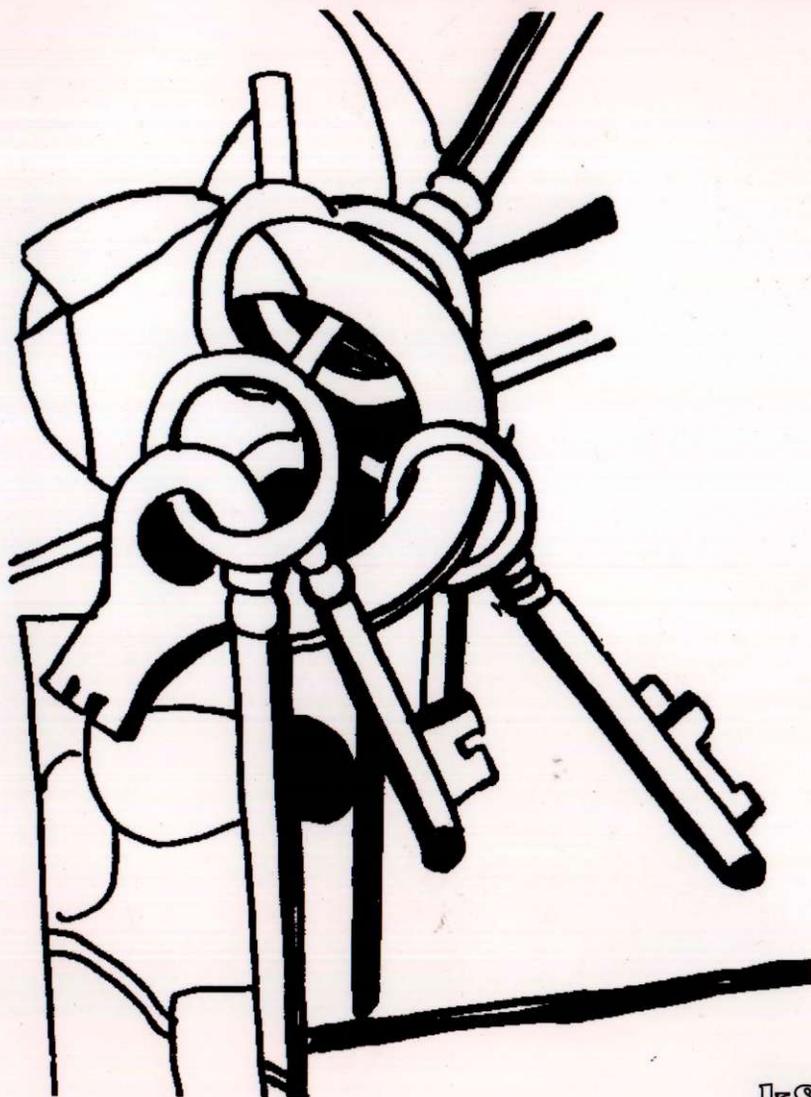


**Actual
Marx**

Dirección:
Jacques Bidet

MARX 2000

CLAVES DE LA TEORIA CRITICA



Congreso Marx Internacional II

Filosofía - Economía - Política

Volumen I



EDICION ARGENTINA
Alberto Kohen



MARX 2000

CLAVES DE LA TEORÍA CRÍTICA
CONGRESO MARX INTERNACIONAL II
Filosofía - Economía - Política
Volúmen I

Edición Argentina: **K&ai Ediciones**
Kohen & Asociados Internacional
E-mail: albertokohen@ciudad.com.ar

Ilustración de tapa: Beatrice Tabah, sobre el cuadro "La Gioconda con llaves" de F. Leger, 1930 (a modo de **nuevas claves**)
Diagramación: Ricardo Souza
Traducción: Dora Ivinsky

Impreso en Argentina - Pritend in Argentine

Distribuye-, Tesis 11 Grupo Editor
Av. de Mayo 1370 - piso 14 - Of. 355/56
(1362) Buenos Aires
Tel/fax: 00-54-11-43834777
E-mail: tesis11@yahoo.com

ISBN: 987-99737-7-1
Impreso y hecho en Argentina
Hecho el depósito que prevé la ley 11.723

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducida o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso del editor.

A. Tosel - Y. Quiniou - J. Bidet
G. Dumenil y D. Lówy - J. Texier - E. Balibar
C. Gabetta - Alberto Kohen

MARX2000

CLAVES DE LA TEORÍA CRÍTICA

CONGRESO MARX INTERNACIONAL II

FILOSOFÍA - ECONOMÍA- POLÍTICA

Publicado en París, Francia por PUF - Presses Universitaires de
France con el auspicio del Centro Nacional del Libro de la
Universidad de París X - Nanterre y del Instituto Italiano de
Estudios Filosóficos (1999)

Edición argentina en español por K&ai
(Kohen & Asociados Internacional)

Buenos Aires, 2000

CONGRESO MARX INTERNACIONAL II

*í l i (o « o / i a f e c o n o m í a
y p o l í t i c a d e s p u é s d e M a r x :*

PRESENTACIÓN

En este volumen de ACTUEL MARX Edición Argentina, se publican en castellano, algunas contribuciones filosóficas económicas y políticas, presentadas en el Congreso Marx Internacional II celebrado en París en setiembre de 1998.

Esta adición se presenta en dos volúmenes: el primero sobre temas de filosofía, economía y política, y el segundo sobre las nuevas relaciones de clase en la sociedad contemporánea.

Elas conservan plena actualidad en un debate que apenas se abre, entre otros aspectos, acerca de las indagaciones filosóficas y sociológicas después de Marx sobre la cuestión de la razón y la filosofía política, por una parte, y por otra, la de la economía en el capitalismo contemporáneo y las nuevas relaciones de clase en la sociedad .

Las actas de dicho Congreso han sido publicadas por ACTUEL MARX en su versión original en francés, en siete volúmenes:

En dos ediciones regulares de la revista, en sus números 25 y N° 26 de 1999. El primero bajo el título "Marx, Wittgenstein, Arendt, Habermas", compilada por Yves Quiniou y Andre Tosel. El segundo bajo el título "Las nuevas relaciones de clase", compilada por Jean Lojkine.

Los otros volúmenes editados con los materiales del Congreso son:

"El triángulo infernal: crisis, mundialización, financiarización", compilado por G. Dumenil y D. Levy, reúne diversos análisis del capitalismo contemporáneo.

"Trabajo asalariado y conflicto social", bajo la dirección de Michel Vakaloulis.

"Arte, cultura y política" dirigido por Jean-Marc Lachaud.

"Derecho y Política", que compilaron Monique Chemillier-Gendreaun y Yann Moulier Boutang.

Y, nuevos estudios sobre Marx y el marxismo, compilado por Eustache Kouvalakis, bajo el título: "Marx 2000".¹

Este trabajo de adición de las actas del Congreso Marx Internacional II ha sido coordinado por Jacques Bidet, director de Actuel Marx.

En la presentación del volumen N° 25, Jacques Bidet, señaló las siguientes palabras concernientes al "balance" del Congreso, en relación a ciertas cuestiones filosófi-

cas:

"En este dominio es cierto que la visibilidad del marxismo devino problemática. En la vuelta de este fin del siglo XX, la crisis del marxismo es en un sentido, por consiguiente filosófico: las deficiencias de la "concepción del mundo" que el proponía como principio de una política de emancipación se han verificado no solo en el fracaso de los proyectos que explícitamente se respaldaron en el (a menudo de manera fuertemente ilegítima), sino también en la recaída del admirable movimiento secular, político y cultural que inspiro."

"Sobre sus escombros, como lo subraya A.Tosel, hoy se pueden ver florecer toda clase de síntesis fofas, entre las cuales, las de mas triste figura, son sin duda las reformulaciones social-liberales del marxismo en términos de teoría de la justicia o del contrato social."

"Ello, no obstante, no debe ocultar el hecho de que el marxismo **-el conjunto de conceptos, de presupuestos, de valores, de habilidades analíticas que designa esta apelación eponímica- hoy reemerge significativamente**, y también en Francia, **a título de fuente teórica asociada a otras**, en el análisis sociológico, económico, jurídico, cultural y político de la sociedad contemporánea, a través de gran numero de movimientos críticos y de iniciativas intelectuales."

"La brutal apropiación de todo, no solo de los medios de producción y de cambio, de comunicación, sino de toda la envoltura terrestre en si misma, por una ínfima minoría, retrotrae a la memoria las problemáticas de la división de clase en la sociedad moderna, y de su reproducción. Anuncia, como un doble de la vivacidad imperialista, la instauración de un Estado de clase mundial." "La percepción, de mas en mas común, del desastre ecológico reenvía a los espíritus mas recalcitrantes a las cuestiones abiertas por la "critica de la economía política". No se tardará en comprender que ella también concierne a la filosofía. Que la filosofía trabaja fuera de si misma, y que ella, por consiguiente, es trabajada de afuera. Que el movimiento del mundo y el movimiento de los conocimientos, está nuevamente pleno de presupuestos a decifrar."

"La política exige unidad de pensamiento. En esa exigencia se encuentra la filosofía, develando todas nuestras divisiones y deseos de superación. El príncipe -el príncipe moderno, la multitud- no lo es si no es filósofo. Pero, no es el "marxismo" el que puede proveer esta identidad filosófico - política. La nostalgia seria mala consejera. El marxismo, como toda tradición teórica, no vive mas que con los pensamientos que son radicalmente otros. La unidad de pensamiento que requiere una política de la humanidad no puede sino proceder de una sustancia mas rica y mas diversa, y perpetuamente (renovable), renovada."

"Lo que estimula la intervención teórica de Marx, es la interferencia entre el saber de la ciencia social y el saber filosófico, y por otro lado, la relación de la filosofía y de la ciencia con la política. Ello, de una manera ejemplar, que lo es en un todo, en un contexto de saber y de cuestionamientos filosóficos y científicos."

Por lo tanto, señala también J.Bidet en su presentación, no debe asombrar la amplitud del programa del Congreso Marx Internacional II y sus actas, publicadas en 7 volúmenes de **Actual Marx: Filosofía**, el N. 25 de la Revista; **Sociología**, el N. 26 sobre la cuestión de las clases sociales; y los volúmenes sobre **Economía; Derecho; Cultura; Ciencias Políticas; Marxismo**; los cuales se mencionan mas arriba en esta

presentación. Los artículos seleccionados en esta edición de Actuel Marx en español, abarcan solo algunos de los aspectos mencionados. Pueden resultar divergentes, y aún contradictorios, pero testimonian, a nuestro juicio, el deseo común de abordar las nuevas realidades estableciendo nuevas síntesis teóricas.

Con el Congreso Marx Internacional II, el pensamiento crítico ha dado un nuevo paso adelante.

André TOSEL.

PARA UN ESTADO DE SITUACIÓN: DEL LADO "MARXISTA"

El modo de existencia del pensamiento de quienes hoy se reivindican más o menos en pro de Marx y se dicen marxistas, es muy problemático. El fin del marxismo-leninismo soviético, que fue el pensamiento oficial de los partidos comunistas de la Tercera Internacional, coincidió con el agotamiento de los efectos producidos por las últimas grandes elaboraciones de los heréticos del marxismo que fueron, a títulos diversos, A. Gramsci, G. Lukács, M. Horkheimer, T. W. Adorno, H. Lefebvre y L. Althusser. Todos estos auténticos pensadores del siglo XX no han logrado reformar la ortodoxia, de la misma manera en que sus proposiciones teóricas y estratégicas no han sido asimiladas en profundidad por sus destinatarios efectivos, los partidos comunistas. La implosión del comunismo de tipo soviético, o bien ha conducido a un alineamiento tendencial sobre los partidos socio-demócratas, cada vez más convertidos en liberal-demócratas, o bien ha desembocado en la existencia de partidos comunistas "refundados", pero desprovistos de una actitud política efectiva. Y sobre todo, ha sido roto irremisiblemente el vínculo que unía la teoría marxista y el movimiento obrero organizado, ese substrato de los marxismos ortodoxos y heréticos. La referencia a Marx, por lo tanto, no ha desaparecido, y, en esta situación inédita, han surgido numerosas tentativas de efectuar un balance del pensamiento marxiano, exentas de toda reverencia y atentas a la complejidad real de ese pensamiento.

Así han emergido neo-marxismos y post-marxismos sin que este florecimiento pueda alinearse como tal en la investigación académica: si bien todas esas elaboraciones tratan a Marx como un clásico del pensamiento que debe ser estudiado como Hegel o Aristóteles, todas lo tratan como un crítico esencial de la modernidad y buscan, en él y contra él, elementos y aún una problemática para la elaboración de un pensamiento realmente crítico respecto del capitalismo que devino mundial. Todas son "políticas", lo que no perdona la filosofía universitaria. Esta supervivencia explosiva y diseminada de Marx, desprovista de vínculos organizativos, puede reservar sorpresas, pero en el momento actual lleva una existencia marginal. La amplitud de las revisiones de que han sido objeto la obra de Marx y de los grandes heréticos del siglo,

impide la ocurrencia de un efecto de sugestión sobre las grandes corrientes de la filosofía contemporánea. Sería útil estudiar esos neo-post-marxismos para medir el estado de pulverización extrema en que se halla, de aquí en más, el corpus marxiano, del que, por otra parte, se comienza a percibir que es como tal una inmensa acumulación de fragmentos, no un sistema.

Se podría ver que en el seno de esos neo y post-marxismos no hay ni una sola tesis de Marx que no sea discutida, reformulada, o incluso abandonada. Un sencillo relevamiento bastará. La teoría de la historia es, o bien denunciada como versión materialista de la filosofía progresista de la historia, o bien reelaborada como teoría de posibles abiertos. Estos posibles, a su vez, son, ya interpretados como tendencias que contienen sustancialmente las razones objetivas y los motivos subjetivos de su actualización, o ya reelaborados como elementos de una concepción aleatoria del cambio. La teoría crucial de la explotación, que durante mucho tiempo íue considerada como el meollo de la crítica de la economía política capitalista, no goza de mejor estado. Su fundamento, la teoría de la plusvalía absoluta y relativa, reposa sobre la teoría del valor trabajo que, desde fines del siglo XIX, ha sido objeto de recusaciones constantes (a partir de la dificultad de hacer posible una teoría de los precios de mercado). Así, ella puede ser, o bien aceptada por su capacidad de dar cuenta de las formas sucesivas de la sumisión real del trabajo al capital, abstracción hecha de sus propias aporías, o bien completamente reformulada sobre la base de una crítica del sustancialismo metafísico inmanente a la idea misma del valor trabajo; y esta reformulación puede tomar a su vez diversas formas, de las cuales, la de la dotación desigual en capital (se dicen explotados los individuos que estarían en mejor posición si se retiraran de su lugar en las relaciones sociales). Las mismas observaciones podrían hacerse sobre la teoría de la caída tendencial de la tasa de ganancias y de las crisis: a la tesis de la necesidad de una resolución más o menos catastrófica de esta ley en una crisis final, ha sucedido una interpretación probabilística que hace reserva de los derechos de la contingencia histórica y de la iniciativa humana. Más aún, ciertas lecturas hacen de la crisis misma el mecanismo de la reproducción indefinida del capitalismo....

A la vez, se plantea la polémica concerniente al derecho, la moral y la política, la justicia según Marx, polémica que se ha nutrido durante estos años en el seno del marxismo llamado analítico: la teoría funcionalista de la explotación ¿autoriza una teoría normativa, o conduce, en razón de la inseparabilidad entre el ser y el deber ser, a no ver en la reivindicación de justicia sino una dicción necesaria y contradictoria de los derechos según la posición de clase? Este interrogante sobre el lugar y la función de la ética, y aún de la moral, en el pensamiento marxiano, relanza con la cuestión del derecho la cuestión aún pendiente de la política, la de la lucha de clases en su relación con el Estado, con la democracia representativa y directa: a los que reivindican a Marx, teórico de la institución republicana, se oponen los que hacen aparecer la irreductibilidad de la crítica de la representación en Marx y subrayan la persistencia de la temática de la democracia directa y de los consejos. El asunto no termina ahí, se vuelve a plantear al interrogarse sobre la relación de Marx con la tradición política del liberalismo, el contractualismo liberal-social: a los que proponen, siguiendo a Rawls y Habermas, reconstruir la teoría de Marx a partir de las categorías del contrato central e

interindividual, y del principio de asociatividad, se enfrentan quienes sostienen una lectura neo-maquaveliana o spinoziana en términos de relaciones de poder.

No es sorprendente, desde luego, que la estructura del saber marxiano sea objeto de disputas tan radicales. La interpretación dialéctica de la *Kritik* es contestada, no solamente por lecturas estructurales que eliminan la herencia teórica de la referencia hegeliana, siempre diabolizada en Francia, sino que esas lecturas mismas se dividen según que rectifiquen el presunto funcionalismo epistemológico, considerado teleológico, de Marx en el sentido del individualismo metodológico, o que entiendan conservar algo de la tradición organicista en la que se supone se inscribe Marx. Todas estas revisiones se desarrollan, por fin, sobre el trasfondo que constituye el descubrimiento de faltas y lagunas graves en el pensamiento marxiano: es ya antigua la comprobación de la insuficiencia de las teorizaciones marxianas acerca de lo político, lo jurídico, lo religioso, demasiado marcadas por el economismo y la reducción de las relaciones hegemónicas de sentido a relaciones mecánicas de fuerzas; a ello se agregan cuestionamientos más graves que se refieren a la hipóstasis de la producción y del trabajo, a la acción mal entendida como acción en primera persona, al olvido de las estructuras simbólicas, a la ocultación de la perspectiva hermenéutica en beneficio de la sola dimensión de la crítica.

Todo ocurre como si el campo de los neo y posí-marxismos estuviese organizado en dos polos contradictorios, el analítico y el utópico.

Por una parte, el polo de lo que se denomina el marxismo anglosajón o analítico ha emprendido la deconstrucción del *corpus* marxiano de manera interna cotejando sus argumentos desde el punto de vista del individualismo metodológico, es decir haciendo del método micro-fundador y de la teoría de las opciones racionales los medios de una reconstrucción, más coherente, de la teoría de los fenómenos económicos y sociales. Esta reconstrucción debe poder ser sometida a la discusión argumentada de una comunidad científica cuya primera preocupación es el rigor. Ella pone a prueba la coherencia de la teoría marxiana, individualiza sus modos de razonamiento, sus obscuridades, su plenitud. Ella recusa toda opción ideológica *a priori* que se refiera a una elección de posición de clase o de partido, retraduce a un lenguaje ordinario pero epistemológicamente controlado lo que en Marx se enuncia en un lenguaje especulativo y dialéctico. Ella trata de esclarecer los conceptos de base para llegar a definiciones claras que permitan una confrontación constante con las ciencias sociales. No vacila en corregir ciertos análisis, abandonar sin retorno ciertas teorías, recusar ciertas perspectivas consideradas confusas, inconstructibles y utópicas. Mantiene así la doble necesidad del mercado y del Estado, liquida como inútil la teoría del valor. Separa lo que es válido en Marx de lo que no está verificado empíricamente o que es lógicamente incoherente. Añade las piezas teóricas consideradas faltantes, como la teoría normativa de la ética y del derecho. De todas maneras, esta deconstrucción analítica asegura un distanciamiento respecto del *corpus* marxiano y marxista.

Por otra parte, el polo utópico, e incluso escatológico y apocalíptico, trata de situarse a un nivel no susceptible de ser demostrado como falso, inaccesible a la

deconstrucción analítica. Ésta deja intacta la dimensión de esperanza inscrita en los gritos de los vencidos y de los explotados, no conoce más que el comportamiento racional modelado sobre los teoremas del utilitarismo, es ciega a la cuestión histórico-mundial de la dominación. No puede encarar otro horizonte que no sea el de la racionalización aceptada como un dato evidente, no problematizable. Excluye en general la dimensión de la posibilidad, y en particular la ruptura de la linealidad del tiempo. Marx supo unir saber (incluso si ese saber exige su rectificación) y memoria viva del sacrificio de los vencidos. Este vínculo apocalíptico - que acaba de subrayar J. Derrida después de W. Benjamín - halla su pertenencia en la época de la mundialización capitalista. La epistemología tiene por efecto ocultar el espíritu de un pensamiento que ha estado y está todavía a la altura del desafío de la modernidad en la medida en que no oculta el precio cada vez más intolerable con que se paga la constitución de la economía-mundo. Como se ve, los neo y post-marxismos no se desarrollan en el sentido de una iracundia sin fronteras. La nueva libertad de que goza la búsqueda no acaba en un unísono, sino más bien en una cacofonía. Aquí el estado de situación debería ser evaluación o balance, pero dejaremos esta tarea en suspenso.

En este punto de máximo alejamiento de la compactación de las diversas ortodoxias marxistas, se plantea un interrogante: ¿qué significa hoy llamarse todavía "marxista"? ¿qué unidad conceptual mantiene juntas esas voces discordantes? ¿por dónde pasa para cada elaboración la línea de demarcación entre lo que es válido en el pensamiento de Marx y sigue siendo fecundo, y lo que debe ser descartado? ¿se pueden formular, en el seno de los desacuerdos comprobados, proposiciones con un consenso mínimo asegurado? Podemos intentar una respuesta distinguiendo dos tesis que pueden ser la base que permita todavía hablar de neo o de post-marxismo o de marxismo a secas.

Primera tesis: es del orden del saber. Afirma la posibilidad y la urgencia de una crítica del capitalismo histórico devenido mundial y de sus formas, articulada con la teoría de la sumisión real del trabajo al capital. Esta tesis tiene por horizonte llevar a cabo un juzgamiento crítico respecto de la persistencia injustificable material y espiritualmente de formas antiguas y nuevas de inhumanidad histórica.

Segunda tesis: es del orden de la finalidad práctica y de la esperanza razonada. Plantea las esperanzas de una posibilidad de eliminación de ese elemento inhumano (llámese alienación, dominación, explotación, sometimiento, exclusión). Esta tesis tiene por horizonte la liberación del poder de la multitud y la construcción efectiva de formas sociales determinadas que institucionalicen este poder.

DEL LADO DE LA FILOSOFÍA

Fuerza es reconocer sin embargo que esas investigaciones no atraen la atención de las corrientes filosóficas actualmente dominantes, si se exceptúa el marxismo analítico que ha logrado ser parte activa del debate concerniente a la justicia o ciertas lecturas estéticas y estetizantes del marxismo utópico-apocalíptico. Están muy lejos los

años en que las orientaciones esenciales de la filosofía no podían sustraerse a la interrogación concerniente a su propio sentido emanado de los diversos marxismos. Si se observa lo ocurrido en Francia, la situación es de desinterés de la filosofía por Marx y los mil marxismos actuales. Al anti-marxismo virulento de los años 1975-1990, ha seguido un a-marxismo educado. La última intervención "marxista" en filosofía que logró ser tomada en cuenta por la filosofía "pura" fue la de Althusser y su grupo. Pero esta intervención ha conocido una parábola singular: partiendo de una proposición de reestructuración del pensamiento de Marx como ciencia estructural del continente historia (después del corte epistemológico), ha terminado en aporética generalizada y se ha acercado tendencialmente a los emprendimientos post-metafísicos y post-heideggerianos de deconstrucción del racionalismo occidental. Su vigor y su capacidad de plantear bien los problemas han inspirado investigaciones originales, pero dentro del elemento inevitable de la escisión y la dispersión de "la escuela". Marx es bien reconocido hoy como un clásico, pero ninguna corriente de pensamiento integra de manera orgánica *la Kritik para* definirse y desarrollarse. El reconocimiento del pensador crítico de la modernidad económica mundializada no da lugar a una confrontación recíprocamente productiva. El interrogador de la filosofía que había obligado a Merleau-Ponty, Sartre, R. Aron o Eric Weil, y, en menor grado, a Foucault y Deleuze a situarse en relación a él, ya no es interrogado. Queda librado al estudio dividido de sus intérpretes.

En efecto, la escena filosófica francesa es dominada tendencialmente por la confrontación y la interpenetración de la fenomenología y la hermenéutica, las que de aquí en adelante deben, cada vez más, confrontarse y combinarse con la filosofía analítica en plena emergencia.

La fenomenología da una gran importancia a la intersubjetividad y a su modo de ser en el lenguaje, pero jamás se eleva a un análisis de las relaciones sociales fundamentales. El interés por el propio cuerpo, la sensibilidad y la estética en general concierne a un cuerpo que no trabaja ni actúa como ciudadano, un cuerpo esencial sin otra actividad que las del ejercicio de los sentidos en el seno de una relación indeterminada con las cosas mismas. La fenomenología del vínculo social, formulada por Schutz, interesa más a los sociólogos pragmáticos de la acción que a los fenomenólogos que reemplazan a menudo la temática de la constitución por aquella, teológica, de la donación. El libro importante de Michel Henry (*Marx, I. Unephilosophie de la réalité. II. Une philosophie de l'économie. 1976*) no ha tenido continuación.

La hermenéutica, por su parte, es de hoy en más la *koiné* filosófica que valida en el ecumenismo del círculo del precomprender y del comprender, la totalidad de los discursos convertidos en textos objetos de una reverencia igual. El perturbador planteo del cuestionamiento heideggeriano o nietzscheano sobre la metafísica moderna es así amortiguado en beneficio de un relativismo bien pensante. El retroceso del motivo de la crítica ante el de la hermenéutica da una primacía de hecho a la toma en consideración de las tradiciones de lenguaje y de los prejuicios como estructura del sentido común. La idea misma de una articulación de la filosofía y la crítica de la economía política ya no es encarada, precisamente en el momento en que la mundialización

capitalista da a esta tarea una urgencia nueva. A este respecto, basta observar la manera reduccionista en que se comprende en Francia la obra de J. Habermas. La larga confrontación con Marx y el marxismo occidental es aceptada sin discusión, basta con registrar su resultado, el de una eutanasia suave propuesta a Marx en la lógica de la acción comunicacional. Se descuida la dimensión crítica, modesta, pero sostenida aún por Habermas en sus análisis de la colonización del mundo vivido por esos medios impersonales que son la economía de mercado y la administración política. A ello se prefiere emprender la fundación de una ética del discurso separada de sus justificaciones histórico-mundiales.

La filosofía analítica se consagra al análisis técnico del lenguaje y de los saberes. Se fecunda con las ciencias cognitivas, desarrolla una epistemología internalista de las ciencias. Pero olvida ostentosamente las aproximaciones de la epistemología histórica francesa (Cavalliés, Bachelard, Canguilhem, Desanti, Dagognet) que ha sabido siempre analizar la dialéctica del conocimiento en términos de práctica histórica, sin ignorar la inscripción de la verdad en una problemática teórica que se inscribe simultáneamente en una situación socialmente determinada e indisolublemente unida a la ideológica.

Sería importante interrogar a la figura mayor de la filosofía francesa, Paul Ricoeur, y compararla con Habermas, para hacer aparecer la virtualización de la referencia marxiana en el pensamiento filosófico francés. El intento, impresionante por su amplitud y su saber, de reconciliar fenomenología y hermenéutica, crítica y comprensión, se pretende considerar a-marxista. Aún cuando los conceptos de ideología y de utopía hayan sido tomados en cuenta por el filósofo, su tematización sigue siendo general y como desconectada de la interrogación marxiana sobre la impureza del simbolismo propiamente capitalista. La filosofía política de P. Ricoeur representa un retorno a Kant; más acá de los análisis penetrantes de Hegel mismo o de Eric Weil. El precio por pagar es por lo menos pesado, en la medida en que permanezcan filosóficamente impensadas las estructuras efectivas de nuestro mundo social y de su ontología de hecho. El muy notable *Temps et récit* moviliza con penetración los recursos de la narrativa, la historiografía, pero nunca las historias o exposiciones así tematizados al plano de la historia mundial que se hace, so pretexto de peligro de un retorno al totalitarismo immanente de las grandes exposiciones de las filosofías de la historia.

Es menester ir más lejos. La obra de Ricoeur, aún sin ser seguida por los filósofos mismos, devino la referencia dominante en Francia para las ciencias humanas e históricas. El paradigma del actor intérprete privilegiado de sus actos, aquel de la acción como texto, tendiente a reemplazar la perspectiva crítica de un P. Bourdieu, quien paga las consecuencias de haberse mantenido siempre ligado a la problemática de Marx, procediendo a la generalización de la noción de capital y elaborando la teoría de las prácticas como campos diferenciados de relaciones de dominación y de legitimación. Pero los filósofos franceses, en su gran mayoría, ignoran con soberbia el trabajo de P. Bourdieu a quien no perdonan el haber objetivado la filosofía como práctica inscrita en los dispositivos sociales.

Este rápido panorama sería, por cierto, incompleto si no se observara que, siguiendo la estela de una lectura epocal de Heidegger, o incluso de Nietzsche, algunos pensadores, marginales y originales, solicitan a Marx para interrogar la modernidad como crisis de la producción ilimitada, siendo ésta la figura actual de la subjetividad en lugar de dominación, y para replantear la cuestión de la filosofía en su relación con una política de dominio (G. Granel, J.-L. Nancy y, desde otro punto de vista, J. Derrida). Pero, como se ha visto, la exposición de lo que sucede del lado de la filosofía considerada en su relación con Marx y con los marxismos manifiesta, sobre todo, la marginalidad de la referencia marxiana.

Sin embargo, las cosas no son tan simples: este estado de situación, en efecto, muestra simultáneamente que al margen, pero de manera sintomática, el mantenimiento de un punto de vista marxiano-marxista minimal renueva de manera inesperada la posibilidad de interrogar de nuevo a la filosofía en su ejercicio actual, con la condición de que la interrogación marxiana-marxista sepa cruzarse con las corrientes de la filosofía contemporánea que han afrontado la cuestión histórico-mundial del destino del pensamiento como búsqueda desenfadada de la supremacía. La interrogación marxiana de la filosofía y de su crítica vuelve a surgir así subterráneamente desde el corazón de las aporías marxistas.

Filosofía, ideología, constitución del mundo, en la época de la mundialización capitalista.

La filosofía contemporánea se rehusa, en efecto, estructuralmente, no tanto a pensar su historicidad en términos de misión (el servicio "tradicional" de la libertad, del derecho, de la comunicación, de la ciencia, del ser, enumeración no exhaustiva) como a asumir su pertenencia a un mundo histórico-social, a tornar problemática su propia vinculación con las relaciones sociales fundamentales de este mundo, con las prácticas efectivas así conducidas. Ella difiere la prueba que consiste en medirse con ese otro, con la alteridad de la no filosofía, que es el proceso histórico en su condicionalidad específica, con sus espacios de experiencia y sus horizontes de espera para tomar prestados de R. Koselleck sus útiles conceptos. El pensamiento de Marx y de los marxistas que realmente han trabajado, ha resurgido cuando ha logrado reformarse y reformar teniendo en cuenta los desmentidos y los fracasos históricos, reconfigurándose en función de las reconfiguraciones indefinidas de las coyunturas en que se había inscripto él mismo como actor pensante, cuando ha podido analizar en el curso viviente del cambio histórico los cambios de ese mundo y los cambios del modo de cambio mismo, cuando, en fin, se ha transformado sin renegar de sí mismo. Es el modo actual de cambio del cambio que importa pensar, con el fracaso de la primera tentativa de revolución comunista y con el devenir-mundo de un capitalismo también transformado. Con raras excepciones, la filosofía considera indigno de sí misma pensar esas transformaciones de las transformaciones, cuya tarea delega a las ciencias humanas sin comprometer de manera general con estas últimas la indispensable confrontación. Todas las temáticas impuras desarrolladas en torno a "Marx y la filosofía" no han llegado jamás a definir "una filosofía marxista", pero han asegurado incansablemente

el retorno de la historia y de las relaciones sociales en la filosofía, tomando sus formas más diversas y relativamente heterogéneas dentro de la unidad de la cuestión: dialéctica materialista, materialismo(s) dialéctico(s), teoría crítica, filosofía de la praxis, ontología del ser social, ontología del aún no ser, etc. Marx continúa planteando a la práctica de la filosofía la cuestión de su incurable impureza. Esta cuestión no toma sólo la forma "salvaje" de la ideología, pues ésta es reversible, y los marxismos han funcionado largamente como legitimación del Estado-Partido para reivindicar una ingenuidad perdida.

Para recuperar su pertinencia, la cuestión de la función ideológica de la filosofía, sin embargo, puede y debe comenzar por reformularse en términos de constitución del mundo. La dependencia de la filosofía respecto de las relaciones sociales de producción obliga, en efecto, a pensar positivamente la heteronomía de la filosofía, su pertenencia a un mundo histórico-social que ella puede relativamente constituir. La cuestión "marxista" dirigida a la filosofía es la de la efectividad de su práctica teórica, ella reenvía la práctica filosófica a su verdad inmanente, a la prueba del asimiento conceptual, de la concepción de su mundo, la hace constreñirse a los límites de ese mundo que son siempre los límites (parcialmente desplazables) del pensamiento mismo. La cuestión planteada por el marxismo éste se la plantea infinitamente a sí mismo, concierne a su propia capacidad de pensar los límites de ese mundo. No se trata de la cuestión clásica de la historicidad ni la de la reflexividad, magistralmente planteada y absolutizada por Hegel y asimismo magistralmente retomada por M. Weber, sino la de la historicidad y la reflexividad determinadas, propias de nuestro mundo actual, de su reflexión específica en su proceso de vida y de muerte, del borde, del margen mismo de la posibilidad radical que define nuestra historicidad, la de su derrumbe como mundo humano histórico.

La fuerza de Marx ha sido y sigue siendo la de dar un contenido a esa historicidad. Ella remite al modo de producción capitalista y a las relaciones sociales que lo definen, las del capital como poder de sumisión real del trabajo y de todas las actividades humanas. Ella implica la permanencia de la resistencia a esta sumisión, y por lo tanto la de la figura de esta resistencia, la lucha de clases que no es solamente lucha contra la servidumbre, sino contra su forma especular, la dominación. La universalización a nivel planetario de la relación social capitalista es ciertamente la materia no filosófica (y el nombre no filosófico) que convoca y cita a la orden del día a la filosofía, y la aparta de los sueños de su imposible autonomía, de su vana pureza. La especificidad de nuestra historicidad - fin del comunismo histórico, devenir mundo de la economía y devenir economía del mundo - radica en que ya no es posible traducir esta universalización capitalista en anticipación y condición de posibilidad (así sea en vano) de superarla. Nada garantiza que el progreso de las fuerzas productivas sea el de la libertad, una vez liberadas éstas de las trabas de la relación capitalista. La universalización ya no es el sinónimo social de la libertad, de la racionalización, de la humanización o de la eticización. Ella se presenta como un mundo totalmente nuevo ("*brave new new world*" que espera con sus tempestades su nuevo Shakespeare) en el cual, a las antiguas escisiones y contradicciones identificadas por Marx y los grandes heréticos mar-

xistas del siglo, se agregan, desplazándolas, nuevas escisiones y contradicciones, sean sexuales, ecológicas, etno-nacionalistas o intelectuales. Es éste sin duda el punto filosóficamente decisivo que concierne a la pertinencia y los límites del racionalismo progresista en el que Marx y los marxistas están inscriptos.

La hegemonía actualmente no limitada de la producción por la producción, de su infinitud, es la de la subjetividad perdida en su delirio de dominación. Ella designa nuestra coyuntura y muestra a la vez los límites y la impotencia del comunismo histórico, obsesionado por lo infinito de la producción y al mismo tiempo incapaz de rivalizar con el capitalismo en su propio terreno. Ella hace aparecer los límites de la crítica marxiana demasiado ligada a la exaltación moderna de la producción por la producción y a su racionalidad, demasiado confiada en el poder de la ciencia, considerada en cuanto se halla incorporada al capital mientras se mantiene susceptible de ser separada y liberada de él. Es en este punto que la aprehensión de la historicidad de nuestro tiempo, el tiempo de la caída del comunismo histórico y de las devastaciones de la producción capitalista, desemboca en la necesaria reconsideración de la racionalidad moderna y de la presión que ella ejerce sobre Marx y los marxistas. Es en este punto que se convoca a la filosofía, y es en este punto que aparece la pertinencia de una confrontación de Marx y los marxistas, no sólo con la tradición de la economía política, del social-liberalismo, o del pensamiento racionalista, dialéctico o no, sino con los filósofos de la historia del ser como historia del nihilismo. Así, Vico, Rousseau, Nietzsche, Heidegger, y, más cerca de nosotros, M. Weber, son a su manera los testigos y los pensadores del devenir nihilista de la historia, de la modernidad económica y política. Nuestra época es la del desencadenamiento del capital, vencedor de sus adversarios históricos, liquidados o reabsorbidos en su hegemonía, pero siempre en guerra civil y en todos los frentes contra las resistencias que perduran pese a todo porque es él quien las reproduce. Ciertamente, la proposición de la historia del ser como historia del devenir nihilista de la producción por la producción está llena de equívocos, e incluso es portadora de mitologías criminales (como lo atestigua la ambigüedad política de Heidegger). Pero tiene el mérito de precisar la doble e idéntica cuestión que la configuración "Marx" plantea a la filosofía y se plantea a sí misma: es una cuestión histórico-mundial. La participación de los neo-marxismos y de los post-marxismos (que hasta aquí hemos dejado sin dilucidar) puede operarse de aquí en más.

