apropiadas para teorizar el campo de la experiencia social, la dinámica contemporánea del antagonismo social, la configuración de los colectivos y las determinaciones propias de la politicidad de los sujetos subalternos?

Al preguntar hoy, en términos de continuidades y rupturas, por las condiciones contemporáneas de lo político, tomo como punto de partida una serie de consideraciones teóricas que pertenecen a un lugar común dentro del amplio campo de las ciencias sociales. En los últimos treinta años, la tendencia a la mundialización del capitalismo como proyecto histórico-social realmente global ha provocado una profunda reestructuración de las relaciones entre economía y política (Hardt y Negri, 2002; Boron, 2002; Houtart, 2006). Además, se ha producido un nuevo salto histórico en el que, por medio de las nuevas tecnologías y de la presión sistémica ejercida sobre el mundo del trabajo por la creciente “financiarización” del capital, las relaciones sociales propias del capitalismo han logrado ampliar la base material de su reproducción y someter la totalidad de las relaciones sociales y las actividades de la vida social a los imperativos de la ley del valor de cambio. Ahora bien, esta extensión de la explotación a todas las dimensiones de la vida social ha conformado también la base material para una ampliación de los sujetos históricos convocados a transformar la realidad social y a la emergencia de una multiplicidad de conflictos, a partir de los cuales diferentes colectivos se constituyen como sujetos políticos contrahegemónicos (Houtart, 2006), esos que han sido llamados por la teoría social “nuevos movimientos sociales”.

Algunos autores han señalado que el conjunto de estas transformaciones habría modificado las formas conocidas de la *política*, desembocando en una pérdida de aquellas certezas que servían de guía a su ejercicio y comprensión: la fábrica como escenario de la lucha de clases, el conflicto

capital/trabajo como antagonismo principal, el proletariado como sujeto político privilegiado, el partido/sindicato como las herramientas más eficaces para su organización, el Estado como el centro de las reivindicaciones y el lugar de la disputa política, la Revolución emancipadora como utopía última de transformación social, etc. Contrariamente, en la actualidad, el conjunto de estos conceptos con perspectiva *de totalidad*, que orientaban a gran parte de la teoría social, se revelarían insuficientes para captar la fragmentación bajo la cual aparece la realidad político-social: aquella ampliación de conflictos de la que hablaba, la consiguiente multiplicidad de sujetos colectivos que se configuran alrededor de ella, la diversidad de formas organizativas que estos sujetos suponen, la fugacidad de la acción colectiva que emprenden, etc. (Naishtat y Schuster, 2005).

En definitiva, encontramos un hecho paradójico: el triunfo de la mundialización capitalista habría vuelto caducas las categorías y conceptos que valieron para explicar, comprender y transformar la historia del propio capitalismo. Admirable —aunque sospechoso— salto dialéctico de la cantidad a la calidad. Aquí, la sospecha se abre en tanto única posibilidad de sostener la pregunta por el efecto de verdad que produce, dentro de la teoría social dominante, la caída en desuso de categorías como lucha de clases, totalidad, hegemonía, revolución social, determinación, imperialismo, ideología, explotación, etc.

Mabel Grimberg (2009) y Guido Galaffassi (2006) han llamado la atención sobre el cambio en las formas de conceptualizar los procesos sociales y las limitaciones que les son inherentes. Realizar un “balance” provisorio respecto a las transformaciones en el uso de algunas categorías teóricas supera el aspecto puramente teórico-conceptual; su análisis requiere incluir en el recuento el conjunto de los problemas planteados por la praxis histórico-social. Sin embargo, ello no impide advertir que los cambios en las perspectivas intelectuales ponen en juego desplazamientos ideológicos —teóricos e institucionales— cuyos efectos (vocabulario heredado), lejos de referir a aspectos neutrales de la lengua, llevan las marcas de condiciones históricas y sociales específicas que es preciso dilucidar como parte de un quehacer teórico-crítico.

En tal sentido, la apuesta de este artículo es reconocer las dificultades teóricas que suscita actualmente la conceptualización del antagonismo social contemporáneo, al advertir la necesidad de recuperar cierta perspectiva del amplio campo del pensamiento marxista, así como también problematizar las condiciones sobre las que es posible hoy dicha tarea.

### **Avatares y derivas de la teoría social en América Latina**

He propuesto retomar los problemas conceptuales que, en la actualidad, enfrenta la teoría crítica para leer el conflicto social. Digo retomar porque, tal vez, dichos problemas referan siempre a una misma cuestión: la dificultad para historizar los “hechos sociales”. Pensar el conflicto social, los sujetos que se configuran a su alrededor, sus formas de organización, implica siempre un gran esfuerzo de *historización*; esto es, la capacidad

para reconocer la historicidad de sus prácticas, percibirlos como producto de un determinado pasado, y abiertos a una transformación en el futuro. Incluso, ese esfuerzo de historización debería poder permear el debate que hoy nos convoca dentro del campo académico-intelectual: ¿cuáles son las dificultades específicas que las actuales condiciones del tardocapitalismo imponen a la tarea, siempre inacabada, de elucidación del mundo histórico-social? Principalmente, considero que es preciso problematizar el conjunto de separaciones conceptuales a través de las cuales la teoría social dominante tendió a pensar la conflictividad social en las últimas décadas: separaciones entre lo social y lo político, entre lo nuevo y lo viejo.

Denis Merklen (2005) y Maristella Svampa (2008), por mencionar autores que han sido ampliamente citados en el ámbito académico local, coinciden al señalar que lo propio de algunas conceptualizaciones sobre los procesos sociales contemporáneos ha sido la separación entre sociedad y política. Desde los años ochenta, las ciencias sociales en Argentina se concentraron en el problema de la “transición” a la democracia y su posible consolidación. Ante la pregunta por la democracia, buscaron respuestas desde los marcos estrechos del liberalismo político, esto es, situaron el énfasis en el engranaje de los mecanismos institucionales del *sistema político* como freno al histórico “corporativismo” que, supuestamente, habría caracterizado y desestabilizado la vida política nacional. Ahora bien, ello produjo una invisibilidad de las transformaciones sociales y económicas que se estaban impulsando desde “arriba” y que socavaban las condiciones mínimas de cualquier sociedad democrática, la violenta imposición de la mundialización capitalista, vía neoliberalismo. El resultado, en palabras de Merklen, fue que “la cuestión política se desacopló de la cuestión social” (2005, p. 23).

Mientras tanto, durante los noventa, la generación posterior de científicos sociales se enfrentó a urgencias muy distintas: los *efectos* sociales del neoliberalismo. En este caso, el empobrecimiento, el desempleo, la precariedad y la indigencia, se ofrecían como objetos de estudios a los nuevos sociólogos. En lugar de la pregunta por la institucionalidad y el problema del poder, aparecía como interrogante la denominada “nueva cuestión social”. Esta vez, la respuesta de la academia fue el concepto de *exclusión* (o *desafiliación* en términos de Robert Castel) como efecto de la “dinámica excluyente” que empobreció y precarizó a la clase asalariada, despojada de las redes de protección que su condición había supuesto hasta entonces. Ahora bien, diagnosticada la crisis latinoamericana como desarticulación, descomposición, desagregación, se reubicaba la “nueva cuestión social” en los términos de la antigua problemática de la teoría sociológica clásica, la *cohesión social*, junto con sus efectos ya conocidos, como la invisibilización del antagonismo social. Sumado a lo anterior, dicha perspectiva concibió a “marginales” o “desafiliados” en términos *negativos*, como pérdida de los atributos propios de la condición asalariada, es decir, por la carencia o lo que se dejaba de poseer y no por

sus rasgos positivos (las transformaciones en curso). El resultado fue la reducción de las acciones colectivas a estrategias de *supervivencia* sin lograr visualizar la constitución de una politicidad propia de los sectores populares.<sup>1</sup>

En síntesis, las ciencias sociales lograban describir el proceso de desestructuración social visualizado en el paso de la figura de “trabajador” a la de “pobre”, pero lo hacían ancladas en una pura negatividad, a partir de la cual las diferentes formas de movilización de las clases populares eran presentadas como si oscilaran entre la defensa de las conquistas del pasado, la incompreensión de lo que les estaba pasando y la pura anomia (Merklen, 2005, pp. 34-35). En consecuencia, el nuevo “repertorio” de acciones colectivas que durante los años ochenta comenzó a servir de base a la movilización social no correspondía en nada con la concepción estilizada de la política que la ciencia política de entonces había construido; como consecuencia, quedaron invisibilizados los estallidos, saqueos, ocupación de tierras, asentamientos, etc.