Los post-marxismos se distinguen, en efecto, de los neo-marxismos por la resolución de trabajar con Marx, sobre él y contra él, a partir de un punto de vista crítico sobre los racionalismos de la subjetividad absoluta en la medida en que éstos se ilusionan sobre su propia supremacía y sobre la de la producción-destrucción. Podrá parecer excesiva esta proposición, pero la producción es por cierto la figura historial de nuestra relación con el mundo y el ser, de nuestra pertenencia al ser y al mundo. Su dominación que no es potencia se revierte cada vez más en impotencia, es decir en fuerza de deshumanización creciente, al separar a la multitud de su propia potencia. El reino del capital-mundo es el de la subjetividad-dueño que, en su inmanencia y su finitud proclamada, se absolutiza, se infinitiza en una producción de riquezas que es simultáneamente destrucción. Esta reversibilidad de la producción y de la destrucción es el pro-

pió nihilismo (como lo han visto G. Granel, *Etudes*, 1995, y J.-L. Nancy, *Etre singulier pluriel*, 1996). La cuestión que la configuración "Marx" plantea a la filosofía al dar una concreción histórico-social, la del capital como relación social imperialista, a las especulaciones pánicas de los deconstructores sobre el fin de la metafísica, es por cierto la del porvenir de la producción y de su razón. El post-marxismo plantea la cuestión, no deplorando el devenir mundial del nihilismo capitalista, sino intentando explorar las vías de un nihilismo gozoso en que la tecnología social será reexaminada no solamente en sus impasses sino también en su limitación y su reconfiguración posible, a construir en la resistencia. Desde este punto de vista, pierde toda pertinencia la problemática de una refundación, de un recomenzar, de una revisión de la obra de Marx, fundada sobre un balance que establezca lo que en ella está vivo o muerto.

No se trata ya de reducir a piezas el rompecabezas de la crítica de la economía política para repetir esta última en el lenguaje depurado del individualismo metodológico dejando sin considerar el vínculo entre este último y el individualismo posesivo. No se trata ya ante todo de suplir las carencias añadiendo a Marx y a los marxismos una teoría de la política fundada sobre el contractualismo social-liberal, una teoría de lo simbólico tomada del psicoanálisis o de la antropología, una teoría de la acción salida de un cruzamiento entre Weber y Habermas, entre Gadamer y Ricoeur. Como si la suma improbable de estos agregados pudiera ocupar el lugar de una rectificación coherente y darnos al fin el buen sistema. Se trata de interrogar a la filosofía contemporánea y a las ciencias sociales, haciéndola pragmática antes o después, sobre su pertenencia a la relación social de la economía mundo, sin olvidar que esta relación es la figura presente de nuestra relación con el mundo y el ser, sin pasar a pérdidas y ganancias la masa de destrucciones y de inhumanidad, que se ha hecho injustificable, producida por la producción desencadenada. Se trata de establecer otra relación, a la vez filosófica y no filosófica, con la producción, la racionalidad, de fundar esta relación sobre el rechazo del fantasma de la dominación, sobre la liberación de las potencias de actuar y de disfrutar en común, sobre la acción que se hace de la multitud.

Solamente la aprehensión por la filosofía de su pertenencia al mundo de la producción destructora, esta figura historial de la manifestación del ser, puede permitir a la filosofía la conquista de una posición crítica a la altura de la época. La distancia tomada en relación al racionalismo de la dominación, que abre la provocación surgida de los grandes pensamientos del nihilismo, puede hacer posible otra relación con las tradiciones del racionalismo y distanciar a su vez el catastrofismo del nihilismo, al relativizar su pretensión de hacer el proceso global, sin distinciones, del racionalismo y de la técnica confundida con el capital. El cuestionamiento marxiano-marxista de la filosofía puede así trabajar en su propia reconfiguración por la rectificación de sus figuras anteriores y por el descubrimiento de una nueva tierra más allá de los racionalismos y de la deconstrucción nihilista.

Ese cuestionamiento autoriza *in fine*, después de esta vuelta por el examen de las relaciones entre filosofía y constitución del mundo, a volver a la cuestión de las relaciones entre filosofía e ideología. "La ideología es para la filosofía el nombre materia-

lista de su propia finitud", dijo E. Balibar en *La philosophie de Marx* (1993). La cuestión de Marx y de los marxistas es por cierto la de la verdad, pero de una verdad que se juega sobre la crítica de las ficciones unversalizantes y de su función (atrevámonos a usar la palabra, a pesar de la nueva interdicción del marxismo analítico) en la instalación de la producción destructora y del nihilismo. Esta verdad se forma en la conjunción de lo lógico y lo político, asume su génesis en las formas pasadas y presentes del agón de la historia, desarrolla su constitución lógico-política.

La lucha contra la explotación del capitalismo mundo no puede ser entonces una simple lucha política que habría que articular a las otras luchas contra otras formas de contradicción. Tiene una dimensión historial en tanto se trata de lucha contra y en el nihilismo de la producción convertida en destrucción. Apuesta a la construcción en la finitud histórica de otra relación con el mundo, otra figura de nuestro mundo histórico-social. Replantea como cuestión última y primera la cuestión de la comunidad, más allá del comunitarismo, más allá del vínculo social impuesto por la sociedad mercantil, la cuestión de nuestra relación con el ser como ser-en-común. Replantea como cuestión ontológica la cuestión de otro modo del cambio, la cuestión de la revolución (pensable) después de la revolución (errada), después de su aniquilamiento en la producción por la producción. Esta cuestión se abre paso en numerosos estudios, surgidos en verdad de las ciencias sociales más que de la filosofía. La crisis del neolib(er)alismo queda abierta de aquí en adelante, y se debe reconocimiento a P. Bourdieu por haberla formulado (con otros, neo y post-marxistas incluidos) dándole una bella virulencia que le ha valido el odio feroz del *establishment* liberal-social. Buenos espíritus en filosofía apelan incluso a desarrollar sus capacidades de análisis y de crítica (así, J. Bouveresse o F. Dagognet) para arrojar nuevos Iluminismos esclarecidos sobre su parte de sombra y sobre sus límites. Del interior de las problemáticas aquí evocadas podrán salir cambios de perspectivas. La filosofía ha estado quizás demasiado marcada por los excesos del siglo para no apartarse de una desconfianza justificada respecto de la cuestión "Marx". Pero la gran mundialización de una ruina de lo humano, que es la cuestión propia de la época, acabará por hacerse reconocer en sus términos exactos por la filosofía misma. Una noche inédita cae, demasiado oscura, sobre nuestro mundo, para que levante vuelo el pájaro de Minerva.

¿Qué normatividad para la crítica del capitalismo: ética o moral?

Yvon QUINIOU

La crítica del capitalismo tal como se encuentra en Marx y, más extensamente, en la tradición política que se proclama su continuadora, conlleva una evidente dimensión de normatividad - evidente aun cuando se suele negarla en favor del binomio inteligencia de la historia / práctica política, como si la política (con su momento de crítica) fuese de alguna manera su propia razón de ser y no tuviera cuentas que rendir ante algún tipo de "razón práctica" Pero la naturaleza de esta normatividad, una vez admitida su presencia, plantea un problema: se puede estar tentado de no ver en ella más que una ética de contenido normativo "débil", con las comodidades teóricas aunque también con la renuncia al rigor práctico que este término implica; pero también se puede ver en ella una moral de contenido normativo "fuerte", con las dificultades intelectuales pero también con las responsabilidades, en el orden de la acción, que esta noción implica. ¿Cómo es esto exactamente?

ANTECEDENTE: UNA NORMATIVIDAD PRESUPUESTA, LA DE LA RAZÓN O VINCULADA A ELLA

Debo de entrada eliminar un contrasentido. La crítica marxiana del capitalismo, por el hecho de apoyarse sobre una teoría, implica en realidad una primera normatividad, puramente teórica o vinculada a la teoría, pero apenas visible en sí (por teórica), y su dimensión crítica se manifiesta a diversos niveles: 1) Marx adopta un discurso racional y aún científico sobre la sociedad y la historia, lo que implica desde ya una opción a favor de la racionalidad que lo inscribe en el campo del racionalismo teórico - y esta opción tiene en sí misma un sentido práctico en razón del poder que le acuerda al hombre sobre lo real. 2) Por otra parte, este análisis, al ser dialéctico, revela la acción de múltiples contradicciones en la realidad histórica y exhibe por ende una autocrítica de lo real, fuera de la teoría, que se supone lo lleva a un estado más racional, marcado por la desaparición de sus contradicciones más esenciales: el comunismo. "Las relaciones de producción burguesas son la última forma contradictoria del proceso de producción social" dice Marx ²: Esta fórmula expresa bien la presencia de un ideal normativo de sociedad "racional" en el seno de la teoría de la historia, incluso si aquél no se presenta como un "ideal" sino como un resultado inmanente del mismo proceso histórico real; lo que no impide que ese "ideal" habite la teoría misma, puesto que ella

lo vuelve a tomar en cuenta en el enunciado positivo que hace de él, y se constituye en su aspecto crítico: la normatividad racional del fin de las contradicciones está en acción directamente en la presentación teórico-crítica del capitalismo, aunque esté hipostasiada en forma de cumplimiento de lo real en sí mismo, fuera de toda crítica externa, 3) Por otra parte, el análisis teórico, en la medida en que pretende ser científico y verdadero, se hace crítico de la ideología que enmascara lo real - tema constante desde las obras de juventud hasta incluso las de la madurez si es que la científicidad se adquirió tardíamente. Hay entonces un efecto crítico inmediato de la teoría como tal, de alguna manera intra-teórico, y que es de demistificación; pero éste también está dotado de un sentido práctico y extra-teórico, pues contribuye a la emancipación de los hombres al suprimir las ilusiones de su conciencia. La racionalidad teórica es, pues, crítico-práctica, y a ese título ha sido valorizada por Marx. 4) Por fin, hay una normatividad crítica que la teoría misma revela en el seno de lo real: aquélla de que son portadoras las luchas de clase en tanto implican enfrentamientos ideológicos sobre el poder, la riqueza o el estatuto y por ende una crítica mutua, planteada por valores antagonísticos o concurrentes.

Sin embargo, al indicar todo esto, no se sale del terreno de una normatividad crítica propia de la teoría o revelada por ella. Ahora bien, más allá de esta potencia de la razón cuyo valor debe ser recordado y mantenido contra las corrientes irracionalistas que, inspiradas por Nietzsche o Heidegger, resurgen sin cesar para desacreditarla³, lo que está en juego es la presencia de una normatividad propiamente (o inmediateamente) práctica: aquélla que opera en las elecciones de vida o en la acción, pero que habita también la teoría de la historia en cuanto ella se inscribe en un horizonte político.

LA NORMATIVIDAD PRÁCTICA

Seamos claros: Marx no se limita - si se deja de lado su toma de posición racionalista y su crítica de la ideología - a indicar teóricamente una normatividad crítica inherente a su objeto de estudio, sea la de la autocrítica dialéctica de lo real o la normatividad ideológica, ella misma crítica, de las luchas de clases (puntos 2 & 4 precedentes); no se ciñe a registrarla y reflejarla "objetivamente" en una postura de neutralidad axiológica cuya posibilidad es por otra parte difícilmente concebible cuando se trata de un material humano: él toma partido prácticamente en el proceso real autocrítico que, simultáneamente y "por otra parte" (pero no es "otra parte" puesto que es en el mismo momento y en el mismo texto) comprende, critica él mismo lo real crítico que comprende o lo real que comprende "críticamente" (en el sentido de una crítica inmanente a la teoría). Es por eso que despliega una comprensión crítica del capitalismo, pero en un sentido nuevo que hace referencia plenamente al elemento del valor, y que recupera, manteniéndolo, el sentido original del término "crítica": no hay verdadera crítica sino a partir de un valor presupuesto y que constituye la matriz del juicio expedido sobre lo real⁴. Es así que -para no tomar por el momento más que este ejemplo- frente a la contradicción de la burguesía y el proletariado -contradicción que es posible exponer teóricamente "por otra parte"- él opte axiológicamente por uno de los dos términos - el proletariado cuya causa sostiene políticamente- y por el porvenir que el análisis

puramente teórico de la dinámica de esta contradicción permite augurar: el porvenir revolucionario de su resolución, el comunismo. Ahora bien, esta toma de posición práctica es teóricamente contingente, en el sentido de que manifiesta una postura crítica que excede al solo análisis racional-teórico de lo real y no es posible deducirla de él⁵: otras posiciones frente a la misma realidad conocida de la misma manera, son lógicamente posibles y de hecho han sido adoptadas históricamente. Esa toma de posición implica, pues, una normatividad, fuente de crítica, que no es más racional-teórica sino plenamente práctica, heterogénea en el orden de una simple intelección de lo real. Su presencia no anula la dimensión teórica del discurso y sus motivos propios de validación (o de refutación) sino que la duplica en otra dimensión que hace del texto marxiano un texto plenamente teórico-crítico; no ambiguo, como si vacilara entre dos estatutos cada uno de los cuales desestabilizara al otro, sino ambivalente, combinando dos registros, el explicativo y el crítico o normativo⁶, sin que uno elimine al otro, ya que, por lo contrario, se apoyan mutuamente: sin la ciencia, la normatividad vira al encantamiento ineficaz y, como la moral encarada en forma abstracta, no es más que "la impotencia puesta en acción"⁷; pero sin la normatividad la ciencia cae en el positivismo y no posee ningún poder de interpelación práctica. A. Heller lo ha indicado bien, a su manera: "Sin esas premisas normativas, Marx sería un crítico inmanente del capitalismo, y sin análisis inmanente del capitalismo, un anti-capitalista romántico"⁸. Lo que hay que retener es que la comprensión se basa en el elemento del valor, que es inseparable de lo que J. Granier ha denominado justamente un "pathos valoral" incluso aunque Marx lo niegue a menudo en nombre de una auto-comprensión de sí positivista o politicista, que disfraza las proposiciones prácticas de proposiciones teóricas, teórico-históricas o teórico-políticas - de modo que lo deseable (práctico) se vuelve lo inevitable (teórico) a lo cual lógicamente hay que adherir por una elección cuyo sentido sería puramente histórico-político. De ahí el problema: ¿de qué naturaleza es esa normatividad práctica que habita el discurso y lo constituye como crítica, así como habita las prácticas de aquéllos que se oponen al capitalismo y que, no conformándose con ser movidos por la necesidad, el deseo o el interés, lo juzgan?

¿UNA NORMATIVIDAD ÉTICA?

La distinción entre una normatividad ética y una normatividad moral es relativamente reciente, pero comienza a imponerse en el debate intelectual, en particular con las reflexiones de Ricoeur y de Habermas¹⁰. Esa distinción supone, para ser comprendida en todo su rigor, que se haya registrado la crítica radical de la moral operada por Nietzsche en nombre de la vida tratada como fuente última de los valores y erigida en valor ético supremo. Aplicada a Marx y, más extensamente, al compromiso político, permite discernir mejor el dominio en el cual la política tiene derecho de legislar sobre la vida humana y por ende tomar la forma de una ley obligatoria para todos. Para decirlo de una vez: la ética y la moral tienen en común el desplegar un campo de valores. Pero los valores éticos son totalmente reabsorbibles en la vida que los produce - sea ésta biológica, psicológica o social ". Por lo tanto esos valores, en cuanto toman la forma ilusoria de objetos para la conciencia, no son más

que la expresión mistificada de un proceso humano de valorización, los decir que son: 1) empíricos o concretos; 2) siempre particulares, relativos a tal estado o forma de vida; 3) puramente facultativos, sin fuerza de obligación. Tal es el caso del placer, el poder, el goce o ejercicio de la inteligencia ... que no pueden obligar a nadie. Solamente definen lo "bueno" o lo "malo" para tal hombre, tal clase, tal época, tal cultura. Al desplegarse en la inmanencia integral de la vida cuya normatividad propia ellos expresan, se comprende que no supongan en absoluto la presencia de un sujeto libre dotado de razón, ni como fuente del valor ni como aquel a quien el valor se impone: el valor (con minúscula) no es aquí, pues, más que un "juego" de la vida consigo misma y al servicio de ella misma. Por oposición, la moral instala un orden de valores: 1) abstractos o formales, incluso si, como debe ser, se traducen de manera concreta al nivel de la vida; 2) universales, puesto que valen para todos: hay una sola moral -al menos en derecho o no hay moral; 3) obligatorios: lo propio de un valor moral es escapar a lo arbitrario axiológico de la ética e imponernos -siempre en derecho - una forma de vida o una forma para la vida (que no es exactamente lo mismo). El respeto hacia el prójimo no está, evidentemente, librado a la apreciación de cada cual! Se admitirá que aquí, pese a las mistificaciones de que puedan ser portadoras, las categorías de "bien" y de "mal" son las únicas que convienen: incluso si el "bien" es también "bueno" para el hombre, y el "mal", "malo" para él, no son lo "bueno" y lo "malo" los que constituyen el valor del "bien" y del "mal"; pero se admitirá también que, al menos en una primera aproximación, semejante orden de valores parece suponer un sujeto libre sustraído al empirismo, que instituye por su razón el valor, siendo interpelado por éste como ser libre, pues lo obliga, y susceptible de responder o no a su obligación. Por un lado, entonces, el valor según Nietzsche, por el otro el Valor (con mayúscula) según Kant

Uno se sentiría tentado, entonces, de no ver en la normatividad afirmada por el marxismo otra cosa que una normatividad de tipo ético, por varias razones que no debemos subestimar ¹³:

Marx se rehusa explícitamente a fundar su afirmación sobre la referencia a un orden de valores morales que trascienden la historia y las clases y están instituidos por un sujeto libre dotado de razón práctica: siempre ha desconfiado de la "crítica moralizante" a la que niega todo fundamento teórico, en la cual veía una simple mistificación ideológica, que debía ser reemplazada por una crítica política vinculada al conocimiento de lo real.

El comunismo no es presentado por él, en lo esencial, como un deber-ser moral, dirigido a un sujeto libre, pues su filosofía materialista elimina semejante sujeto y lo reemplaza por individuos retenidos por relaciones sociales y siempre determinados por éstas. Por eso el comunismo constituye una tarea política para la sociedad, y no una obligación moral para un individuo aislado y "libre" en el sentido metafísico del término - una tarea que sólo el juego antagónico de los intereses, articulado al desarrollo histórico material, está en condiciones de cumplir.

En un sentido más extenso, se impone la proximidad teórica entre el valor ético tal como lo he presentado y la ideología según Marx, considerada en su parte práctica, portadora de valores. Marx se ve llevado a no encontrar, en los valores a los que adhieren los hombres, otra cosa que la expresión, casi siempre disfrazada, de intereses de clase, vinculados a una época dada. En su dimensión práctica, entonces, una

ideología es una formación "ética", siempre concreta, particular y sin valor obligatorio, y de la cual la vida, entendida aquí en un sentido socio-histórico, da cuenta íntegramente, puesto que es "la vida la que determina la conciencia" (y no a la inversa), y no es posible imaginar cualquier "trascendencia" de la conciencia que, escapando a esa vida, le permita dirigirla moralmente. En consecuencia, sólo define lo "bueno" y lo "malo" para tal grupo social, y la apariencia moral que se atribuye al proponer un "bien" y un "mal" (pensemos en la sacralización de la propiedad privada y la correlativa prohibición del robo) no es más que una mistificación (y también sin duda una auto-mistificación) funcional en relación al interés: refuerza, llevándola al plano universal, la justificación ideológica por el valor y sirve así al interés de grupo o de clase que ese valor expresa negándolo. De aquí se siguen las consecuencias en lo que concierne a los valores relacionados con la toma de posición comunista, puesto que lo que dice Marx, expresado en este nuevo lenguaje, respecto de toda toma de posición normativa, debe lógicamente aplicarse a la suya: no habría ahí sino una toma de posición ética, que se manifiesta en una ideología particular, proponiendo lo "bueno" para los hombres desde el punto de vista del proletariado -pues la burguesía define su "bueno" de otra manera y ve en lo "bueno" comunista lo "malo" para ella- y enunciando entonces no un ideal moral objetivo, sino un ideal de vida buena ligada originalmente a un grupo social particular, desplegándose sobre el terreno del interés, de la necesidad o del deseo, invertido, por lo demás, en formulaciones políticas concretas, pero sin que esa inversión anule su carga normativa específica. La normatividad marxiana -cuya existencia no se puede negar- se inscribiría entonces en una tradición de normatividad modesta, desembarazada de los oropeles de la moral, que es la de Aristóteles o Spinoza, del mismo orden que la propuesta por los materialistas, desde Epicuro hasta P. Ree pasando por La Mettrie, y que saldría, a cierto nivel de abstracción, del análisis nietzscheano del valor que lo hace radicalmente immanente a la vida y siempre relativo. Por ende, normatividad ética, pero nihilismo moral¹⁵.

Indiscutiblemente hay proposiciones éticas en el proyecto marxiano, y sin hacer un inventario completo, se pueden indicar algunas de ellas: la valorización constante de la ciencia y de la técnica, así como de la dominación de la naturaleza que éstas permiten, y que retoma la axiología propia de las Luces; el tema más amplio de una libertad práctica o libertad-potencia, en un estilo spinozista, que se manifiesta en la relación con la naturaleza pero también en la relación con la historia y la relación consigo mismo; la atención prestada al cuerpo, a la materialidad de las necesidades, a la vida sensible, y que permite hablar no solamente de una ética material con E. Dussel¹⁶ -y toda ética es material al poseer un contenido-, sino de una ética materialista de la cual los *Manuscripts de 1844* ofrecen una formulación elocuente y vinculada a su materialismo filosófico. A ese nivel, el materialismo teórico de Marx se convierte lógicamente en materialismo práctico: la vida que valoriza éticamente no puede sino valorizarse ella misma y valorizar su propia expresión vital, como no puede sino valorizar, contra las diferentes variedades de ascetismo espiritualista, las múltiples formas de gozo que le son afines: el hombre "rico en necesidades" de los *Manuscripts de 1844* es seguramente el ideal ético de un materialismo consecuente; pero se encuentra también, a la inversa, la valorización de las formas superiores de la existencia asociadas a la inteligencia, el arte, la cultura, y que sitúa lo "bueno" en contra de todo "comunismo

grosero", más allá de la esfera productiva, muy especialmente en la actividad intelectual: el comunismo intenta reducir el trabajo manual (y no aumentarlo) para permitir a todos el acceso al trabajo intelectual¹⁷. Y las necesidades cuya apología hace Marx no son solamente simples necesidades naturales o físicas: son, fuera de las exigencias físicas (nunca negadas), necesidades humanas, que llevan la marca del desarrollo cultural y de su riqueza potencial... Se podría alargar esta lista.

Lo que está claro, es que se trata de valorizaciones prácticas (incluso la elección de la ciencia es aquí una elección práctica), cuyo contenido es concreto o "material" (en el sentido de Dussel), que no tienen carácter obligatorio, que no suponen ni un sujeto trascendente que las opere, ni un sujeto libre que debería suscribirse a ellas, y que son, por una parte, relativas a una época o a los intereses de una clase, sin validez universal evidente: otras valorizaciones contrarias son lógicas y prácticamente posibles. Por otra parte, la historia misma se ha encargado de relativizar el valor del poder ejercido indefinidamente sobre la naturaleza con la irrupción de la crisis ecológica, así como ha hecho surgir la sospecha de que el crecimiento de las fuerzas productivas, más allá de cierto límite, no es por sí mismo portador de felicidad, valor que se puede considerar superior al culto acrítico del poder tecnológico. Manifiestamente, se trata de una ética que, sobre todos esos puntos, nos propone el marxismo, tal como ha sido formulado en la época de Marx, con todas las características que este concepto implica: concreta, relativa, carente de fuerza obligatoria; la idea de ética es coherente con el cuadro materialista de referencia que hace problemática la idea misma de la moral: en definitiva, convertir esta ética en moral, más allá de la imposibilidad puramente lógica de hacerlo, implicaría un peligro: el totalitarismo acecha a quien quiera imponer a todos su definición de la "vida buena", so pretexto de ver en ella la definición del "bien"; y, para conjurar ese peligro, hace falta mantener una conciencia alerta del propio carácter "débil" de la normatividad ética que, hay que admitirlo, en principio se ofrece al debate público, es decir, a la discusión democrática. La "guerra de los dioses" es aquí infinita, porque ningún Dios, ni siquiera la ciencia, podría ponerle fin. El comunismo tiene entonces todas las de ganar evitando la tentación moral a ese nivel.

Sin embargo, esta posición no me convence totalmente: de proseguirla hasta el fin, es decir, extender el carácter ético al conjunto de las proposiciones normativas de Marx, se llegaría a hacer de la reivindicación de la abolición de la explotación del hombre por el hombre (por ejemplo), con todo el cortejo de desdichas que le están asociadas, una simple opción facultativa, sometida al arbitrio axiológico de cada uno. Esta concepción no es sostenible, ni lógica ni prácticamente.

LA NORMATIVIDAD MORAL

La obra de Marx está habitada por valores morales, aunque el tema de la moral esté ausente, y se extiende así paralelamente a su línea científica, en el elemento práctico de la moral y no solamente en el elemento, moralmente neutro, de la ética. Bien entendido: este elemento no sólo está presente bajo la forma de una motivación de partida, confesada expresamente por Marx en su juventud y formulada explícitamente en el lenguaje del imperativo categórico¹⁹, pero que sólo serviría como disparador externo

para una obra que, luego, abandonaría radicalmente; se trata más bien de una dimensión constante de ésta, que le es interna y constitutiva, y que le confiere un sentido moral que la hace escapar al solo registro de la positividad teórico-política a condición, por cierto, de precisar en qué sentido se puede seguir hablando de "moral" cuando falta el sujeto libre²⁰.

La presencia de ese contenido moral no ha sido verdaderamente demostrada (en el sentido riguroso o estricto del término) por una razón teórica ligada a la naturaleza de ese elemento práctico: una demostración apunta a demostrar una proposición teórica a partir de otra proposición teórica o un hecho a partir de otro hecho, y no tiene manera de establecer la presencia de una dimensión contra-teórica o "contra-factual" (Habermas). Entonces solamente debe ser probada, y, sobre la base de esta prueba, mostrada y explicitada de una manera rigurosa. Ese contenido moral es manifiestamente de tipo kantiano - y no podría ser de otra manera si se admite que no hay otra moral que la fundada sobre el criterio de lo Universal tal como Kant lo ha, no inventado, sino simplemente expresado o tematizado, porque por definición sólo lo Universal en sí mismo puede funcionar como ley universal²¹.

Recordemos las tres formulaciones resumidas: 1) no hay otra moral que la que pueda tomar la forma de la Universalidad; 2) no hay otra moral que la que no reduce al otro al estado de medio y respeta en él la persona humana considerada como un fin en sí misma; 3) no hay otra moral que aquélla que podría ser elegida, con toda autonomía, por cada uno. Ahora bien, ¿quién no ve que esos principios normativos, cuya validez ninguna ciencia puede establecer porque son "prácticos", operan plenamente en la elección, la adhesión o la reivindicación (como se quiera) del comunismo en Marx y por lo tanto en la crítica del capitalismo que es su reverso, pero de una manera casi siempre silenciosa (por negada o denigrada) mas con un silencio ruidoso que brinda el pathos valoral "del texto, sensible no sólo en sus múltiples indignaciones, protestas, gritos de corazón, denuncias, etc ...", pero en sus categorías científicas más abstractas o sus notaciones más políticas²² ? Mostrémoslo en el ejemplo privilegiado de la explotación que está en el corazón de la teoría social de Marx y cuyo tratamiento "moral" no se ve en qué alteraría su tratamiento científico:

La explotación constituye una forma de vida que, por definición, no puede ser universalizada porque consiste en una relación exclusiva o antagónica que supone la existencia de explotadores y explotados.

Ella implica, en la manifestación misma de su realidad más concreta, la reducción de los explotados, más o menos realizada históricamente, al estado de medios para los explotadores, cuya finalidad -la producción de plusvalía, el beneficio- hace abstracción radicalmente del carácter de "fin en sí mismo" de todo hombre. A este nivel, no es la moral la que es "abstracta" sino más bien el capitalismo el que, concretamente, "hace abstracción" de toda moral²³

Finalmente, la explotación produce una situación radical de heteronomía (que las conquistas sindicales no atenúan sino en parte) en la cual el explotado está sometido a opciones de vida que no son las suyas y que él acepta a la fuerza! Se sabe que Marx asimilaba el obrero a un esclavo asalariado, sometido a una opresión económica estructural.

Así, los criterios kantianos funcionan a pleno en la crítica de la explotación capita-

lista (como también de las otras formas de explotación, porque su crítica no se limita al modo de producción capitalista), y hay numerosas formulaciones en que se los ve aflorar explícitamente; ellos son los operadores internos de sus tomas de posición prácticas críticas²⁴, y se los verá funcionar igualmente, pero en positivo, en su opción a favor del comunismo. ¿Por qué, entonces, negar semejante evidencia teórico-práctica, que casi no tiene necesidad de ser establecida?

Por cierto, esta condenación no es solamente moral y su carácter moral puede teóricamente plantear un problema:

1) No es solamente moral porque está constantemente erigida sobre un análisis científico de la realidad que ninguna moral podría ofrecer, y que revela, además de la forma real, socio-económica y socio-política de lo "inmoral", las posibilidades reales de su abolición. Sin esta revelación teórica de un posible real que en el corazón de lo real se opone a lo real presente, la condenación del presente resultaría impotente, e incluso perdería toda significación real.

Desde este punto de vista, muchas veces la expresión moral no es otra cosa que la transfiguración normativa de una tarca histórica concreta que la sociedad se impone a sí misma, y que sólo se la impone en tanto y en cuanto pueda llevarla a cabo: "la humanidad, recuerda Marx, no se plantea más problemas que los que puede resolver"²⁵ Sin embargo, la revelación teórica de esa posibilidad no basta para fundar un juicio de valor crítico: Marx lleva por su cuenta esa posibilidad al plano del valor por una toma de posición propiamente normativa - por lo que yo he denominado en otra parte una "asunción valorizante", que transmuta lo posible concebido teóricamente (esta es la tarca del Marx-sabio) en principio práctico de crítica normativa del estado presente. A este nivel preciso, operan en última instancia los criterios kantianos de lo "moral". De modo más amplio, se puede decir que éstos le permiten interpretar - y no solamente comprender - la realidad histórica a la luz de exigencias normativas: los hechos históricos adquieren entonces un sentido, porque son aprehendidos y retraducidos desde el punto de vista de valores que esos hechos niegan o realizan en mayor o menor grado, y que por sí mismos dan sentido o tienen sentido. Desde este punto de vista, es el comunismo el que juzga la historia, aunque sea ésta la que lo hace teóricamente concebible, y no hay aquí ningún círculo vicioso: la historia permite concebir su posibilidad efectiva en el plano de la neutralidad axiológica -es el aspecto teórico-explicativo de la obra de Marx- pero esa posibilidad, en cuanto es llevada al plano del valor por un proceder específico, actúa retroactivamente sobre la comprensión y se convierte en el principio de un examen crítico normativo, podría decirse "interpretativo" de la misma historia que lo produce"²⁶

2) Más allá de su evidencia práctica propia, el carácter moral de esta toma de posición puede teóricamente plantear problemas. Para empezar, la falta de un sujeto moral: Marx condena un sistema social o un estado de la historia, no condena hombres - y él mismo piensa en esta condenación como un efecto socio-histórico. Si existe una "moral", como creo, se trata entonces de una "moral sin Sujeto". Luego, el origen histórico de los valores morales: aparecen en la historia -la Antigüedad no condenó masivamente la esclavitud- y de golpe, uno se puede preguntar si no le son enteramente relativos, y si no constituyen puras y simples formaciones ideológicas. En cuyo caso, se volvería a caer en la ética y en la negación de la moral. Un elemento

de respuesta a esta dificultad es el siguiente: si la toma de conciencia de lo Universal - con sus aplicaciones a campos cada vez más numerosos, desde la simple política a la economía, pasando por lo social- es ciertamente histórica, el contenido de esa toma de conciencia, lo Universal mismo, vale más allá de sus condiciones históricas de aparición, como una verdad científica vale más allá de las condiciones históricas que han permitido su salida a luz. Pues lo propio de un valor moral, a diferencia de un simple valor ético, es, como se ha visto, pretender la universalidad y presentar, como lo indica justamente Habermas, una validez análoga a la de una verdad ¹¹. Luego, admitir que hay una moral susceptible de "fundar" la crítica del capitalismo más allá de sus elementos puramente socio-históricos o aún éticos, es admitir que hay valores de ese tipo. Si esto se acepta, entonces hay que renunciar a subsumir el concepto de moral bajo el de ideología y a pensar su aparición histórica en los términos de una simple producción ideológica: los valores morales no son stricto sensu "producidos" como los valores ético-ideológicos, sino más bien constituyen el objeto de una toma de conciencia y se debe decir que "emergen" - lo mismo que la moral emerge de la evolución natural tal como Darwin nos lo ha hecho comprender²⁸. El interés del concepto de "emergencia" es el permitirnos pensar en conjunto, sin incoherencia, la historicidad de los valores morales en cuanto a su origen, es decir, al origen de su toma de conciencia, y la transhistoricidad de su valor o su validez. Sea, pues, la tesis: es moral y escapa a la pura y simple ideología de contenido ético todo valor que escapa a sus condiciones históricas de aparición y desde ese momento vale universal y definitivamente, incluso si, de hecho, su proceso de reconocimiento universal y definitivo no está realizado o es todavía frágil. ¿Quién negará que la Declaración universal de los derechos del hombre, en sus principios constitutivos y cualesquiera sean los enriquecimientos y rectificaciones concretas que se le hayan podido aportar, responde a esta definición y que vale de ahí en adelante, más allá de la época y la clase que la han hecho emerger históricamente? Hay, entonces, procesos históricos de aprendizaje, por los cuales la humanidad realiza tomas de conciencia moral²⁹ y, en ese cuadro, siempre históricamente condicionado y jamás acabado, opera adquisiciones definitivas que arrancan la moral a la factualidad de la ideología, sea de clase, de raza o de época³⁰. Son éstas las que justifican una crítica "de derecho", y no solamente de hecho, de la realidad histórica; animan por una parte su transformación a través de las luchas sociales siempre concretas, y pueden pretender inscribirse en un Derecho o un meta-Derecho compulsivo en el cual llevan la existencia de normas obligatorias socialmente reconocidas, sin que haya necesidad de un sujeto metafísico para pensarlas ni en su origen ni en su valor: se trata de moral... pero sin Sujeto.

Se habrá comprendido que la normatividad crítica de Marx responde a este análisis y que el capitalismo no es solamente, en muchos aspectos, "malo" para los hombres. Medido con la vara de un florecimiento de todos los individuos, constituye un "mal", pero histórico, que una simple ética no bastaría para denunciar. A la inversa, el comunismo concebido fuera de sus aberraciones del siglo XX, no es solamente "bueno" para ellos (que para mí lo es): siendo "bueno" para la inmensa mayoría de ellos, se constituye en un "bien" en razón de la exigencia de universalidad que satisface y sólo por ella. Por cierto, ese "bien" no es concebido de una manera abstracta y formal,

porque no está separado de cierto "contenido" de vida y de sus determinaciones socio-históricas concretas (tipo de propiedad, estado de la división del trabajo, abundancia material para todos, etc.); es por eso que puede hacer creer en un simple ideal de "vida buena" y por lo tanto en una "ética material". Pero el comunismo no propone solamente una forma concreta de vida: reivindica una forma universal para la vida de los hombres, que exige que las condiciones de una libre elección de la "vida buena", de la forma de vida deseada, estén al alcance de todos - lo que es otra cosa, y propiamente moral.

NOTAS

¹ p.sta es la conclusión a que llega H. Renault en su excelente librito *Marx el l'idee de critique* (PUF, 1995) ... y que yo no comparto. Se leerá también su puesta a punto, "Le problème de la morale chez Marx", en la revista *Philosophy, Philosophie* (Université de Paris VIII -- Vincennes, Saint Denis, 1997).

² En el prefacio a *Contribution à la critique de l'économie politique*.

³ Constantemente hay que oponer, a la crítica de la razón, la razón de la crítica o la crítica por la razón.

⁴ E. Renault lo indica desde el comienzo: "criticar es examinar un objeto -ya sea *un saber, una práctica* o una obra - a fin de determinar su valor. I hace falta para ello, medir el objeto con la vara de una norma válida". Op. cit. p.5.

⁵ No es sino por un discurso "meta" que se podría reducir esta contingencia: un discurso que mostraría que esta posición está determinada por las condiciones del tiempo y que es, por lo tanto, teóricamente necesaria. Pero la cuestión de su valor propio quedaría en pie.

⁶ Se halla la misma dualidad, pero más pronunciada y asumida, en la obra de Nietzsche: su trabajo sobre la moral es a la vez explicativo y crítico o normativo.

⁷ Marx, "La Santa Familia" in IC. Marx, CEuvres, "*La Pléiade*" t. 3, p. 651

⁸ Citado por T. Andréani, *De la société à l'histoire, Méridiens-Kiincksieck*, 1989, t. 1, p. 436-

⁹ *Penser la praxis*, PUF, 1982.

¹⁰ A las que agregaría los análisis de Comte-Sponville y de M. Conche, *A propos de Habermas*. Sobre este tema, remito a mi artículo "*Morale, éthique et politique chez Habermas*" in *Actuel Marx N° 24*, 1998

¹¹ Por donde se vuelve a encontrar el tema marxiano de una conciencia integralmente determinada por la vida - tema que une las obras de Nietzsche, de Marx y de Freud desde el momento en que se admite que la palabra "vida" puede adquirir sentidos concretos diferentes.

¹² Habermas formula este tipo de distinción en su elaboración teórica de una "ética de la discusión", que es en realidad una moral. Para él, la moral es deontológica, cognitivista, universal y formal - cognitivista. puesto que puede ser objeto de conocimiento. De ahí se deducen por oposición las determinaciones de la

ética (cf. mi artículo de *Actuel Marx*, citado más arriba).

- ¹³ Esta oposición ha sido expresada en el último período, con inspiraciones muy diferentes, por autores como S. Petrucciani, E. Dussel y A. Tosel. Yo la he evocado igualmente en mi artículo "La question morale dans le marxisme" in *Actuel Marx*, N° 19, 1996.
- ¹⁴ Dejo de lado el parasitismo introducido entre clase y valores ideológicos por el hecho de que los dominados pueden interiorizar los valores de los dominantes que van en contra de sus propios intereses, así como el hecho de que las clases pertenecen a conjuntos - como la nación o la época - que los reúnen y por ende los unifican, por una parte, desde un punto de vista ideológico.
- "Es la posición de S. Petrucciani, quien, muy atento, como yo, a la presencia de la normatividad en la crítica de Marx, a pesar de las negaciones de que es objeto, se niega a considerarla una normatividad moral: "la ética de Marx no es por cierto una ética del deber, pero (...) puede ser considerada como una ética de la virtud", dice en su artículo «"Marx and morality". Le début anglo-saxon sur Marx, l'éthique et la justice» (in *Actuel Marx*, n° 10, 1991, p. 163). Pero Petrucciani rechazaría la expresión de "nihilismo moral" porque la asocia con la posición de los que niegan toda normatividad en Marx.
- ¹⁶ Cf. "Karl Marx: une éthique critique matérielle" in *Actuel Marx* n° 19, 1996.
- ¹⁷ Este es el sentido del célebre pasaje de *El Capital*, donde Marx define la verdadera libertad por "el desenvolvimiento de las fuerzas humanas (considerado) como fin en sí mismo". Y a propósito del comunismo grosero, Marx dice bien que "la categoría de obrero no se suprime, sino que se extiende a todos los hombres" (*Manuscrits de 44, Éditions sociales*, p.85).
- ¹⁸ Asimismo, la valorización absoluta del conocimiento, que hago mía, puede verse como opuesta a una opción contraria lógicamente posible, la apología de cierta forma de ignorancia o de inconsciencia que se encuentra en Nietzsche.
- " Cf. la afirmación de la introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* "La crítica de la religión tiene por finalidad (...) el imperativo categórico de revertir las relaciones sociales que hacen del hombre un ser humillado, sometido, despreciable" (in *Sur la religion, Éditions sociales*, p. 50). No entiendo por qué E. Renault ve en este imperativo, un imperativo "hipotético y no categórico (...), heterónomo e inmoral" (art. cit. p. 102, nota 31).
- ²⁰ Vuelvo a encontrar aquí una inspiración que era, bajo una forma programática, la de A. Tosel al final de su *Praxis, Éditions Sociales* . 1994, p.296-308. La abandonó luego por una lectura estrictamente "ética" , formulada con reticencias, de Marx, inspirada en sus trabajos sobre Spinoza. Me parece que su rechazo de la moral cae bajo el peso de sus propias críticas expresadas en el texto de *Praxis* y que se dirigían a quienes quieren eliminar toda reflexión moral en y a propósito del marxismo (cf. su estudio "Marx, la justice et sa production", in *Etudes sur Marx y Engels*, Kimé, 1996, cap. 4)
- ²¹ He aquí el rasgo genial de la reflexión kantiana, de haber deducido el contenido de la ley moral de su misma forma de ley universal por auto-reflexión de la forma en un contenido determinado (aunque no empírico). Está expresado al final de la primera sección de los *Fundements de la métaphysique des mœurs* [Fundamentos de la metafísica de las costumbres], retomado y desarrollado luego en la segunda sección de la misma obra. Este criterio es tan "evidente" (en derecho) que Habermas lo retoma tal cual en su propia elaboración moral, pero sin el dispositivo ontológico idealista que le da fundamento en Kant.
- ²² Cf. la obra de F. Kaplan, *Les trois communismes de Marx* (Noésis, 1996), que lo muestra bien.
- ²³ Desde este punto de vista, me parece más pertinente denunciar lo concreto de esta abstracción que denigrar la pseudo-abstracción de dicha abstracción moral.
- ²⁴ En ellos se basa, por ejemplo, una crítica de la alienación respecto de una sociedad que no es adecuada a

la verdadera naturaleza del hombre y no permite realizarla. He desarrollado este punto en el cap. 6 de mis *Figures de la déraison politique* (Kimé, 1995),

²⁵ Prefacio a *Contribution à la critique de l'économie politique*.

²⁶ Y desde ese punto de vista también se puede hablar, o no, de progreso histórico: este concepto es perfectamente legítimo, en el plano teórico, desde el momento en que se admita la existencia de valores que permiten juzgar la historia y solamente con esta condición. Pero la realidad o el sentido de este "progreso" está en sí mismo ligado a los valores que se reconocen.

²¹ Análoga solamente, porque una proposición práctica no tiene objeto al cual referirla para decir que es "verdad": ella *no* dice lo que es, sino lo que debe ser (cf. *De l'éthique de la disaïsson*, Ed. du Cerf, Paris, 1992).

ⁿ Me permito remitir a mis trabajos sobre este punto, que se inspiran en la impresionante lectura que hizo I. Tort de la obra de Darwin.

Tomo esta idea de Habermas.

¹⁰ En Engels, en el *Anti-Dühring*, se encuentran observaciones que van en este sentido y lo deslindan de Marx.

Jacques BIDEZ

1. *El Manifiesto* entendía formular un socialismo más allá de la utopía, fundado sobre el movimiento mismo del capitalismo

Su proposición programática central era la siguiente:

"El proletariado utilizará su dominación política para arrancar poco a poco a la burguesía todo capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir del proletariado organizado en clase dominante (...)"

Abolición de la propiedad privada, es decir, de las relaciones mercantiles, y establecimiento de un orden democrático organizado y planificado. He aquí a qué tendía la obra teórica ulterior de Marx. He aquí lo que han querido realizar los bolcheviques. He aquí la gran utopía del siglo XX, que ha puesto en movimiento no solamente el Este y el Oeste, sino al mundo entero.

El objetivo esperado del proceso era la realización de "una asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno sea la condición del libre desarrollo de todos". Ahora, un siglo más tarde, asistimos a la esterilización de todo cuanto se refiera a una apropiación común de los medios de producción y de vida social. Si tenemos que volver sobre este anuncio inaugural hecho por *El Manifiesto*, no es, pues, en el contexto de un gozoso aniversario. Algunos pensarán incluso que se trata más bien de un entierro. Estaríamos reunidos para oraciones fúnebres. En el mejor de los casos, para separar "lo que está vivo y lo que está muerto".

Yo sostendré aquí que lo que está muerto y bien muerto, es lo que desde el inicio era falso, y lo que queda vivo es lo que era verdadero. No trataré de separar, en el pensamiento de Marx, lo vivo de lo muerto, sino de distinguir lo verdadero y lo falso.

2. Se nos dice hoy desde la izquierda que el socialismo es una utopía superada, y que en adelante, de alguna manera, habrá que encarar directamente el comunismo: dejar el combate por la apropiación común de los medios de producción, e ir directamente hacia la vida libremente asociada, fundada sobre una reducción drástica del tiempo de trabajo y sobre concesiones universales, emprender, en fin, la construcción de un hombre nuevo a través de las múltiples posibilidades, hoy día ofrecidas o por conseguir, de comunicación inmediata, de formación continua y de asociación para fines diversos. Y que es así, reconquistando el "mundo vivido" como se neutralizará

desde el exterior los grandes "media" del mercado y de la organización burocrática.

Se dice esto en diversos sentidos. En la perspectiva de un "asociacionismo" que declara el fin del asalariado, el fin del trabajo-empleo. En la idea de que "la vida está en otra parte" que en este encarnizamiento en defender, contra toda racionalidad económica, la idea de una propiedad común y de servicios públicos: que habría que buscarla en la sustancialidad antropológica de la cultura y de la identidad, en la libre determinación de las "comunidades". Más abstractamente, en los términos de una "ética del discurso", de una política deliberativa.

Habermas, según Parsons, ha demarcado fuertemente el terreno al proponer una especie de génesis ideal de la modernidad. Ésta -dice- proclama a los hombres libres e iguales, es decir, comprometidos a gobernarse por un discurso racional. Pero, correlativamente, los problemas se han vuelto cada vez más complejos, y cada vez menos manejables por la palabra inmediata. El mundo moderno está marcado, pues, por el desarrollo de los "media", el *mercado* económico, la *jerarquía administrativa*, que constituyen nuestra racionalidad común social, pero que, al mismo tiempo, nos sofoca con sus patologías. La política emancipadora será aquélla que asegure, contra esta colonización de los "media", pero respetando su funcionalidad, el triunfo de la palabra viviente del mundo vivido, su desarrollo en el espacio público.

Muchos (y sin duda el propio Habermas, quien no se ha referido a ello) se sorprenderían al saber que el inventor de esta problemática de la palabra inmediata y de las mediaciones no es otro que el propio Marx, que ordena toda su conducta a partir de ella. En un momento de búsqueda teórica fundadora, *Grundrisse* (1, 27), explica con mucha claridad que la sociedad moderna no es la isla de Robinson, no es la pequeña ciudad bajo el régimen de la palabra inmediata: "debe haber mediación", escribe Marx, "*Vermittlung muss natürlich stattfinden*". Y señala explícitamente la dualidad de las mediaciones: por un lado, la mediación ex post del mercado, que genera el capitalismo; por otro, la mediación ex ante del plan, eine *Organisation*, que proporciona, por lo contrario, el espacio propio de la libertad común, del socialismo. Esta dualidad jalona *El Capital*. A la producción privada mercantil se opone regularmente la comunidad de hombres libres que produce según un plan a partir de la propiedad común².

A los ojos de Marx, el mercado engendra una relación de clase. Por lo contrario, el plan (o sea la organización, en el sentido fecundo que el institucionalismo contemporáneo confiere a este término), una vez liberado del mercado, abre el espacio común de la determinación democrática. Y *El Capital* traza el camino del uno al otro, formulando la gran utopía del siglo XX. Por cierto no da recetas para el futuro. Pero está claro que, desde el momento en que se suprime el mercado, queda el otro gran modo de coordinación social, o sea la organización. Y ésta, librada a sí misma, presenta propiedades singulares, que han sido ilustradas por el colectivismo soviético.

Sobre este punto decisivo, pues, Marx se ha equivocado, y el marxismo clásico con él. El colectivismo fue, por cierto, el único pensamiento fuerte del socialismo. Pero era un pensamiento en gran parte erróneo. La tradición social-demócrata, que no ha cesado de batirse en retirada respecto de la cuestión de la apropiación colectiva de los medios de producción, quedó, a pesar de sus méritos, como un pensamiento débil. Y en la actualidad manifiesta una débil capacidad de resistencia ante el liberalismo. Finalmente se ha replegado en un republicanismo social, que defiende los derechos

del hombre, civiles y cívicos, y condiciones mínimas de existencia para todos. Lo que es algo. Pero este republicanismo común sigue siendo un capitalismo con rostro humano (al menos "en el centro"), que acepta de antemano la reproducción del orden remante.

Y no es seguro que el punto de vista inmediato del "comunismo" aclare por sí solo el camino por seguir, al menos en la medida en que apelaría a cambiar de terreno antes que enfrentar al capitalismo en su propio terreno, que es el suyo y por lo tanto, también el nuestro.

3. Me parece, en efecto, que hay que retomar la cuestión de más arriba. La tesis que quisiera adelantar es que si la social-democracia convertida en republicanismo cede sobre lo esencial ante el capitalismo, [es] porque ella acepta la división liberal entre la esfera política y la esfera económica. Y que la tarea teórica más urgente es manifestar que esos dos órdenes parten de un mismo concepto, que está hoy por desarrollarse a escala mundial.

Hace falta, pues, reemprender la construcción teórica desde el principio. Se trata especialmente de establecer que no hay un concepto para la política, que sería el del contrato social, y otro para la economía, que sería el de la contractualidad interindividual del mercado, con simple derecho de observación y control del primero sobre el segundo. Hay que hacer aparecer que los conceptos fundadores de la teoría económica son los mismos que los de la teoría política. Ciertamente, se debe oponer el orden político de la determinación "razonable" de los fines, al orden económico de la elección "racional" de los medios. Son éstas las dos caras de nuestra socialidad. Pero son rigurosamente homologas. No hay orden social (político) razonable sino por la relación antagonica, constitutiva de la modernidad, entre la contractualidad central y la contractualidad interindividual, entre la autonomía pública y la autonomía privada. No hay orden social (económico) racional sino por la relación antagonica, constitutiva de la modernidad, entre la coordinación organizacional y la contractualidad mercantil. Han existido antes del mundo moderno mercados y organizaciones, pero la modernidad está colocada en relación especular, así como aquélla, política, de la libertad del hombre moderno como unidad antagonica de la facultad de contratar todos juntos y cada cual con cada cual.

La época "moderna" es aquélla en que no se puede recusar lo que yo designo como "la tesis de la regla". En una sociedad moderna, no existe desde luego ninguna ley (natural-racional), sino solamente *reglas*. La regla del mercado, en tanto regla de libertad, presupone en efecto la libre voluntad común que la establece, y que, en cuanto ella es libre, puede establecer otra regla, sea la de una regulación del mercado en procura de determinados fines, sea la de una determinación común de los fines y los medios que éstas suponen, es decir, su articulación según un plan. Pero esta conexión central de las voluntades individuales según un plan no es libre sino en la medida en que la voluntad común pueda rendir cuenta en términos aceptables para ellas de todo límite que les imponga, es decir, pueda responder de manera universalmente aceptable a las demandas que pueda formular cada uno de entenderse con todos los otros sobre un mercado. Entre estas dos "mediaciones", el arbitraje no puede proceder sino de la inmediatez de la relación discursiva, o sea, de la palabra pública. Tal es, en posición de

modernidad, la "tesis de la regla", según la cual no hay en la sociedad ninguna ley natural, sino solamente reglas establecidas por una libre voluntad, o sea por un poder constituyente. Es verdad que estas reglas, desde el momento en que son elegidas, comportan sus "leyes", es decir su coherencia propia, con series de efectos a esperar y por lo tanto de medidas por prever en tanto y en cuanto se las quiera poner en obra, - objeto de una economía política, que debe estudiar esas leyes, pero que sucumbe al fetichismo desde el momento en que las desliga del orden constitutivo de la regla (materialismo histórico no significa naturalismo histórico).

Mientras tanto, esta tesis de la regla, en la medida en que expresa, en el orden de las mediaciones, una exigencia que es la del discurso, mantiene con éste una relación esencial, que se puede definir como una relación de subsidiariedad "comunista": siempre es preferible la asociación discursiva inmediata; viene luego la organización, que ape-la al debate público de sus fines y medios; y el mercado, que vive del secreto y de lo arbitrario de las intenciones, no es sino la última opción, que se elegirá cuando las demás estén agotadas. Por supuesto, se trata de una simple máxima, que no pretende pasar por una teoría del socialismo.

4. Si la consideración de la "mediación" (de los "media", en este sentido) es esencial para el análisis y la práctica de clase, ello es según dos momentos dialécticamente vinculados entre sí.

Designo al primero como "metaestructura". Está constituido por la homología entre la antinomia bipolar (interindividualidad / centricidad) de la *mediación jurídico-política contractual*, y la antinomia bipolar (mercado / plan) de la *coordinación económica*. O sea por la relación homológica entre esas dos "fases", la de la razón política y la del entendimiento económico, *Vernunftly Verstand*. Estas dos fases son homologas en cuanto articulan cada una dos "polos" análogos. Esta matriz metaestructural constituye el orden oficial de la sociedad moderna en cuanto ella declara a las personas libres-iguales y racionales. La tarea más difícil de la teoría es definir su estatuto ontológico propio, su modo de realidad y de irrealidad.

Designo al segundo como "estructura" en el sentido marxiano. En efecto, es en esa configuración bipolar y bifacial donde se define la moderna relación de clase, la moderna estructura de clase. La metaestructura sólo existe por la estructura que la sostiene, en la cual ella se torna en su contrario, que sin embargo la "declara" como su fundamento supuesto.

En otros términos, como lo sugiere la economía institucionalista - la que ha renunciado al modelo standard, que ve en el mercado el único principio racional de la coordinación económica, y en la organización un simple medio para regularla -, mercado y organización (o plan) poseen el mismo estatuto epistemológico de *mediación primaria* de la racionalidad productiva social, y forman así una pareja homologa a la de la autonomía privada (llamada "libertad de los modernos") y la autonomía pública (llamada "libertad de los antiguos"). Pero estas *mediaciones* no operan solamente entre los individuos, como las relaciones contractuales. Ellas constituyen propiamente los dos factores de clase en el mundo moderno, y es ahí donde "se revierten" en no-contractualidad. Hacen clase en el capitalismo por entrelazamientos múltiples. Y el programa que de este modo se propone al análisis es inmenso. La firma es una organi-

zación sobre el mercado, que existe siempre él mismo de manera organizada ... La explotación capitalista se ejerce por la doble vía de un capital-dotación, que tiene ya sea la forma de título de "propiedad" (legal), o de título de "competencia" (oficial), según dos modos de reproducción (de las que una describe Marx, y la otra Bourdieu) ... Se ejerce sobre un asalariado situado en una pirámide organizacional, pero siempre al mismo tiempo sobre el mercado ... Los asalariados no pueden "negociar" su fuerza de trabajo sino en la medida en que su poder asociado hace de ella algo distinto de una simple mercancía ... Etc. Todo esto no tiene otro valor que el de evocación.

El liberalismo se define por la desconexión, más o menos pronunciada, de lo económico y lo político, que, según la doctrina común, se habrían constituido en "esferas distintas". En este punto, la crítica marxiana es irremplazable. Ésta se formula desde el comienzo del *Capital*, que adelanta conceptos inseparablemente "económicos" y "jurídico-políticos". Marx establece, desde el punto de partida "institucionalista" de su exposición teórica, la afinidad constitutiva entre los conceptos primeros del entendimiento económico y los de la razonabilidad política, o sea la conexión entre las dos "caras", económica y política: él vincula la producción mercantil a sus presupuestos jurídicos, a los "derechos del hombre y del ciudadano", la relación salarial al estatuto moderno de libertad, y el capitalismo al derrocamiento de esta metaestructura (que sin embargo se encuentra siempre ineluctablemente "asentada" de nuevo en la estructura). Sólo le falta pensar correctamente la relación entre los dos "polos" de la interindividualidad y de la centricidad, tanto respecto del análisis como a los fines del proyecto. Es decir, pensar la metaestructura (y por ende también la estructura) en su conjunto constitutivo. De ahí su deriva utópica: de un polo al otro. La crítica del liberalismo de hoy día, es decir del "neo-liberalismo" - marcado por una deriva inversa, que pretende no conocer sino el mercado -, supone retomar el esquema de conjunto según sus dos caras y sus dos polos. No para establecer una barrera en el centro, sino para romper los resortes mercantiles y organizacionales de las relaciones modernas de clase.

5. El socialismo, la apropiación común del proceso de producción, debe en efecto ser comprendido como la lucha por que esas dos *mediaciones* cesen de hacer clase.

Que el mercado cese de hacer clase no significa solamente que se inscriba en una estricta autogestión social, de firmas controladas por sus empleados y sus usuarios, sino también que la producción responda a las exigencias de una cultura pública crítica respecto de los valores de uso a producir, enraizada en un tejido asociativo multi-forme capaz de intervenir en la escena política.

Que la organización cese de hacer clase, supone que esté de un extremo al otro sometida a la crítica inmediata de la palabra pública: de la empresa, la localidad, la escuela y la administración.

Ésas son las tareas del socialismo. Dejar al socialismo, que estaría muerto, por el comunismo, que estaría vivo, es abandonar al uno y al otro. La idea socialista/comunista ha nacido y crecido con capitalismo (los "patrones" lo han sabido siempre, se han resistido siempre contra toda idea de asociación, contra toda reivindicación sociopolítica de los trabajadores). La abolición del capitalismo está en la realización del uno por el otro.

El comunismo no es un estadio ulterior al socialismo. Está en lo que no pueden coordinar ni el plan ni el mercado. Está en el desarrollo de aquellas formas de producción que se pueden desprender de los imperativos funcionales del mercado y de la organización, y desarrollar por asociación inmediata. Está también, correlativamente, en aquellas formas del derecho que se han desprendido de la relación con el trabajo, y que aseguran especialmente condiciones de educación y de ingresos, de existencia material, universalmente garantizadas.

La dialéctica del comunismo y del socialismo es en esta emergencia de la persona multi-activa, auto-flexible, multi-asociativa; será también la más capaz de dominar los resortes mercantiles y organizacionales de las relaciones modernas de clase. El comunismo es el agente del socialismo.

6. Falta hoy cruelmente la unidad filosófica que forme "partido" en el sentido antiguo del término, ese acuerdo profundo necesario para las grandes luchas históricas. El socialismo clásico, que proponía sustituir el mercado (capitalista) por la organización (democrática), brindaba un principio claro de orientación. Puede parecer que al abandonarlo por utópico se hubiera perdido todo punto de referencia específico, como lo atestigua el renunciamiento generalizado a la terminología del "socialismo" y del "comunismo". Y que en definitiva sólo les restara a los herederos de Marx la referencia común a la democracia, al espacio público del discurso compartido, - con la convicción de que, a pesar de todo, sólo el análisis marxista del capitalismo da la medida de la tarea, que es la de llevar la lucha democrática "hasta el fin".

Tal convicción sería, sin embargo, totalmente ilusoria si se llegara a abandonar el paradigma marxista de la producción por el del discurso. Pero ¿cómo relacionar el uno con el otro? El análisis que propongo intenta mostrar cómo el orden "inmediato" del discurso se traspasa y se trastorna en sus "mediaciones", que son a la vez las de la razón jurídico-política y las de la racionalidad económica productiva, y que constituyen los vectores de las relaciones modernas de clase. Situada así la exigencia discursiva en el contexto de las relaciones de clase, queda imposibilitada de responder a las propuestas de Habermas, que nos encierran en la inmanencia del discurso.

Por cierto, Habermas subraya que la democracia política exige, por una parte, condiciones externas, a saber la existencia de un nivel general de vida y de cultura tal que cada uno pueda efectivamente participar en la discusión, y por otra parte, las condiciones de la argumentación, en que lo propio es que los participantes se consideren "libres e iguales". La ética del discurso exige pues que las instituciones republicanas y las prácticas del espacio público se conformen a los requisitos del discurso argumentado. Pero esta consideración es insuficiente, porque no proporciona, más allá de lo que se exige para el establecimiento de la relación ciudadana así definida, ninguna máxima de acción que no sea la de decir: todo hay que discutirlo democráticamente. Lo cual conduce a un encierro en el orden del discurso, es decir, a la imposibilidad de volver a juzgar el orden existente de la propiedad y del poder. Sólo se sale de esta postura estableciendo que no hay posición de igualdad sino en los términos que he denominado de la "igualdad-potencia": lo que es políticamente universalizable (en el sentido kantiano del término), no es una igualdad indiferenciada entre personas diferentemente dotadas, es el punto de vista de los que tienen lo menos, que son lo

menos. Es el punto de vista spinozista de la elevación de la "potencia" de todos, según la primacía de la elevación de la potencia del menos potente. En otros términos, la igualdad, o libertad, política es un proceso que no puede concebirse sino como abolición de toda desigualdad que no eleve la potencia de los que tienen menos, la potencia de la multitud. O sea un "principio de diferencia", pero convertido en un sentido radical, comunista, anarquista. Principio U-, U menos, lo universal del punto de vista de quienes tienen menos, condición misma de una palabra "comunicativa", opuesta al principio U habermasiano.

En resumen, la ética del discurso sólo se sostiene por referencia a su condición *agonística*, es decir, por su vinculación con la lucha de clases. La "palabra" ([ilocutoria] aquella que aspira a la "comunicación"), desde el momento en que se declara, presupone la igualdad, la simetría de los participantes. Lo ha prometido: dice aceptar de antemano el punto de vista que pueda ser el de todos. Mientras no haya igualdad, este punto de vista universalizable no puede ser otro que el de los que son / tienen menos, de la multitud que está abajo. Sólo él, pues, gobierna un orden de la palabra. Sólo él da el criterio de lo que es palabra y lo que no es palabra sino manipulación [perlocutoria], violencia simbólica que oculta la otra violencia. Él define también la insurrección permanente legítima, constituyente de un orden deliberativo: la lucha de clases en procura de la sociedad sin clases. Sólo con esta vinculación entre *logos* y *agón* se restituye un sentido realista al horizonte utópico de la emancipación.

7. Queda que el concepto clásico de socialismo-comunismo padece de no ser, a pesar de todo, más que un desarrollo de la teoría democrática del Estado moderno: su extensión al orden económico. Y no basta ensancharlo desplegándolo en toda su extensión metaestructural, y vincular su afán de emancipación expresado en términos de democracia llevada a su término (de discurso deliberativo compartido), con sus presupuestos agonísticos. Pues, por sí solo, el esquema estructural de una relación de clases por abolir y una "sociedad sin clases" por promover no responde de una vez a otro dato esencial del capitalismo, tan constitutivo como su estructuración de clases: al hecho de que el capitalismo está específicamente constituido por una pluralidad de Estados-naciones, articulados según un eje centros-periferias, hoy día entremezclados (multinacionales, migraciones). En este sentido, Marx ha reconocido por cierto la *estructura* general, no el *sistema* global. Ello suponía otro conjunto de conceptos, dirigidos a una aprehensión histórico-geográfica del fenómeno capitalista como totalidad concreta, que los teóricos marxistas del sistema-mundo, desde Samir Amin a Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi y algunos otros, han puesto progresivamente al día. Sistema-mundo, lo que significa violencia no mediada del imperialismo, explotación y exclusión más radicales todavía que las que establece la mediación de las relaciones de clase.

Por lo demás, conviene mostrar que realmente es la estructura la que da la clave del sistema. Como la "ley del mercado" no es más que una regla social, y no una ley natural, ella sólo se impone a una sociedad particular en la medida en que la impone un poder social determinado, que no se puede legitimar como orden de libertad sino en la medida en que se manifiesta como voluntad común. El Estado-nación es así el espacio en que se articulan los dos polos de la metaestructura, donde la exigencia de

contractualidad interindividual se halla confrontada a la de la contractualidad central, así sea en la forma, "revertida en su contrario", de la estructura capitalista. En el sistema mundo, la contractualidad mercantil tiene su contrapartida en un complemento de naturaleza totalmente distinta: con la ordenación centros-periferias, que no se refiere a ninguna voluntad general. Y es el desarrollo de las fuerzas productivas el que dicta la evolución de la talla del elemento estructurado (ciudades, Estados-naciones, entidades "continentales"), y por ende de la configuración general del sistema.

Esto conduce a pensar que estamos empezando a abordar una era ulterior a la del sistema. Una era entrevista con cierta anticipación por *El Manifiesto*, el cual, al no haber reconocido el "sistema del mundo", quemaba la etapa de las naciones, - y en ello aparece hoy paradójicamente profético. Ahora que el proceso productivo mundial es un proceso integrado, donde la menor iniciativa de uno desborda sobre el territorio de todos los demás, desarrollando olas de influencia económicas, informacionales y ecológicas sobre todo el planeta, estamos ya preparados para un Estado unificado, o al menos un Estado Mundial por encima de todos los otros Estados. En última instancia, sólo él aparece provisto de la legitimidad y la racionalidad moderna, incluso aunque se anuncie como la forma última del Estado capitalista.

Ese Estado mundial existe bajo dos formas contrastantes: bajo la forma veleidosa de instituciones vagamente democráticas (ONU) y bajo la forma efectiva de las grandes instituciones llamadas internacionales (FMI, Banco Mundial, OCDE, OTAN, etc.) y de las instancias de la *Lex Mercatoria* (Cámara Internacional de Comercio, London Court of Arbitration, etc.), aparatos ocultos de ese "Estado del entendimiento" (para decirlo en los términos de Hegel), que se da como "la sociedad civil internacional". Así como, en el colectivismo, todo se hallaba bajo la ley de la organización, aquí todo está bajo la "ley", supuestamente natural, del mercado, es decir, del beneficio capitalista. Con desprecio de un orden de *reglas*, estamos frente al advenimiento del reinado total de una *ley* que nadie ha hecho, de una convención de lo que nunca se ha convenido: el otro totalitarismo.

El centro sistémico imperialista deposita luego una parte de su fuerza en su capacidad de hacerse promover por el centro supraestatal, de una manera perversa que consiste también en asegurar su control sobre éste. Se trata, pues, de las relaciones de clase en escala mundial, por ende de un lugar contradictorio, de un terreno de lucha. La "contradicción principal" por venir está en el juego dialéctico de esta doble centricidad.

No hay, pues, otro futuro que en la perspectiva de un estatismo democrático mundial-global, única garantía de la vida de las naciones, arma última para los pueblos que son / tienen menos.

8. Se habrá comprendido que la lucha a conducir supone la referencia a las tres proposiciones metaestructurales modernas, las cuales son estrictamente equivalentes:

(1) *la declaración de contractualidad*, por la cual "nos reconocemos libres, iguales y racionales",

(2) *la posición de discursividad*, según la cual "nos comprometemos a cooperar bajo el régimen de la palabra",

(3) *la afirmación de equi-mundinidad*, según la cual "el mundo pertenece a todos

por igual".

No se podría, en efecto, contratar libremente entre varios sino a propósito de determinado uso del mundo. Y aquél que crea poder pretender "esto es mío", entra en el discurso de la pretensión criticable a la propiedad.

La consigna comunista de hoy: apropiación común de la tierra común.

De ahí se desprende, vasto programa, una política de la humanidad bajo la forma de la exigencia de un triple cosmopolitismo:

- *global*, se necesita un gobierno democrático mundial,
- *internacional*, este gobierno tiene por misión la protección de las naciones, es decir, ayudar a la lucha de los pueblos oprimidos,
- *local*: cada persona en todas partes está en su casa.

9. A esto debemos agregar que la democracia por sí sola no bastaría, sin embargo, para fundar la política de nuestro tiempo. La igualdad que define un orden de derecho, la igualdad contractual-discursiva, en cuanto supone (como se ha mostrado) un principio constitutivo de rebelión, sólo vale entre contemporáneos. Pero nosotros construimos desde ahora, por el hecho de nuestro impacto ecológico irreversible, un mundo para seres *futuros*, que no están aquí para rebelarse. Oramos para otros, y, en la medida de nuestra finitud, para siempre. Sólo "respetaremos" la naturaleza en la medida en que tratemos a la humanidad *como* si fuera eterna, dejándole la posibilidad de gozar plenamente de esa misma naturaleza de la que hoy disfrutamos. El comunismo apela en este sentido al pensamiento del porvenir, que es un sueño de eternidad.

NOTAS

¹ Este texto retoma, con algunos agregados menores, una intervención presentada en el *Convegno di Studi su Il Manifesto del Partito comunista di Karl Marx e Friedrich Engels 150 anni dopo*, Roma, 11-12 de diciembre 1998, organizado por *Il Manifesto*, *Critica marxista* y *Finesecolo*. Se lo leerá, en este contexto, como un esfuerzo de delimitación del tema, que sólo encara la coherencia, y no como una exposición demostrativa. Se trata aquí, bajo una forma necesariamente elíptica, de algunos de los temas que adelanto en mi libro *Théorie générale*, 512 pages, 149 fr. PUF, 1999. No se ha de buscar aquí, sin embargo, ni un resumen de esta obra ni una introducción a la teoría propuesta.

² Remitirse al pasaje del primer capítulo del Libro I, § IV, Fetichismo de la mercancía, que opone al orden mercantil "una reunión de hombres libres trabajando con medios de producción comunes, y empleando, según un plan concertado (el subrayado es mío), sus numerosas fuerzas individuales como una sola y misma fuerza de trabajo social" Etc. El capítulo XIV coloca en el centro del análisis del capitalismo el par que forman la división del trabajo *aposteriori* o mercantil y su división *apriori*, u organizacional (puesto que lo que vale para la manufactura vale también para la industria y la administración). Los textos prospectivos, como el *Anti-Dühring* de Engels, en su capítulo sobre el socialismo, o la "crítica del Programa de Gotha", se articulan sobre el eje de este par, y señalan en la organización planificada que excluye el mecanismo mercantil, la forma del porvenir.

El capitalismo contemporáneo[^] el neoliberalismo

Gerard Duménil y Dominique Lévy

INTRODUCCIÓN

Los analistas de izquierda concuerdan desde ahora en considerar al *neoliberalismo* como una reafirmación del poder de la finanza. El término *finanza* en sí mismo abarca una red de instituciones, contenidas de manera compleja unas dentro de otras; detrás de esas instituciones se ocultan individuos. Aunque no es fácil trazar los contornos de esta entidad, es evidente la recuperación de la iniciativa de la finanza a partir de fines de la década del 70. El alza de las tasas de interés reales favorece claramente a los inversores; la reestructuración del sistema productivo, a escala planetaria, se realiza bajo la cobertura de los grandes bancos de negocios; la bolsa está de nuevo en el corazón del financiamiento de la economía; los gerentes de empresas se ven obligados a centrar su actividad en la remuneración de los propietarios. Todos estos caracteres de las últimas décadas señalan a la *finanza* como el centro nervioso del dispositivo neoliberal.

Si bien la reconquista por la finanza de su posición hegemónica se ha hecho en combinación con la prosecución del movimiento de internacionalización del capital y de globalización de los mercados, no hay que confundirse en cuanto a la naturaleza de la relación que une estos dos fenómenos. Es la finanza la que dicta al movimiento de expansión del capitalismo mundial sus formas y contenido, y no la mundialización la que hace del curso contemporáneo del capitalismo una fatalidad histórica.

Identificar a la finanza detrás del neoliberalismo y la mundialización, es prácticamente entrar en una lógica de clase. Afirmar que un conjunto de transformaciones institucionales y de políticas sirve a los intereses de una minoría privilegiada, es ya reconocer cierta pertinencia a la división de la sociedad en clases y a las luchas que entre ellas se entablan. Esto está muy cerca de una problemática marxista. Basta añadir dos ideas principales para que quede franqueado el paso: (1) el capitalismo evoluciona periódicamente hacia grandes crisis estructurales que resuelve al precio de transformaciones importantes de su funcionamiento; (2) el movimiento de la tasa de ganancias, especialmente en sus fases de baja, desempeña un papel crucial en la aparición de esas crisis. Es desde este punto de vista del análisis marxista que está estructurado este

estudio, tanto en el plano de las luchas de clase o de la evolución de las relaciones de producción como en el del análisis económico propiamente dicho¹.

La caracterización del neoliberalismo que acá proponemos queda bastante limitada a lo esquemático². La misma combina análisis histórico y análisis cuantitativo (cuando los fenómenos son suficientemente masivos, las cifras en sí mismas son acusadoras). Se divide en cuatro partes:

1. En el corazón de nuestra interpretación de la historia del último siglo de capitalismo se encuentran las siguientes observaciones: (1) la finanza moderna no ha existido siempre, y es desde su nacimiento, a fines del siglo XIX, que hay que partir; (2) la finanza, la encarnación contemporánea de la propiedad capitalista, ha luchado siempre por la perpetuación de su preeminencia, que es, en definitiva, la de las relaciones de producción capitalistas; (3) el sistema financiero ha realizado progresos significativos desde hace una o dos décadas en ocasión de la nueva crisis estructural, al término del retroceso sufrido durante el período keynesiano, después de la crisis de 1929 y de la Segunda Guerra Mundial (al hablar de reafirmación del poder de la finanza se sobreentiende que este poder había disminuido en cierta época). En este análisis, se privilegiará el ejemplo de los Estados Unidos.