Hacia finales de la década del noventa, la realidad social latinoamericana permitió abrir aquel horizonte de interrogación hacia el conjunto de las ciencias sociales, al cobrar mayor visibilidad la conflictividad social. Me refiero a la gran diversidad de experiencias de resistencia como la lucha zapatista en Chiapas, el movimiento de los sin tierra en Brasil, el movimiento piquetero en Argentina, los diferentes ciclos de protestas iniciados en torno al año 2000 a lo largo del continente (Ecuador, Bolivia, Argentina); así como también el triunfo electoral de coaliciones políticas que, al menos discursivamente, subrayaron la necesidad de superar las políticas neoliberales en algunos de estos países.

Esa revitalización de luchas contra la mundialización capitalista tuvo, como uno de sus efectos en la teoría social, el cuestionamiento de aquellos paradigmas sociológicos que fueron hegemónicos durante los ochenta y los noventa.<sup>2</sup> La repolitización de lo social hizo posible repensar los vínculos entre lo social y lo político, y obligó a otorgar una creciente centralidad a las temáticas del conflicto y las movilizaciones colectivas

1. Denis Merklen plantea la idea de *territorialidad* como “politicidad específica” (positiva) en las nuevas acciones colectivas de los sectores populares.
2. La revitalización de la protesta social y la emergencia de experiencias colectivas contrahegemónicas también significaron una inflexión hacia el interior del pensamiento marxista. En primer lugar, la visibilización del conflicto y las movilizaciones colectivas, a la vez que resquebrajaba el pensamiento monolítico neoliberal, permitía romper con el descrédito en el que había caído, desde finales de los setenta, una tradición intelectual y política vinculada a la crítica del orden existente y la imaginación utópica. En segundo lugar, pero en forma simultánea y ligada a la anterior, esa reconfiguración de las relaciones entre teoría y praxis del nuevo escenario político regional, suponía la posibilidad de recrear la tradición bajo condiciones diferentes bajo las que se desarrollara el denominado “marxismo occidental”, tan bien caracterizado por Perry Anderson por su divorcio estructural con relación a la práctica política (Anderson, 1979).

que en el pasado reciente habían sido marginadas y casi expulsadas de los análisis sociológicos (Seoane, Taddei y Algranati, 2009). Esto significó un desafío para las ciencias sociales, al tener que producir herramientas teórico-conceptuales capaces de interpretar un escenario social que tendía a expresarse a través de formas organizativas y de protesta inhabituales. Así, en adelante, la mayor parte de las lecturas tendieron a resaltar el carácter “novedoso” de aquel ciclo de protestas, a enfatizar las discontinuidades respecto de las luchas sociales del pasado en las formas de acción y conformación de identidades y sujetos colectivos (Galafassi, 2006; Seoane, Taddei y Algranati, 2009; Grimberg, 2009). Sin embargo, considero que es preciso problematizar la manera de interpretar dicha “novedad”, puesto que la oposición nuevo/viejo reintroduce dificultades para advertir la densidad histórica de las prácticas subalternas y, por esa vía, la dimensión política de la conflictividad social que abren.

Según explican José Seoane, Emilio Taddei y Clara Algranati, en las últimas décadas se ha extendido la utilización del término “movimiento social” en medios académicos, políticos y militantes, para referenciar aquellas experiencias protagonizadas por sujetos colectivos diferentes del denominado movimiento obrero o sindical. En gran medida, este uso extendido expresa la fuerte influencia que ha tenido la escuela europea de los *nuevos movimientos sociales* en el campo de las ciencias sociales.<sup>3</sup> Como se recordará, dicha corriente surge a partir de unas coordenadas espacio-temporales determinadas: a finales de los sesenta, frente a la dinámica de conflictividad social que por entonces caracterizaba a Europa (movimiento feminista, ecologista, estudiantiles, consumidores, ciudadanos, pacifistas, etc.). Dichas reflexiones y debates intentaron dar cuenta de la aparición de los “nuevos” sujetos de la protesta en momentos en que el sistema mundial entraba en una profunda fase de transformaciones económicas y sociales, las cuales significarían la derrota, el reflujo y el debilitamiento de numerosos procesos de resistencia social propios del escenario internacional de posguerra (luchas de liberación nacional, batallas de los movimientos sindicales fordistas, etc.). En consecuencia, esa escuela tendió a interpretar el carácter novedoso de estos movimientos como índice del advenimiento de una sociedad “postindustrial” (o “post-material”, de la “información”, del “conocimiento”, etc.) caracterizada por la caducidad del antagonismo de clase: los “nuevos movimientos sociales” ya no lucharían por bienes materiales, sino por recursos simbólicos y culturales, por el significado y la orientación de la acción social (Melucci, 1999).<sup>4</sup>

3. Incluso, el uso del término “movimiento social”, ha sido incorporado como forma de autodesignación por las propias organizaciones populares.
4. La propuesta Alberto Melucci apuesta a centrar la mirada en la “subjetividad” y la “cultura” como ámbitos privilegiados de conflicto. Así, señala la importancia que adquiere la *identidad colectiva* como categoría analítica de los movimientos sociales contemporáneos. El punto de partida del autor italiano es el cambio cualitativo que manifiestan las sociedades contemporáneas respecto de la

En ese marco conceptual, aunque no se trate de un efecto buscado, la identificación de la “novedad” quedó estrechamente ligada a la evaluación de la naturaleza conflictiva de las relaciones sociales capitalistas (Mouriaux y Béroud, 2000; Vakaloulis, 2000; Galafassi, 2006; Seoane, Taddei y Algranati, 2009).

Así, la crítica al análisis de clase y el énfasis en el entramado de la nominación simbólica de los diferentes sistemas sociales conducía a concebir ahora la naturaleza del conflicto como no contradictorio y cuya resolución no supondría necesariamente una transformación profunda de la sociedad existente que parecía adoptar cierto aire de eternidad [...] En esta dirección, la reflexión propuesta por la ENMS (Escuela de Nuevos Movimientos Sociales) conllevará la difusión de dos paradigmas. El de la novedad, a partir del cual se establece la oposición entre los antiguos movimientos de base clasista y los nuevos, suponiendo una valoración positiva de estos últimos no ya en función del carácter emancipatorio de sus proyectos, sino por su correspondencia con el orden social vigente. Y el paradigma de la diferencia que implica una desvalorización y cuestionamiento a la idea de igualdad —asignada como propia de la modernidad— por la contemplación de la diversidad en el terreno cultural abriendo el camino al camuflaje del proceso de creciente desigualación económica y social que caracterizaba a la nueva fase neoliberal. (Seoane, Taddei y Algranati, 2009, p. 9)

Es preciso entonces cuestionar el dualismo que opuso los “nuevos” a los “viejos” colectivos sociales de forma esquemática y simple. Además, una vez se ha aceptado el anacronismo del conflicto capital/trabajo, se valora positivamente el primero de los términos de la dualidad, no por su carácter emancipatorio sino por su correspondencia con el orden social

---

antigua sociedad industrial. La hipótesis principal es que los conflictos sociales se salen del sistema económico-industrial tradicional y se desplazan hacia las áreas culturales, lo que llega a afectar el tiempo y el espacio de la vida cotidiana (la identidad), la motivación y los patrones culturales de la acción individual. En consecuencia, los movimientos tienen una creciente función *simbólica*, es decir, no luchan por bienes materiales o para aumentar su participación en el sistema sino que luchan por proyectos simbólicos y culturales, por un significado y una orientación diferente de la acción social. Y, por lo tanto, es posible identificar un *nuevo terreno* de conflictos: las áreas del sistema más directamente involucradas en la producción de recursos de información y comunicación. Es decir, en áreas donde se negocia y configura una identidad colectiva: “Cuestionan la definición de los códigos, la lectura de la realidad [...] alumbran lo que todo sistema oculta de sí mismo, el grado de silencio, violencia e irracionalidad siempre velado en los códigos dominantes” (Melucci, 1999, p. 103). El planteo que formula Melucci recae en las dificultades que he señalado, el abandono explícito de categorías como la *lucha de clases* y la lectura de los conflictos culturales como disputas por la pura resignificación simbólica, esto es, desanclada de su inscripción en determinadas condiciones materiales de existencia.

vigente *descripto* como postindustrial, posmoderno, o de la información. Es decir, por una suerte de final de toda referencia a la dinámica del *capitalismo*. Por el contrario, se trata de comprender que la “novedad” que presenta la configuración actual de la protesta social en Latinoamérica aparece como un proceso de experiencias que lejos está de circunscribirse a un sujeto en particular, dado que incluso cruza la experiencia actual del sindicalismo y las formas de organización de la clase obrera.<sup>5</sup> Es decir, lo “nuevo” y lo “viejo” coexisten en el seno de cada movimiento y resignifican el ejercicio concreto de la lucha social. Esto exige pensar la novedad de la configuración de los movimientos sociales en términos de *continuidades y rupturas*, es decir, en la trama compleja de su inscripción histórica, que no puede dejar afuera el análisis de las experiencias y modalidades históricas de organización, ni descuidar los procesos de la vida cotidiana y los sentidos que sus protagonistas otorgan a sus prácticas, a los procesos históricos y a sus experiencias de vida, que deben situarse a su vez en los marcos más amplios de las relaciones de hegemonía (Grimberg, 2009).

Sin estas consideraciones, los posibles aportes que podrían significar, para el análisis de las luchas sociales, la mirada sobre los procesos de constitución subjetiva de los colectivos sociales (la disputa en el terreno de las representaciones, los procesos de construcción identitaria y el entramado de la nominación simbólica, por citar algunos) encontrarían serias limitaciones. Y esto porque, al no poder advertir que, si bien la nueva configuración de los colectivos sociales latinoamericanos presenta un componente identitario fuerte (como pueden ser las experiencias de los movimientos indígenas y campesinos entre otros), en su inscripción histórica, la lucha por el reconocimiento cultural es lucha *política* en sentido amplio; por ello, se constituye un cuestionamiento general a la dominación colonial encarnada por el proceso civilizatorio capitalista (Ceceña, 2002; Seoane, Taddei y Algranati, 2006). En efecto, una de las críticas más frecuentes realizada al concepto de “movimiento social” es la dificultad para comprender la dimensión política de las prácticas

- 
5. Seoane, Taddei y Algranati (2006) advierten que la importancia alcanzada por los movimientos llamados “territoriales” está lejos de significar la desaparición del conflicto de los trabajadores urbanos (el seguimiento de los conflictos sociales en Latinoamérica entre los años 2000 y 2006 concluye que aproximadamente un tercio de los hechos de protesta registrados corresponden a acciones protagonizadas por colectivos u organizaciones de trabajadores ocupados). Con significativo protagonismo de los trabajadores del sector público (tres cuartos del total de las protestas), la lucha contra las políticas de reforma y privatización de servicios aparece como un momento de agregación social de la protesta que se pone de manifiesto a través de la emergencia de espacios de convergencia político-social de carácter amplio. Estas experiencias de convergencia incluso han tenido incidencia en la práctica del mundo sindical, *han innovado* en la formulación de sus estrategias y *han creado nuevas* corrientes que intentan ampliar los límites reivindicativos y las alianzas sociales propias del periodo fordista.



colectivas y emancipatorias (Seoane, Taddei y Algranati, 2009, Grimberg, 2009), pues plantean un “subjetivismo” que —desprovisto de dimensión histórica— termina diluyendo el movimiento social en la inmediatez de sus manifestaciones fácticas y confina la protesta a sus superficies fenomenológicas (Vakaloulis, 2000).

Esta breve referencia al recorrido de la teoría social durante las últimas décadas en la región latinoamericana pone de relieve la profunda imbricación que existe entre la praxis histórico-social y la producción de conocimiento; el hecho de que la forma de teorizar se encuentra social, política e históricamente situada. Durante la década de los ochenta, la salida de la dictadura, al tiempo que dejaba libre el paso a la restauración democrática bajo el dominio de la “globalización” (totalización del mercado), imponía esa “transición” como problema central de la reflexión teórica: los mecanismos institucionales que garantizarían la “governabilidad” (pacificación social). En efecto, dejaba en la penumbra, tal como advertían los autores citados, las profundas transformaciones sociales que estaban operando como reestructuración capitalista en la organización de la producción y reproducción de la vida social. Entrados en los noventa, los efectos del neoliberalismo en auge impusieron a su turno la “exclusión” y los procesos de “descomposición social” como “objetos” de investigación; un programa de conocimiento caracterizado por fuertes dificultades para rearticular en el análisis las dimensiones de lo social y lo político. Por su parte, los estudios vinculados a los “nuevos movimientos sociales” compartieron límites similares. Dispuestos a atender a lo que estaba sucediendo “desde abajo” —la novedad que presentaba—, tendieron a “revalorizar” el carácter microsociológico y etnográfico que privilegiaba la experiencia y la subjetividad de los sujetos (Svampa, 2008, p. 22), pero perdieron de vista el carácter sistémico en el que se inscriben estos procesos, la forma como se articulan la economía, la cultura y la política en el capitalismo actual.

### Notas sobre la recuperación del marxismo

#### ¿Por qué recuperar a Marx?

Una experiencia reiterada en diferentes procesos de investigación, tanto en los momentos de elaboración propia como en aquellos otros de intercambio de ideas en el debate público (reuniones de equipo, congresos, docencia, grupos de militancia, etc.), fue vivenciar cómo el preguntarnos por las transformaciones en las formas de *hacer* política implicaba interrogarnos también por las transformaciones ocurridas en las formas de *pensar* las experiencias políticas.<sup>6</sup> Si continuamos este paralelo

6. A modo de ilustración, es sintomático constatar que, durante las últimas décadas en el pensamiento político-social, la preocupación por lo viejo/nuevo tendió a desplazar/reemplazar la anterior preocupación por lo conservador/emancipador (Galafassi, 2006; Seoane, Taddei y Algranati, 2009).

algo esquemático entre hacer/pensar lo político, es posible advertir que los problemas históricos que plantea la cuestión de la *transmisión* entre pasado y presente en la experiencia política son los “mismos” que se plantean en el terreno del pensamiento social respecto de las tradiciones teórico-políticas: las dificultades históricas y sociales que asume, en cada momento, el encuentro entre pasado y presente y el saldo que arroja como complejo de continuidades y rupturas.

En tal sentido, los malos encuentros entre pasado y presente tienden a formularse en términos dicotómicos como la continuidad *total* o la ruptura *radical*. Hace tiempo, ambas posiciones encontraron su eco en las lecturas que se hicieron en torno a las jornadas de protestas del 19 y 20 de diciembre de 2001 en Argentina. En el debate político-académico pudo observarse, *grosso modo*, un enfrentamiento entre dos posiciones o interpretaciones contrapuestas: quienes afirmaban la existencia de una continuidad absoluta en el contenido y la forma de la protesta respecto de las luchas anteriores (por lo cual mantenían los esquemas conceptuales clásicos para interpretar y evaluar las movilizaciones populares) y quienes advertían que en verdad se trataba de algo totalmente distinto; una ruptura radical respecto a lo ya conocido e intentaban visualizar lo que tenía de novedoso a fin de aprovechar las nuevas “potencialidades”. Tal vez sería interesante buscar qué lazo pudo existir, en coherencia con aquel devenir asociado de acción y reflexión, entre la forma como tendió a pensarse el vínculo entre pasado/presente y la temporalidad abierta en la experiencia política a partir de los acontecimientos del 2001 —caracterizada por varios autores y autoras, en términos marxianos—, como aquella circunstancia histórica en la que *lo viejo no termina de morir ni lo nuevo aún de nacer* (Ciriza, 2002; Tarcus, 2004). En todo caso, desde el punto de vista “intelectual”, dicha cuestión plantea el siguiente interrogante: ¿cómo producir pensamiento nuevo a partir del pensamiento heredado?, pues la vida del pensamiento depende de ese conflicto y continúa su creación mientras el interés sobre lo todavía-por-pensar prevalece sobre lo ya-pensado.

En efecto, un debate en relación con las formas de conocimiento sobre lo social no puede dejar por fuera la importancia de retomar *críticamente* algunas tradiciones teórico-políticas como recurso para la creación conceptual. En particular, mi interés se vincula a la posibilidad de recrear ciertos aspectos de la *tradición* del marxismo como parte importante de la teoría social crítica. Y esto, en primer lugar, por la imbricada historia que, como ha señalado Boaventura de Sousa Santos, ha caracterizado las relaciones entre la tradición teórica del marxismo y el proceso de formación de las ciencias sociales en su conjunto:

No estamos pues delante de una moda de los años sesenta [...] Estamos delante de uno de los pilares de las ciencias sociales de la modernidad y todo lo que ocurra en él no puede dejar de repercutir en el conjunto de ellas. Y recíprocamente, las transformaciones por las que habrán de pasar las ciencias sociales, en los próximos

años, no pueden dejar de tener efectos más o menos profundos en esos pilares. (2006, p. 33)

Hablo de *recuperar* tradiciones teóricas. Desde hace un tiempo leo trabajos que, al apuntar en la misma dirección, nombran esa tarea intelectual de otras maneras, como retornar, revisar, criticar, etc. En una experiencia de investigación reciente, los sujetos protagonistas de la experiencia política analizada me hablaron de su lucha por la “recuperación” de los terrenos de una estación de trenes como espacio público, de la necesidad vital de arrebatar esos terrenos de las manos de emprendimientos inmobiliarios privados, de la posibilidad de tomar la organización y producción de esos espacios por “mano propia”. Pensé entonces que aquel sentido tenía resonancias cercanas a la tarea que me proponía: la recuperación de “espacios de saber” abandonados, su actualización a partir de una resignificación hecha por las circunstancias actuales. Un supuesto metodológico básico de la perspectiva antropológica es la *recuperación* de los saberes y prácticas, de las demandas y las estrategias desarrolladas por los sujetos.