2. A menudo se han descrito los costos del neoliberalismo para otras clases. Sólo retendremos aquí: la prolongación de la crisis, el desempleo, el endeudamiento del tercer mundo y de los Estados, el nacimiento de la sociedad neoliberal con su violencia específica.

3. Es menos frecuente tratar de evaluar las *ganancias*, en el sentido más trivial del término, realizadas por la finanza durante la crisis. Sin embargo las cifras son claras: sí, una clase y un sector de la economía, el que se desenvuelve bajo la denominación de finanza, han aprovechado la crisis de manera increíble. Frente a la miseria del tercer mundo y al desempleo, se observa el gran enriquecimiento de una minoría privilegiada.

4. El análisis de la fragilidad financiera actual es complejo. Pero nunca se insistirá lo suficiente en que la misma está directamente vinculada a la naturaleza de la finanza, a la autonomía de que goza con relación al sistema productivo y con relación al Estado.

Las cifras presentadas en este estudio se basan en cálculos efectuados a partir de fuentes oficiales (INSEE, OCDE y Banca mundial). Algunas de ellas son muy directas, otras, más elaboradas, tienden a hacer surgir fenómenos más o menos intuitivos pero cuya amplitud está muy subestimada. Los aspectos técnicos de esta investigación se han dejado de lado.

1 -La finanza al poder: mutación de las relaciones de producción y dominación de clase.

La finanza moderna nació a fines del siglo XEX. Hasta esa fecha, su actividad se concentraba en el financiamiento de los gastos públicos. Con el cambio de siglo, sobrevino una profunda transformación del capitalismo, en la que se inscribió la aparición de la finanza moderna, cuya relación con el sistema productivo era una característica fundamental.

Este cambio intervino en el contexto de la crisis estructural de fines del siglo XIX. Los historiadores económicos coinciden generalmente en la existencia de un largo estancamiento en Europa, sobre todo en Francia, al final del siglo. La situación fue sensiblemente diferente en los Estados Unidos por el ritmo de desarrollo propio de la sociedad norteamericana y por el hecho de la Guerra de Secesión. Este país conoció dos crisis profundas, una en la década de 1870, fuertemente ligada a la deflación que siguió a la Guerra de Secesión, y la otra en el decenio de 1890. Estuvieron separadas por una gran recuperación en 1880, consecutiva al retorno de la convertibilidad del dólar suspendida desde la guerra.

Este período de gran inestabilidad y crisis debe relacionarse con una fase de varias décadas de cambios técnicos *a lo Marx*, en que los progresos de la productividad se pagan con grandes avances en capital constante, especialmente fijo (por lo tanto con alzas de la composición técnica y orgánica), y en que la tasa de ganancia disminuye. En esas circunstancias se declara una crisis muy importante de la concurrencia, dado que las empresas buscan escapar a la baja general de la rentabilidad por medio de acuerdos. Esta fue la época de los carteles y los trusts.

En el plano legislativo, coexistieron dos tipos de desarrollo aparentemente contradictorios que tuvieron consecuencias importantes sobre la evolución del sistema productivo. Por una parte, la *Sherman Act* (1890) creó por primera vez una legislación antitrust a escala federal. Por otra parte, vio la luz al mismo tiempo (inicialmente en New Jersey), una legislación favorable a las sociedades por acciones, en particular los holdings. De hecho, la ley prohibió los acuerdos en que diversas firmas eludían las reglas de la concurrencia (repartándose los mercados o las ganancias), con preservación de su independencia. Pero permitió las fusiones puras y simples. Una ola gigantesca de fusiones tuvo lugar así al salir de la crisis de la década de 1890. Si bien se trata de evoluciones progresivas, fue en el cambio de siglo cuando tomaron forma las nuevas instituciones del capitalismo.

Existen dos términos en los Estados Unidos para *designar* esas transformaciones.

1. Por una parte, se aplica la expresión *corporate revolution* a la constitución de grandes sociedades por acciones, sostenidas y controladas por las financieras. ¿Hay que hablar de fusión entre la antigua finanza y la industria, o de toma de control de la industria?³. Dejaremos de lado esta cuestión controvertida, porque lo que nos interesa aquí es la aparición de esta gran finanza moderna ligada a la industria. La finanza estaba en el corazón del sistema de las nuevas grandes sociedades, y ejercía su hegemonía sobre el crédito, y por lo tanto sobre la creación monetaria (directamente ligada al mercado bursátil). Los dos primeros decenios del siglo XX verían desarrollarse los mecanismos monetarios y financieros en proporciones sin precedentes.

2. Se llama *managerial revolution* la transformación de la organización de la empresa, administrada por su estado mayor de cuadros y empleados. Estos nuevos modos de organización y de gestión eran inseparables de las nuevas configuraciones tayloristas o fordistas del taller, pero tocaron todos los aspectos de la actividad de las empresas (comercio, gestión de stocks, de tesorería, de personal, etc.). La distancia que separaba a los trabajadores de sus medios de trabajo se hizo aún mayor, ahora que sus tareas eran definidas y controladas por asalariados especializados.

La acción de los cuadros en la gestión de las grandes empresas fue objeto de cierta

inquietud por parte de los propietarios. ¿Hasta dónde llegarían las iniciativas de los cuadros? ¿Qué mecanismos asegurarían la preeminencia del criterio de la maximización de la tasa de ganancias según los intereses de los propietarios? Aunque sus referencias teóricas y políticas difieran radicalmente de la concepción de Marx, los analistas testigos de estas transformaciones percibieron rápidamente la importancia histórica de esta evolución de las relaciones de producción capitalistas. Era la propiedad de los medios de producción lo que estaba en juego. Esta nueva clase de organizadores hacía pesar una amenaza sobre la supremacía de los dueños del capital.

A pesar de esas tensiones, esas primeras décadas del siglo estuvieron dominadas por la finanza privada, que puso a resguardo las reglas de funcionamiento de sus instituciones, especialmente el control de la creación monetaria, de la estabilidad de los precios (percibida a través de la expresión del poder adquisitivo de la moneda de oro), así como la del sistema financiero mismo. Los grandes bancos de Nueva York funcionaban más o menos colectivamente frente al resto del sistema, como verdaderos bancos centrales privados. Las crisis repetidas, seguidas de la suspensión de pagos por los bancos y de quiebras estrepitosas, culminaron en 1913 en la creación, largamente demorada, de un banco central, la Reserva Federal. Pero la finanza conservó el control del funcionamiento de esta institución, perpetuando su hegemonía.

El término *liberalismo* es demasiado vago para caracterizar de manera específica este nuevo curso del capitalismo de comienzos de siglo, pues se aplica igualmente a los decenios anteriores, en configuraciones institucionales y políticas sensiblemente diferentes⁴. Se podría decir que caracteriza todavía las primeras décadas del siglo XX. Se trataba de un capitalismo ya profundamente alterado: donde se había consagrado la separación de la propiedad y la gestión, donde grandes firmas y gran finanza coexistían en ciertas relaciones institucionales, donde una clase de cuadros había adquirido bastante autonomía y donde los mecanismos monetarios y financieros estaban en manos de la finanza. La intervención estatal (del Tesoro) no había hecho más que tímidas apariciones.

Es la crisis de 1929 la que desestabiliza este equilibrio social a favor de una fuerte intervención estatal. La finanza se muestra incapaz de detener la catástrofe, tanto desde el punto de vista del sistema productivo como del sistema financiero. Aplicó los procedimientos que había aprendido en las crisis precedentes, tendientes a estabilizar el mercado bursátil y a evitar las quiebras de las instituciones financieras y la suspensión de pagos por los bancos. Es sabido cómo estaba la economía norteamericana en 1933. El sistema bancario se cerró, y sólo reabrieron los bancos más sanos. El Estado se hizo cargo de una gran parte de los créditos dudosos. El sistema financiero fue rigurosamente reglamentado. El sistema productivo fue dividido en¹² conjuntos, donde industriales y sindicatos se reunieron bajo el control de agentes de la administración para fijar precios y salarios mínimos y repartirse los mercados. Si bien el Estado emprendía obras públicas, el déficit presupuestario no se aceptaba todavía como palanca en la lucha contra la crisis. El primer *New Deal* fue una formidable experiencia gerencial, animada por aquellos a quienes se llamó planificadores.

Una gran parte de este dispositivo desapareció rápidamente, reemplazado por un nuevo compromiso social que se afirmó durante la Segunda Guerra Mundial, al que se conoce como *compromiso keynesiano*. Es lo que constituye el motivo central del tema

que aquí nos interesa, que es el del poder de la finanza. La gran idea de Keynes consistía en dividir las aguas en la relación entre la iniciativa privada y la intervención pública. El gobierno no debía alterar la relación entre la finanza y los cuadros dirigentes de empresa, y menos aún suplantarla. Keynes estaba dispuesto a arruinar lentamente a los rentistas bajando las tasas de interés, pero respetaba el carácter privado de todo lo que en el capitalismo se relaciona directa o indirectamente con la empresa. En cambio, el control de la utilización de los recursos, en el plano macroeconómico, no debía dejarse en manos de intereses particulares. La capacidad de separar esos dos aspectos del funcionamiento del capitalismo, es decir la posibilidad de llevar un control macroeconómico respetando lo esencial de la actividad económica privada, representa el punto más notable del análisis de Keynes.

La usurpación frente a las prerrogativas de la finanza era de la mayor importancia. Según Keynes, no existía mecanismo privado capaz de garantizar el pleno empleo, ni de limitar las fluctuaciones coyunturales, y de ello debía encargarse el Estado. Esto implica negar a la finanza su autonomía, retirarle el control que ejercía sobre el crédito, por lo menos sobre sus masas globales, y reglamentar su actividad en el plano nacional e internacional. La creación de una banca central había sido ya muy difícil en los Estados Unidos. La definición de la responsabilidad macroeconómica del Estado solamente se hizo posible por la sucesión de la depresión de los años 1930 y la Segunda Guerra Mundial, con el trasfondo del crecimiento del movimiento obrero (y de la URSS).

La finanza vio con disgusto esta limitación de su iniciativa, y opuso sus planes a los de los keynesianos, especialmente en lo que concierne a la finanza internacional⁵. Consciente de la necesidad de un control de su actividad, pretendía imponérselo a sí misma. No obstante, el nuevo marco keynesiano vio la luz, constantemente atacado y sin embargo dominante. La finanza salió así de la guerra con sus actividades reguladas, especialmente en lo concerniente a las tasas aplicadas y a la prohibición a los bancos de depósitos de practicar las principales actividades financieras. Los responsables de las empresas gozaron así de una gran autonomía. El autofinanciamiento y el crédito financiaban ampliamente el crecimiento de las firmas, disminuyendo su dependencia respecto de los propietarios. En el plano internacional, se pusieron importantes limitaciones a la movilidad de los capitales. Este período culminó en los años 1960.

Seguramente la pérdida del dominio privado de la macroeconomía constituyó el elemento principal de ese retroceso de la finanza, pero además se combinó con otros. La macroeconomía keynesiana fijaba un objetivo enteramente nuevo en la producción capitalista: la garantía del pleno empleo, un cuasi reconocimiento de los derechos del trabajo. Este objetivo era inseparable de un mayor dominio de las fluctuaciones coyunturales, que servía, además de los intereses de los trabajadores, a los del sistema productivo. Este dominio incluía igualmente la posibilidad de dejar derivar el nivel general de los precios, permitiendo importantes transferencias de los prestadores hacia los prestatarios, prácticas hasta entonces limitadas a los periodos de guerra. Estas políticas keynesianas se combinaron con el desarrollo de sistemas de cobertura de riesgos, en los que el Estado estaba más o menos involucrado, en materia de accidentes de trabajo, desempleo, enfermedad y retiros (*el Estado providencia*). Esto modifi-

có profundamente la condición salarial.

Con el paso del tiempo, es difícil conservar una imagen fiel de la amplitud de esta transformación del capitalismo. Numerosos teóricos pronosticaron en los años de 1960, además del fin de las crisis y de la pobreza, el del propio capitalismo. Era una muerte lenta: los propietarios percibían un ingreso limitado, y su participación en la economía no cesaba de disminuir. Las empresas estaban sometidas a diversos objetivos, de los que la rentabilidad era sólo uno de los elementos. La intervención estatal tenía un buen porvenir. Ciertos teóricos, como J. K. Galbraith, veían en ello el advenimiento de una sociedad tecnocrática postcapitalista⁶.

Lo que sucedía era que se olvidaba que esta evolución iba acompañada de un combate permanente de la finanza por restablecer su preeminencia. La finanza se mostraba particularmente activa en el plano internacional. Desde los años 1960, desarrolló un sistema financiero internacional, llamado de las euromonedas, que escapaba a las reglamentaciones y controles nacionales. Por qué y cómo estas prácticas fueron aceptadas, y hasta alentadas, por los gobiernos de entonces, es una cuestión difícil y controvertida. Es bien sabido que la circulación de masas de dólares a través del mundo tuvo un papel importante.

El elemento principal fue sin duda que el crecimiento de esta finanza paralela se unió a la internacionalización del capital, al avance de las multinacionales. Empresas radicadas en diversos países necesitaban instituciones que garantizaran la circulación de los capitales en el plano mundial. Estas necesidades hubieran podido ser satisfechas por instituciones internacionales puestas bajo un control también internacional, pero de hecho fue la finanza privada la que asumió esta función.

Como se sabe, la crisis que comenzó en los años 1970 fue la que precipitó el engrandecimiento de la finanza. Esta crisis tuvo causas similares a las del fin del siglo pasado, especialmente una importante disminución de la rentabilidad del capital en los principales países capitalistas desarrollados. El avance de la inflación aumentó de manera significativa la transferencia patrimonial de los prestadores hacia los prestatarios, especialmente hacia las empresas. Numerosos estudios han descrito las condiciones de la recuperación del control de la situación por la finanza, una acción muy consciente y muy organizada⁷. El principal acontecimiento fue el cambio de política monetaria de 1979, que hizo de la erradicación de la inflación un objetivo casi exclusivo de la política macroeconómica. Los gobiernos e instituciones monetarias de entonces, con instrumentos heredados de la macroeconomía keynesiana, pusieron en acción una política eficaz en esta materia. Esta se combinó con medidas generales de desregulación, con el enfrentamiento directo a los sindicatos, con una política que sería en adelante favorable a las fusiones. De esta manera vino al mundo una nueva era, llamada *neoliberal*, que señala el retorno de la finanza al poder⁸.

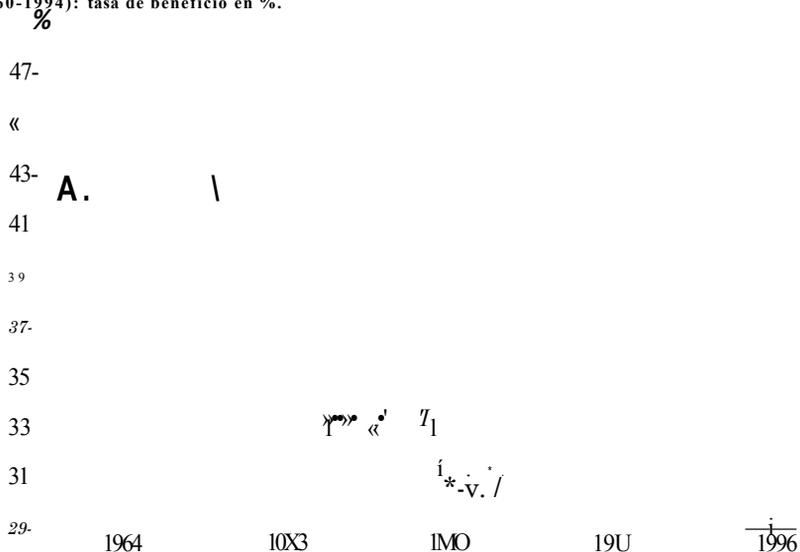
La verdadera significación social del neoliberalismo, ya evidente en la conducción de la política económica que privilegia la estabilidad de los precios contra el empleo, no hizo sino confirmarse con el correr del tiempo: ataque en regla contra los sistemas de protección social, liberación de las actividades financieras (especialmente en materia de movilidad internacional del capital), puesta en vereda de los estados mayores de gestión de las empresas insuficientemente motivados para remunerar a los accionistas, etc.

Pero este contenido político y social del neoliberalismo es todavía más evidente cuando se intenta cuantificar los efectos. Este es el objeto de las dos partes siguientes. ¿Quién pagó el costo de la política neoliberal? ¿Quién recogió sus beneficios? Las respuestas a estas preguntas no sorprenderán a nadie, pero vale la pena medir la magnitud de estos fenómenos.

2. El crimen: la violencia de las cifras

La responsabilidad de la finanza en la perpetuación del desempleo en Europa es considerable, pero no hay que hacerla responsable de la crisis en general. La crisis comenzó mucho antes del alza de las tasas de interés que siguió al cambio de la política monetaria en 1979. Los caracteres favorables del progreso técnico, que fueron el principal factor de prosperidad del período que siguió a la Segunda Guerra Mundial, desaparecieron en el curso de los años 1960 o 1970, según los países. La tasa de ganancias inició entonces su caída.

Figura 1. Estados Unidos (o) y la media de tres países europeos, Alemania, Francia y Reino Unido (o) (1960-1994): tasa de beneficio en %.

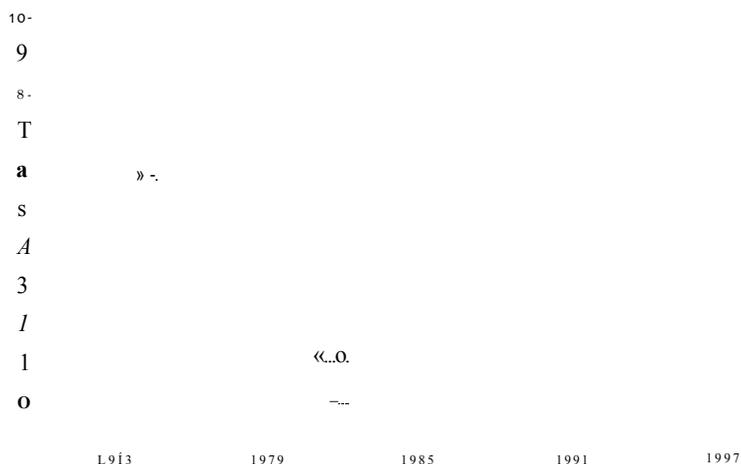


Éstas tasas se refieren a la economía privada. El beneficio, en el numerador, es el PBI deducida la amortización del capital fijo y del costo total del trabajo (con corrección de la salarización). El denominador es el stock de capital fijo. Los datos provienen de la OCDE.

La figura 1 presenta una medición de la tasa de ganancias para la economía de los Estados Unidos y para la media de tres países europeos: Alemania, Francia y el Reino Unido (antes de pago de impuesto e intereses). La similitud de las evoluciones es impresionante. Los cuatro países conocieron una baja bastante regular y de amplitud similar, cuyo punto más bajo se sitúa en 1981 o 1982. Como lo hemos mostrado en varios trabajos, este perfil es un elemento central en la explicación de la crisis⁹. La crisis tuvo numerosas manifestaciones en cuanto al ritmo de los cambios técnicos y la

inestabilidad macroeconómica, pero fue la desaceleración de la acumulación y de la inversión el factor principal de la ola de desempleo estructural que tuvo lugar a partir de los años 1970.

Figura 2. (Francia 1970-1997): tasa de beneficio en sociedades no financieras, antes de la remesa de intereses (°) y después (o).



El beneficio es el excedente neto de las explotaciones menos los impuestos sobre las ganancias. Esta dividido por el capital fijo fuera del edificio.

El interés sustraído por la segunda curva recubre los intereses netos y una corrección por la depreciación de la deuda debido a la inflación. Los datos provienen del INSEE.

Después de 1982 se empezó a bosquejar un alza de la tasa de ganancias. En la medición de la figura 1, la tasa de ganancias recupera aproximadamente, a comienzos de los años 1990, su nivel de 1970 (tanto para los Estados Unidos como para los tres países europeos). Es cierto que este nivel sigue siendo inferior al de los años sesenta, pero el restablecimiento es sensible.

La primera curva (-) de la figura 2, que presenta otra medición de la tasa de ganancias para Francia desde 1970, confirma la existencia de este aumento parcial de la tasa de ganancias. Además del hecho de que las series comienzan diez años más tarde, las tasas de la figura 2 son netamente inferiores a las precedentes, pues las ganancias se entienden después de pagar los impuestos sobre las ganancias y los impuestos indirectos¹⁰. La magnitud del aumento de la tasa de ganancias es similar a la de la figura precedente, a niveles cercanos a los de 1970.

El alza súbita de las tasas de interés *reales prolongó los efectos de la crisis*. Los beneficios de la restauración de la rentabilidad de las empresas fueron transferidos a los acreedores, anulando sus efectos potenciales en material de crecimiento del empleo. La figura 2 ilustra la amplitud de esta transferencia para Francia. La segunda curva (°) da cuenta del efecto de las tasas de interés reales, es decir corregidas por la inflación, pues el alza de los precios disminuye el valor de la deuda¹¹.

(1). Antes de 1982, las dos curvas se superponían a pesar del endeudamiento de las empresas. Es que la inflación anulaba la carga representada por la deuda, siendo la tasa de interés real prácticamente nula.

(2). Después de esa fecha, la carga de la deuda se volvió muy pesada. Hizo disminuir la tasa de ganancias en alrededor de 3 puntos, según los años, mientras que por otra parte la tasa de ganancia subía de 3% a 7%. En total, la carga de intereses comprometió fuertemente este restablecimiento de la tasa de ganancias (recordemos, por comparación, que el alza del costo salarial se había reducido entonces a poca cosa).

La perpetuación de esos bajos niveles de rentabilidad explica en gran parte la escasa inversión de las empresas, la lentitud del crecimiento, y por lo tanto la dificultad en reabsorber el desempleo. En tales circunstancias, las empresas trataron de librarse de su carga de endeudamiento, pero la estabilidad de los precios hacía muy difícil esta operación. Esta voluntad de desendeudamiento es denunciada en los estudios como un factor importante de la debilidad de las inversiones ¹². Ello se manifiesta en las muy elevadas tasas de autofinanciamiento que prevalecen actualmente. Finalmente, se puede señalar que las pequeñas empresas escapan mucho más difícilmente que las grandes al endeudamiento ^B.

Todos los agentes endeudados, no solamente las empresas, fueron afectados por el cambio de política de 1979, y este fue en particular el caso del Estado.

(1). La ruptura del ritmo de crecimiento económico había afectado desde el comienzo de la crisis el crecimiento de los ingresos presupuestarios, mientras que la evolución de los gastos manifestaba cierta inercia. Hicieron falta, en Francia, una decena de años, hasta 1982, para ajustar los dos ritmos de aumento, el de los gastos y el del PBI. En ese tiempo, los gastos del conjunto de las administraciones públicas (incluida por lo tanto la Seguridad Social) pasaron de alrededor del 40% al 50% del PBI.

(2). La deuda de los Estados tendía a reabsorberse desde la guerra, a lo que ayudaba la baja de las tasas de interés reales. Una parte considerable de esta deuda era financiada por títulos a corto plazo, constantemente renovados. Cuando las tasas de interés reales aumentaron repentinamente a principios de los años 1980, hubo que renovar esos títulos a las nuevas tasas. La carga de intereses dio un salto, lo mismo que la deuda.

En esas condiciones, es notable comprobar que el equilibrio del presupuesto se hubiera mantenido de manera aproximada de un año a otro, *en ausencia de la carga de intereses*. Es lo que sucedió en los Estados Unidos, en Alemania, en el Reino Unido y en Francia, siendo Italia la excepción.

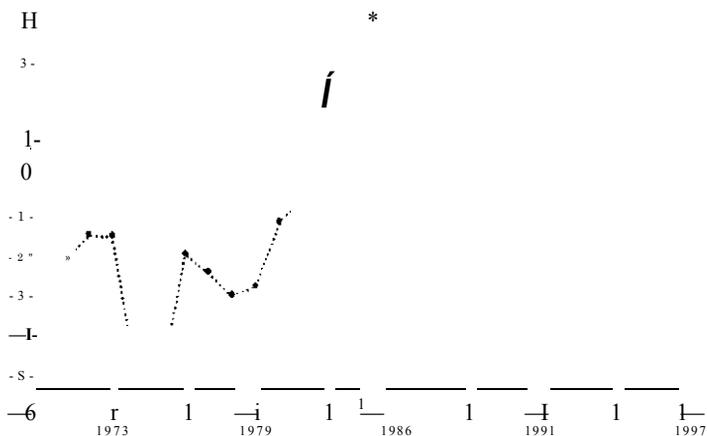
El alza de la tasa de intereses ¿es la causa de los déficits? El hecho es que en ausencia de la carga de interés, que fue aumentando a ritmo sostenido, los presupuestos hubieran estado equilibrados. Esta discusión tiene un marcado carácter político, pues los partidarios del neoliberalismo sostienen que los déficits fueron la causa de las tasas de interés elevadas (y por lo tanto del desempleo...). Esta argumentación es totalmente falsa y debe ser invertida: en un período de baja rentabilidad del capital, la finanza pone en marcha un proceso de extracción de fondos por un canal distinto del circuito tradicional de las ganancias, y al disminuir la recaudación de impuestos, se producen los déficits. Se objetará que estos déficits hubieran sido aún más elevados si no se hubiera producido el alza de las tasas de interés, con el consiguiente mayor control de los gastos. Singular argumentación: el peso del déficit y del crecimiento de la deuda eran necesarios para que se moderara el aumento de los gastos, pero no cual-

quier déficit (no el creado por el propio crecimiento de los gastos) sino un déficit exógeno, de alguna manera, todavía más elevado y acumulativo, impuesto por los acreedores!

El peso del endeudamiento, consecuentemente, golpea a las empresas, o al menos a una parte de ellas. Es sabida la ansiedad que ocasiona actualmente el superendeudamiento de ciertas empresas. Esta cuestión es delicada por diversas razones. La población de empresas es muy heterogénea. La fracción más acomodada es acreedora, mientras que otra parte de las empresas es deudora. Esta última fracción es en sí misma heterogénea (existe una gran diferencia entre un cuadro, cuyo empleo está bien establecido, que toma prestado para adquirir su vivienda, y un desempleado que se endeuda a corto plazo para hacer frente a sus vencimientos)¹⁴. En total, las empresas consideradas globalmente, constituyen, en Francia, un agente prestador. El crecimiento de la deuda de las empresas deudoras data de fines de los años 1980. Ellas fueron las víctimas de la crisis y de los vaivenes de la política macroeconómica¹⁵.

Uno de los efectos más dramáticos del cambio de política monetaria en los Estados Unidos fue sin embargo la crisis de la deuda del tercer mundo y el cambio insoportable que la nueva coyuntura hizo pesar sobre esos países (vamos a considerar aquí el conjunto de los países en vías de desarrollo, en el sentido del Banco Mundial). La violencia del choque está descrita en las figuras 3 y 4.

Figura 3



(1). La figura 3 rastrea la evolución de la tasa de interés real aparente que soportaron esos países (relación de la masa de intereses sobre el total de la deuda, menos la tasa de inflación norteamericana). Esas tasas fueron al principio negativas. Era la época del fuerte crecimiento de la deuda, posibilitado por esas condiciones favorables. El PBI de esos países, expresado en dólares de 1992, crecía rápidamente. El alza de las tasas de interés puso fin brutalmente a ese primer episodio.

(2). El crecimiento de la carga de la deuda es bien visible en la figura 4 que muestra la relación entre el servicio de la deuda (intereses más amortización) y las exportaciones de esos países. De 1971 a 1977, esta carga representaba alrededor del 8% de las exportaciones. A fines de los años 1970, la situación comenzó ya a deteriorarse, cuan-

do esos países se iban endeudando a plazos cada vez más cortos. El alza repentina de las tasas de interés real transformó esta degradación en desastre. La relación entre el servicio de la deuda y las exportaciones se elevó en algunos años a más del 20%, antes de estabilizarse en el 17% aproximadamente. El crecimiento de la producción de esos países expresada en dólares de 1992, se transformó en una declinación brutal ¹⁶. En 1995 no había recuperado todavía el nivel de 1978!

Figura 4 JS_



Estas observaciones son tan espectaculares que no necesitan comentarios. Una estrategia de desarrollo -cuya pertinencia, por otra parte, habría que discutir- basada sobre el endeudamiento, se vio transformada en catástrofe por una decisión de política económica tomada por una fracción de las clases dirigentes de los países dominantes, con total desconsideración del porvenir insostenible que se imponía a los países del tercer mundo, y con igual indiferencia hacia el desempleo que ocasionaría ¹⁷.

3 -A quién beneficia el crimen

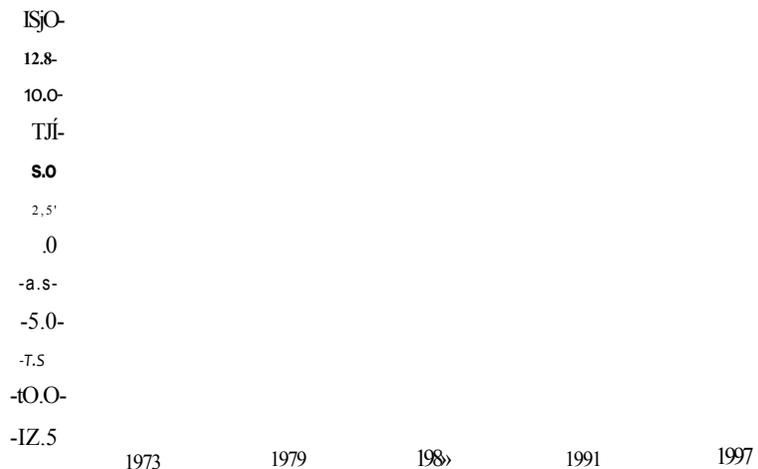
La idea de que una clase social pueda sacar ventajas de una situación de crisis estructural será considerada excesiva, incluso por aquéllos que tienen una visión crítica del funcionamiento del capitalismo. La clase capitalista ¿no tiene acaso interés en la prosperidad general? Esta visión *subestima* el carácter antagónico del sistema. Más allá de la idea fundamental de la *explotación*, de la exacción de la plusvalía, la crisis comenzada en los años 1970 ilustra de manera notable las contradicciones de clase que atraviesan las sociedades capitalistas.

El ejemplo de la inflación es revelador de las tensiones en materia de poder y de ingresos, y de su carácter de clase. Frente a la baja de las tasas de ganancias en los años 1970, la aceleración de la inflación había permitido una formidable transferencia de los prestadores hacia los prestatarios, que remediaba por una parte las tendencias desfavorables entonces vigentes (anulando de alguna manera la carga por intereses). Esta evolución no se puede comprender sino reubicada en la continuidad de enfrentamientos de las décadas precedentes. Como se ha dicho, la crisis de 1929 había dejado a la finanza en una situación de relativa disminución de su poder anterior. El crecimiento

de la inflación y la caída de las tasas de interés reales hacia valores negativos vinieron a agregarse a la declinación de los mercados bursátiles, a las regulaciones, a la autonomía creciente de los cuadros dirigentes de las grandes empresas o de los responsables de las políticas. La finanza revirtió, literalmente, todas esas evoluciones en su propio beneficio, y ganó en dos planos:

1. Introdujo, o si se quiere, restableció, mecanismos de funcionamiento que consagran su supremacía. Es un primer paso del neoliberalismo: la entrada en la sociedad neoliberal. En todos los casos, los políticos neoliberales coincidieron con las estrategias de contención de las fuerzas sociales que obstaculizaban su camino. La perpetuación del desempleo fue la condición de la recuperación del control del costo salarial; los déficits públicos fueron utilizados para quebrar la dinámica de los gastos sociales; la crisis de la deuda permite la imposición del modelo neoliberal al tercer mundo. Y aquí hacemos abstracción de los aspectos políticos de esta reconquista.

Figura 5: (Francia 1970-1997): ganancias (o pérdidas) realizadas por las economías sobre sus activos monetarios y financieros, en relación a la renta total en %.

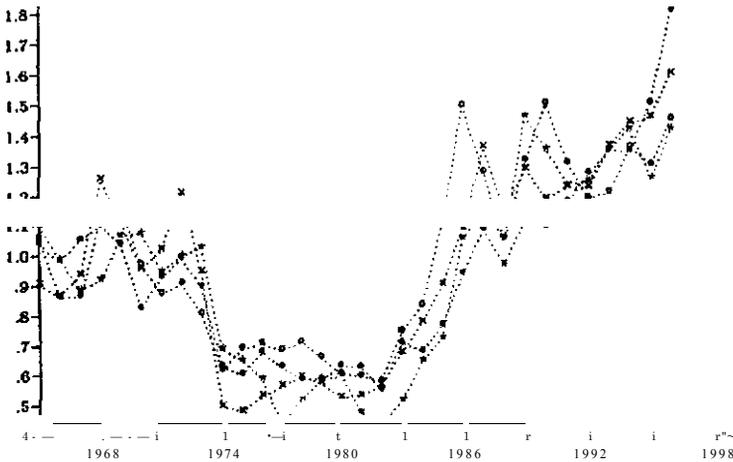


Las ganancias consideradas en el cálculo de esta variable comprenden los intereses y dividendos recibidos por las economías. Se agregan las ganancias debidas al alza de la Bolsa. Se sustrae la variación del valor de los activos monetarios y financieros (colocaciones sobre las cuentas, títulos de préstamos y acciones) que traducen los efectos de la inflación. Datos provenientes de la INSEE.

2. La finanza atrajo hacia sí una masa formidable de ingresos, dentro de un medio circundante marcado, sin embargo, por fuertes tensiones sobre la distribución. Lo hizo por el canal tradicional de los ingresos que quita al sistema productivo y por el sesgo del fisco (como titular de la deuda pública). Lo que queremos mostrar aquí es simple y directo: la finanza se ha enriquecido formidablemente en la crisis, inclusive en relación a la situación anterior a esta crisis. Así como es difícil obtener informaciones sobre los patrimonios más elevados, este aspecto de las cosas no está descrito en toda su crudeza. Bastarán algunas cifras.

Ilustraremos este proceso desde tres puntos de vista: (1) los ingresos de las empresas; (2) las evoluciones de la bolsa; (3) la rentabilidad del sector financiero.

Figura 6: Estados Unidos (o) Alemania (o), Francia (*) y Reino Unido (x) (1965-1996): curso de la Bolsa, corregidos con la inflación (65-70 = 1).



Datos provenientes de la OCDE.

(1). ¿Cómo caracterizar el efecto del cambio de política sobre los ingresos y los patrimonios de las empresas? ¿Con ayuda de qué variable?

Las empresas poseen activos monetarios y financieros, algunos de los cuales les procuran un flujo de ingresos: intereses o dividendos¹⁸. Pero ciertos activos, como las acciones, sufren importantes variaciones en su cotización, que deben también ser tenidas en cuenta. El valor nominal de todos esos bienes debe ser corregido por la inflación.