Hugo Zemelman (2000) nos ha advertido sobre la necesidad de recuperar ángulos de lectura desde los cuales se organice una mirada crítica de la sociedad, y afirme al “par sujeto-conflicto” como aquella perspectiva que impide la construcción de categorías cerradas, de teorizaciones que, al negar el antagonismo y las contradicciones propias de toda experiencia social, quedan irremediabilmente hipostasias. En la propia tradición del marxismo podemos encontrar ese tipo de empobrecimiento conceptual, cuya manifestación última fue un “socialismo científico” que pretendió construir su “objetividad” en una fundamentación *extrasocial* de la “verdad” y la “política” (Lander, 2010). Sin embargo, también encontramos al interior de la tradición un esfuerzo por hacer del conflicto la preocupación central del proceso de conceptualización de lo histórico-social. Y, más aún, como parte de su acervo conceptual, hallamos herramientas teórico-metodológicas apropiadas para reconocer la *inscripción histórica* de la conflictividad social; su constitución a partir del despliegue de “necesidades radicales” abiertas entre la memoria histórica (lo pendiente) y la memoria anticipada, aquellas imágenes creadas a futuro como expectativas de movimiento hacia un *otro* orden social. Es en ese sentido que apuesto a la recuperación del marxismo, al rescate de su potencial teórico crítico como aporte indispensable para una historización de la *praxis*.

### De las condiciones actuales para una filosofía de la praxis

¿Todo lo sólido se desvanece en el aire? En el *Manifiesto* Marx y Engels se refieren al carácter revolucionario de las transformaciones causadas por la modernidad y por el capitalismo en los más diversos sectores de la vida social: modos de vida ancestrales, tradiciones que habían permanecido indiscutidas por siglos, prácticas sociales tenidas por naturales

(Santos, 2006). En definitiva, como efecto del radicalismo que imponía el avance de las relaciones sociales capitalistas, las sociedades del siglo XIX parecían perder toda solidez. Hoy, en las condiciones del tardocapitalismo, muchos autores han descrito cómo aquel proceso se vive de manera aun más acelerada. El posmodernismo, como lógica cultural del “nuevo” capitalismo, consumista y transnacional, expresa en muchos aspectos la más profunda lógica de aquel “viejo” sistema social. Fredric Jameson, ha llamado la atención sobre ello en un aspecto particular:

[...] la desaparición del sentido de la historia, el modo en que todo nuestro sistema social contemporáneo empezó a perder poco a poco su capacidad de retener su propio pasado y a vivir en un presente perpetuo y un cambio permanente que anula todas las tradiciones. (2002, p. 37).<sup>7</sup>

Sin embargo, la similitud entre las dos épocas históricas que describen los autores, por un lado Marx con Engels y por el otro Jameson, se interrumpe en un punto crucial: la expectativa a *futuro*. Mientras que los modernistas alemanes entendían que, al mismo tiempo que la antigua solidez precapitalista se desvanecía en el aire, comenzaba a instalarse otra solidez, la del movimiento obrero, cuya resistencia sería capaz de sustituir el capitalismo por otro sistema social. Según de Sousa Santos, todo el proyecto político, científico y filosófico de Marx consiste en concebir y promover ese paso (2006, p. 22). Hoy, por el contrario, arrebatado el futuro a la inevitabilidad del “progreso”, la misma historia parece desvanecerse y no quedar en manos del sujeto ni siquiera como *proyecto*, sea este todo lo incierto que se quiera. La pregunta en este apartado es: ¿de qué manera repercute esta temporalidad en la teoría social y en el ejercicio de la crítica?

El borramiento de las coordenadas históricas, en especial del pasado y del futuro, y las dificultades para articular (proyectar) nuestro presente hacia ambos extremos de la historia, restringen el ejercicio de la *crítica* como pensamiento capaz de sobreponerse a la realidad fáctica, de trascender de forma inmanente el orden existente. En el campo intelectual, hacia finales de los noventa y principios de este siglo, ha sido posible abrir, en alguna medida, esos horizontes de sentido. Como decía anteriormente, el surgimiento de experiencias políticas contrahegemónicas al neoliberalismo contribuyó, de manera simultánea y vinculada, a poner en crisis el llamado “pensamiento único”, y abrió nuevamente la posibilidad de pensar que *otro mundo es posible*. Efectivamente, la irrupción de la protesta (a niveles “locales” y también “globales”) parece haber quebrado en algún punto la significación molar atribuida a la democracia liberal como signifiicante amo, es decir, como horizonte inalcanzable para pensar e interpretar la política y lo político (Zizek, 2004). Sin embargo,

7. Es importante destacar el vínculo de esta cuestión con las dificultades advertidas más arriba en relación a la teoría social contemporánea.

tal vez no fue suficiente para revertir la profundidad de aquella “desafiliación” entre pasado y presente de la que hablaba más arriba, el horizonte histórico-ideológico (“clima de época”) desde el cual se piensan las prácticas políticas del presente y se releen las del pasado, junto también a las tradiciones que les dieron sustento y sentido.

A propósito de esa *temporalidad* político-cultural y en relación con la que sería la nuestra, parece interesante, para reconocer sus posibles marcas, aquella inversión histórica que señala Nicolás Casullo (2007) en uno de sus últimos libros, *Las cuestiones*. Según el autor, hoy encontramos la “revolución como pasado”, esto es, como pretérito y no como futuro, un dato crucial en el proceso de caducidad de los imaginarios político-culturales que presidieron la modernidad. Ello exige al pensamiento crítico, como su condición, pensar lo que ha dejado la extirpación de una legendaria configuración de la historia, mediante la interrogación de ese espacio deshabitado que se abrió en la inteligibilidad de las cosas: ¿donde antes había eso (la revolución) qué pasó a haber?

Para su análisis, según Casullo, resulta decisivo el legado del propio Marx, que convierte a la revolución en “ciencia irrefutable de una historia objetivada”:

[...] proyecto obrero industrial capitalista totalizante que había alcanzado la sustancialidad de hecho irreversible manifestada desde las entrañas más legítimas de las propias filosofías de la historia, de los saberes científicos y de la cultura como ciencia secularizada. [...] aquello que convirtió a tal revolución en ley histórico-económico-social [...] esa fue la revolución por excelencia derivada de la lucha de clases, la sostenida por las tesis marxistas. (2007, p. 25)

Según esta (su) lectura,<sup>8</sup> en Marx la revolución alcanzaría carácter de absoluto: sin la idea de revolución la historia no sería pensable, sería vacío, catástrofe. “La revolución es el Sentido”. Producto del matrimonio entre religión y política, la revolución sostenía la idea de un tiempo histórico como regido por un mandato metafísico trascendente que debía ser cumplido, un acontecimiento de salvación. La historia en tanto relación con un fin no puesto en duda, un sentido por venir que, en verdad, se suponía ya estaba obrando desde siempre (Casullo, 2007, p. 116). Pensar nuestra temporalidad, para Casullo, implicaría dar cuenta de este vacío gigantesco de la revolución como pasado en la política y en la concepción de la historia. La dificultad para elaborar el fin de una experiencia de masas que se percibe como un *kaput* súbito, donde la historia no entra en

8. Recordemos la advertencia que hace Eduardo Grüner (2006), al retomar a Sartre, acerca del hecho de que no existen lecturas inocentes, sino que más bien debemos reconocer de qué lectura es “culpable”. Nicolás Casullo, a qué se refiere cuando habla de revolución, y de ella, ahora, como pasado.

metamorfosis sino que directamente se cae y desaparece, de un día para el otro (Casullo, 2007, pp. 19-20).

Una experiencia semejante describe Elías Palti en *Verdades y saberes del marxismo*, al preguntarse cuáles han sido las reacciones de una tradición teórico-política ante su crisis. Para el caso de este autor, se trataría de una “crisis conceptual” que abre la pregunta por lo que viene después del sentido; por el sentido luego del fin del Sentido. Lo que le interesa es

[...] observar cómo reaccionan ciertos sujetos cuando descubren que *todas* sus creencias fundamentales les resultan ya insostenibles, pero tampoco hallan otras disponibles con las cuales reconstituir el sentido práctico de vida alternativo. En fin, qué ocurre cuando *todo* Sentido se disuelve y los hechos y fenómenos históricos aparecen difusos, los contornos con que se nos presentaban con anterioridad claramente se diluyen, y la realidad circundante se nos vuelve extraña, oscura. (2005, p. 19. Las cursivas son mías)

Llama la atención el hecho de que describa la crisis de manera similar a como había descrito Casullo aquel dislocamiento de la revolución hacia el pasado: una *experiencia abismal*, un quiebre de inteligibilidad en la que *todas* las anteriores certidumbres han colapsado.<sup>9</sup>

Aquello que resulta crucial cuestionar en las intervenciones de Casullo y Palti es que los términos mediante los cuales formulan los interrogantes acerca de nuestra temporalidad proporcionan un horizonte limitado al momento de proponer una reflexión *crítica* en torno al vacío que dejara la revolución, ahora como pasado. Principalmente, porque la desaparición del Sentido no pareciera, tal como deseaba Casullo, estar abriendo paso a “la indefectible humanización del sentido”—el derrumbe de las trascendencias, divinas o profanas, y la tarea intelectual de pensar la política, la democracia y la sociedad— (2007, p. 119), sino que ha dejado el desánimo generalizado, que se ha cristalizado en lo que podríamos llamar la “deshumanización” del *sinsentido*; y que, por el contrario, paradójicamente, pareciera dejar intactos los sentidos hegemónicos, ahora sí vueltos sentidos compactos, molares y fijos: las relaciones capitalistas como único horizonte histórico social, el mercado como único principio de organización del vínculo social.

Jacques Rancière indicaba que el llamado “fin de la política” ha sido descrito frecuentemente como el fin de cierto tiempo, de un tiempo marcado en sí mismo por cierto uso del tiempo: el uso de la *promesa* (2007, p. 25).

9. Cabe indicar que ambos autores tienen estrategias discursivas muy diferentes para hablar de lo “mismo”. Mientras Nicolás Casullo prioriza rastrear el significado que fue adquiriendo la idea de revolución dentro de la tradición del marxismo como su expresión última y, según él, más acabada (Marx, Engels, Lenin); Elías Palti apuesta a replantear la problemática a partir de los aportes más recientes del marxismo postestructuralista (Badiou, Zizek, Laclau, Derrida, etc.). Sin embargo, ambos inscriben el problema del marxismo en un horizonte cultural más amplio, esto es, la crisis de la política en el último fin de siglo.

Ahora, ¿cómo sería posible pensar la experiencia política de los sectores subalternos instalados en este nuevo tiempo de consumación de la política como “fin de la historia” y “fin de las utopías”?<sup>10</sup> Es decir, cómo repercute esta nueva temporalidad histórico-social (eliminación de la revolución como posibilidad de un cambio social radical) en un pensamiento que pretende ser *crítico*, puesto que no puede reducir simplemente la realidad a lo que *es*, sino que debe ser capaz de dar cuenta del campo de posibilidades históricas que expresa (pasadas, presentes y futuras), único antídoto contra la naturalización de las relaciones sociales existentes. Cómo hacer para que la teoría social, nuevamente con ánimo de crítica histórica, no *repite* su marca de origen, aquello que Edgardo Lander ha mencionado como su certificado de nacimiento: un conjunto de saberes que se constituyeron en instrumentos de naturalización y legitimación del orden social capitalista-liberal (Lander, 2000).

### Tras los pasos del marxismo crítico

En el apartado anterior he intentado señalar cómo la temporalidad histórica que abre cada época determina diferentes interrogantes teórico-políticos y permite, a su vez, específicas lecturas de lo social-histórico, como una manera de tematizar el vínculo entre época histórica, praxis social y pensamiento teórico-político. En efecto, el clima cultural de una época interviene en la recuperación del pasado y la atribución de su (sin) sentido.

La tarea de recuperación del marxismo como tradición teórico-política, la lectura de sus textos clásicos, solo puede llevarse a cabo desde una perspectiva crítica, una mirada selectiva que permita historizar la lectura de esos textos que han hecho historia y, a su vez, han sido hechos (producidos) por la historia. No existen manuscritos originales porque la misma historia, siempre en tránsito, transforma la orientación general de la interpretación del texto. Debemos llegar incluso al resultado de que el “sentido original” del texto (supuestamente el auténtico) tampoco ha existido en los orígenes. Pues, si prestamos atención, la producción teórica del mismo Marx contó con sus propios espesores históricos, densidad que quizás, al menos en lo que hace a sus diferentes pliegues teóricos, quedó sintetizada en el clásico título de Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*.<sup>11</sup> Sin embargo, si aquel sentido “original” resta para siempre inaccesible al presente, tampoco ello convierte al pasado en una mera hipertextualidad. El pasado nunca es simplemente ausencia o nada, entre otras cosas, porque nunca fue presente pleno o “ser”, sino

10. Aquí pienso la utopía en la perspectiva de Franz Hinkelammert (2002), esto es, como un punto de referencia para el juicio, una reflexión del *sentido*, donde todo *posible* existe en referencia a una plenitud *imposible*.

11. Recordemos brevemente que Lenin, en dicho texto, se propone analizar las tres fuentes de las cuales el marxismo sería heredero: la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo utópico francés.

que fue marcado por sus propios pasados y sus más o menos engañosas anticipaciones de futuros (LaCapra, 2007).

Ahora bien, la referencia al texto de Lenin nos permite visualizar el punto al que quiero llegar. No es posible una recuperación crítica del marxismo si no comenzamos por reconocer las tensiones epistemológicas que se encuentran presentes en él. Edgardo Lander, desde la *particularidad* que nos toca como latinoamericanos en el proyecto de recuperación del pensamiento marxista,<sup>12</sup> advierte que la crítica más radical a la sociedad capitalista (el marxismo) no escapa del eurocentrismo y el colonialismo característicos de los saberes modernos hegemónicos (Lander, 2006, p. 216). Ello implica reconocer la diversidad de corrientes de pensamiento que confluyen en la tradición. Al retomar a Lenin y a las “tres fuentes” como influencias teóricas del marxismo, Lander señala que ellas constituyen en verdad tres modalidades alternativas de aproximación al conocimiento. Veamos brevemente las ideas del autor venezolano.

En primer término encontramos al *socialismo utópico* que, emparentado con el mesianismo cristiano, trabaja en el terreno del deber ser, donde se debaten los valores, la ética, la moral. Lugar en el que se expresa la capacidad del ser humano para trascender su realidad inmediata al imaginar que las cosas podrían ser diferentes: la política como definición de fines. En efecto, se trata del terreno de la responsabilidad, donde la libertad y la igualdad constituyen *opciones* humanas. Luego, como segundo terreno, encontramos la *explicación filosófica*, principalmente de la mano de la filosofía de la historia de Hegel. Aquí no se trata en principio de una opción valorativa, sino del desentrañamiento de un Sentido de la historia que aparece como independiente de la voluntad y del ser humano. Se trata de un sentido trascendente que pertenece a la esencia misma del devenir histórico, independientemente de la voluntad de los seres humanos. Por último, el *conocimiento científico*, paradigma de un conocimiento “válido” que fue tomado de las ciencias naturales, cuya influencia es casi omnipresente en la vida intelectual de la Europa occidental en la segunda mitad del siglo XIX.