La figura 5 muestra la evolución de la relación entre ganancias resultantes de la tenencia de bienes monetarios y financieros (en realidad, la resultante de las ganancias y las pérdidas)¹⁹, y el ingreso total de las familias. Hasta 1980, esas ganancias eran en realidad negativas: una pérdida anual media de cerca del 8% del ingreso total de las empresas entre 1970 y 1980. Esta pérdida atestiguaba principalmente la depreciación de los activos monetarios y de las tenencias de títulos de las familias. Se ve muy claramente el efecto del cambio de política monetaria y de la lucha contra la inflación a partir de los comienzos de los años 1980. La variable, inicialmente negativa, cambió repentinamente de dirección. Se hizo netamente positiva a partir de 1984, luego osciló en promedio alrededor del 11% de los ingresos de las familias entre 1987 y 1996. La observación es sin ambigüedad: *desde comienzos de los años 1980, es muy fructífera la tenencia de activos monetarios y financieros, contrariamente a lo que ocurría anteriormente.*

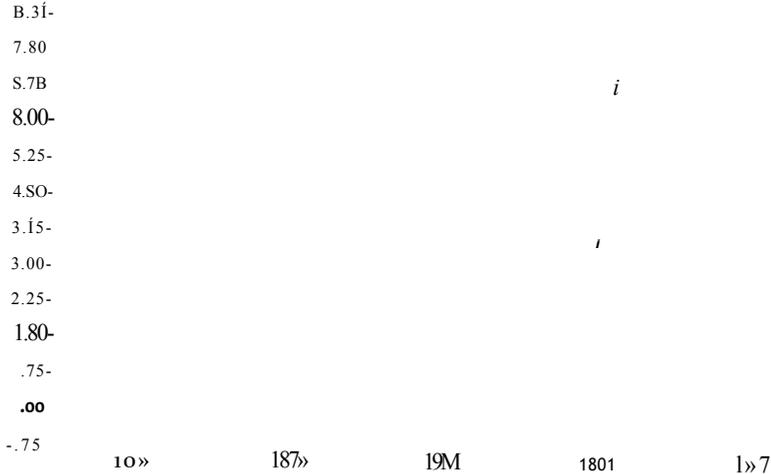
(2). Este diagnóstico se refuerza considerablemente por el examen de las variaciones de la bolsa corregidas por el alza de precios²⁰. Es lo que muestra la figura 6 para cuatro países: Estados Unidos, Alemania, Francia y Reino Unido (incidentalmente se puede observar que el paralelismo de las evoluciones es impresionante). Todos los

cursos de bolsas cayeron durante la crisis; se mantuvieron bajos durante unos diez años, desde mediados de los años 1970 hasta los de 1980, a un nivel aproximadamente dos veces inferior al de antes de la crisis; la recuperación fue luego repentina; el nivel anterior fue no solamente alcanzado sino sobrepasado significativamente en cerca de un 50%. Una vez más, el restablecimiento de la finanza en el nuevo orden neoliberal fue de los más espectaculares. Se puede observar, por fin, que la hipótesis de una eventual superioridad de las performances norteamericanas sólo podría plantearse en lo concerniente a los últimos puntos de la curva²¹.

(3). La manera en que la finanza pudo no solamente restablecer sino mejorar su posición durante la crisis es igualmente evidente cuando se la observa al nivel del sector financiero. Los intereses netos que este sector percibía (su principal fuente de ingresos) representaban entre el 2 y 3% del PBI del país. A comienzos de los años 1980 esa tasa comenzó a crecer regularmente, para alcanzar el 6% diez años más tarde. Este crecimiento fue alimentado por las empresas y el Estado.

Esta evolución favorable al sector financiero se reflejó en su nivel de rentabilidad. La figura 7 compara las tasas de ganancias de las sociedades no financieras y financieras dentro de una definición que permite tal comparación, por lo tanto, un poco diferente de la de la figura 2. Se puede apreciar que el sector financiero mantuvo más o menos difícilmente una rentabilidad positiva en el curso de los años 1970, mientras que la tasa de ganancias de las sociedades no financieras disminuía. El cambio de política monetaria tuvo efectos impresionantes, dando al sector financiero una rentabilidad extraordinaria.

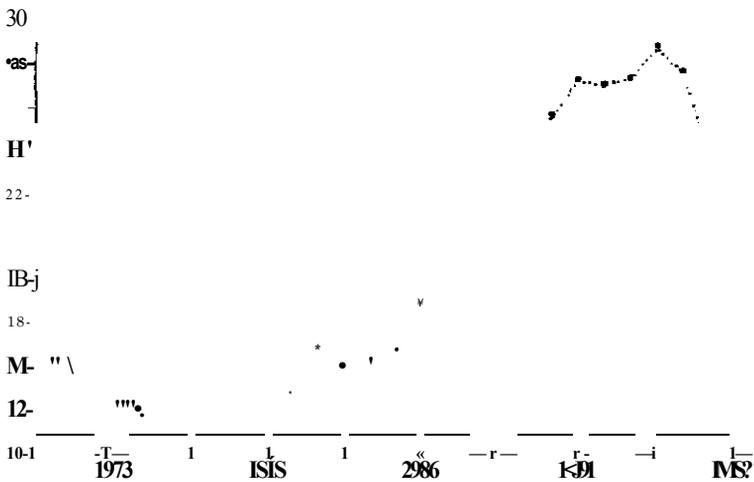
Figura 7



Cuando un economista de formación clásica o marxista observa la figura 7, la primera idea que se le ocurre es que semejante modificación de las rentabilidades relativas debería haber arrastrado movimientos de capitales²². Los capitales se volcaron, propiamente hablando, hacia la finanza en proporciones probablemente sin precedentes. La relación de los fondos propios del sector financiero pasó en un decenio

de 20% a 55% del PBI francés, precisamente cuando se produjo el alza de la rentabilidad del sector. Esta afluencia fue sólo en pequeña medida el efecto del autofinanciamiento permitido por las tasas de ganancias realizadas: en realidad tradujo la afluencia de un financiamiento exterior. Las proporciones en que los capitales se distribuyeron entre las sociedades financieras y las sociedades no financieras se vieron así profundamente modificadas en una década. La figura 8 rastrea la evolución de la relación de los fondos propios de las sociedades financieras a los del conjunto de las sociedades, financieras o no. Antes del cambio de política, esa relación oscilaba alrededor del 13%. Desde entonces, fluctúa a un nivel de alrededor del 27%. Más de un cuarto del capital nacional está desde ahora invertido en el sector financiero, en lugar de menos de la sexta parte en que lo estaba antes del alza de las tasas de interés²³. Se puede observar de paso que el reflujó parece comenzar.

Figura 8



Estos mecanismos son una expresión del fenómeno general de la financierización de la economía. No sugerimos aquí que el capital financiero haya adquirido la propiedad de valorizarse por sí mismo, sino que el alza de las tasas de interés provocó una asignación privilegiada del capital hacia el sector financiero. Este movimiento ¿se hizo en detrimento de la inversión real? Es otra discusión que no hacemos más que mencionar aquí, ya que la misma pone en juego la dinámica general de la acumulación en la producción capitalista y mecanismos macroeconómicos complejos.

4. Fuerza de la finanza y debilidad financiera

El neoliberalismo consagra la nueva hegemonía de la finanza. Partiendo de esta comprobación, no tiene nada de sorprendente observar que la finanza marca profundamente con sus caracteres específicos el capitalismo contemporáneo. Para comprenderlo, hay que volver sobre la configuración particular de las relaciones de producción capitalistas modernas, a cuya emergencia a principios del siglo XX hemos hecho referencia en la primera parte.

El capitalismo del siglo XX está enteramente marcado por la *autonomización de la*

propiedad con respecto al objeto poseído, en este caso el aparato productivo. La separación de la propiedad y de la gestión es una condición de esta autonomía, pues la conducción de los negocios en la producción implica una presencia cotidiana y minuciosa, hoy asumida colectivamente por los cuadros, secundados por los empleados. Pero sobre la base de esta separación se ha construido un conjunto de instituciones, especialmente mercados (de títulos y de cambios), según la terminología consagrada, que refuerzan la importancia de esta autonomía.

Desde el punto de vista de la finanza, el avance del capital debería de todos modos poseer un carácter inmediatamente *reversible*. Comprometidos en un campo de inversión particular, los fondos deberían siempre poder desprenderse con la mayor facilidad y al menor costo. Esta movilidad tiene dos aspectos: (1) la posibilidad de entrar y salir de un campo de inversión; (2) la posibilidad, derivada de aquélla, de desplazarse de un campo a otro. Este segundo aspecto puede ser descrito en términos de movilidad. Históricamente, la finanza no ha cesado de construir las instituciones que autorizan esos movimientos. La bolsa es el ejemplo más evidente, pero todos los mercados de activos monetarios y financieros se encuentran en juego. Todo poseedor de un título o de una divisa debe poder en todo momento desprenderse de ella o adquirirla. La finanza neoliberal ha impulsado el desarrollo de esos mercados en un nuevo grado de perfeccionamiento, haciendo retroceder numerosas limitaciones susceptibles de tratarlos.

Hay una contradicción muy evidente entre la realidad de la inversión del capital en la producción, necesariamente durable, con sus riesgos específicos, y esta libertad absoluta reivindicada por la finanza. El sistema productivo debe afrontar las crisis estructurales ligadas a las tendencias de los cambios técnicos y de la distribución (sobre todo la baja tendencial de la tasa de ganancias) así como las recesiones del ciclo coyuntural, y hacer frente a los azares de la competencia. La finanza intenta utilizar sus propias instituciones para protegerse de esos riesgos, garantizando sus posibilidades de desprendimiento, que tienden a hacer recaer sobre los otros las consecuencias de sus movimientos. Al hacerlo, puede agravar considerablemente las crisis, cuando no suscitarlas, comprometiendo así el crecimiento y el empleo. Hemos mostrado más arriba cómo la finanza había prolongado la crisis estructural de las últimas décadas en los principales países capitalistas. Es sabido el papel que desempeña en la crisis japonesa. ¿Hace falta recordar los ejemplos de México, del Sudeste asiático, de Rusia, etc.?

Esta es, así, la última carga que haremos pesar aquí contra el neoliberalismo: las transformaciones del capitalismo, en la fase neoliberal contemporánea, son portadoras de crisis en las cuales los mecanismos monetarios y financieros desempeñan un papel central, aumentando la inestabilidad intrínseca del sistema. Si, según el título de este estudio, queremos revisar y comparar los costos del neoliberalismo, esas crisis son parte importante de ellos. Una crisis más general, en escala mundial, llamada sistémica, marcaría su paroxismo.

NOTAS

- ¹ Hemos desarrollado esta problemática en numerosos trabajos, recientemente en Duménil G., Lévy D., 1996, *La dynamique du capital. Un siècle d'économie américaine*, Presses Universitaires de France, Paris.
- ² Este estudio prefigura un libro en preparación sobre el mismo tema.
- ³ Lenin, V., 1997 "L'impérialisme, stade suprême du capitalisme" (1916), *Œuvres, Tome 22*, p.201-327, Paris, Éditions sociales; Hilferding R., 1970, *Le capital financier. Etude sur le développement récent du capitalisme* (1910), Éditions de Minuit, Paris. El debate no está cerrado: Roy W. G., 1996, *Socializing Capital: The Rise of the Large Industrial Corporation in America*, Princeton University Press, Princeton.
- ⁴ Se habla, por ejemplo, de liberalismo a propósito del capitalismo de la primera mitad del siglo XIX, el de Andrew Jackson, fundado sobre la oposición de los pequeños propietarios a lo que ya se llamaba los monopolios (el big business). Utilizar el mismo término, liberalismo, a propósito de la *Progressive Era* que se extiende desde fines del siglo XIX a la Primera Guerra Mundial, es darle ya otro sentido. ¿Cuál es el punto en común entre esos diversos periodos que se tiende a calificar con el mismo epíteto, liberal? James Weinstein tiene razón, sin duda, en la introducción de su libro, cuando afirma "Tanto en su forma del siglo XIX como en la que reviste en el siglo XX, el liberalismo ha sido la ideología política de los grupos de negocios [business groups] ascendentes y luego dominantes" (Weinstein J., 1968, *The Corporate Ideal in the Liberal State, 1900-1918*, Beacon Press, Boston, p.XII). Este libro fue reeditado antes de la emergencia del neoliberalismo contemporáneo. La idea de Weinstein podría fácilmente extenderse hasta esta tercera época del liberalismo. La misma subraya la extraordinaria ductilidad de la noción, que abarcó sucesivamente: (1) a mediados del siglo XIX, la ideología de pequeños propietarios, adheridos a los principios de la libre competencia; (2) a principios del siglo XX, la de la nueva finanza y de los responsables de las grandes firmas en la fase de constitución de las formas modernas del capitalismo; (3) en el curso de las últimas décadas, la de la finanza que recobra su poder anterior.
- ⁵ Domhoff G. W., 1990, *The Power Elite and the State. How Policy is Made in America*, Aldine de Gruyter, New York.
- ⁶ Galbraith, J. K., 1969, *The New Industrial State*, Penguin Books, London.
- ⁷ Ver, por ejemplo Helleiner E., 1994, *States and the Reemergence of Global Finance. From Bretton Woods to the 1990s*, Cornell University Press, Ithaca, London.
- ⁸ La evolución de estas relaciones de fuerza se refleja siempre en la del saber académico. Cuando la finanza luchaba frente al keynesianismo, la universidad realizaba una síntesis entre las diversas corrientes de la teoría económica, llamada síntesis neoclásica. El ascenso de la finanza frente a la inflación se acompañó con el retorno forzoso del monetarismo. El apogeo del neoliberalismo se acompañó con el de la escuela de Chicago.
- ⁹ Recientemente sintetizados en G. Dumenil, D. Levy, 1996. *La dynamique du capital*, op. cit., nota 1. Para lo que se refiere a la diferencia entre Europa y los Estados Unidos, ver Dumenil G., Levy D., 1997, "Structural Unemployment in the Crisis of the Late Twentieth Century. A Comparison between the European and the US Experiences", *Global Money, Capital Restructuring and the Changing Pattern of Production*: Aldershot, England: Edward Elgar(1999).
- ¹⁰ Se trata del conjunto de sociedades, más precisamente de las sociedades y cuasi sociedades no financieras de la contabilidad nacional.
- ¹¹ La tasa de interés real es igual a la tasa nominal menos la inflación: $iR = i - j$. Al multiplicar esta relación por el stock de deudas, netas de activos financieros, se verifica que la transferencia real es igual al monto de los intereses pagados, jD , menos la desvalorización de esas deudas, iD : $iRD = iD - jD$.

- ¹² Paraque B., 1995, *Compétitivité et rentabilité des entreprises industrielles*, Banque de France, B95/06, Paris.
- ¹³ Conseil National du Crédit, 1995, *Rapport annuel 1995*, Fiche thématique n° 7, Paris.
- ¹⁴ Desde este punto de vista, se observan diferencias importantes entre países, especialmente en lo referente a créditos para el consumo.
- ¹⁵ La política aplicada en un primer tiempo, después de la llegada de la izquierda al poder en 1981, hizo que Francia no fuera afectada por la recesión de 1982 como lo fueron los Estados Unidos. El ajuste se realizó de manera más progresiva pero con la misma violencia en los años que siguieron. A fines de 1986, la economía francesa se derrumbó al término de un período de presión que duraba desde 1983, con vistas a derrotar la inflación (período llamado de austeridad). A pesar de lo elevado de las tasas de interés, el crédito se liberó entonces súbitamente, y la actividad se aceleró. Fue durante ese corto período de fuerte recuperación, de 1987 a 1990, que ciertas empresas se endeudaron, sobre todo a corto plazo. La relación de la deuda del conjunto de empresas con sus disponibilidades, que oscilaba ligeramente alrededor del 60%, ascendió súbitamente al 82% en 1990. Desde esta fecha, disminuye sin cesar. Las empresas prestatarias fueron también víctimas de los azares de una política encarada con vistas a la eliminación de la inflación, y que jugaba peligrosamente con la inestabilidad de la actividad. Esta política creó un serio problema de superendeudamiento, manifestado a comienzos de los años 1990, cuando la bonanza de fines de los años 1980 llegó a su término.
- ¹⁶ La caída fue del 32% entre 1978 y 1984. Ella refleja en parte la muy fuerte variación de las tasas de interés durante ese período.
- ¹⁷ Estas observaciones no significan que todo anduviera de lo mejor antes del alza de las tasas de interés.
- ¹⁸ Se descarta aquí la posesión de bienes raíces e inmobiliarios.
- ¹⁹ No se trata de los ingresos disponibles, sino de los ingresos totales antes de las deducciones obligatorias (el total de ingresos según el INSEE). Las ganancias por diferencias de cotización de las acciones están ajustadas (¿?).
- ²⁰ Divididas por el índice de precios de cada país.
- ²¹ Saber si esos niveles se justifican de una u otra manera, y por ende si existe un riesgo de desestabilización, remite a otra discusión, que sólo puede ser abordada en base del examen de una serie de evoluciones.
- ²² Marx, K., 1894, i, *Éditions sociales*, Paris, 1965, Cap. X. Sobre este tema, Marx prolongó directamente los análisis de Smith y Ricardo.
- " Cuando el sector financiero se expandió, el crecimiento de la cantidad de moneda y de crédito estaba fuertemente reducido por la política restrictiva. No fue el crecimiento de las masas de crédito lo que dio rentabilidad a la finanza, sino el alza de las tasas de interés!

*Marx y Weber,
críticos del capitalismo*

Michael LÓWY

A pesar de sus innegables diferencias, Marx y Weber tienen mucho en común en su apreciación del capitalismo moderno: ambos comparten una visión de este sistema económico como un universo donde "los individuos son dirigidos por abstracciones" (Marx), donde relaciones impersonales y "cosificadas" (*Versachlicht*) reemplazan las relaciones personales de dependencia, y donde la acumulación del capital se convierte en un fin en sí mismo, en gran medida irracional.

Su análisis del capitalismo es inseparable de una postura crítica, explícita en Marx, más ambivalente en Weber. Pero el contenido y la inspiración de la crítica son muy diferentes. Y, mientras que Marx habla sobre la posibilidad de una superación del capitalismo gracias a una revolución socialista obrera, Weber es más bien un observador fatalista y resignado de un modo de producción y de administración que le parece inevitable.

La crítica anti-capitalista es una de las principales ideas-fuerza que atraviesan la obra de Marx de un extremo al otro, y que le dan su coherencia. Esto no impide que se pueda observar cierta evolución: mientras que el Manifiesto Comunista (1848) insiste mucho sobre el rol históricamente progresista de la burguesía, *El Capital* (1867) es más propenso a denunciar las ignominias del sistema. Nada más falso que oponer, como se ha hecho a menudo, un joven Marx "ético" a un Marx de la madurez "científico".

El anti-capitalismo de Marx se funda sobre ciertos valores o criterios, muchas veces implícitos:

a) valores éticos universales: libertad, igualdad, justicia, autonomía, auto-cumplimiento. La articulación entre estos diferentes valores humanos constituye un conjunto coherente, que se podría designar como humanismo revolucionario, y que constituye el principal reparo para el rechazo ético del sistema capitalista.

La indignación moral contra las infamias del capitalismo estalla en todas las páginas de *El Capital*: es una dimensión esencial de lo que hace la fuerza impresionante de la obra en su doble dimensión política y científica. Como escribía Lucien Goldmann, Marx no "mezcla" juicios de valor y de hecho, sino que desarrolla un análisis dialéctico en el cual explicación, comprensión y valorización son rigurosamente inseparables.¹

b) el punto de vista del proletariado, víctima del sistema y su enterrador potencial. Esta perspectiva clasista inspira, como lo reconoce claramente Marx en el prefacio de *El Capital*, su crítica de la economía política burguesa. A partir de este punto de vista social se reinterpretan valores como la "justicia": su significación concreta pasa a ser diferente según la situación y los intereses de las distintas clases.

c) la posibilidad de un porvenir emancipado, de una sociedad post-capitalista, de una utopía comunista. A la luz de la hipótesis -o la apuesta- de una libre asociación de los productores, es como aparecen en toda su enormidad los rasgos negativos del capitalismo.

d) la existencia, en el pasado, de formas sociales o culturales más humanas, destruidas por el "progreso" capitalista. Esta referencia, de origen romántico, está presente de manera notable en todos los textos en que Marx y Engels analizan el comunismo primitivo, forma de vida comunitaria sin comercio, sin Estado, sin propiedad privada y sin opresión patriarcal de la mujer.

La existencia de estos valores no significa que Marx se sitúe en una perspectiva de tipo kantiano, que opone un deber-ser trascendente a la realidad existente: su crítica aspira a ser immanente, en la medida en que se hace en nombre de una fuerza social real opuesta al capitalismo -la clase obrera- y en nombre de la contradicción entre las potencialidades creadas por el desarrollo de las fuerzas productivas y las limitaciones impuestas por las relaciones de producción burguesas.

La crítica anti-capitalista de Marx se organiza en torno de cinco temas fundamentales: la injusticia de la explotación, la pérdida de libertad por la alienación, la cuantificación venal, la irracionalidad, la barbarie moderna. Examinemos brevemente estos ejes, insistiendo sobre los aspectos menos conocidos:

1) La injusticia de la explotación. El sistema capitalista se basa, independientemente de tal o cual política económica, en el sobre-trabajo no pagado de los obreros, fuente, en tanto que "plusvalía", de todas las formas de renta y de beneficio. Las manifestaciones extremas de esta injusticia social son la explotación de los niños, los salarios miserables, las horas de trabajo inhumanas, las sórdidas condiciones de vida de los proletarios. Pero cualesquiera que sean las condiciones del obrero en tal o cual momento histórico, el sistema en sí mismo es intrínsecamente injusto, porque es parasitario y explotador de la fuerza de trabajo de los productores directos. Esta temática ocupa un lugar decisivo en *El Capital* y ha sido esencial en la constitución del movimiento obrero marxista.

2) La pérdida de libertad por la alienación, la reificación, el fetichismo de la mercancía. En el modo de producción capitalista, los individuos -y en particular los trabajadores- están sometidos a la dominación de sus propios productos, que toman la forma de fetiches autónomos y que escapan a su control. Se trata de una problemática largamente desarrollada en los *Escritos de juventud*, pero también en el célebre capítulo sobre el fetichismo de la mercancía de *El Capital*.²

En el corazón del análisis de la alienación en Marx se halla la idea de que el capitalismo es una especie de "religión" desencantada, donde las mercancías reemplazan a la divinidad: "Cuanto más se exterioriza el obrero en su trabajo, más poderoso se vuelve el mundo ajeno, objetivo, que él crea frente a sí mismo, más se empobrece él mismo, más pobre se vuelve su mundo interior, y menos posee que le sea propio. Lo

mismo pasa en la religión. Cuanto más ponga el hombre en Dios, menos se reserva para sí mismo..."³ El concepto mismo de fetichismo remite a la historia de las religiones, a las formas primitivas de idolatría, que contienen ya el principio mismo de todo fenómeno religioso.

No es casualidad que los teólogos de la liberación - Hugo Assmann, Franz Hinkelammert, Enrique Dussel - hayan abrevado en las fuentes de los Escritos de Marx contra la alienación capitalista y el fetichismo de la mercancía, en su denuncia de "la idolatría del mercado".⁴

3) La cuantificación venal de la vida social. El capitalismo, regulado por el valor de cambio, el cálculo de ganancias y la acumulación del capital, tiende a disolver y destruir todo valor cualitativo: valores de uso, valores éticos, relaciones humanas, sentimientos. El tener reemplaza al ser, y sólo subsiste el pago contante y sonante -el "cash nexus", según la célebre expresión de Carlyle que Marx retoma por su cuenta- y las "aguas glaciales del cálculo egoísta".

De tal manera, el combate contra la cuantificación y el Mamonismo (también un término de Carlyle) es uno de los principales "leit-motiven" del romanticismo.⁵ Como los críticos románticos de la civilización burguesa moderna, Marx piensa que el capitalismo introduce, en este aspecto, una profunda degradación de las relaciones sociales, y una regresión moral con respecto a las sociedades pre-capitalistas: "Vino por fin un tiempo en que todo aquello que los hombres habían considerado como inalienable se volvió objeto de intercambio, de tráfico y se pudo alienar. Es el tiempo en que las mismas cosas que hasta entonces eran comunicadas, pero jamás intercambiadas; dadas, pero nunca vendidas; adquiridas, pero jamás compradas - virtud, amor, opinión, ciencia, conciencia, etc. -; en que todo, en fin, entró en el comercio. Es el tiempo de la corrupción general, de la venalidad universal, o, para hablar en términos de economía política, el tiempo en que todas las cosas, morales o físicas, convertidas en valores venales, tienen que ser llevadas al mercado para ser apreciadas en su justo valor".⁶

El poder del dinero es una de las manifestaciones más brutales de la cuantificación capitalista: desnaturaliza, en este modo de producción, todas las "cualidades humanas y naturales", sometiéndolas a la medida monetaria. "La cantidad de dinero se vuelve, cada vez más, la única y poderosa propiedad de éste [el hombre]; así como reduce todo el ser a su abstracción, así se reduce él mismo en su propio movimiento a un ser cuantitativo." ⁷

4) La irracionalidad. Las crisis periódicas de superproducción que sacuden al sistema capitalista ponen al descubierto su irracionalidad - "absurdidad" es el término empleado por el Manifiesto: la existencia de "excesivos medios de subsistencia", mientras que la mayoría de la población carece de lo necesario. Bien entendido, esta irracionalidad global no es contradictoria con una racionalidad parcial y local, al nivel de la gestión de la producción en cada usina.

5) La barbarie moderna. En ciertos aspectos, el capitalismo es portador de progreso histórico, especialmente por el desarrollo exponencial de las fuerzas productivas, creando así las condiciones materiales para una sociedad nueva, libre y solidaria. Pero al mismo tiempo es también una fuerza de regresión social, en la medida en que "hace de cada progreso económico una calamidad pública."⁸ Al considerar algunas de las más siniestras manifestaciones del capitalismo como las leyes de los "pobres" o las

"workhouses" -esas "bastillas de los obreros"- Marx escribió en 1847 este pasaje asombroso y profético, que parece anunciar la Escuela de Francfort: "La barbarie reaparece, pero esta vez está engendrada en el seno mismo de la civilización, de la cual forma parte integrante. Es la barbarie leprosa, la barbarie como lepra de la civilización".⁹

Todas estas críticas están íntimamente enlazadas: se remiten mutuamente, se presuponen recíprocamente, están articuladas dentro de una visión anti-capitalista de conjunto, que es uno de los rasgos distintivos de la reflexión de Marx como pensador comunista.

Respecto de otras dos cuestiones -que hoy están de plena actualidad- la crítica anti-capitalista de Marx es más ambigua o insuficiente.

6) La expansión colonial y/o imperialista del capitalismo, la dominación violenta y cruel de los pueblos colonizados, su sumisión por la fuerza a los imperativos de la producción capitalista y de la acumulación del capital. Se observa al respecto cierta evolución en Marx: si en el Manifiesto parece celebrar como un progreso la sumisión de las "naciones campesinas" o "bárbaras" (sic) a la civilización burguesa, en sus Escritos sobre la colonización británica en la India evoca el aspecto sombrío de la dominación occidental, pero como un mal necesario.

Es sólo en El Capital, de manera especial en el capítulo sobre la acumulación primitiva del capital, donde se encuentra una crítica verdaderamente radical de los horrores de la expansión colonial: el sometimiento o la exterminación de los indígenas, las guerras de conquista, la trata de negros. Estas "barbaries y atrocidades execrables" -que, según Marx (citando con aprobación a M. W. Howitt) "no tienen paralelo en ninguna otra era de la historia universal, en ninguna raza por salvaje, grosera, impiadosa o desvergonzada que fuera"- no son simplemente pasadas a la cuenta de ganancias y pérdidas del progreso histórico, sino directamente denunciadas como una "infamia".¹⁰

7) El Manifiesto se alegra de la dominación sobre la naturaleza que la expansión de la civilización capitalista ha hecho posible. Sólo más tarde, especialmente en El Capital, se encuentran referencias a la agresión del modo de producción burguesa contra el medio ambiente. En un pasaje célebre, Marx sugiere un paralelo entre el agotamiento de la fuerza de trabajo y la del suelo por la lógica destructiva del capital: "Cada progreso de la agricultura capitalista es un progreso no solamente en el arte de explotar al trabajador, sino también en el arte de despojar al suelo; cada progreso en el arte de aumentar su fertilidad por un tiempo, un progreso en la ruina de sus fuentes durables de fertilidad. (...) La producción capitalista no desarrolla, pues, la técnica y la combinación del proceso de producción social, sino agotando al mismo tiempo las dos fuentes de donde surge toda riqueza: la tierra y el trabajador".¹¹ Vemos esbozarse aquí una visión eminentemente dialéctica del progreso -expresada en la manera irónica en que está empleado el término- que tiende hacia la problemática ecológica, pero que lamentablemente no será desarrollada por Marx.

Totalmente distinta es la problemática de Max Weber. Su postura hacia el capitalismo es mucho más ambivalente y contradictoria. Se podría decir que está desgarrado entre su condición de burgués que se identifica con los destinos y el poderío imperial

del capitalismo alemán, y su identidad de intelectual, sensible a los argumentos de la Zivilisationskritik romántica anti-capitalista, tan influyente entre los mandarines universitarios de la vuelta del siglo. Desde este punto de vista es comparable a otro burgués/intelectual alemán desgarrado -si no esquizofrénico-: Walter Rathenau, prusiano y judío, empresario capitalista y crítico de la civilización mecánica.

Al rechazar toda idea socialista, Weber no vacila en utilizar a veces argumentos apologéticos favorables al capital privado. Con frecuencia parece inclinarse hacia una aceptación resignada de la civilización burguesa como inevitable. No obstante, en ciertos textos clave, que han tenido gran importancia en la historia del pensamiento del siglo XX, da libre curso a una crítica lúcida, pesimista y profundamente radical de las paradojas de la racionalidad capitalista. Según el sociólogo Derek Sayer, "en ciertos aspectos su crítica del capitalismo, como fuerza que niega la vida, es más incisiva que la de Marx".¹² Este juicio es algo excesivo, pero es verdad que la argumentación weberiana toca los fundamentos mismos de la civilización industrial/capitalista moderna.

Va de suyo que los temas de esta crítica son bien distintos de los de Marx. Weber ignora la explotación, no le interesan las crisis, tiene poca simpatía por las luchas del proletariado y no pone en tela de juicio la expansión colonial. Sin embargo, en su aproximación al Kulturpessimismus romántico o nietzscheano, percibe una contradicción profunda entre las exigencias de la racionalidad formal moderna -cuya encarnación típica es la burocracia y la empresa privada- y las de la autonomía del sujeto en acción. Tomando distancia respecto de la tradición racionalista de las Luces, Weber es sensible a las contradicciones y límites de la racionalidad moderna, tal como se manifiesta en la economía capitalista y en la administración burocrática: su carácter formal e instrumental, y su tendencia a producir efectos que conducen al derrumbe de las aspiraciones de emancipación de la modernidad. La búsqueda del cálculo y la eficacia a cualquier precio lleva a la burocratización y a la reificación de las actividades humanas. Se trata de un diagnóstico sobre la crisis de la modernidad que en gran parte retomará por su cuenta la Escuela de Frankfurt primera manera (Adorno, Horkheimer, Marcuse).¹³

Lo que llama la atención en el diagnóstico pesimista/resignado de Weber sobre la modernidad, es el rechazo de las ilusiones del progreso, tan poderosas en la conciencia europea de principios del siglo XX. Veamos lo que escribía en una de sus últimas intervenciones públicas, en 1919: "No es el florecimiento del Estado lo que nos aguarda, sino ante todo una noche polar, glacial, sombría y ruda".¹⁴ Este pesimismo es inseparable de una visión crítica de la naturaleza misma del capitalismo y de su dinámica de racionalización/modernización.

Se pueden distinguir dos aspectos -estrechamente ligados entre sí- en la crítica de Weber a la sustancia del sistema capitalista:

1) La inversión entre medios y fines. Para el espíritu del capitalismo -del cual Benjamín Franklin es un ejemplo ideal-típico casi químicamente puro- ganar dinero, cada vez más dinero (acumular capital, diría Marx) es el bien supremo y el objetivo último de la vida: "El dinero es hasta tal punto considerado como un fin en sí mismo que aparece como enteramente trascendente y absolutamente irracional en relación con la "felicidad" del individuo o las ventajas que éste experimente al poseerlo. La

ganancia se convierte en el fin que el hombre se propone; ya no le está más .Osubordinada como medio de satisfacer sus necesidades materiales. Este vuelco de lo que llamaríamos el estado de cosas natural, tan absurda desde un punto de vista ingenuo, es manifiestamente uno de los leitmotiv característicos del capitalismo y permanece totalmente ajeno a todos los pueblos que no han respirado su aliento".¹⁵

Expresión suprema de la racionalidad moderna en vista de un fin -la Zweckrationalitat o, según la escuela de Frankfort, la racionalidad instrumental-, la economía capitalista se revela, desde el punto de vista de las necesidades materiales de los individuos humanos, o simplemente de su felicidad, como "absolutamente irracional". Weber vuelve repetidamente sobre este tema en la ética protestante, siempre para insistir sobre la irracionalidad (lo que él subraya) de la lógica de la acumulación capitalista: "considerada desde el punto de vista de la felicidad personal, ella expresa cuán irracional es aquella conducta en la cual el hombre existe en función de su empresa, y no al revés".¹⁶

Aún cuando Weber trate de "ingenuo" el punto de vista que no percibe más que lo absurdo del sistema -sin darse cuenta de su formidable racionalidad económica-, de todos modos sus observaciones contribuyen a cuestionar profundamente el espíritu del capitalismo. Es de toda evidencia que hay dos racionalidades en conflicto: una (Zweckrationalitat) puramente formal e instrumental, cuyo único objetivo es la producción por la producción, la acumulación por la acumulación, el dinero por el dinero, y otra, más sustancial, que corresponde al "estado natural de las cosas" y que se relaciona con un valor (Wertrationalitat): la felicidad de las personas, la satisfacción de sus necesidades materiales.

Esta definición de la irracionalidad del capitalismo no deja de tener cierto parentesco con las ideas de Marx. La subordinación de la finalidad -el ser humano- a los medios -la empresa, el dinero, la mercancía- es un tema que se acerca notablemente a la problemática marxista de la alienación. Weber era tan consciente de ello, que en su conferencia de 1918 sobre el socialismo observa: "Todo ello [el funcionamiento impersonal del capital ML] es, pues, lo que el socialismo define como "dominación de las cosas sobre los seres humanos", lo que quiere decir: de los medios sobre el objetivo (la satisfacción de las necesidades)¹⁷ No es casualidad que la teoría de la reificación de Lukacs en Historia y Conciencia de Clase se apoye tanto sobre Weber como sobre Marx.

2) La sumisión a un mecanismo todopoderoso, la sujeción a un sistema que el hombre mismo ha creado. Este tema está íntimamente ligado al precedente, pero acentúa la pérdida de libertad, la declinación de la autonomía del individuo. El "locus classicus" de esta crítica son los últimos párrafos de La Ética Protestante, sin duda el pasaje más célebre y más influyente de la obra de Max Weber - y uno de los pocos momentos en que él se permite lo que llama "juicios de valor y de fe".

Ante todo, Weber reconoce, con una nostalgia resignada, que el triunfo del espíritu capitalista moderno nos obliga a hacer el duelo por la "universalidad faustiana del hombre". La toma de conciencia del advenimiento de la era burguesa, tiene, en Goethe, "el sentido de un adiós, de la renuncia a una época opulenta y bella de la humanidad".

Por otra parte, la racionalidad capitalista crea un contexto cada vez más opresivo: "El puritano quería ser un hombre necesitado - y nosotros lo somos a la fuerza". El

orden económico moderno, vinculado a las condiciones técnicas de la producción mecánica "determina, con una fuerza irresistible, el estilo de vida del conjunto de los individuos nacidos en ese mecanismo - y no solamente de aquéllos a quienes concierne directamente la adquisición económica". Esta coerción Weber la compara a una especie de prisión, en la cual el sistema de producción racional de mercancías encierra a los individuos: "Según la opinión de Baxter, la preocupación por los bienes exteriores no debería pesar sobre los hombros de sus santos más que un manto liviano que se puede quitar en cualquier momento. Pero la fatalidad ha transformado ese manto en una jaula de acero".

La imagen es afortunada. Impresiona por su trágica resignación, pero también por su dimensión crítica. Existen diversas interpretaciones o traducciones de la expresión *stahlhartes Gehäuse*; para algunos, se trataría de una "célula", para otros sería una caparazón como la que lleva el caracol sobre su espalda. Sin embargo, es más probable que Weber haya tomado la imagen de "la jaula de hierro de la desesperación" del poeta puritano inglés Bunyan.¹⁸ De todos modos, esa imagen parece representar, en La Ética protestante, las estructuras reificadas de la economía capitalista como una concha-prisión, una carga-calabozo, una caparazón-presidio, fría e implacable como el acero.

El pesimismo de Weber le hizo temer el fin de toda visión y de todo ideal, y el advenimiento, bajo la égida del capitalismo moderno, de una "petrificación mecánica, adornada de una suerte de vanidad convulsiva."¹⁹ Se trata de un proceso de reificación que se extiende, a partir de la esfera económica, a todos los demás dominios de la actividad social: el Estado, el derecho, la cultura.²⁰

Mucho antes de la Escuela de Francfort, Karl Löwith había expuesto, en su brillante ensayo de 1932 sobre Weber y Marx, la "dialéctica de la razón" puesta en evidencia por la crítica weberiana del capitalismo y su afinidad con la problemática marxiana:

"La irracionalidad específica que se forma en el interior del proceso de racionalización ... aparece en Weber en términos de la relación entre medios y fines (...) Transformados en fines en sí mismos, los medios se vuelven independientes y pierden así su 'significación' u objetivo originario, es decir, pierden su racionalidad originaria orientada hacia los seres humanos y sus necesidades. Este vuelco caracteriza a toda la civilización moderna, cuyas estructuras, instituciones y actividades son 'racionalizadas' de tal manera que encierran y limitan a la humanidad como en una 'jaula de acero'. El comportamiento humano que inicialmente dio origen a esas instituciones, debe ahora, a su vez, adaptarse a su propia creación, que ha escapado al control de su creador.

"Weber mismo ha dicho que aquí se encuentra el verdadero problema de la cultura - racionalización hacia lo irracional - y que Marx y él estaban de acuerdo sobre la definición de ese problema, aunque tuviesen evaluaciones divergentes (...) Esta inversión paradójica se manifiesta precisamente en el tipo de actividad cuya intención más íntima es la de ser específicamente racional, a saber, la actividad económica racional. Es aquí precisamente donde se hace plenamente visible que un comportamiento que con vistas a un fin es puramente racional, se transforma inexorablemente en su contrario durante el proceso de su racionalización."²¹

En conclusión: Lo que Weber, contrariamente a Marx, no ha rescatado, es la dominación del valor de cambio sobre las actividades humanas. Los mecanismos de valorización y los automatismos inscriptos en los intercambios mercantiles conducen a una monetarización de las relaciones sociales y a una "despolitización" del mundo - es decir, a la vez el devenir prosaico de un mercader, y la experiencia y la "poesis" deterioradas. El sociólogo de Heidelberg no concibe la posibilidad de reemplazar la lógica autárquica del valor que se auto-valoriza por un control democrático de la producción.

²²

Tanto Marx como Weber comparten la idea de una irracionalidad sustancial del capitalismo - que no es contradictoria con su racionalidad formal o parcial. Ambos se refieren a la religión para tratar de explicar esa irracionalidad.

Para Weber, es el origen de ese irracionalismo, de ese "vuelco de lo que llamaríamos el estado de cosas natural" lo que se trata de explicar, y propone hacerlo por referencia a "una serie de sentimientos íntimamente ligados a ciertas representaciones religiosas" : La ética protestante.²³

Para Marx el origen del capitalismo no remite a una ética religiosa generadora de ahorro,²⁴ sino más bien al proceso brutal de pillaje y expropiación al que denomina acumulación primitiva del capital. No obstante, la referencia a la religión desempeña un papel importante para comprender la lógica del capitalismo como "vuelco". Pero como se vio más arriba, para él se trata menos de un determinante causal, como en Weber, que de una afinidad estructural: la irracionalidad es una característica intrínseca, immanente y esencial del modo de producción capitalista como proceso alienado semejante en su estructura a la alienación religiosa - en los dos casos los seres humanos son dominados por sus propios productos: respectivamente el Dinero y Dios.

Al explorar, y fusionar en una tesis original, las afinidades efectivas entre las críticas weberiana y marxiana del capitalismo, produjo Lukacs la teoría de la reificación y Adorno / Horkheimer la crítica de la razón instrumental, dos de las innovaciones teóricas más importantes y más radicales del pensamiento marxista en el siglo XX.²⁵

NOTAS

¹ L. Goldmann, "Le marxisme est-il une sociologie?", *Recherches dialectiques*, París, Gallimard, 1955.

¹ Es verdad que se puede observar, como lo hacia notar Ernest Mandel, una evolución entre los *Manuscritos de 1844* y los *Escritos Económicos de la madurez*: el paso de una concepción antropológica a una concepción histórica de la alienación. Cf. E. Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, París, Ed. Maspero, 1957.

⁵ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, París, Ed. Sociales, 1952, p.57-58.

⁴ H. Assmann, F. Hinkelammert, *A idolatría do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, S. Paulo, Ed. Vozes, 1989. Ver también sobre este tema el fascinante texto de juventud de Walter Benjamín - en buena parte inspirado en Weber - "¿Capitalismus ais Religión", *Gesammelte Schriften*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1991, Band VI, p.100-103.

⁵ Cf. M.Lowy y R. Sayre. *Révolte et Mélancolie. Le romantisme á contre-courant de la modernité*. Paris, Payot, 1992.

- ⁶ K. Marx, *Misère de la Philosophie*, Paris, Ed. Sociales, 1947, p.33.
- ⁷ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 101-123
- ⁸ K. Marx, *El Capital*, vol. I, Paris, Garnier Flammarion, 1969, p. 350.
- ⁹ K. Marx, "Arbeitslohn", 1847, *Kleine Economische Schriften*, Berlin, Dietz Verlag, 1955, p. 245.
- ¹⁰ Marx, *Le Capital*, vol. I, p. 557-558, 563.
- ¹¹ *Ibid.* p. 363.
- ¹² D. Sayer *Capitalisra and Modernity. An excursus on Marx and Weber*. London, Routledge, 1991, p. 4
- ¹³ Sobre este tema ver el importante libro de Philippe Raynaud, "Weber et les dilemmes de la raison moderne", Paris, PUF, 1987, así como nuestro artículo "Figures du marxisme wébérien", *Actuel Marx*, 1992.
- ¹⁴ M. Weber, *Le savant et la politique* (1919), Paris, C.Bourgeois, 1990, p. 184. Comentando esta frase, escribió Enzo Traverso: "Contra el Fortschrittsoptimismus de muchos de sus contemporáneos, tanto liberales como socialistas, que contemplaban plácidamente la marcha de la historia hacia lo que consideraban como un progreso natural e ineluctable, sus advertencias eran de una impiadosa lucidez..." (E. Traverso, *L'Histoire déçirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris, Ed. du Cerf, 1997, p. 47.
- ¹⁵ M. Weber, *L'éthique protestant et l'esprit du capitalisme*, Paris, Agora, 1985, p. 72
- ¹⁶ *Ibid.* p. 73. Cf. también p. 80- Ver el comentario muy esclarecedor de Pierre Bouretz: "Todo sucede como si la lógica aparente del crecimiento del dominio de la naturaleza por el hombre mediante la producción y la apropiación metódica de las riquezas, se acompañara con una lógica oculta de sumisión de la humanidad a los bienes materiales. De ser un medio para el cumplimiento de fines espirituales, la acumulación de riquezas se convierte en un fin en sí misma, dirigida a objetos sin vida. Finalmente, la problemática de la emancipación por la actividad en el mundo ha dado nacimiento a una estructura reificada de la existencia, en el seno de un sistema económico que se ha vuelto autónomo y se ha transformado propiamente en un mecanismo de alienación". (*Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996, p. 89.
- ¹⁷ M. Weber, "Der Sozialismus", in *Schriften zur Sozialgeschichte und Politik*, Stuttgart, Reclam, 1997, p. 246.
- ¹⁸ Derek Sayer, *Capitalism & Modernity*, p. 144 habla de "concha", mientras que la hipótesis Bunyan es argumentada por Tiryakian, E., "The sociological import of a metaphor: tracking the source of Max Weber's 'Iron Cage'", en P. Hamilton (ed.), *Max Weber: Critical Assessments*, Londres, Routledge, 1991, vol. 1,2, p.109-120.
- ¹⁹ Todas las citas ut supra son de Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 222-225
- ²⁰ Cf. Pierre Bouretz, *Les promesses du monde*, p. 367.
- ²¹ Karl Lowith, *Max Weber and Karl Marx*, London, Alien & Unwin, 1982, p.
- ²² Retomo aquí por mi cuenta análisis y conceptos ("despoetización del mundo") adelantados por Jean-Marie Vincent en su reciente obra *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Paris, Editions du Felin, 1998, p. 141, 160-161-
- ²³ *Ethique*, p. 50, cf. también p. 73, 80.
- ²⁴ Marx no ignoraba la afinidad específica entre la acumulación capitalista y la ética puritana, aunque no le atribuya la misma importancia que Weber, En los *Grundrisse* (texto que Weber no pudo conocer, pues apareció recién en 1940), Marx escribía: "El culto del oro tiene su ascetismo, sus renunciaciones y sacrificios: el ahorro, la frugalidad, el desprecio de los gozos terrenales, temporarios y pasajeros; es la búsqueda del tesoro eterno. Hacer dinero también está en conexión (Zusammenhang) con el puritanismo inglés y el protestantismo holandés." K. Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique (Grundrisse)*, Paris, Anthropos, 1967, p. 174.
- ²⁵ Michael Lowy, "Figures du marxisme wébérien", *Actuel Marx*, N° 11, 1992.

El pensamiento político en Federico Enyete

JacquesTEXIER

C.N.R.S. Paris

I. RELACIONES DEL ESTADO CON LA SOCIEDAD Y CON LAS LUCHAS DE CLASES: LA NOCIÓN DE "ORDEN"¹

El primer párrafo se intitula "El Estado, producto de contradicciones de clases irreconciliables". Este título resume bien la tesis clásica del nacimiento del Estado en sociedades que al principio ignoran la división en clases, y por ende también el Estado, y que al término de un proceso de diferenciación económica y social ven nacer y desarrollarse cierta potencia nueva que es el Estado ². Que haya clases antagónicas cuyos intereses son irreconciliables, es algo en que se convendrá de buen grado, con Engels y Lenin, contra las teorías conciliadoras "pequeño-burguesas" ³. No obstante, vale la pena llamar la atención sobre el final del primer extracto citado por Lenin que comienza así:

"El [Estado] es más que nada un producto de la sociedad en un estadio determinado de su desarrollo; es el reconocimiento de que esta sociedad se encuentra atrapada en una contradicción insoluble consigo misma, dividida en oposiciones irreconciliables que es impotente para conjurar".

Prosigue inmediatamente de la siguiente manera que nos conduce a la noción de "orden":

"Pero para que los antagonistas, las clases con intereses económicos opuestos, no se *destruyan*, ellos y la sociedad, en una lucha estéril, se impone la necesidad de un poder que, colocado en apariencia por encima de la sociedad, debe difuminar el conflicto, mantenerlo dentro de los límites del "*orden*"; y ese poder, que nace de la sociedad pero que se coloca por encima de ella y se le hace cada vez más extraño, es el Estado⁴". [El subrayado es mío].'

Ahora bien, si Lenin comenta de modo pertinente el hecho de que el Estado es un organismo situado por *encima* de la sociedad y que se vuelve cada vez *más extraño* a ella, se revela muy decepcionante cuando tiene que hablar de esa función del Estado que consiste "en difuminar" el conflicto de manera de evitar "una lucha estéril" entre las clases.

El primer punto le permite combatir a Kautsky, quien defiende, dice Lenin, una deformación del marxismo que a su manera es tan sutil como la teoría pequeño-bur-

guesa de la conciliación de los intereses de clase.

"Si el Estado nace del hecho de que las contradicciones de clase son irreconciliables, - comenta Lenin - si es un poder situado por *encima* de la sociedad y que se le vuelve cada vez *más extraño*", está claro que la liberación de la clase oprimida es imposible, no solamente sin una revolución violenta, *sino también sin la supresión* del aparato de Estado que ha sido creado por la clase dominante y en el cual se materializa ese carácter "extraño"⁵ .

Lenin pone en evidencia el lazo estrecho que existe en Marx y Engels entre el esquema del *extrañamiento*⁶ que les sirve para pensar el Estado (éste se vuelve cada vez más extraño a la sociedad) y el fenómeno burocrático (el aparato del Estado *materi*aliza ese carácter extraño), y el otro lazo, igualmente estrecho, que existe entre esta naturaleza extraña (en relación a la sociedad) de la burocracia y la necesidad de una revolución violenta *que rompa* el aparato burocrático. Se puede decir que está ahí el resumen de la tesis que Lenin intenta establecer contra Kautsky. Esto para el comentario pertinente.

Veamos ahora el comentario que nos da Lenin de la función del Estado descripta así por Engels:

"para que los antagonistas, las clases con intereses económicamente opuestos, *no se consuman, ellos y la sociedad, en una lucha estéril, se impone la necesidad de un poder que, colocado en apariencia por encima de la sociedad, debe difuminar el conflicto, mantenerlo dentro de los límites del "orden "1"* [El subrayado es mío].

Hay en ello, no se sabe por qué, una proposición cuya sustancia Lenin no puede recoger. Sin embargo es muy significativa del sentido de la complejidad que existe en el pensamiento de Engels y que vamos a ver manifestarse de múltiples maneras.

Así, por ejemplo, Engels pone en evidencia la naturaleza de clase del Estado, el hecho de que éste consagre casi siempre la dominación de una clase y la explotación de las otras clases; pero también sabe deslindar las múltiples funciones universales de este instrumento de coerción. Ese "universalismo" resulta del hecho, constantemente subrayado por él, de que antes de ser un *organismo* de clase y volverse *extraño* a la sociedad, el antecedente del Estado, que todavía no era tal, era un *organismo* encargado de defender los intereses *comunes* de la comunidad gentilicia. Se puede afirmar entonces que la dominación de clase que asegura el Estado será tanto más sólida cuanto la clase dominante no olvide que la defensa de los intereses comunes de la sociedad, aunque deformada por los intereses particulares, es siempre una condición de existencia del poder del Estado. En *El Anti-Dürhing*, uno de los argumentos de Engels contra la teoría de la violencia de su adversario consiste en mostrar que la violencia estatal sólo puede asumir legitimidad si el Estado asegura funciones sociales efectivas. A los ingleses les era dado - ironiza Engels - no percatarse de que en la India, la legitimidad del Estado provenía fundamentalmente de su función de empresario de trabajos de irrigación.

Aquí, Engels no invoca, como lo hace con frecuencia en *El Anti-Dürhing* y en *El Origen*, o en otros textos del mismo período, la defensa de los intereses comunes, sino algo más sutil o más difícil de captar. Si bien el Estado es un instrumento de coerción y un instrumento de clase, es también productor de un *orden* que supone las normas que lo instauran. Es fundador de una *forma* en la cual la vida conflictual va a poder

seguir su curso sin autodestruirse. Que este "orden" sea *también* de naturaleza coercitiva, nadie lo duda, pero cabe interrogarse sobre aquello que se impone. Hay orden, es decir, sin duda, mandamientos que se apoyan sobre la violencia, pero ¿para imponer qué? Un modo de vida que bien puede significar explotación y dominación de clase, pero que debe comportar algo más que *tenga* "sentido".

En el texto de El Anti-Dürhing citado por Lenin en el párrafo cuatro, Engels dice del Estado que es el representante de toda la sociedad, su cuerpo visible, en la medida en que la clase dominante represente a la sociedad entera. Hay aquí diversas fórmulas que expresan a su manera la función hegemónica desplegada en todos los niveles de la vida social por la clase dominante. Ella modela esa vida social, engendra maneras de vivir que se imponen a todos como las únicas posibles y por ende las únicas legítimas. Es menester recordar que las clases explotadoras o dominantes no están siempre en la fase de su declinación y muerte. Tienen también una fase de ascenso y un apogeo que hay que tener bien en cuenta para poder comprender algo en el curso de la historia. Ahora bien, durante esas fases, las nuevas clases que vienen a dominar son las instauradoras de un nuevo "orden", que es un nuevo "sentido", creador de legitimidad. Así, el primer sentido de la palabra "autoridad" que Engels va a poner particularmente de relieve a propósito de los organismos pre-estatales de las comunidades gentilicias, nunca será completamente borrado por el segundo, en que "autoridad" se vuelve sinónimo de poder (de coerción).

Para Engels, la comunidad ya desgarrada por intereses antagónicos está amenazada de autodestrucción. Las luchas de clases llevadas al extremo nunca son portadoras de porvenir, porque no conducen nunca a un orden social viable. Pueden ser "estériles", dice Engels. Es un concepto que puede ser difícil de entender para un revolucionario, pero que aquí es sostenido por un revolucionario. Y es un concepto que hoy podemos escuchar con toda la atención requerida, incluso aunque pueda ser utilizado por la ideología "conciliadora" pequeño-burguesa. Sabemos bien que el espíritu de conciliación puede justificar todas las escapadas ante los combates necesarios. Pero también hemos aprendido que la lucha de clases, cuya teoría formulan Marx y Engels y la enuncian como una especie de norma de la lucha política, también puede conocer deformaciones concretas en que el espíritu revolucionario se vuelve simple "revolucionarismo". Quizás el mismo Lenin, quien fustigó las "enfermedades infantiles del comunismo", no haya escapado siempre a este defecto. Y sea de ello lo que fuere, nos parece que el comentario que él hace de este texto denso de su maestro Engels no está a la altura de su talento político, muchas veces impresionante⁸. He aquí lo que dice Lenin:

"Según Marx, el Estado es un organismo de dominación de clase, un organismo de opresión de una clase por otra; es *la creación de un "orden" la que legaliza y afirma esta opresión, al moderar el conflicto de clases*. Según la opinión de los políticos pequeño-burgueses, el orden es precisamente la conciliación de las clases, y no la opresión de una clase por otra; conciliar es moderar el conflicto, y *no sustraer ciertos medios y procedimientos de combate a las clases oprimidas* en lucha por el derrumbamiento de las opresiones". [El subrayado es mío].

Hay ahí una concepción unilateralmente instrumentalista del "orden". Una clase dirigente, incluso si domina y explota, es capaz de crear una forma de vida, un orden

de la vida en común que puede ser aceptado como tal por las clases antagónicas, de incitarlas a difuminar el conflicto y a evitar las luchas estériles. Engels insiste en esta función del Estado: "Como el Estado *nace de la necesidad de refrenar las oposiciones de clases* [...] "[El subrayado es mío], Lenin mismo cita este pasaje al comienzo del párrafo ³ del capítulo primero. Nos parece que se empobrece el pensamiento político de Engels al hacer desaparecer la idea de las luchas de clases, en ciertas condiciones, pueden ser estériles y no desembocar en una solución del conflicto. Habrá que preguntarse si esta idea no tiene una estrecha relación con el análisis del cesarismo o del bonapartismo que se encuentra en Marx y Engels.

II. LA INDEPENDENCIA RELATIVA DEL ESTADO Y EL ANÁLISIS DEL BONAPARTISMO.

Vayamos al párrafo tres del capítulo primero de El Estado y la Revolución. Se trata de un tema decisivo a los ojos de Lenin, el de la situación privilegiada de los funcionarios que, en tanto que órganos del poder del Estado están situados por encima de la sociedad. Lenin anuncia que desarrollará esta cuestión teórica y práctica a propósito del análisis marxiano de la Comuna de París, y precisa de nuevo que es a esta cuestión que Kautsky se ha referido en relación al oportunismo, agregando que a partir de 1912 esta cuestión fue "disgregada en un espíritu reaccionario por Kautsky".

Viene luego un desarrollo muy interesante de Engels sobre las relaciones del Estado con las clases sociales:

"Como nació en medio del conflicto [de las] clases, él es, [dice Engels] por regla general, el Estado de la clase más poderosa, de la que domina desde el punto de vista económico, y que gracias a él, se convierte también en la clase políticamente dominante y adquiere así nuevos medios para 'dominar y explotar a la clase oprimida'".

Esto es así para el Estado antiguo, el Estado feudal y el Estado representativo moderno. Pero Engels agrega, y esto es lo que nos interesa en particular:

"Sin embargo, excepcionalmente se presentan períodos en que las clases en lucha están tan cerca de equilibrarse que el poder del Estado, *como pseudo-mediador*, mantiene por un tiempo cierta independencia respecto de una y de otra⁹".

Engels va a ilustrar este concepto con algunos ejemplos: éstos son la monarquía absoluta de los siglos XVII y XVIII, el bonapartismo del primer y el segundo Napoleón, y finalmente el Estado bismarckiano. Al leer esta enumeración fielmente reportada por Lenin, uno se pregunta: "¿Excepcionalmente?" "¿No tan excepcional!" Pues en definitiva, para atenerse a las ilustraciones dadas por Engels, en verdad son tres siglos los que están al menos parcialmente afectados: los siglos de la época moderna. No es poca cosa. Entramos ahí en una zona donde se manifiesta la complejidad del pensamiento político de Marx y de Engels, y al mismo tiempo, hay que decirlo, en una cierta zona de oscuridad relativa que Engels sólo tardíamente eliminará.

Esta relativa independencia del Estado respecto de las clases, hay una tendencia natural a relacionarla con el esquema del extrañamiento que conduce a Marx y Engels a hablar del Estado como de una potencia que se erige por encima de la sociedad y que se le vuelve cada vez más extraña. Se estaría tentado incluso de llegar a identificar los dos temas, pues las clases pertenecen a la sociedad y la caracterizan, y es en relación a

esa misma sociedad que el Estado se vuelve autónomo y se convierte en una entidad que le es extraña. Pero más vale resistir a esta tentación, pues es posible que estemos frente a dos temas distintos. Cuando el Estado es netamente el Estado de una clase particular, conlleva ese volverse autónomo y extraño en relación a la sociedad. Distinto es cuando, a partir de una situación de equilibrio en la relación de fuerzas entre las clases, el Estado aparenta ser independiente de las clases antagonicas. No obstante se podría formular la hipótesis de que en este último caso, la autonomía del aparato del Estado respecto de la sociedad está aún más reforzada. Pero ni Marx ni Engels dicen nada parecido. Se trata de temas yuxtapuestos.

Sea como fuere, la dimensión del *extrañamiento*, de la independencia del Estado respecto de la sociedad, es esencial para comprender la transformación de los organismos de la sociedad gentilicia, que no son todavía un Estado como tal, en organismos del poder del Estado.

Los primeros no están separados de la sociedad hasta tanto la comunidad no se vea desgarrada por conflictos de intereses. Su función es administrar lo mejor posible los intereses comunes de la comunidad. La marca del poder del Estado consiste en que pronto esos organismos se sitúan por encima de la sociedad y se vuelven extraños con respecto a ella.

Esta autonomización, esta independencia respecto de la sociedad es esencial igualmente para comprender las dos vías por las cuales se forman las clases y las relaciones de dominación y servidumbre. En la vía "asiática" que Engels describe en el *Anti-Dühring*, la clase dominante se constituye a partir de la autonomización de los organismos públicos. Para hablar esquemáticamente, se podría decir que no es la división previa de la sociedad en clases lo que engendra el Estado (vía clásica), sino que es la aparición del Estado la que da lugar a la estructuración de la sociedad en clases.

Esta cuestión de la autonomización respecto de la sociedad se vincula igualmente a la cuestión capital de la democracia. Si bien se mira, se percibe que si los organismos de la sociedad gentilicia no están separados de la sociedad es porque esta sociedad funciona según las normas de una *democracia real*: esto es evidente en el caso de la ausencia de "fuerza pública" especial. La defensa está asegurada por "la organización armada autónoma de la población". Burocracia y *democracia real* son incompatibles. La idea de que la "verdadera democracia" pone fin a la separación de la sociedad política propia del Estado representativo moderno es muy antigua en la obra de Marx: tal es la tesis que se halla en *La crítica del derecho político hegeliano* en 1843. Engels la retoma en el curso de sus trabajos históricos de 1880-1886. Por otra parte, lo que he llamado la "rectificación de 1885" que concierne a la primera república francesa, pone a la orden del día la cuestión de la autonomía administrativa en modalidades mucho menos excepcionales que las de la Comuna de París. La cuestión de la autoadministración local está directamente vinculada con la de la *democracia real*. Hay un punto esencial que retener, la democracia, para Engels, no es siempre, ni siquiera en principio, una forma de Estado; es históricamente una forma de organización anterior al Estado y que excluye su existencia. Tendremos que recordarlo cuando sea necesario examinar la tesis engelsiana, retomada por Lenin, del "deterioro de la democracia".

Pero aquí hay que indicar una dificultad teórica. A pesar de la importancia del tema

de la independencia o autonomía del Estado respecto de la sociedad, Engels experimenta constantemente la necesidad de precisar que ellas son "aparentes". Por ejemplo, en el párrafo uno del capítulo uno, Lenin cita un texto de Engels que dice: "se impone la necesidad de un poder que, situado en *apariencia* por encima de la sociedad, debe difuminar el conflicto". [El subrayado es mío].

No siempre es fácil aprehender lo que significa esta independencia que no es más que *aparente*. ¿Por qué esa restricción que casi anula la tesis? ¿Se trata de tomar distancia respecto de teorías del tipo de la de Hegel, que Engels cita explícitamente en ese capítulo de *El Origen*? Sin duda es así.

"[El Estado] - dice Engels -, no es entonces un poder impuesto desde afuera a la sociedad; no es tampoco "la realidad de la idea moral", "la imagen y la realidad de la razón", como pretende Hegel¹⁰".

Seguir esta pista conduce a pensar que hablar de independencia "aparente" implica decir que esta independencia respecto de la sociedad, que es un *extrañamiento*, un volverse extraño, es un producto de esa sociedad. La independencia es "aparente" en el sentido de que es engendrada por la sociedad misma, en determinadas condiciones. ¡Pero no por eso esta independencia es menos real! La prueba está en que según la teoría de la constitución de las clases del *Anti-Dühring*, la clase dominante, en las sociedades llamadas "asiáticas", se constituye a partir de la autonomización de los organismos públicos. Todo parece suceder como si en esa época, antes y después de la muerte de Marx, entre el *Anti-Dühring* y *El Origen*, Engels debiera pagar la riqueza y complejidad de su pensamiento al precio de cierta oscuridad.

Si se tiene presente el esquema del *extrañamiento*, la autonomización y ese volverse extraño de los organismos públicos, se está mejor preparado para comprender el fenómeno burocrático y la dominación del aparato del Estado sobre la sociedad. Y se está igualmente mejor preparado para comprender que el Estado, aunque debería ser en principio el Estado de la clase económicamente dominante, puede volverse también, excepcionalmente, es decir, de hecho durante siglos, relativamente "independiente" de las principales clases en lucha: la burguesía y la nobleza bajo la monarquía absoluta, la burguesía y el proletariado bajo el bonapartismo moderno de Napoleón III y de Bismarck. Pero acá también, para tener la riqueza de los análisis concretos de fenómenos decisivos de la segunda mitad del siglo XIX en Francia y Alemania, debemos aceptar cierta oscuridad teórica. Ese Estado de los imperios francés y alemán ¿es verdaderamente independiente de ciertas clases en lucha, o bien se trata de una independencia "aparente", de una "pseudo-mediación" del Estado entre clases cuya relación de fuerzas tiende a equilibrarse, pero que no podrá permanecer eternamente en ese estado de equilibrio? Al nivel del análisis concreto del régimen de Napoleón III o de Bismarck, se recobra muy fácilmente la claridad. Al nivel teórico, se está menos satisfecho de las formulaciones, como ya era el caso a propósito de la independencia del Estado respecto de la sociedad.

En la primera parte de este libro, hice referencia a dos textos de Engels en que se trataba la cuestión de formas de Estado burocrático relativamente independientes de las clases existentes. En "El statu quo en Alemania" escrito a comienzos de 1847, se trataba de dar cuenta de la "constitución política" de Alemania que consagra ese "statu quo" miserable al que la burguesía alemana - que es la clase revolucionaria - debería

poner fin. Allí, ese esquema aplicado a la monarquía absoluta se había puesto en acción en un caso un tanto específico. La nobleza agraria ya no es lo suficientemente poderosa como para imponer una "constitución política feudal". La verdadera burguesía se halla aún en vías de desarrollo. En cuanto a la pequeña burguesía, totalmente incapaz de batir a la nobleza, ha contraído un compromiso histórico con ésta, en un equilibrio de fuerzas que es netamente favorable a esta última. De ello resulta el nacimiento de una tercera "clase", la burocracia, que se recluta en las otras dos en proporciones desiguales, y que, aún vinculada a una dinastía, trata de hacer valer los intereses que le son propios ". Si la pequeña burguesía puede muy bien acomodarse en esta burocracia, no ocurre lo mismo con la burguesía, que, por múltiples razones, por económicas muy serias, debe conquistar el poder político y liquidar esa antigua burocracia:

"A partir del momento en que la administración del Estado y la legislación pasan a ser controladas por la burguesía, la autonomía de la burocracia desaparece".

Engels, en ese texto, hablaba de la autonomía de esa burocracia y no sentía la necesidad de calificarla luego de "aparente".

En "La cuestión militar prusiana y el partido obrero alemán", Engels presentaba un rápido análisis del bonapartismo moderno, el de Napoleón III¹².

"El bonapartismo - decía - es la forma necesaria del Estado en un país donde la clase obrera, muy desarrollada en las ciudades, pero numéricamente inferior en los pequeños pueblos campesinos, ha sido vencida en un gran combate revolucionario por la clase de los capitalistas, la pequeña burguesía y el ejército ¹³.

Pero la burguesía también sale agotada de ese combate:

"El ejército, verdadero vencedor, se coloca a la cabeza, apoyado sobre la clase de donde proviene en su mayor parte, los pequeños campesinos [...]"

"La característica del bonapartismo, tanto respecto de los obreros como de los capitalistas, es que les impide batirse entre ellos. Dicho de otra manera, defiende a la burguesía contra los ataques violentos de los obreros, favorece las pequeñas escaramuzas pacíficas entre las dos clases, quitando tanto a unos como a otros toda especie de poder político

Bajo semejante régimen, los obreros y la burguesía descansan de la lucha, mientras que la industria se desarrolla vigorosamente. De esa manera, maduran los elementos de una nueva lucha más violenta, mientras las clases fatigadas reposan. Fundamentalmente, este tipo de régimen sólo existe para tener a la clase obrera con la rienda corta frente a la burguesía. Se comprende que Engels, en *El Origen*, hable de una "pseudomediación" entre las clases. En ese texto de 1865, Engels retomaba elementos de análisis del bonapartismo deslindados por Marx en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, inmediatamente después del suceso. Cabe recordar, en particular, el fenómeno complejo que hace que una clase como la de los pequeños campesinos, incapaz de constituirse políticamente como clase, se dé, a su manera, una representación al nivel político: se encarna en la figura del emperador y en la burocracia militar, en la que tiene un lugar en los niveles inferiores. De ese modo, bien se puede hablar de la independencia del Estado respecto de la sociedad, del volverse extraños sus organismos. También puede decirse de tal forma de Estado que es independiente de algunas de las clases en lucha. Pero al buscar la explicación de esos fenómenos, son ciertas

estructuras de la sociedad y episodios de la lucha de clases los que darán la clave del enigma. De ahí la idea de que la independencia (respecto de la sociedad o respecto de las clases fundamentales) no es más que "aparente".

Estrictamente hablando, epistemológicamente, no hay lugar para "la independencia" en el sistema conceptual del materialismo histórico. No es el caso del sistema conceptual de la autonomización. Los fenómenos de autonomización son reales, de gran importancia, y se los encuentra en múltiples niveles de análisis. El tema retendrá aún por mucho tiempo la atención de Engels y lo llevará a introducir el concepto de esa "independencia" a la vez real y "aparente" en oportunidad de hablar de una relativa autonomía del Estado, en la carta dirigida a Conrad Schmidt el 27 de octubre de 1890. Se puede decir que ahí Engels elimina la oscuridad anterior. La consideración de la división del trabajo en la sociedad permite pensar la autonomía real de tal o cual actividad. Se pasa de la independencia "aparente" a la autonomía relativa.¹⁵

III. LAS DIVERSAS FORMAS DEL DESARROLLO HISTÓRICO: "REVOLUCIÓN POR ARRIBA" Y COMPROMISO HISTÓRICO.

Esa cuestión de la autonomía conduce a la de la "eficacia" de las esferas autónomas, y en particular a la del Estado. La "eficacia" está netamente afirmada. Pero esa eficacia, que en el caso del Estado, es la de la violencia o la constricción, no puede ser absolutizada. La eficacia es real, pero sus efectos son múltiples y contradictorios según el tipo de intervención de que se trate. Hay una violencia política que sigue las tendencias del desarrollo económico, y hay una que va en sentido inverso. Las situaciones más complejas pueden ser consideradas como una combinación de los dos modelos precedentes. Estas consideraciones abstractas se han puesto en acción en los análisis concretos que Engels dedicó a la obra histórica de Bismarck.

Entre 1887 y 1888, Engels prepara un folleto sobre *Le Rôle de la violence dans l'histoire [El rol de la violencia en la historia]* que debe abarcar los tres capítulos del *Anti-Dühring* que llevan ese título y un cuarto capítulo dedicado a la acción de Bismarck antes y después de 1870. Se trata de aplicar la teoría elaborada contra Dühring a un período de la historia contemporánea. La *realpolitik* de Bismarck, la utilización de la violencia militar, es eficaz mientras Bismarck aplique un programa político que corresponda a las tendencias históricas del siglo XIX (la unificación de una parte de Alemania alrededor de Prusia que permita el desarrollo industrial). Esa política de "hierro y sangre" está llamada al fracaso a partir del momento en que Bismarck toma sus ideas, no de la burguesía liberal, sino de su cultura política de junker prusiano. Y la catástrofe resulta previsible a partir de la anexión de Alsacia y Lorena, lo que es una aberración política¹⁶.

En resumen, en lo que concierne a la teoría del Estado, se puede decir entonces que al comienzo está, y que sólo se clarificará en su formulación teórica algunos años más tarde. Hay que tratar de restituírle su verdadera naturaleza, teniendo en cuenta su evolución. En principio, es con esa teoría todavía en elaboración y no con ninguna otra, que Engels comienza a pensar los acontecimientos y los cambios capitales del siglo XIX, en relación a su riqueza y a su capacidad de evolución, el hecho de que tal o cual formulación pueda llevar agua al molino de los oportunistas no tiene mucha importan-

cía.. Lo esencial es poder pensar la realidad en su integridad.

Desde este punto de vista, que es el de la teoría y no el del compromiso y los programas políticos, hay que decir que no se puede estar conforme con una teoría de la historia que no permita pensar más que los períodos de revolución. Hay en ello una razón muy simple, y es que incluso el siglo XIX, no atraviesa siempre períodos de revolución en el sentido habitual del término. Hay al menos dos formas de revolución: las revoluciones por abajo y las revoluciones por arriba.

En su largo ensayo sobre Bismarck, Engels precisa:

"En política, sólo hay dos potencias decisivas: la fuerza organizada del Estado, el ejército, y la fuerza no organizada, la fuerza elemental de las masas populares ¹⁷".

Pero la historia está lejos de reducirse a la política y a las diversas formas de violencia que conoce. Estas están fundamentalmente subordinadas al desarrollo económico. Después del fracaso de las revoluciones de 1848, Europa va a conocer un período de "revoluciones por arriba". Son muy características de las "monarquías militares" que cumplen cierto número de tareas históricas que debían ser cumplidas de una manera u otra. Éstas se refieren en particular a la creación o transformación de formas estatales (la unidad del Estado-nación) que son decisivas para el desarrollo económico (fuerzas productivas y capital). En lo que concierne a Alemania, aunque deteste, como Marx, todo lo que sea prusiano, Engels considera que lo que se ha cumplido bajo la dirección de Bismarck es, a este respecto, una adquisición decisiva para lo que será en adelante la historia alemana. Ello no le impide mostrar que lo que hay de propiamente prusiano y "bonapartista" en esta política (la anexión de provincias francesas) instaura una situación de crisis que pone la guerra en Europa a la orden del día¹⁸.

Treinta y cinco años después de la muerte de Engels, Gramsci, al analizar la historia de Italia incluido el período fascista, utilizará el concepto de "revolución pasiva" o "revolución sin revolución" para designar un período de transformación social controlada por las clases pudientes y sin participación popular. Engels, por su parte, introduce el concepto de revolución por arriba para pensar aspectos decisivos de la historia del siglo XIX.. Este concepto está presente en el texto sobre la unificación alemana y Bismarck, ya citado, y se lo vuelve a hallar en 1895 en la "Introducción" a las *Luttes de classes en France [Luchas de clase en Francia]*. Engels, antes de morir, intenta obtener una visión de conjunto del siglo XIX. En este sentido, el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851 marca un hito. Dos grandes naciones del continente van a conocer la forma moderna del bonapartismo ¹⁹.

En el mismo orden de ideas, hay que mencionar el trabajo histórico llevado a cabo sobre el concepto de revolución. Después del fracaso de las revoluciones de 1848, Marx y Engels se esforzaron por profundizar su concepción de la revolución en momentos de la crisis de la Liga de los Comunistas en 1850, y de la escisión de la fracción Willich-Schapper²⁰. Pero, aunque importante, la profiindización sigue siendo limitada. En particular, Marx y Engels continúan pensando según un principio bastante mecanicista las relaciones entre crisis económica y revolución. La crisis ha terminado, entonces hay que esperar su retorno. La crisis volverá en 1857, razón por la cual Marx se apresura a adelantar la redacción de su crítica de la economía política, de manera de estar listo en el momento de la explosión. No habrá explosión. En 1859 aparece *Contribution á la critique de l'économie politique [Contribución a la crítica*

de la economía política] con un prefacio célebre. Ésta no debe ser considerada como una producción teórica intemporal, sino como una meditación teórica sobre el hecho de que hay crisis sin revolución, y como un repensar con criterio autocrítico sus ideas de 1848.