Esa triple fuente de legitimación, que estaría en la base del pensamiento teórico de Marx, explica muchos de los problemas que ha encontrado el marxismo en su desarrollo, puesto que sus proposiciones se

12. Cabe destacar que la tarea de recuperación del pensamiento marxista impone un trabajo de “traducción” desde nuestra particularidad como latinoamericanos. Esta es una labor que excede por completo el objetivo y las posibilidades de este artículo. No obstante, es preciso indicar que quien supo inaugurar dicho camino ha sido José Carlos Mariátegui (2004; 2007) al seguir las huellas que dejara el pensamiento político de José Martí en torno a la circulación de ideas entre el norte y el sur (“Injértese a nuestras Repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras Repúblicas”, en *Nuestra América*). Algunos textos más recientes que retoman dicho debate son: “Marx en su (tercer) mundo”, de Néstor Kohan (1998); “Marxismo, eurocentrismo y colonialismo”, de Edgardo Lander (2006); “La oscuridad y las luces”, de Eduardo Grüner (2010).



ubicar en terrenos que presentan opciones epistemológicas en muchos sentidos enfrentadas. Según Lander, ello revela cómo el comunismo es, para Marx, *al mismo tiempo*, la sociedad que queremos (como opción ética y construcción del futuro por los seres humanos); el fin y el sentido de la historia, aquello de lo cual los seres humanos son portadores desde siempre (lo sepan o no); y, por último, aquello que está inscrito en la dinámica de las contradicciones de la sociedad capitalista, que es demostrable científicamente y muestra irrefutable que se están gestando las condiciones para su transformación en una sociedad comunista.

En consecuencia, la posibilidad de recuperar el pensamiento marxista tiene por condición la comprensión de las tensiones que, desde la obra del propio Marx, constituyen problemas abiertos dentro y para el marxismo<sup>13</sup>, lo que hace necesario comenzar a hablar en plural, es decir, de *tradiciones* al interior del marxismo. En el texto comentado, Edgardo Lander describe la existencia de dos marxismos: el *marxismo científico* y el *marxismo crítico*.<sup>14</sup> El reconocimiento de estas tensiones al interior del marxismo es útil, además, para abordar aquellos problemas que fueron centrales en la historia de su pensamiento. Entre ellos, la constante obsesión por defender el “verdadero marxismo” de las distorsiones y deformaciones, a las cuales habría sido sometido en diferentes oportunidades. Lo crucial aquí sería entender que podemos encontrar apoyo explícito en los textos del mismo Marx a cada una de las proposiciones fundamentales que sostienen esos dos paradigmas teórico-políticos del marxismo. Ello niega la posibilidad de encontrar al “verdadero” Marx, ya se trate del científico o el crítico. Por el contrario, según el autor, es esa búsqueda del “verdadero Marx” la que produce una distorsión de su pensamiento, en la medida en que hace del trabajo intelectual un ejercicio escolástico y procede siempre “unilateralizando” uno de los polos en tensión de su pensamiento.<sup>15</sup>

13. Lander señala la tensión entre necesidad y libertad, entre determinismo y voluntarismo; luego, la tensión entre una crítica radical, simultánea a una admiración sin límites de las fuerzas productivas desarrolladas por la burguesía en la sociedad capitalista; y, por último, una epistemología centrada en el ser humano (la acción social, subjetiva, cultural como fundamento del conocimiento) junto con proposiciones que sirven de base para el realismo epistemológico y la teoría del reflejo (Lander, 2006, p. 221).
14. En este punto, Lander, retoma el trabajo de Alvin Gouldner de 1982, *The two marxisms*.
15. El autor explica que la búsqueda del “verdadero” Marx suele ser parte de una estrategia para salvar a la teoría marxista de la responsabilidad por sus consecuencias históricas, en particular, en la construcción del socialismo realmente existente. En tal sentido, una nota especial merece el análisis que realiza Lander del “marxismo realmente existente” (esto es, lo que el marxismo ha sido y es y no lo que hubiera podido ser). A propósito de la amplia gama de alternativas y posibilidades, virtualidades y realidades, que representa dicha tradición como terreno de reflexión teórica y de práctica política, el autor señala las razones históricas que pudieron llevar al economicismo científicista a constituirse en una

Ahora bien, esto nos devuelve la pregunta por el tipo de lectura de la cual somos “culpables” nosotros como lectores. Como ha señalado Michael Löwy respecto del pensamiento y la actitud de Walter Benjamin, nuestra relación con la herencia marxista debe ser *selectiva*, y así pasar por la crítica (¡y el abandono!) de todos los momentos de la obra de Marx y sus “ismos” que sirvieron de referencia para lecturas positivistas y evolucionistas de la historia (2005, pp. 169-170). Esta perspectiva se acerca a la idea de *tradición* que tiene en mente Raymond Williams, para quien el rescate del pasado es algo más que la mera supervivencia de uno de sus segmentos inertes, sino que, por el contrario, es fruto de una “*tradición selectiva*” cuya memoria se configura a partir de los conflictos del presente y resulta poderosamente operativa dentro del proceso de definición e identificación cultural y grupal (2003, p. 137). El punto vital de la tradición radica en esa *conexión* en la que se trama la relación singular entre pasado, presente y futuro a partir de la cual la recuperación de un pasado (como puede ser el de un pensamiento teórico-político) puede ser descalificado por anacrónico (nostálgico) o constituirse, al decir de Benjamin, en una débil fuerza que astille la continuidad del presente y permita iluminar la posibilidad de otro futuro.

### **Entonces, recuperar a Marx. Pero ¿cuál de todos?**

Hoy vuelve a ser una exigencia, dentro de la teoría crítica, repensar las complejas relaciones entre *sujeto* e *historia* en el estudio de los fenómenos sociales. Al igual que hacia finales de los cincuenta, y fundamentalmente en los sesenta y setenta, frente a los efectos (buscados o no) del estructuralismo dominante, hoy vuelve a cobrar vigencia la defensa

---

de las versiones dominantes dentro del marxismo, si no la hegemónica. Para dar cuenta de ello, resulta importante observar la visión que Marx tiene de su propia obra, expresada en la manera como define su contribución en los prólogos y presentaciones de sus textos más importantes, en los que predomina el énfasis en el carácter científico de su obra y en el determinismo de los procesos sociales. El otro indicador que toma el autor lo proporciona el carácter de sus textos, esto es, si fueron publicados o permanecieron como manuscritos inéditos, aspecto que tiene una doble importancia. Primero, desde el punto de vista teórico-conceptual, Lander advierte que aquellos textos en los que se puede encontrar de manera acentuada una epistemología antropocéntrica y anticientífica (marxismo crítico) son justamente aquellos textos no publicados durante la vida de Marx y Engels. Por lo que, si suponemos que los textos publicados son los que el autor quiso dar a conocer, resulta al menos en principio dificultoso atribuir a esos textos el carácter del “verdadero” Marx. En segundo lugar, esas circunstancias históricas sugieren a su vez cuáles fueron por el contrario los textos que tuvieron una mayor influencia y constituyeron la base sobre la cual se formó la concepción del mundo, la política, la revolución y sirvieron de guía para la construcción del socialismo. Los principales movimientos políticos del siglo xx que se identificaron con el marxismo ya tenían una concepción del mundo cristalizada cuando aparecieron publicados algunos de los textos de Marx más directamente identificados con el marxismo crítico (Lander, 2006, pp. 238-240).

que hicieran autores diversos como Cornelius Castoriadis o Edward P. Thompson respecto de la especificidad de *lo histórico* y la centralidad que en él asume la instancia del *sujeto* (siempre escindido e imaginario como ya se sabe). Esta vez, ante las consecuencias del devenir de algunas versiones del postestructuralismo en comunión con las debilidades del posmodernismo:

Que la explicación histórica no pueda tratar con absolutos ni aducir causas suficientes irrita grandemente a ciertas almas simples e impacientes. Suponen que si la explicación histórica no puede ser el Todo, entonces no es Nada; se reduce a una narración fenomenológica consecutiva. Esto es un estúpido error. Pues la explicación histórica revela no de qué manera la historia *debió* acontecer; sino por qué aconteció de esta manera y no de otra [...] (Thompson, 2002, p. 524)

Según Eduardo Grüner, la importancia de la concepción materialista de la historia radica en la ruptura epistemológica que ha provocado una auténtica transformación del paradigma de la ciencia y de la historiografía en particular. Esta inaugura un nuevo horizonte de pensamiento a partir del cual se produce un quiebre en la manera de situarse frente a la complejidad del ser humano. Una noción de lo histórico que parte, como primera premisa, de que la historia supone la existencia de individuos humanos vivientes (con una organización corpórea) y, a la vez, precisa que toda historiografía debe diferenciarlos de todo otro ser natural por la capacidad de *producir* sus medios de vida: “al producir sus propios medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material” (Marx y Engels, 2004, p. 12). Y no se trata de la “necesidad natural” que tiene todo ser vivo de asegurar y reproducir su existencia física; para el ser humano es *ya* una determinada *modalidad* la que caracteriza su actividad productiva, la forma como produce y reproduce su vida, un determinado *modo de vida*. Esta producción y reproducción de la existencia material (en sentido amplio), explica Grüner, no es sino lo que los antropólogos llaman cultura y que no puede ser sino histórica, es decir, transformada por los seres humanos en y con el tiempo. Para Marx, la historia es la dimensión original del ser humano, en cuanto que a partir de su actividad es capaz de producirse como tal. En ese sentido, Giorgio Agamben indica la centralidad que adquiere la categoría de *praxis* en la concepción marxiana de la historia: la actividad de los seres humanos como origen de la historia (2003).<sup>16</sup> Dicha noción implica comprender

16. El trabajo que cito de Giorgio Agamben tiene por objeto esclarecer el concepto de tiempo implícito en la concepción marxiana de la historia. La hipótesis principal del autor es que el materialismo histórico no ha sido capaz de elaborar una concepción del tiempo acorde con su concepto de historia; conviven en su interior, en forma conflictiva, una concepción revolucionaria de la historia con una experiencia tradicional del tiempo, como un *continuum puntual y homogéneo* (Agamben, 2003).

la realidad humano-social como producto de la actividad de los seres humanos y, por ello, se presenta como lo opuesto al ser dado. En efecto, la praxis es la categoría que permite revelar la actividad de los seres humanos como creadores de la realidad histórico-social y, por ello, capaces de comprenderla, transformarla y explicarla.