"Una formación social jamás desaparece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que ella es capaz de contener. Jamás las relaciones de producción se sustituyen por otras nuevas y superiores antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan hecho eclosión en el seno mismo de la antigua sociedad²¹.

A partir de ahí estamos en el largo tiempo de la industrialización. Bajo los regímenes bonapartistas de Francia y Alemania, las fuerzas productivas y el capital se desarrollan. Hasta se podría agregar que comienzan solamente a desarrollarse. Además, cuando Engels, en la "Introducción" de 1895, retoma el concepto de "revolución por arriba" a propósito de Alemania, declara también que la revolución proletaria no era posible en Francia, ni en 1848, ni en 1871. El último Engels considera el proceso de industrialización como la presuposición absoluta de la revolución social. Objetivismo limitado anunciador del marxismo de la segunda Internacional, objetarán ciertos críticos. Yo no creo tal cosa. Engels veía lo esencial que había tenido lugar mucho antes en Inglaterra y que no apareció en Francia y en Alemania sino después de 1850.

Pero ni la violencia política ni el desarrollo económico agotan la riqueza del devenir histórico. Hallamos en Gramsci, con la máxima claridad y fuerza, la idea de que regularmente sigue una fase de expansión hegemónica a una de alteración revolucionaria. Engels estaba abierto a este tipo de problemática, y cuando rechaza el uso abusivo del concepto lassalliano de "masa reaccionaria única", nos parece que piensa precisamente en tales fases de expansión hegemónica durante las cuales la clase dirigente trata de probar que es capaz todavía de reformas progresistas²².

Finalmente, si es cierto que Marx y Engels amaban la historia de Francia, porque, según la fórmula de Engels, en ella las luchas de clase se llevan hasta el fin han estado también muy atentos a la historia de Inglaterra, donde la historia se hace según modalidades muy distintas. En efecto, si los ingleses iniciaron una revolución demasiado pronto, en el siglo XVII, y dentro de formas totalmente radicales, parecen haber cultivado desde fines del mismo siglo, con "la gloriosa revolución" de 1688, una especialidad completamente distinta: no la lucha de clases hasta el fin, sino la lucha de clases hasta el compromiso. Compromiso de la burguesía con la aristocracia primero, que tiene lugar a fines del siglo XVII y que dura hasta el XIX con las adaptaciones que resulten necesarias; compromiso de la burguesía con la clase obrera luego, que caracteriza todo el siglo XIX durante el cual los obreros ingleses no son a menudo otra cosa que el apéndice radical del gran partido liberal. La vía inglesa ¿no tiene también "una pureza clásica"? La burguesía reina aburguesando primero su aristocracia, antes de hacer lo mismo con su "aristocracia obrera". La burguesía no imagina poder prescindir de su aristocracia, y la clase obrera tiene la misma actitud reverencial hacia la burguesía. En esta historia domina el arte del compromiso que Engels nos describe en el prefacio a la edición inglesa de *Socialismo utópico y socialismo científico*, que escribió en abril de 1892²⁴.

Estas demasiado rápidas observaciones conducen a subrayar que no hay que con-

fundir dos cosas muy distintas: el plan político, donde se puede legítimamente luchar como Lenin por programas y métodos políticos revolucionarios, y el plan de la explicación histórica, en que se comprueba que la historia muchas veces se encamina por vías que no son las que corresponden a nuestros deseos, es decir, tratándose de Lenin, que están bien lejos de tomar las formas violentas predicadas por él en *El Estado y la Revolución*. La obra de Lenin hace pensar que él no era de esos dirigentes políticos que se simplifican la tarea adoptando siempre las soluciones más extremas. Al menos esta flexibilidad táctica es lo que ha hecho que se le considere un maestro de la política.

¹ Las páginas que se van a leer están tomadas de la cuarta parte de mi libro *Revolution et démocratie chez Marx et Engels*, PUF 1998, donde examino el primer capítulo de *El Estado y la revolución de Lenin* que comprende cuatro párrafos. He consignado aquí extractos del examen de los párrafos uno y tres. Recuerdo que en este capítulo I, Lenin se apoya en dos libros de Engels, *El origen de la familia, de la propiedad y del Estado* y el *Anti-Dürhning*.

² En verdad, esta formulación sólo corresponde exactamente a una de las formas de la disolución de la sociedad gentilicia y del nacimiento del Estado que Engels estudia en *El origen...*, es la forma griega que Engels califica de "clásica". Las otras dos formas de disolución y de génesis del Estado son mucho más complejas: se trata de la forma romana y de la forma germánica. Debemos mencionar igualmente que en *El Anti-Dürhning* que data de 1878, pero que conoce una segunda edición alemana en 1884, en el momento de la publicación de *El origen*, Engels expone una teoría del nacimiento de las clases y de las relaciones de dominación y de servidumbre aún más rica, puesto que toma en cuenta formas asiáticas de la comunidad arcaica: al adquirir autonomía los organismos públicos y volverse extraños a la sociedad, es lo que engendra una clase dominante. La tesis está ausente en *El origen*.

⁵ Lenin, Oeuvres, Paris, Ed. en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1957, t. XXV, p.419

⁴Op. cit. p. 418

⁵Op. cit. p. 420

⁶ [en el original francés *extranéation*] Prefiero utilizar la palabra "extranéation" para traducir el alemán *Entfremdung* antes que la palabra "aliénation" [alienación], que por una parte es una palabra gastada y que por otra parte no da suficientemente la idea de que los organismos públicos "*deviennent étrangers*" [se vuelven extraños] en relación a la sociedad (*fremd*). Cf. MEW, XXI, Der Ursprung, chap. IX, p.152-173.

⁷ En la parte anterior del capítulo 9 titulado "Barbarie y civilización", Engels muestra cómo los progresos de la división social del trabajo y de la riqueza socavan las bases de la organización gentilicia. Se pasa así de la barbarie a la civilización, una de cuyas características es el Estado. He aquí cómo describe él la aparición del Estado:

"Semejante sociedad no podía subsistir sino en una lucha continua y abierta de esas clases entre sí, o bajo la dominación de una tercera potencia que, situada aparentemente por encima de las clases antagónicas, sofocara su conflicto abierto y dejara a lo sumo librarse la lucha de clases en el terreno económico, bajo una forma llamada legal. La organización gentilicia había dejado de existir. Había sido quebrada por la división del trabajo y por su resultado, la escisión de la sociedad en clases. Fue reemplazada por el Estado." Engels, *El Origen*, op. cit. p. 279. [El subrayado es mío],

⁸ Op. cit. p. 424

¹Citado por Lenin, op.cit. p.425. [El subrayado es mío].

- ¹⁰ En el primer texto de *El Origen* citado por Lenin, op. cit. p. 418
- ¹¹ Engels, "Der Statu quo in Deutschland", MEW, IV, p. 40 sq.
- ¹² Cf. Marx Engels, *Écrits militaires*, op. cit. p. 482-484.
- ¹³ Ibid. p.483.
- ¹⁴ Ibid.
- ¹⁵ MEW, XXXVII, p. 488-495; trad. fr. Marx Engels, *Études philosophiques*, Éd. sociales 1968, p. 157-161.
- ¹⁶ El texto de Engels, muy importante, está inconcluso. Fue publicado en el *Neue Zeit*, después de su muerte. Existe una traducción francesa con el título "Le role de la violence dans l'histoire" en Marx Engels, *CEuvres Choisies*, t. III.Éd. du Progrés, Moscou, 1978, p. 392-445. Cf. también Engels, *Le Role de la violence dans l'histoire*, Éd. sociales, Paris 1971, segunda parte titulada "Violence et économie dans l'établissement du nouvel Empire Allemand", p. 40-121. El título es de Bernstein.
- ¹⁷ Marx Engels, *CEuvres Choisies*, op. cit. p.414.
- ¹⁸ Ibid. p. 431
- ¹⁹ Hemos citado un análisis del bonapartismo que data de 1865. Pero Engels vuelve sobre él en diversas oportunidades. Tal es el caso en la segunda parte de *La cuestión de la vivienda* cuya primera edición data de 1873; en ella analiza el Estado prusiano de los años 1850-1870: "Aquí hallamos, pues, un doble equilibrio: uno entre la nobleza terrateniente y la burguesía, condición esencial de la antigua monarquía absoluta; y otro entre la burguesía y el proletariado, condición esencial del bonapartismo moderno. Pero, tanto en la antigua monarquía absoluta como en la moderna monarquía bonapartista, el verdadero poder gubernamental está en manos de una casta especial de oficiales y funcionarios [...]. La independencia de esta casta, que parece estar fuera y, por así decir, por encima de la sociedad, confiere al Estado la apariencia de autonomía frente a la sociedad". Cf. Engels, *La Question du logement*, Paris, Éd. sociales 1976, p. 84-87. Engels registra luego la evolución que tuvo lugar después de 1870.
- ²⁰ K. Marx, (*Euvres Politique I, op. cit., Révélations sur le procès des communistes à Cologne*, p. 587.
- ²¹ K. Marx, *Contribution à la critique de l'économiepolitique*, Ed. sociales, 1957, p.5
- ²² Cf. Engels, carta a Kautsky del 14/10/1891.
- ²³ Engels, Introducción de 1885 a la tercera edición alemana del *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Ed. sociales 1984, p 64.
- ²⁴ Engels, *Socialisme utopique et socialisme identifique*, Paris, Éd. sociales, 1962, p.21-50. Este texto es publicado inmediatamente en alemán por Engels en el *Neue Zeit* con distinto título: "Sobre el materialismo histórico". También se encuentra una traducción en ciertas ediciones de recopilación, Marx Engels, *Études Philosophiques*, Paris, Éd. sociales 1968.

¿Qué comunismo después del socialismo?

Ktienne BALIBAR

He elegido este tema por tres razones estrechamente ligadas entre sí:

en primer lugar, tengo constantemente la impresión de que, salvo algunas excepciones, las relecturas de Marx que se nos proponen giran más bien alrededor de la cuestión del "socialismo" que del "comunismo", ¡como si Marx hubiese escrito, no un *Manifiesto del partido comunista* sino un *Manifiesto del partido socialista*! Mi conclusión es que la articulación, a la vez lógica e histórica, de esas dos nociones constituye una dificultad central, que importa clarificar;

en segundo lugar, puesto que se nos solicita marcar un aniversario (y aquí se podría superponer toda una serie de ellos, desde 1818, fecha del nacimiento de Marx, hasta 1988-89, inicio de la crisis final del sistema soviético en Europa del Este, pasando por 1848, fecha de publicación del *Manifiesto*, por 1898 - la primera gran "crisis del marxismo", al día siguiente de la muerte de Engels - por 1918, por 1948, por 1968, etc.), yo recordaría que hace exactamente veinte años la revista *II Manifestó* organizaba en Venecia una reunión que no dejó de tener eco, sobre el tema "Poder y oposición en las sociedades post-revolucionarias"¹. La idea era ya la de un hecho consumado del cual había que extraer lecciones. Sin embargo, no parecía incompatible con la hipótesis de una regeneración del marxismo, con tal de que éste se mostrase capaz de pensar a fondo las causas y las modalidades de su propia crisis (Althusser, en particular, había dado gran relieve a esta idea, o a este deseo);

sin embargo la crisis del marxismo (que es en realidad la nueva crisis, o la última en fecha) ha desembocado en dos evidencias cuyas consecuencias es tiempo ya de asumir plenamente: por una parte, toda idea de una "alternativa al capitalismo" presupone que se elabore igualmente una *alternativa* a la alternativa (que se ha presentado como comunismo socialista marxista); por otra parte, ya ningún neo o post-marxismo es pensable sin una crítica de la incapacidad estructural del marxismo para interpretar la "lógica" de la historia de la cual él mismo y su crisis han sido producto. Lo cual traduciré en pocas palabras: nada de post-marxismo (distinto de una repetición o un renegamiento) sin crítica de la *catástrofe del marxismo*. Esta es, ciento cincuenta años después de la publicación del *Manifiesto del partido comunista*, la condición absoluta de toda utilización de sus análisis y de sus tesis.

Ante todo, la catástrofe nos impone invertir el punto de vista evolucionista (prácti-

camente confundido por Marx con un punto de vista "científico") sobre la cuestión de la idea comunista y de su fuerza histórica propia. En el centro del "marxismo" de los siglos XIX y XX hallamos la estrecha asociación de las nociones de socialismo y de comunismo. Es verdad que Marx había tomado distancia respecto del "socialismo" de su tiempo, al declararse precisamente "comunista", y esto no puede ser por casualidad, sino que este término está irresistiblemente *compentrado* en el marxismo, cualquiera sea la diversidad de sus escuelas, del que se ha vuelto indisoluble. El socialismo apareció desde entonces como un comunismo en potencia, mientras que el comunismo era considerado como la culminación y la perfección del socialismo. Esta graduación teleológica (con las categorías y las alternativas que ella induce: "objetivo final" y "movimiento", formas y estadios intermedios, continuidad y discontinuidad, etc.) es todo uno, en la perspectiva marxista clásica, con la idea fundamental de transición histórica.

Más profundamente aún, es todo uno con la idea de que el comunismo es la meta de la historia porque constituye la "forma" inmanente de la *alternativa socialista* al capitalismo y a su modo de desarrollo de la productividad social. Recíprocamente, esto quiere decir que el desarrollo del capitalismo es la condición necesaria para la aparición en la historia de un comunismo como "movimiento real", no utópico. El capitalismo, en efecto, *socializa las fuerzas productivas* - en sentido completo, centrado en la productividad del hombre trabajador-, y conduce así a un punto de retorno en sentido contrario. O mejor dicho (en una concepción más dialéctica) induce una permanente lucha de tendencias entre socialización capitalista, que somete la fuerza de trabajo, y socialización alternativa, "socialista", que la libera. El comunismo puede aparecer así como una organización necesaria de las fuerzas productivas y de la productividad humana, un "modo de producción" opuesto en su principio al modo de producción capitalista, que resuelve su contradicción intrínseca y eleva la socialización de que es portador al nivel de un modo de vida en común de los individuos humanos².

Es de esta idea central que deriva directamente la representación del obrero "proletariado" como *sujeto y objeto* del proceso de la "transición", de una historia sufrida por la humanidad a una historia de la que ella es dueña y señora (a la que Lukacs ha dado una expresión de inigualable vigor), y por lo tanto, la tesis de la misión histórica del proletariado. Ahora bien, es esa idea la que debemos en adelante relativizar fundamentalmente. Esta deconstrucción se nos presenta como la condición sine qua non, no solamente de una reconstrucción teórica, sino aún de un uso teórico y político del marxismo, sea cual fuere.

¿Qué quiere decir acá "relativizar"? En mi opinión, esto no quiere decir que esta idea sea pura y simplemente "falsa", o privada de significación. Pero quiere decir, para empezar, que otras formas, otras concepciones del comunismo existen o han existido. El comunismo marxiano ("socialista", "proletariano") no es sino una de ellas. Y esta forma misma corresponde a condiciones históricas y sociales determinadas. Su "hegemonía" en el movimiento que recusa el orden establecido de la dominación, incluso si tiene raíces y prolongaciones, sólo vale para una parte de los siglos XIX y XX. Y está muy bien planteada la cuestión de saber si, fuera de esas condiciones, el marxismo no está llamado a descomponerse irreversiblemente en diferentes elemen-

tos heterogéneos.

Sostendré, pues, la siguiente idea. No tenemos ningún criterio a priori, metahistórico o metaestructural, que nos permita decidir, ni que la figura marxiana del comunismo sea la única verdadera (o la verdad de las precedentes, la figura última), ni a la inversa que las figuras anteriores representaran una "esencia" que hubiera estado oculta y desconocida para el marxismo. Tenemos que hacernos cargo de un radical equívoco de la idea y de la palabra misma de "comunismo". Si se puede admitir (volveré sobre ello) que este término comporta un núcleo de significación reiterada, o como se ha propuesto no hace mucho, un "invariante" ³, hay que convenir también en que este invariante no existe fuera de sus variaciones incesantes, que pueden ir hasta la inversión de características políticas y antropológicas esenciales. El comunismo cuya inagotable renovación e insistencia en condiciones siempre nuevas pueden representarse como el reverso de la historia oficial, la de las dominaciones y de los Estados (sea que se la imagine, a la manera de Benjamín, como una "historia de los vencidos", o a la manera de Negri, como una potencia de "alternativa" a la modernidad de cada época), no posee él mismo ningún contenido positivo que sea fijo, que pueda ser inscripto bajo una forma única.

En otras circunstancias he tenido ya ocasión de señalar algunas de las figuras de ese comunismo sin identidad⁴:

el comunismo de los *fraticelli*, o del franciscanismo radical, fundado sobre la conjunción de las nociones *de pobreza* (entendida como un valor positivo, o una inversión de la negación en positividad)⁵ y de fraternidad (extendida más allá de los límites de la individualidad humana, o de manera no "humanista", a la "comunidad" de los seres vivientes). Este comunismo no tiene en vista la "expropiación de los expropiadores", según la famosa fórmula de Marx que presupone toda la antropología de la apropiación de la naturaleza por el hombre (heredada de Locke y Smith), sino la depropiación del hombre (o su liberación en relación con la lógica de lo "propio" y de la "propiedad", y a la identidad que de ello resulta). Hoy pueden hallarse sus acentos en ciertos ecologistas, o más filosóficamente, en las teorizaciones de J.-L. Nancy (la "comunidad 'désœuvrée')⁶ y de J. Derrida (*cf. Spectres de Marx* y generalmente la temática "mesiánica" de la exapropiación).

el comunismo que se puede llamar "burgués", sin ningún matiz peyorativo, en el sentido en que el burgués es el ciudadano libre de las ciudades modernas: comunismo de la comunidad de los ciudadanos o de la igualdad de condiciones como presupuesto y como fin de la *libertad* cívica y de la "vida pública", comunismo humanista cuya idea se desarrolla desde las luchas del *popolo minuto* de las ciudades italianas hasta Godwin, Babeuf y Blanqui, pasando por el movimiento de los *Diggers* y los *Levellers* en la *Revolución inglesa*⁷, y cuya inspiración profundamente política es todavía fácilmente reconocible en el rousseauismo radical de ciertos textos del joven Marx teorizando la "revolución en permanencia" contra el Estado representativo ⁸.

el comunismo *socialista* o "proletariano", que se constituye en el curso de la revolución industrial, y cuya teorización propondrá Marx en el *Manifiesto de 1848*. La idea fundamental de este comunismo de un nuevo género, como hemos visto, es que el capitalismo, que ha generalizado la dominación de la forma-valor hasta incluir en ella el uso y la reproducción de la fuerza de trabajo, desemboca en la *organización del*

trabajo social, tanto a nivel de la empresa como a nivel global (tendencialmente: mundial, lo que hace de Marx uno de los primeros teóricos de la "mundialización"). El capitalismo deviene así el cuadro histórico en el cual se cristaliza el antagonismo entre alienación y desarrollo del ser-en-común (*Gemeinwesen*), opresión y emancipación: el comunismo es pensado como reapropiación del producto y de las fuerzas productivas, alternativa a la socialización mercantil, de la producción, pasaje de la organización inconsciente a la organización consciente.

Es entonces inevitable que nos preguntemos si se pueden concebir otras formas de "comunismo", que quizás ya han surgido a nuestro alrededor: no tanto comunismos del porvenir como comunismos en devenir, surgiendo de aspectos "alternativos" de la historia que no han sido percibidos por Marx, tal vez porque su originalidad no era todavía perceptible.

Para tratar de identificarlos, debemos retomar la idea de un *invariante sin identidad*, del cual el "comunismo" de Marx no sería sino una variante entre otras. Diremos, pues, que toda concepción histórica del comunismo parece tener por objeto la *superación de la oposición entre individualismo y socialización*. Más profundamente aún, parece tratar de abolir la oposición entre el individuo y la sociedad, que no es solamente una abstracción metafísica, sino también una realidad histórica institucional.

Tal es en efecto la idea que Marx - desde *la Ideología Alemana a los Grundrissey El Capital* - parece haber perseguido con la mayor obstinación, y que sus formulaciones sobre la asociación de los productores y sobre la recomposición de la fuerza de trabajo fragmentada por la división del trabajo, surgidas de todo un trabajo crítico sobre la economía y el socialismo de su tiempo, expresan y disimulan a la vez. Tal es también, sin duda, la razón por la cual el comunismo de Marx nunca ha logrado instalarse de manera estable en el espacio de la política: sea que se remonte más acá, del lado de una "revolución social" que marcaría el "fin de la política", sea que desemboque más allá, en una ética o una metapolítica del "reino de la libertad".

Es necesario aquí afrontar la disimetría constitutiva del concepto de comunismo, inscrita en su mismo nombre, donde la idea de superación de la antítesis entre individualidad y comunidad se encuentra ya de alguna manera negada en beneficio de lo "social", de lo "común". Es esto lo que no cesa de alimentar una interpretación del comunismo como ideología comunitaria entre otras, en particular en la época moderna en la tradición del *romanticismo anti-individualista*, como reacción frente al individualismo posesivo y mercantil, a la "abstracción de la individualidad"⁹. Esta interpretación no ha dejado de tener efectos. Pero no debe hacernos olvidar que el movimiento de pensamiento característico de las obras de Marx es dar un paso más, de manera de no quedarse en la reafirmación de la comunidad, del elemento de ser-en-común o de transindividualidad que ninguna división del trabajo, ningún "proceso de abstracción" de la individualidad podrá abolir completamente: más allá de la crítica del individualismo "abstracto" se trata siempre de desembocar en una reconstrucción de la individualidad, en un desarrollo al infinito de su singularidad, que el mismo ser-en-común haría necesario. Es, pues, esencial pensar en el límite en que el *comunismo* es también un *individualismo* (y en cierto sentido nos devolvemos a una concepción negativa: no es *ni comunismo ni individualismo*, ya que estos nombres no son más que abstracciones y aproximaciones relativas a un contexto determinado)¹⁰.

Habría entonces que abrir aquí una investigación más precisa, para examinar la manera en que este "invariante" problemático se ha realizado y transformado en las diferentes figuras del comunismo a las que he hecho alusión. Sin comprometerme en ello, repetiré que no tenemos ninguna razón para afirmar que ninguna de esas concepciones haya jamás resuelto el problema, ya se trate de la concepción franciscana fundada en la despropiedad, o de la concepción revolucionaria fundada sobre la libertiguadad radical, o de la concepción marxista fundada sobre la reapropiación social de la fuerza de trabajo. Al menos, lo han mantenido abierto, reformulándolo sin cesar a partir de nuevas definiciones del "individuo" y del "común". Para concluir provisoriamente, quisiera más bien recordar algunas líneas de argumentación susceptibles de precisar la idea de otro comunismo, post-marxiano o no-marxiano.

Sin duda, de nuevo conviene tomar algunas precauciones.

Hablar de comunismos en devenir, todavía insospechados, no quiere decir que nos instalemos fuera de las contradicciones del presente o de los procesos de resistencia a la opresión y de lucha que pueden estar vinculados a desarrollos contemporáneos del capitalismo. Pero quiere decir que, en el curso mismo de tal descripción, procuramos mantener abierto un doble interrogante:

por una parte, ¿hasta qué punto las contradicciones de que hablamos pueden ser pensadas como desarrollos del *modo de producción capitalista*, fundado sobre la explotación de la fuerza de trabajo asalariada, y de la "formación social" que le provee sus condiciones de reproducción? ¿En qué medida, por lo contrario, nos obligan ellas a encarar algo así como un "post-capitalismo" (que incorpora evidentemente sus mecanismos esenciales), por ejemplo como estadio *post-capitalista* de la economía mercantil?

por otra parte, ¿hasta qué punto la idea de una alternativa socialista a la dominación del mercado generalizada por el capitalismo es pertinente para abrir las perspectivas de un movimiento comunista en las condiciones de hoy, y enunciar su problemática?

Estas preguntas nos llevan a precisar un poco más lo que debe entenderse por "equivoco" de la idea de comunismo: cada concepción histórica es por cierto una invención singular, que encuentra nuevos puntos de anclaje en la experiencia humana (la de la vida, la de la palabra política, la del trabajo y la producción...), y sin embargo sería absurdo ignorar lo que cada experiencia del pensamiento y de la práctica del "comunismo" transmite a aquella que le sigue, para ser, si es necesario, radicalmente reformulada. Quisiera ilustrarlo respecto de dos puntos cruciales: la cuestión del internacionalismo y la de las *diferencias antropológicas*.

Es sin duda a propósito del internacionalismo que se plantea hoy de la manera más inmediata la cuestión de un "comunismo post-marxiano". En efecto, parece que el internacionalismo ha sido el aspecto más utópico de esta "antiutopía" que ha querido ser el comunismo marxiano: la historia la ha hecho estallar inmediatamente (con la disolución de la Primera Internacional, más tarde la impotencia de la Segunda para unir al proletariado europeo contra la guerra, y finalmente el triunfo del nacionalismo bajo el nombre de "socialismo en un solo país" y de "defensa del campo socialista"). A la luz de estos acontecimientos, los célebres pasajes del *Manifiesto* que evocan la

indiferencia de los proletarios hacia la idea de patria y su solidaridad natural más allá de las fronteras, aparecen en el mejor de los casos como ingenuidades, y más bien como el testimonio de un profundo desconocimiento de las fuerzas que operan sobre la "escena" real de la historia. A este respecto, la historia del comunismo real del siglo XX, no sólo no ha arreglado nada, ni ha creado las condiciones de una lucha de masas contra el nacionalismo y el racismo, sino que ha desembocado en formas agravadas de la pasión por la identidad y la "purificación étnica". *Barbarie del socialismo*, y no solamente del capitalismo, del colonialismo, del imperialismo: con esto debemos contar de aquí en adelante.

Por otra parte, este internacionalismo, abatido de un solo golpe, sigue siendo sin embargo el pundonor y el corazón de la "conciencia revolucionaria" de numerosos militantes dentro del movimiento marxista, y como tal ha desempeñado un papel no desdeñable en las grandes luchas del siglo, desde la resistencia antifascista al anticolonialismo, y hasta en el seno de las tentativas de "revolución en la revolución", o de crítica interna a la experiencia socialista, a contracorriente del "socialismo real". Estoy convencido de que él se prolonga hoy (a través de las trayectorias individuales concretas) en una cierta capacidad de *dar a conocer* las resistencias y los movimientos de emancipación en el mundo, o de construir un universalismo práctico, que sea el vínculo entre una antigua y una nueva concepción del comunismo. En función de esta hipótesis podemos volver un instante a la cuestión de las relaciones entre el comunismo y el socialismo.

Nada claro hay, como sabemos de aquí en más, en la cuestión de saber si la perspectiva socialista de una recomposición de la lucha del trabajo social contra las leyes del mercado mundial "libre" debe poner el acento en la defensa de los intereses nacionales (o generalmente locales), o en la búsqueda de un "New Deal a escala mundial"¹², es decir la constitución de instancias públicas de regulación y de contrapoderes a nivel supranacional. Toda estrategia de resistencia a la explotación, a la inseguridad del trabajo y a la destrucción de las condiciones de vida, se encuentra - sin duda por largo tiempo - apresada en esta alternativa aparentemente insoluble. No obstante lo cual, se pueden enunciar algunas certidumbres generales, por lo mismo no desdeñables.

Las formas extremas del *desarrollo desigual* de la economía, y la repercusión que ellas provocan en las condiciones de vida en el "centro" de la economía-mundo, hacen emerger formas de *violencia generalizada* (que van desde la inseguridad urbana hasta los racismos de exterminación, pasando por diversos tipos de guerras "interiores" y "exteriores")¹³, sin "fines", aunque no sin efectos. El comunismo que se dibuja aquí en bajorrelieve es ante todo una antiviolencia (más que una "no-violencia" en el sentido histórico, aun cuando el mismo tome una parte de esta herencia, contra cierto "militarismo" del pensamiento revolucionario marxista basado en la representación de la lucha de clases como "guerra civil" o "guerra social"). Una solidaridad en la resistencia a la violencia y en la invención de formas de "pacificación" o de "civilización" de la sociedad mundial.

Pero ninguna solidaridad es pensable sin una transformación o transmutación del sentimiento de *pertenencia*, o de identidad colectiva, como relación *exclusiva* (ya se trate de identidad nacional, cultural, o aún de identidad de clase). El ser-en-común evocado por la idea de "comunismo" se presenta aquí explícitamente como traspaso

de fronteras, o como capacidad de vivir sobre las *fronteras*, y para ello, comienza por *democratizarlas* en tanto instituciones que traducen el poder discrecional de los Estados sobre los individuos y los grupos. He ahí, si se quiere, una forma decisiva, inmediatamente significativa, de esta "conquista de la democracia", de la cual el *Manifiesto del partido comunista* hacía el prerrequisito político de toda revolución social. Digamos en otros términos que a través de esta reactivación y esta concreción del internacionalismo, el comunismo no se manifiesta tanto como un *resultado o una meta final* de la transformación socialista, sino más bien como la condición "objetiva" y "subjetiva" de las alternativas socialistas a la organización capitalista del trabajo. Las cuestiones planteadas por Marx no han desaparecido, pues, totalmente, como no lo ha hecho el ideal en que ellas se inspiraban, pero la perspectiva histórica dentro de la cual él las planteaba, prácticamente se ha dado vuelta.

Para terminar, evocaré otra cuestión, un poco más especulativa, aunque vinculada a experiencias muy concretas: lo que he denominado el problema de las *diferencias antropológicas*.

El concepto marxiano del "modo de producción" capitalista es, como sabemos, impensable sin la puesta en marcha de una forma contractual de las relaciones sociales, que confía al individuo el cuidado de "administrar" su propia reproducción - incluso si las condiciones de esta libertad formal del trabajador son en realidad profundamente disimétricas y desiguales. En muchos aspectos, parece ahora que las luchas del movimiento obrero no han tenido otra función que la de *reconstituir* la relación de fuerzas sin la cual semejante libertad indispensable para el capitalismo "normal", el del "centro", que coincide con las formas de productividad y de socialización más elevadas, hubiera sido rápidamente aniquilada. Y sin embargo, en otro sesgo, la "libertad individual" de la fuerza de trabajo ha comenzado a declinar, trastrocando al mismo tiempo los términos del problema de la "socialización".

Esto tiende fundamentalmente a que la individualidad comience a disociarse - a veces bajo formas extremadamente violentas - de la disposición del "propio cuerpo", en torno a la cual se organizaba la experiencia del individuo clásico (prolongada por cierta idea de la conciencia, y cierta representación política del derecho de propiedad en general)¹⁴. Negri y otros con él han insistido desde hace ya algún tiempo en esta transformación, pero tomando en cuenta esencialmente los fenómenos de *intelectualización del trabajo social* que parecen materializar la intuición marxiana (en los Grundrisse) de un "intellect agent", o *General intellect*, surgiendo como estadio supremo de la "subsunción real" del trabajo e inversión de la división capitalista del trabajo. De aquí han extraído ellos, a término, conclusiones que refuerzan la interpretación evolucionista marxista del advenimiento del comunismo como telos de la organización capitalista del trabajo, a través de la "toma de conciencia" del trabajador colectivo¹⁵.

Sin querer negar totalmente esta perspectiva, se debe recordar que existe otra forma de transformación de la individualidad, mucho más difícil de interpretar en términos de recomposición comunitaria de la fuerza de trabajo: lo que algunos llaman no "bio-política" sino *bio-economía*, entendiendo por tal el proceso de venta y compra, no de la fuerza de trabajo, sino de los *órganos y organismos vivientes* mismos. Seme-

jante práctica, todavía marginal y localizada principalmente en las regiones más "subdesarrolladas" de la economía-mundo capitalista ¹⁶, se vincula en realidad con las biotecnologías más modernas, de manipulación de la filiación, de estandarización de la reproducción humana y de eugenesia "positiva". Ellas sustraen tendencialmente a la individualidad del estatuto de "libertad" requerido por el capitalismo, o si se quiere, de la condición *subjetiva* formalizada por el derecho y reforzada por toda clase de procesos de socialización (educativos, culturales, políticos), para hacer surgir una objetividad del ser humano (y aún *una ultra-objetividad*, emparentada con las prácticas de la esclavitud) que es también una manera extremadamente violenta de "poner en común" el patrimonio de la humanidad y las propiedades de la especie humana.

En esta violencia, con todo, se exhiben y se fluidifican también las "diferencias antropológicas" fundamentales, de las cuales, Marx con la mayoría de sus contemporáneos, estaban persuadidos de que el capitalismo moderno, la época "burguesa", las había despojado de su "arcaísmo" para conferirles una figura definitiva. Me refiero a las diferencias sexuales, diferencias culturales relativas a la distribución de los comportamientos y capacidades entre "el alma" (o lo mental) y el "cuerpo" (o lo físico), a las diferencias entre normalidad y desviación (o monstruosidad). Por el estatuto social de la diferencia de los sexos y de los comportamientos sexuales mismos (o aún de las identidades sexuales inscriptas en la psicología y la fisiología), todo el complejo de las diferencias antropológicas se ha convertido poco a poco para nosotros en una cuestión política, al mismo tiempo que llevaba la política a sus límites. El comunismo cuya hipótesis aquí se abre paso, y que quizás se busca ya prácticamente en numerosas prácticas a las que no se aplica tanto el calificativo de utópicas como el de heterotópicas (propuesto por Foucault)¹⁸, está profundamente alejado de las hipótesis de Marx, incluso las especulativas: es una civilización de las diferencias antropológicas, una "puesta-en-común" de las diferencias, o de su contribución a la constitución de la especie humana como ficción colectiva, en el momento mismo en que se vuelve pasible de fabricación normalizada.

Sin tratar de entrar aquí en todos los detalles, muchos de los cuales por otra parte se nos escapan, he querido evocar esas hipótesis de trabajo por una doble razón. La primera es que ellas dan cuerpo a la idea de un resurgimiento del comunismo *más allá de Marx*, conservando de él sin embargo la perspectiva antropológica de una "superación" de la oposición entre individualidad y comunidad, que él coloca en el centro de su obra, aunque sólo haya discutido algunos de sus aspectos, en las condiciones históricas y sociales dadas. La segunda es que ellas hacen referencia a una situación en la cual se perfilan, y hasta se generalizan, fenómenos de "violencia extrema", ultra-subjetiva o ultra-objetiva ¹⁹, al mismo tiempo que el estatuto social de la *especie humana* como multiplicidad de individuos, de relaciones y de diferencias, se convierte en una apuesta concreta de poder y de representación.

Esto es lo que explica, sin duda, que muchas corrientes del "post-marxismo" contemporáneo, del que se puede suponer indistintamente que exploran las posibilidades de una renovación del comunismo marxiano llevado a sus límites, o que intentan diseñar la figura de *otro comunismo* "después del comunismo", presenten una tonalidad fuertemente escatológica. Pero esta orientación no es la única posible: entre el positivismo evolucionista y el mesianismo escatológico (incluso si debe tratarse, como

lo propone Derrida en *Spectres de Marx*, de un "mesiánico sin mesianismo"), o más bien fuera de esta alternativa, existe una tercera posibilidad: la de un *pensamiento trágico*, o un *pensamiento de lo trágico*, como aquél que una larga tradición que se remonta a los griegos considera propio de la acción humana frente al destino. Permítaseme indicar aquí una sola referencia: al comentario que, hace unos doce años, consagró Rossana Rossanda a la *Antígona de Sófocles*²⁰. Espero tener oportunidad de volver sobre el particular en alguna otra ocasión.

NOTAS

¹ II Manifiesto, *Pouvoir et opposition dans les sociétés post-révolutionnaires*, Editions du Seuil, 1978.

² No sería difícil seguir a través de toda la obra de Marx las grandes formulaciones de esta idea de un devenir necesario de la libertad, que se inscriben a la vez en el registro político y en el registro filosófico: "el desarrollo de cada uno es la condición del desarrollo de todos" (*Manifiesto*); "La configuración del proceso social de existencia ... está ahí como producto de hombres que libremente se han constituido en sociedad, bajo su propio control consciente y según un plan deliberado. Pero esto requiere para la sociedad otra base material, es decir toda una serie de condiciones materiales de existencia que son en sí mismas el producto natural de un largo y doloroso desarrollo histórico" (El Capital, Libro Primero, sección I); "Pero la producción capitalista engendra a su vez... su propia negación... Ésta no restablece la propiedad privada sino ... la propiedad individual fundada sobre las propias conquistas de la era capitalista: sobre la cooperación y la propiedad común de la tierra de los medios de producción producidos por el trabajo propiamente dicho ... " (El Capital, Libro Primero, sección VII). El acento está puesto constantemente sobre dos ideas: la identidad, al término del proceso, entre los procesos de individualización y de socialización; la conversión de la "división del trabajo manual y del trabajo intelectual" en la unidad de esas dos funciones productivas del hombre genérico.

³ cf. Alain Badiou et François Balmés, *De l'idéologie*, F. Maspero, Paris 1976.