En efecto, el presente como producto histórico es el “resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior” (Marx y Engels, 2004, p. 21). Es esta una concepción de lo histórico para la cual la historia no *fue* sino que está *siendo*, idea que se distancia de todo positivismo —la reconstrucción de los hechos “tal cual realmente sucedieron”— y logra atender a la dialéctica propia de la historia: aquello “realmente sucedido” se enriquece y complejiza en lo que *aún continua* siendo, en la medida en que la praxis social-histórica que le ha dado lugar no ha desaparecido (Grüner, 2005). Se trata de lograr comprender nuestro mundo como un terreno de relaciones contradictorias, cuyo antagonismo las somete a un permanente proceso de constitución, un continuo hacerse, rehacerse y por-hacerse. El olvido de esta cuestión, la apariencia de lo dado como algo acabado, ha sido central en la historia de la teorización dentro del marxismo, esto es, el problema de la reificación del mundo histórico-social, y, con él también, el peligro de la *reificación* conceptual: pues si los fenómenos sociales dejan de ser reconocibles como resultado de proyectos humanos, es comprensible comenzar a percibirlos a la manera de cosas materiales (“naturales”) y aceptar así su existencia como inevitables e inalterables. De esta manera, el capitalismo, como organización social históricamente determinada, no está plenamente “ya constituido” sino que es resultado y tiene por condición *la lucha de clases*; la reproducción del capital, su acumulación, depende de la posibilidad de expandir a cada momento su dominio, el cual cada vez debe lograr separar a los trabajadores de sus condiciones, los medios de producción y reproducción, que a la vez que los separa entre sí.

Efectivamente, el “mundo de las cosas”, como abstracción objetiva, comprende meramente la totalidad constituida de las relaciones sociales capitalistas, el fetichismo de la mercancía como un hecho establecido, como lo que realmente es. Sin embargo, la realidad presente puede ser tan plena solo cuando es deshistorizada, cuando se toma su identidad en relación consigo misma y no con sus *Otros*: lo que fue en el pasado, lo que puede ser en el futuro. Los antagonismos y las contradicciones que encierra han sido borrados. A partir de allí, las categorías construidas solo pueden ser entendidas como conceptos cerrados, es decir, como categorías capaces de describir el funcionamiento históricamente establecido de un modo de dominación. No obstante, como decía más arriba, el pensamiento crítico no puede reducir la realidad a la identidad de lo que efectivamente es, a las formas sociales constituidas; más bien debe poder advertir en la realidad presente un campo abierto de posibilidades entre el pasado y el futuro, entre la memoria histórica y las utopías del presente.

La construcción de categorías abiertas —esto es, capaces de atender al material propio de lo social-histórico, siempre en movimiento, en permanente cambio— depende de esa capacidad para desandar los caminos de la reificación y reponer en el mundo social fetichizado (cosificado) el lugar de las relaciones entre las personas, de las luchas sociales y el carácter conflictivo de nuestras sociedades.

Para ello, es preciso mantener una perspectiva dialéctica en el análisis de los vínculos entre pasado y presente, entre las continuidades que mantiene y las rupturas que plantea. En el *18 Brumario* encontramos claramente expresada esta dialéctica:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, en circunstancias elegidas por ellos mismos, sino en aquellas circunstancias con las que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. (Marx, 1973, p. 287)

Precisamente, son los seres humanos quienes hacen la historia, pero no en condiciones elegidas, sino sobre aquellas circunstancias que fueron heredadas del pasado. Pensar en la apertura de la historia es concebir esas condiciones “objetivas” también como condiciones de posibilidad (y no inevitabilidad): como posibilidad de catástrofes, pero también como posibilidad de movimientos sociales emancipatorios.

La capacidad que tiene una perspectiva teórica para mantenerse atenta a esa mirada dialéctica de la historia se pone en juego en relación con el concepto de *determinación*. En los últimos tiempos, debido al clima cultural de la época, el solo hecho de plantear la necesidad de un concepto semejante suele levantar sospechas. No me adhiero a un pensamiento reduccionista y economicista de los procesos sociales,<sup>17</sup> pero junto a otros autores entiendo que resulta un equívoco teórico simétrico —igualmente reduccionista— el adherir a una concepción acontecimental de la historia como devenir de la pura contingencia. Por el contrario, considero que una perspectiva dialéctica entre sujeto e historia, como la expresada en el *18 Brumario*, puede apoyarse en la noción de *determinación* tal como la entiende Raymond Williams: la determinación como “fijación de límites y presiones”. Según el autor, para el pensamiento determinista, la cuestión clave radicaría en el sentido de *exterioridad* que suponen las condiciones “objetivas”, en las cuales algún poder (Dios, la Naturaleza o la Historia) controla o decide el resultado de una acción o de un proceso más allá —o al prescindir de— la voluntad o el deseo de sus agentes. Frente a ese determinismo de una objetividad abstracta, Williams opone otra concepción de determinación, para la cual:

17. Para una crítica del pensamiento determinista dentro de la tradición del marxismo, véase Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*; y Edgardo Lander, *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente*.

[...] dentro del marxismo, por definición, las condiciones “objetivas” son, y solo pueden ser, resultado de las acciones del hombre en el mundo material, la verdadera distinción sólo puede darse entre objetividad *histórica* —las condiciones en que, en cualquier punto particular del tiempo, los hombres se encuentran con que han nacido; y por lo tanto, las condiciones “accesibles” que “establecen”— y la objetividad *abstracta*, en la cual el proceso “determinante” es “independiente de su voluntad”; no en el sentido histórico de que lo han heredado, sino en el sentido absoluto de que no pueden controlarlo; solo pueden procurar comprenderlo y, en consecuencia, guiar sus acciones en armonía con él [...]. Toda abstracción del determinismo basada en el aislamiento de categorías autónomas [...] es en consecuencia una mistificación de los determinantes siempre específicos y asociados que constituyen el verdadero proceso social. (2000, pp. 105-107)

En efecto, podemos hallar en el pensamiento de Marx un abandono de toda representación de la historia como un personaje todopoderoso que maneja los hilos de la comedia a espaldas de los seres humanos reales. Tal como afirma Gisela Catanzaro, aquello que sigue incomodando de textos como el *18 Brumario* es la pregunta acerca de la “necesidad” y su lugar en el planteamiento de la política, de los problemas de la temporalidad y la causalidad histórica. Ahora bien, tal vez resultaría más estratégico preguntarnos qué definición de política supone su negación (Catanzaro, 2003, p. 19). Hoy, algunas corrientes del posmodernismo retienen una idea de la política desarraigada de toda determinación y condición histórica, sin vínculo ni continuidad con el pasado. Ese estrechamiento de la temporalidad política alrededor de un presente efímero continuamente recommenzado, tal como explica Daniel Bensaid, lejos de abrirnos a la posibilidad de estrenar futuros inéditos (no determinados) trae como consecuencia paradójica la exclusión de todo pensamiento estratégico, de un modo simétrico a las formas en que lo hacían las filosofías de la historia (2009, p. 149).

### Reflexiones finales

En este artículo he procurado retomar los problemas conceptuales que enfrenta la teoría crítica para pensar la experiencia política de los sujetos subalternos. En el primer apartado señalé que esas dificultades refieren, en las últimas décadas, al conjunto de separaciones que algunas corrientes teóricas producen en la lectura de la *totalidad* social: entre lo social y lo político, entre lo viejo y lo nuevo. En cualquiera de los casos, la parcialización y destotalización redundan en una profunda deshistorización del mundo histórico-social. Recientemente, la producción de conocimiento en torno a los llamados “nuevos movimientos sociales” ha contribuido a iluminar la dimensión simbólica y los procesos de construcción identitaria en la configuración de los colectivos sociales,

lo cual ha permitido una comprensión de las determinaciones subjetivas que intervienen en la experiencia política de amplios sectores. Sin embargo, toda vez que ha tendido a autonomizar la esfera de lo simbólico, ha contribuido a oscurecer las relaciones entre economía y política en el capitalismo tardío; en el momento preciso en el que, por decirlo a la manera de Fredric Jameson, si el llamado *giro cultural* ha sido posible es porque se ha producido una transformación en el modo de producción y reproducción de la vida que, de la mano del capital financiero, introduce un efecto distorsivo con respecto a las relaciones de explotación/dominación/opresión propias del capitalismo contemporáneo. Es decir, no se percibe cuál podría ser la ventaja, en estas condiciones histórico-sociales, de concentrarse en los procesos culturales y subjetivos como si fueran autónomos, pues han devenido profundamente económicos.

La segunda parte estuvo orientada a señalar que, en la actualidad, el pensamiento crítico precisa recuperar tradiciones teórico-políticas como la del marxismo. La idea central ha sido advertir la heterogeneidad que encontramos en su interior e indicar, en efecto, las tensiones y contradicciones que suponen cada una de esas perspectivas. Es por eso mismo que también se trata de enfatizar el lugar que ocupamos como sujetos en las lecturas que realizamos, pues de sus consecuencias deriva la tradición que contribuimos a *recrear*. En tal sentido, más que adscribirme a una de esas tradiciones, apuesto a una recuperación del marxismo como una singular articulación categorial que permita pensar la constitución de los sujetos subalternos y sus experiencias político-organizativas en las circunstancias histórico-sociales actuales. Lo cual quiere decir que, en un momento histórico de crisis (en la cual lo viejo no termina de morir y lo nuevo de nacer), se requiere recuperar un horizonte de sentido para pensar la política y la conflictividad social. Pensar la política implica, por una parte, situar en el centro de ese hacer intelectual como trabajo de elucidación *la experiencia de los sujetos subalternos* y, al mismo tiempo, pensar ese lugar no como restauración sin más de algunos conceptos centrales de la tradición, sino como una mirada vigilante que permita fundamentalmente atender a ese riesgo, siempre presente, que es la reificación de sus categorías. Una de las vías es recuperar el pensamiento sobre lo trágico, tal como indica Grüner, esa tensión a la que nos enfrentamos al estar pensando un proceso histórico en marcha, que se está haciendo en forma continua y, al mismo tiempo, la necesidad de procurar por un sentido, porque sin un sentido no hay dirección crítico-política posible. De ahí deriva el riesgo de reificación, porque podemos llegar a creer, como humanos que somos, que ese sentido asignado es único y definitivo. Un “Marx historiador de la praxis”, como sintetizara en el título de uno de sus escritos Eduardo Grüner (2005). Ante un momento de crisis o de falta de horizontes de sentido, se vuelve más acuciante el análisis histórico, porque es desde la praxis histórico-social, desde la experiencia de los sujetos, que se pueden abrir las categorías como construcción de sentido, trabajo de dilucidación que se cumple en un terreno determinado.

**Bibliografía**

- Agamben, G. (2003). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI.
- Bensaïd, D. (2009). Tiempos históricos y ritmos políticos. *Herramienta*, 40, 143-153.
- Boron, A. (2002). *Imperio & Imperialismo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Casullo, N. (2007). *Las cuestiones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Catanzaro, G. (2003). ¿Por qué la historia y no más bien la nada? Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad. En G. Catanzaro y E. Ipar. *Las aventuras del marxismo* (pp. 17-104). Buenos Aires: Gorla.
- Ceceña, A. E. (2002). Rebeldías sociales y movimientos ciudadanos. *Revista OSAL*, 6, 11-16. Buenos Aires: CLACSO.
- Ciriza, A. (2002). La densidad de la experiencia. El Rodaballo. *Revista de cultura y política*, 14, 14-16.
- Galafassi, G. (2006). Cuando el árbol no deja ver el bosque. Neofuncionalismo y posmodernidad en los estudios sobre movimientos sociales. *Revista Theomai*, 14, 37-58.
- Grimberg, M. (2009). Poder, políticas y vida cotidiana. Un estudio antropológico sobre protesta y resistencia social en el Área Metropolitana de Buenos Aires. *Revista De Sociología E Política*, 17 (32), 83-94.
- Grüner, E. (2005). Estudio introductorio. Marx, historiador de la praxis. En C. Marx. *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* (pp. 11-96). Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- Grüner, E. (2006). Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento. En A. Boron, J. Amadeo y S. González (comps.). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas* (pp. 105-147). Buenos Aires: CLACSO.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces*. Buenos Aires: Edhasa.
- Hardt, M. y Negri, T. (2002). *Imperio*, Buenos Aires: Paidós.
- Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwe.
- Houtart, F. (2006). Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico. En A. Boron, J. Amadeo y S. González (comps.). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas* (pp. 435-444). Buenos Aires: CLACSO.
- Jameson, F. (2002). *El giro cultural*. Buenos Aires: Manantial.
- Kohan, N. (1998). *Marx en su (tercer) mundo*. Buenos Aires: Biblos.
- LaCapra, D. (2007). *Historia en tránsito*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lander, E. (1990). *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: Verdad, ciencia y tecnología*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Lander, E. (2006). *Marxismo, eurocentrismo y colonialismo*. En A. Boron, J. Amadeo, y S. González (comps.). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas* (pp. 209-243). Buenos Aires: CLACSO.



- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamín. Aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mariátegui, J. C. (2004). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: Gorla.
- Mariátegui, J. C. (2007). *Defensa del marxismo*. Buenos Aires: Quadrata.
- Marx, C. (1973). El 18 Brumario de Luis Bonaparte. En Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas, tomo IV*. Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre.
- Marx, C. y Engels, F. (2004). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Nuestra América.
- Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.
- Mouriaux, R. y Bérout, S. (2000). Para una definición del concepto de “movimiento social”. *Revista OSAL*, 1, 119-124.
- Naishtat, F. y Schuster, F. (comp). (2005). *Tomar la palabra*. Buenos Aires: Prometeo.
- Palti, J. E. (2005). *Verdades y saberes del marxismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rancière, J. (2007). *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La cebra.
- Santos, B. (2006). *De la mano de Alicia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Seoane, J., Taddei, E. y Algranati, C. (2009). *El concepto de movimiento social a la luz de los debates y la experiencia latinoamericana reciente*. Consultado el 21 de junio de 2012. En Le Centre tricontinental, en el sitio web: [http://www.cetri.be/IMG/pdf/090113\\_EL\\_CONCEPTO\\_DE\\_MOVIMIENTO\\_SOCIAL\\_A\\_LA\\_LUZ\\_DE\\_LOS\\_DEBATES\\_Y\\_LA\\_EXPERIENCIA\\_LATINOAMERICANA\\_RECIENTE\\_VERSION\\_FINAL\\_G.pdf](http://www.cetri.be/IMG/pdf/090113_EL_CONCEPTO_DE_MOVIMIENTO_SOCIAL_A_LA_LUZ_DE_LOS_DEBATES_Y_LA_EXPERIENCIA_LATINOAMERICANA_RECIENTE_VERSION_FINAL_G.pdf)
- Seoane, J., Taddei, E. y Algranati, C. (2006). *Movimientos sociales y neoliberalismo en América Latina*. Consultado el 16 de junio de 2012, en el sitio web: <http://es.scribd.com/doc/7047520/Unidad-3-Seoane-Taddei-Algranati>
- Svampa, M. (2008). *Cambio de época: movimientos sociales y poder político*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Tarcus, H. (2004). La lenta agonía de la vieja izquierda y el prolongado parto de una nueva cultura emancipatoria. El Rodaballo. *Revista de cultura y política*, 15, 32-38.
- Thompson, E.P. (2002). *Antología*. Barcelona: Crítica.
- Vakaloulis, M. (2000). Antagonismo social y acción colectiva. *Revista OSAL*, 2, 158-164.
- Williams, R. (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Williams, R. (2003). *Palabras claves*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zemelman, H. (2000). Conocimiento social y conflicto en América Latina. *Revista OSAL*, 1, 108-110. Buenos Aires: CLACSO.
- Zižek, S. (2004). *La Revolución Blanda*. Buenos Aires: Atuel/Parusia.