⁴ E. Balibar, "L'Europe après le communisme", in *Les Frontières de la démocratie*, Ed. La Découverte, 1992 (trad.ital. Le frontiere della democrazia, Manifestolibri).

⁵ Sobre la pobreza franciscana como tema político, cf. Janet Coleman, "Property and Poverty", in J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge University Press 1988.

⁶ Jean-Luc Nancy, *La communauté désosuvrée*, Paris 1986.

⁷ cuyo gran teórico es Winstanley: cf. los trabajos de Christopher Hill, por ejemplo *The World turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, Penguin Books, 1975

⁸ cf. el libro de Miguel Abensour, *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, PUF, "Les essais du Collège International de Philosophie", 1997

⁹ Sobre el romanticismo en general y el lugar que en él ocupa el comunismo moderno, cf. el libro de M. Lowy y R. Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Paris 1992.

¹⁰ El problema del "nombre" no podrá nunca ser totalmente eliminado. Nunca será equivalente acercar ese "traspaso" del lado de lo común o del lado de lo singular: esta es, como se sabe, una de las razones de la incompatibilidad ideológica entre el discurso de Marx y el de Stirner, que prefigura en ciertos aspectos el de Nietzsche.

" No es casualidad que, en la obra precedentemente citada, *Spectres de Marx*, cuya pertinencia en este punto

hay que saludar, Derrida concentre la discusión sobre la "supervivencia" o el "retorno" de Marx acerca del tema de una "nueva internacional".

¹² según la expresión de Suzanne de Brunhoff: *L'heure du marché. Critique du libéralisme*, Paris, l'UF, 1986. El punto de vista opuesto es desarrollado largamente por I. Wallerstein: cf. especialmente sus ensayos recientemente recogidos en *Impenser la science sociale. Poursortir du XIXe siècle*, tr. fr. PUF, 1991, y en *After Liberalism*, The New Press, New York 1995.

" Cf. lo que Hans-Magnus Enzensberger denomina la "güera molecular" en *La Grande Migration*, suivi de *Vues sur la guerre civile*, tr. fr. Gallimard 1995.

¹⁴ sobre el sentido político de la categoría de "propiedad", desde Hobbes, Locke hasta el socialismo contemporáneo, cf. los trabajos de C. B. McL'herson, en particular *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, Clarendon Press, Oxford 1973.

¹¹ cf. en último lugar Michael Gardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysus. A Critique of the State-Forin*, University of Minnesota 1994.

" pero no es éste el caso, entre otros, de la técnica de procreación asistida llamado de "madres portadoras".

" Una de las vías de acceso a lo que Roberto Esposito llama "la impolítica", o el surgimiento en el corazón de la política de sus propios límites, que replantea la cuestión, cf. *Nove pensiere sulla politica*. Il Mulino, Bologna, 1993.

* Michel Foucault, "Des espaces autres", in *Dits e Ucrits*, vol. IV, Gallimard 1994, p.752-762.

" sobre esta distinción terminológica, cf. mis Welck lectures pronunciadas en 1996 en la Universidad de Irvinc, *Extreme Violence and the Problem of Civility*, por aparecer, Columbia University Press.

²⁰ Sofocle *Antigone*. Con un saggio di Rossana Rossanda. Traduzione di Luisa Biondetti, Feltrinelli, Milano 1987.

Edición Argentina

El **Centro de Estudios Alfredo Palacios** es una institución civil sin fines de lucro, que se dedica a desarrollar y difundir propuestas que sirvan para el enriquecimiento del pensamiento socialista, en particular sobre hechos que tengan directa implicancia para el gobierno de la ciudad de Buenos Aires.

En esta línea de acción, con el auspicio del **Instituto Movilizador de Fondos Cooperativos**, se efectuaron en el mes de noviembre un seminario de 5 jornadas para la discusión de ideas vinculadas con la cuestión social para el siglo XXI.

El mismo fue organizado y coordinado por Américo Torchelli.

Los disertantes y los temas fueron en el orden cronológico en que se realizaron los siguientes:

Lunes 1° de noviembre: Dr. Albino Gómez (ex-embajador argentino en Suecia)

"La cuestión social en Suecia. Socialismo y monarquía".

Lunes 8 de noviembre: Sr. Carlos Gabetta (Director de *Le Monde Diplomatique*)

"La cuestión social y la tercera vía".

Lunes 15 de noviembre: Sr. Daniel Martini (diputado de la ciudad de Buenos Aires)

Sr. Horacio Ghirardi (director de descentralización en la ciudad de Rosario).

"La cuestión social y la participación ciudadana".

Lunes 22 de noviembre: Dr. Alberto Kohen (filósofo y ensayista)

"La cuestión social en el futuro del pensamiento socialista"

Lunes 29 de noviembre: Dra. María Elena Barbagelata (convencional constituyente de la ciudad de Buenos Aires)

"La cuestión social y la mujer en el próximo siglo"

La edición argentina de *Actual Marx* reproduce en este volumen las comunicaciones de Carlos Gabetta y de Alberto Kohen.

In memoriam: **Guillermo Estevez Boero.** Falleció cuando estábamos preparando esta edición. Fue tal vez el alma inspirador de la fundación del Centro Alfredo Palacios, como instrumento de una política que concibió para unir al socialismo argentino en los moldes de rebeldía, democráticos y antimperialistas, que concibió. Luchador infatigable, en estos momentos de desprestigio de la política, Estevez Boero personificó un ejemplo de dignidad y de entrega total a la política, como herramienta para forjar un mundo mejor.

íiletis puru un debute sobre tu Tercera Vía

Carlos Gabetta

Quiero decirles que dar una charla en un Club Socialista tiene para mí una significación especial. Sé que todo el mundo dice estas cosas, pero bueno, en este caso se refiere a mi padre, que fue un socialista de toda la vida, en la ciudad de Rosario. Hay en esta sala un viejo amigo, Alberto Kohen, que compartió con mi padre alguna de las vicisitudes políticas de aquellos años. . . . Por lo tanto me es muy familiar el nombre de este Club, Alfredo Palacios, quien alguna vez estuvo cenando en casa. Para nosotros, mis hermanos, mi familia, era todo un acontecimiento recibir a semejante personaje. Yo era muy pequeño y ver de cerca a esta especie de mosquetero famoso, que en algún momento nos dirigiera la palabra, era una cosa extraordinaria. Bastante después comprendí que era un mosquetero mucho más que por sus bigotes y por su pinta de hombre de otro siglo y lamento no haber podido hablar nunca de política con él, porque ya les digo era muy pequeño... Simplemente quiero decirles que me encanta estar aquí porque siento -y supongo que es lo que sentimos todos nosotros hoy- que estamos continuando con algo por lo que muchos han luchado mucho antes de nosotros; algo que ha pasado por altos y bajos, que probablemente ahora está en un momento bajo, pero del que inevitablemente habrá de sacarlo la historia... si nosotros colaboramos.

De eso se trata: el tema de esta noche es la "Tercera Vía y la cuestión social". Debo decirles ante todo que no soy un especialista en las propuestas de la Tercera Vía, porque he leído bastante por encima el libro La Tercera Vía, del inglés Anthony Giddens y La elección correcta del alemán Bodo Hombach, las dos "biblias" hasta ahora de la Tercera Vía. En cambio, por mi profesión de analista político y económico y luego de largos años en Europa, he tenido la oportunidad de seguir la evolución de estas propuestas; yo diría más bien la evolución de la socialdemocracia, porque la Tercera Vía aparece como uno de los elementos de una discusión contradictoria y apasionante en el seno de la socialdemocracia internacional.

Entonces más bien quisiera que reflexionáramos juntos, puesto que no les puedo dar una clase teórica sobre la Tercera Vía, entre otras cosas porque nadie sabe muy bien qué es: salvo estos dos libros que les mencioné y la profusión de declaraciones de políticos y artículos de prensa que la mencionan, pero no la definen, no hay en ninguna parte un repertorio acabado de las propuestas de la Tercera Vía. Esta historia de la Tercera Vía tiene más propagandistas que conocedores, y a veces me pregunto si los

propios líderes políticos que la sustentan, como Tony Blair y otros, serían capaces de explicarla con precisión.

A propósito de esto, hace poco más de un año se realizó en Estados Unidos, por iniciativa del Partido Demócrata, una reunión sobre la Tercera Vía a la que asistieron Bill Clinton, Tony Blair, Gerard Schröder y Massimo D'Alema entre otros importantes líderes. Estaba presente la izquierda del partido demócrata estadounidense en pleno (un sector más activo de lo que uno cree) y uno de ellos, el economista Jefferson Faux, argumentó con acidez que la Tercera Vía "ha devenido tan ancha que se parece más a un parking político que a una autopista que conduzca a alguna parte". En ese ambiente donde contrastaban el fervor de los debates que atraviesan el partido demócrata con la cortesía y el protocolo que se deben un presidente de los EE.UU. y cuatro primeros ministros europeos en ejercicio, la propuesta de una Tercera Vía para resolver los problemas del mundo siguió en deuda de precisiones. En otra contribución a la ambigüedad, Tony Blair volvió a repetir que ésta no es ni la "vieja izquierda" ni una "nueva derecha" (le faltó agregar "sino todo lo contrario"), aunque D'Alema, quizá por un reflejo de antiguo comunista, se atrevió algo más: "Hay en vuestra civilización, en vuestra historia, palabras difíciles de entender o aceptar (...) Por ejemplo, nosotros pertenecemos a la Internacional Socialista (...) una palabra algo sensible en este lugar (...) que hemos evitado pronunciar. Pero debemos superar este miedo a las palabras". El italiano sugirió que esa palabra era el "gran problema" de los cinco líderes reunidos allí, a pesar de sus acuerdos reformistas. Y fue entonces que Clinton, con una sola frase, puso al desnudo los límites y objetivos de la Tercera Vía. Afable, simpático, cómplice con la audiencia, atento a las cámaras de televisión y en definitiva cínico y brutal, le respondió: "Massimo, no estoy seguro de que te hubiéramos invitado aquí si estuviésemos en campaña para la reelección".

O sea que en la Tercera Vía, de socialismo ni hablar.

De manera que para no hablar demasiado de lo que no sabemos aún bien qué es (aunque sí sabemos lo que no es), les propongo que hablemos de cuáles son las causas, los fenómenos que llevan a que la Tercera Vía se perfíle y resulte tema de debate en el seno del socialismo.

Diré de entrada que pienso que la Tercera Vía es la expresión, o la pretensión de expresar teóricamente una renuncia, o al menos una división de la socialdemocracia respecto a ciertos objetivos y tareas. Una renuncia y una división en el fondo no muy bien reflexionada, no muy bien analizada. Leía esta mañana un artículo de Manolo Vázquez Montalbán que salió en "El País" de Madrid del día de ayer. Se refiere a la conmemoración del décimo aniversario de la caída del muro de Berlín; se titula "Los cambios de una década" y en un momento dice: "al final de la década de la catarsis y la autocomplacencia, las propuestas de la Tercera Vía, de Blair y de Schröder son meros restos del naufragio keynesiano disfrazados de radicalidad de verbo y de propósitos, aunque el propio líder es consciente del riesgo y lo exorciza por el simple procedimiento enunciarlo". Vázquez Montalbán cita entonces a Guiddens, quien dice: "la imagen sola no es suficiente, debe haber algo sólido tras el montaje, pues si no el público ve muy pronto lo que hay detrás de la apariencia. Si todo lo que el nuevo laborismo tuviera que ofrecer fuese astucia mediática, su permanencia en la escena política sería corta y su contribución a la revitalización de la socialdemocracia, limita-

da".

Fíjense que el propio teórico, el propio inspirador de la Tercera Vía menciona el peligro de que ésta sea percibida nada más que como un montaje, nada más que como un elemento bastante fantasmal de difusión mediática.

Y de eso es que me gustaría hablar con ustedes esta noche. Hoy se cumplen justamente diez años de la caída del muro de Berlín y de la implosión de la Unión Soviética. Es a partir de ese momento que se genera en muchos de nosotros una esperanza. Nos decíamos: bueno, es el momento de la socialdemocracia, es el momento del socialismo en libertad, es el momento de consolidar el Estado de bienestar, de propagarlo a todos los rincones del mundo; que no sea algo limitado a Europa y los países escandinavos... supongo que todos nosotros confiamos en eso. Pero ocurre todo lo contrario: el capitalismo en su versión neoliberal -que es una manera de llamar lo que antes se llamaba con más propiedad capitalismo salvaje- se propaga por todas partes, invade todo el planeta; mientras la socialdemocracia en lugar de resistir, en lugar de plantear sus propios objetivos, en lugar de luchar, de hacer campaña, de apoyarse en las enormes fuerzas acumuladas, en su prestigio y en la gran ilusión socialdemócrata que se había despertado a partir de la implosión del "socialismo real"; en lugar de hacerse fuerte, resistir y difundir sus ideas (además, ya no se trataba solo de difundirlas, sino de defenderlas en aquellos países donde estaban instaladas), comienza a vacilar, a renunciar, a dimitir y a teorizar sobre una serie de posibilidades intermedias que la acercan al capitalismo en lugar del socialismo. La Tercera Vía es una de ellas. ¿Y cuál es el fondo de todo esto?

No pretendo describirlo de manera exhaustiva esta noche, pero uno de los argumentos que el capitalismo, el neoliberalismo, esgrime contra el Estado de bienestar es que éste es ineficiente y caro, que no permite o frena el desarrollo, que está agotado. Fíjense que ellos no dicen "estamos en contra de la socialdemocracia"; dicen estamos en contra del Estado de bienestar, que viene a ser más o menos lo mismo, porque éste es una construcción, una conquista de la socialdemocracia; o en todo caso una construcción basada en una serie de desarrollos teóricos socialdemócratas y socialistas que no están acabados por supuesto, pero que arribaron durante todo el período de la guerra fría a eso que se llamó capitalismo de rostro humano y que en algunos países, como los escandinavos, alcanzó cotas de desarrollo y de igualdad en libertad realmente notables.

Explican entonces esta supuesta caducidad del Estado de bienestar con dos o tres argumentos banales que la propia realidad desmiente en muchos sitios. Dicen que las empresas estatales no son eficientes y las privadas sí; dicen que el Estado no puede seguir manteniendo los sistemas de protección social existentes, porque la gente mayor vive cada vez más años, se jubila antes y por lo tanto el período en que la sociedad debe mantenerlos jubilados, si antes era pongamos de diez años, ahora es de veinte tirando a veinticinco y dentro de quince o veinte años será de treinta, al mismo tiempo que los jóvenes tardan más tiempo en ingresar al mercado de trabajo (antes se empezaba a trabajar a los doce, trece, catorce, quince años y ahora se empieza después de terminar los estudios universitarios, si es que se consigue trabajo), y en consecuencia cada vez hay menos jóvenes que trabajan, cada vez hay más viejos que no trabajan y el grupo trabajador activo que aporta es menor.

No seguiré exponiendo argumentos que ustedes conocen muy bien, porque el conjunto de la prensa mundial se hace eco de todos ellos en general sin la menor reflexión. ¿Y qué proponen? Que todo esto sea privado. No explican cómo la empresa privada va a atender el mismo fenómeno y los mismos problemas; dicen simplemente, como si la empresa privada tuviera alguna varita mágica, que ese problema que el Estado de bienestar ha creado y viene resolviendo desde hace medio siglo y que ya no podría resolver, lo va a resolver la empresa privada. Por supuesto, no dicen cómo, pero lo dicen, del mismo modo que dicen que la empresa privada es más eficiente que la estatal, lo que si bien es cierto en los países subdesarrollados (pero no por cuestiones que tienen que ver con las mayores virtudes de la empresa privada, sino con las menores virtudes del Estado realmente existente y con la política de los países centrales; es decir con el funcionamiento global del sistema capitalista), no lo es en absoluto en los países desarrollados, donde las empresas del Estado son extraordinariamente eficientes, rentables y por añadidura cumplen una función social que la empresa privada, por sus propios fines y naturaleza, no podría cumplir jamás.

Entonces dicen: la empresa privada funciona mejor. Esto es bastante atendible, pero se omiten, como he dicho, todos los ejemplos de empresas estatales que realmente funcionan bien, por ejemplo las escandinavas, francesas, alemanas... Renault es una empresa estatal en Francia, Air France es una empresa estatal, los ferrocarriles franceses... grandes empresas, eficientes empresas estatales. Es curioso: acabo de leer en el diario "Clarín", la semana pasada, que a partir de una serie de accidentes gravísimos que se están produciendo en los ferrocarriles ingleses como consecuencia de la desregulación salvaje, es decir de la falta de controles y de la persecución sistemática de mayor ganancia por la empresa privada (lo que significa menores costos, y menores costos significa menos seguridad, etcétera, etcétera), los ciudadanos ingleses ahora están pidiendo a gritos que los ferrocarriles vuelvan a ser estatales, luego de sólo diez años de administración privada. Los periódicos, que durante años han afirmado sin ninguna explicación que la empresa privada funciona mejor que la estatal, se limitan a reflejar este deseo de la población.

El otro factor importante que se esgrime para desarticular el Estado de bienestar es el problema del desempleo, puesto que la empresa privada estaría en condiciones de solucionarlo, aunque tampoco aquí se dice cómo. Pero éste es un asunto más serio, que merece más atención.

En los países donde el Estado de bienestar funciona existen el seguro de desempleo, cursos de capacitación, de reciclaje, de protección familiar, de subvenciones al alojamiento, etc.; un mecanismo realmente caro cuando el nivel de desempleo es alto. Se dice entonces que el Estado no puede mantener eso en la etapa actual de la globalización capitalista; se señala el fenómeno y se alude a la solución privada, una vez más sin ninguna explicación y, sobre todo, sin analizar sus causas.

El fenómeno del desempleo, que es real, no tiene solución ni con la empresa privada ni con la protección estatal, sólo que hasta que se encuentre la llave del problema, con el sistema privado la gente queda en la calle, totalmente desprovista de todo y sumida poco a poco en la marginación más absoluta, mientras con el estatal el conjunto de la sociedad asume que la gente no se quede en la calle, o al menos no se suma en la marginalidad más absoluta. Así de simple.

Ahora bien: ¿cuál es el origen de todo esto? Voy a tratar de explicarlo hasta donde puedo sin caer en tecnicismos -que por otra parte me exceden- pero es bastante simple.

Si ustedes observan los ciclos capitalistas, es decir esos periodos en que la economía se activa, crece, siempre seguidos de una manera natural -porque es una regla de la producción capitalista- por épocas de depresión en los que la producción decae (más o menos, según se trate de una recesión importante o transitoria y mínima), verán que la curva de empleo va siguiendo estos ciclos. Cuando la economía crece, naturalmente el empleo crece; cuando la economía decae, el empleo decae para volver a crecer recuperando lo perdido y creando más empleo aún en la siguiente fase de reactivación económica. Si ustedes toman un período de, pongamos algunas décadas, durante las cuales se han producido varias fases de crecimiento y caída, verán que en un gráfico de la evolución económica se podría pasar una línea correspondiente al empleo que seguiría más o menos fielmente esos vaivenes. El producto bruto de los países siempre sube en un período largo, crece, porque de otro modo con el aumento constante de la población se produciría una crisis gravísima, que es lo que está ocurriendo en muchos países africanos. Se puede decir entonces que hasta ahora el capitalismo ha sido capaz de crear, con los vaivenes mencionados y de acuerdo con el grado de desarrollo de cada economía, los empleos necesarios.

Lo que ocurre ahora, a partir de un cierto momento del desarrollo capitalista -que se podría fijar a comienzos de los años setenta- es que a los períodos de recesión capitalista, y en consecuencia de pérdida de empleo, le siguen los clásicos períodos de reactivación, pero el empleo no se recupera. Y si se recupera no lo hace en cantidad suficiente para reponer los puestos de trabajo perdidos y el aumento de la población; o crea los que se llama empleos subsidiarios, empleos basura, mal remunerados y en malas condiciones laborales. Esto ocurre mucho ahora por ejemplo en Estados Unidos, que tiene un bajísimo nivel de desempleo, pero si uno hace un análisis del conjunto de la economía estadounidense comprueba que por ejemplo la distancia entre los más ricos y los pobres, se ha multiplicado por cuatro desde la época de la gran depresión; que cada vez hay menos ricos más ricos y más pobres más pobres. Esto no ocurre solo en el interior de los países, sino a escala planetaria. A principios de este siglo, la diferencia entre los países más ricos y los más pobres era de tres a uno, y ahora suele ser de cuatrocientos a uno, es decir que ha crecido la riqueza, pero al mismo tiempo ha crecido la desigualdad.

A partir de un momento que se puede situar más o menos en las dos últimas décadas, el fenómeno de desempleo y la desigualdad (aunque no siempre son paralelos: la gente que conserva su empleo también pierde terreno económico y social) se va acrecentando, va tomando velocidad y va desarrollándose. El capitalismo ya no es capaz de recuperar el pleno empleo y crear nuevos empleos en sus fases de recuperación. Por supuesto que hay gente que consigue algunos empleos, se crean incluso algunos empleos muy bien remunerados. Pero estamos hablando de las economías y de las sociedades globales, de una tendencia general.

Este fenómeno del desempleo reconoce varias causas. Una de ellas, la principal, es el extraordinario desarrollo tecnológico, la informatización y la robotización. Un fenómeno de calidad mucho mayor que el que se produjo en la época de la revolución

industrial y los que se produjeron en los sucesivos ciclos de la historia en los que el desarrollo tecnológico dio saltos importantes. La máquina a vapor fue un salto importantísimo; antes lo había sido la imprenta. La máquina a vapor y ahora la informática y la robotización son saltos cualitativos, no cuantitativos. Desde la máquina a vapor y la electrificación hasta ahora hubo mejoras cuantitativas en la misma manera de producir. La informática y la robotización suponen una ruptura cualitativa diferente, otra manera de producir. Ahora la producción crece, la productividad crece, sobre todo en determinadas ramas de la industria, pero la necesidad de mano de obra para atender a esa mayor producción y a esa mayor productividad (es decir una mayor producción en menor tiempo y con menores costos y recursos), no crece. Ese es el nuevo fenómeno que se plantea en el modo de producción capitalista.

Para un socialista es fácil. Dice: ¿estamos produciendo más riqueza? Entonces repartiámola. Trabajemos menos y ganemos más todos. Eso es lo que decimos nosotros. Claro, hay mucha gente que no piensa así y ese es nuestro problema. Como dijo Clinton, de socialismo ni hablar. Pero la cuestión que se ha planteado ahora, es esa. Estoy simplificando, yo les ruego que si hay economistas aquí, que seguramente los habrá, me perdonen la esquematización y la simplificación; pero el meollo de los problemas siempre es bastante simple de explicar, al menos éste, creo yo, porque es bastante evidente.

La socialdemocracia no ha encarado este problema como se debe. No es que resulte fácil mantener el Estado de bienestar en Francia, en Alemania, en Suecia. Los cambios que se están produciendo son de una dimensión tan grande que en muchos aspectos exceden lo político, al menos en el sistema democrático. Uno tiene tendencia a creer que sería tan simple como decir nos quedamos acá, mantenemos el Estado de bienestar, y no es así. Ni en la sociedad francesa, ni en la alemana, ni en la sueca todo el mundo está de acuerdo con el Estado de bienestar; hay fuerzas reaccionarias, hay intereses que están al acecho porque eso les cuesta impuestos muy altos, porque obtendrían una tasa de ganancia mucho mayor si el Estado de bienestar desapareciera, porque eso liberaría capitales para invertirlos en otro sitio donde están pasando cosas maravillosas como en Argentina, donde se ofrecen tasas de ganancia en dólares que no se obtienen en ninguna parte. Entonces, no todo el mundo, ni en Francia, ni en Alemania, ni en Suecia, está de acuerdo en que somos todos felices con el Estado de bienestar. La que es feliz es la mayor parte de la población, que lo disfruta; pero están menos felices los que tienen que pagar mayores impuestos a las ganancias, altos salarios y servicios sociales a los trabajadores.

La implosión de la Unión Soviética y la caída del muro liberaron una serie de energías reaccionarias, en la medida en que el cuco se murió. Para el capitalismo la Unión Soviética, digamos lo que digamos de ella (y yo digo muchísimo de mal, de pésimo además), era un referente que lo obligaba a mantener, sobre todo en Europa (no es casual que haya sido en la frontera donde se instaló la cortina de hierro, que alguna vez se sabrá si frenaba la entrada del capitalismo o la expansión del socialismo), una cantidad de conquistas sociales, a conceder mejor dicho una cantidad de conquistas sociales, porque ahí enfrente había un modelo que durante setenta años pareció que se le oponía de verdad y que estaba allí para quedarse.

Ahora, fíjense que ha pasado una cosa extraordinaria con los capitalistas europeos

y escandinavos: durante todos esos años contribuyeron a mantener el Estado de bienestar, pero además ganaron dinero y se desarrollaron de manera notable. Ese es un fenómeno que la socialdemocracia no defiende, no intenta demostrar, no teoriza. La historia le da la razón, pero prefiere ignorarla, no se defiende ni intenta avanzar por un camino que ya conoce y le ha dado resultado. La historia de los últimos cincuenta años de Europa y los países escandinavos, incluso la de Estados Unidos, es la historia de un capitalismo con fuerte componente socialdemócrata, socialista incluso, que no sólo no lo perjudicó sino le permitió crecer y acumular riqueza.

Ahora me voy a permitir hacer un breve resumen. Tiene que ver, políticamente hablando, con la caída de la Unión Soviética; económicamente hablando, con un cambio cualitativo importante en la manera de producir que ocasiona una serie de efectos tan importantes, que tarde o temprano el capitalismo tendrá que asumirlos. Se habla mucho de crisis mundial y se hacen muchas especulaciones sobre eso, pero los analistas más serios y honestos coinciden en que en el fondo no es más que una crisis de demanda, o dicho de otro modo una crisis de sobreproducción... producimos más (esta es otra simplificación que les ruego me perdonen, pero es la explicación última del problema, creo yo), producimos más, producimos más rápidamente y con menos mano de obra. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir que pagamos menos salarios; pagar menos salarios quiere decir que aumentan las ganancias, estamos todos contentísimos, pero pagar menos salarios quiere decir que hay menos gente que tiene posibilidad de comprar, cada vez menos gente y cada vez menos países solventes. Analicen ustedes la guerra comercial actual. ¿Entre quiénes se produce? Se produce entre la Unión Europea, los Estados Unidos, Canadá y Japón y un par de países asiáticos que producen mucho. ¿Qué intentan venderse todos? Sus excedentes agropecuarios y sus excedentes industriales y de servicios. ¿Y adonde puede ir a parar eso? ¿Por qué unos le van a comprar a otros lo que ya tienen en exceso? Nosotros ahora estamos esperanzados en que los europeos levanten las subvenciones a los productos agropecuarios; vamos a ir a la reunión de la Organización Mundial de Comercio con el grupo Cairns, a que esos países bajen los subsidios. Estados Unidos, Canadá y los países europeos producen en exceso productos agropecuarios; si bajan los subsidios tendrán graves problemas internos, pero además si les sobra ¿por qué nos lo van a comprar a nosotros?.

Y ahora paro con la economía porque no me quiero poner pesado... lo que quería decir es que el capitalismo tiene un problema de largo plazo y la socialdemocracia tiene un problema actual. La socialdemocracia ha renunciado en masa al marxismo y, de ese modo, a un instrumento de análisis esencial del sistema capitalista y su evolución. Marx definió hace ciento cincuenta años que la contradicción principal en el modo de producción capitalista es que en un momento determinado del desarrollo de las fuerzas de producción capitalista éstas entran en contradicción con las relaciones de producción capitalistas, es decir, con el modo de repartir la ganancia capitalista. Esto aparece hoy como más evidente que nunca y va siendo cada vez más evidente. En la medida en que cada vez menos gente, menos países, se apropia de cada vez más riqueza y que cada vez más gente y países se empobrecen, al mismo tiempo que la producción crece de manera exponencial, es evidente que se avanza hacia una crisis grave, el tipo de crisis de sobreproducción (o de demanda) que según Marx el capitalismo siempre ha resuelto a través de guerras.

¿Quiere decir esto que el capitalismo se va a caer? No se va a caer, lo vamos a tener que aguantar durante mucho tiempo. Pero nuestro problema sigue siendo cómo paliarnos los efectos, como alteramos la tendencia, porque cuando digo lo vamos a tener que aguantar durante mucho tiempo, quiere decir que si ahora hay dos millones de ricos en el mundo -para decir una cifra- y el capitalismo sigue devorando o devorándose así mismo, en el siglo que viene habrá un millón de grandes millonarios en el mundo y muchísimos más pobres, pero seguiremos teniendo capitalismo... entonces no sabemos cuándo se va a morir. Solo, de muerte natural, probablemente nunca, entonces nuestro problema es tratar de instalar mecanismos que impidan el sufrimiento de cada vez más grandes porciones de la población de muchos países, inclusive de los países desarrollados. En Estados Unidos, para nombrar al más desarrollado, al más rico de todos ellos, hay una gran evolución de la pobreza, no sólo se ha multiplicado la diferencia entre ricos y pobres, entre los salarios más altos y los salarios más bajos; en Estados Unidos cuarenta millones de personas no tienen ninguna cobertura social, hay más de seis millones de personas que no tienen hogar, hay muchísimos millones de personas sin asistencia médica ninguna... me dirán ustedes que hay organizaciones, que no es un país donde uno ve leprosos arrastrándose por la calle. Lo que ocurre es que hay una serie de mecanismos, organizaciones de caridad, religiosas, que atienden a todo esto, pero eso no es la felicidad de la gente. ¿Qué pasa en el Tercer Mundo? ¿Qué pasa en las diferencias entre países? En diez años de neoliberalismo América Latina ha vendido sus empresas de Estado, ha desregulado, ha abierto sus fronteras a los productos extranjeros ¿y qué ha pasado? La balanza de comercio exterior y de cuentas corrientes de todos los países latinoamericanos es deficitaria, mucho más que hace diez años. La deuda ha sido pagada varias veces, pero no obstante es cada vez mayor y más asfixiante. No hemos ganado absolutamente nada con esto, pero sí ganamos algo: el aumento de la marginalidad y de la pobreza en todos nuestros países. La desarticulación de los sistemas previsionales y educativos preexistentes (en algunos casos, como en Argentina, muy buenos), sólo ha conducido a la desprotección general.

Otro de los factores que la social democracia no analiza, no denuncia y contra el que no lucha es el progresivo deterioro de la democracia, que empieza por la pérdida de poder de los Estados democráticos sobre sus propias economías: la globalización significa que los Estados democráticos, en un mundo de altísima especulación internacional, de libre flujo de capitales y de mercancías, están sometidos a una serie de chantajes que los tornan impotentes o casi. Por supuesto, éstos ya casi no son directos; nadie llama por teléfono al Presidente de un país para decirle si usted no hace tal cosa le vamos a retirar todos los capitales que tenemos puestos ahí; no es así. Son movimientos, mecanismos objetivos: la tasa de confianza de un país baja por alguna razón (nadie sabe dónde está ese termómetro de la tasa de confianza; está un poco en Wall Street, un poco en los medios de comunicación, un poco en las usinas que se dedican a propagar rumores, en los periodistas que reciben un poco de dinero para decir que en Estados Unidos se está empezando a decir que en Argentina la tasa de riesgo aumentaría la semana que viene, ese tipo de cosas que nadie sabe bien de dónde vienen y dónde se producen y sobre todo cómo se pueden probar), y una cosa así puede provocar algo como la hiperinflación de 1989 entre nosotros, o la salida masiva de miles de

millones de dólares de un país en veinticuatro horas.... ergo los gobiernos están en una situación de impotencia entre comillas (porque hay muchas cosas que se pueden hacer, si se tiene la decisión política), pero la socialdemocracia no atiende a ese fenómeno, no lo analiza, no lo denuncia, no lo describe, no lucha contra él, no lo ha hecho en los últimos años, no lo ha hecho en España, no lo está haciendo en Alemania, no lo está haciendo en Inglaterra.

Ahí tenemos un ejemplo, el gobierno francés actual de Lionel Jospin, un gobierno que no se ha embarcado totalmente en esta corriente acrítica que acepta la globalización, el neoliberalismo y la desregulación y todas las imposiciones del gran capital internacional como si se trataran de catástrofes naturales y como algo contra lo que uno no puede luchar. Jospin y su gobierno han desarrollado una economía de demanda, han aumentado la demanda... una política... no sé como llamarla porque técnicamente no es keynesiana, puede que neokeynesiana, como ustedes quieran ¡y es el gobierno europeo al que mejor le va, el que ha obtenido mejores resultados económicos y en la lucha con el desempleo! Al mismo tiempo ha privatizado muchas empresas, pero por ejemplo una de las cosas que no se dicen es que la privatización en Francia está perfectamente regulada. Air France, la empresa aérea francesa en la que el Estado tenía el 99% se está privatizando, pero el Estado se va a quedar con el 66%, o sea que va a seguir siendo el dueño de la empresa. No es lo mismo que la venta de YPF que hizo nuestro querido presidente saliente. No es lo mismo para nada, en absoluto. Y lo mismo pasa con una serie de privatizaciones que se han hecho en países serios. Porque tampoco es cuestión de oponerse a las privatizaciones porque sí. Si hay capital privado dando vueltas por ahí que puede ayudar al desarrollo de empresas estatales, si el sistema mixto funciona y se aceptan las leyes y regulaciones del Estado en beneficio del conjunto de la sociedad, por qué no. Yo tampoco me opondría a la participación estatal minoritaria en una empresa, por qué. En un país que funciona con sus jueces, su legislación, su Constitución, sus niveles de corrupción acotados al mínimo, un accionista minoritario tiene derechos y son respetados. Ven ustedes porque digo que la socialdemocracia, desde mi modesto punto de vista, ha renunciado a casi todo.

Probablemente en la discusión que seguirá luego ustedes me dirán que no, discutiremos un poco, me harán preguntas, pero yo creo, para terminar, que esto se ha producido a partir de un elemento psicológico brutal; político, pero de consecuencias psicológicas, que ha sido la caída de la Unión Soviética. Es decir que a partir de ahí, nos hemos quedado todos durante un tiempo con la boca abierta, como quien recibe una trompada en el centro del estómago. Pero justamente la paradoja es que ese momento, como dije al principio, pareció ser el momento de la socialdemocracia, pareció ser el momento de decir bueno, la socialdemocracia no es dictatorial, no propone la dictadura del proletariado, ni el centralismo democrático, ni la concentración del 100% de la economía y la propiedad en manos del Estado. Al contrario, tiene una cantidad de años de experiencia concreta del manejo del poder en un montón de países, en un montón de ciudades, en un montón de regiones; maneja bancos, maneja sistemas cooperativos, tiene experiencia de gobierno, tiene una proposición que es un mixto entre actividad privada y actividad estatal que permite la libertad, la democracia... éste debería haber sido su momento, y no lo ha sido. Al contrario, ha sido arrastrada por la

caída del socialismo real. O está siendo arrastrada, para no ser demasiado terminante y pesimista.

El fenómeno de concentración económica, de la propiedad en manos privadas (otro de los fenómenos que no mencioné al principio porque no venía mucho a cuento, pero que se manifiesta en casi todas las empresas y países; también en los medios de comunicación), unido a esta sensación de desconcierto que se ha creado, al desaliento de los comunistas y a la renuncia de los socialistas a la defensa de sus propias ideas, a este estado de semi knock out en que hemos quedado todos, contribuye a que a través del mecanismo mediático se difunda toda esta serie de enunciados privatistas y antisocialistas sin demostración ni prueba ninguna, apoyándose en la ignorancia popular, mediática y política. Creo que el común de la gente nunca supo -y probablemente lo sabe mucho menos ahora- nunca conoció, nunca tuvo una idea aproximada de cómo funciona la economía en un país, los mecanismos políticos. Los periodistas somos cada vez más ignorantes, nos preocupamos cada vez menos de estas cuestiones y los políticos, ni hablar. La clase política de casi todos los países, en particular los subdesarrollados, ha devenido una mafia funcional al neoliberalismo. Creo que se ha difundido una cantidad de ideas sobre la inevitabilidad de la globalización y la desregulación, sobre la ineficacia del Estado de bienestar y la muerte del socialismo que nos han conducido a todos -ustedes lo reconocerán conmigo- incluso a tener a veces cierto prurito en decir yo soy socialista, yo propongo el socialismo.

Entonces creo que la cuestión -y termino- pasa por que los socialistas recuperemos el orgullo de serlo; porque desarrollemos, recuperemos la base de nuestra teoría y la pongamos al día en relación con el mundo de hoy; que recuperemos nuestros objetivos y sobre todo los métodos socialistas. Yo les dije que me crié en un hogar socialista, con un padre socialista que tenía amigos socialistas y sindicalistas y recuerdo cuáles eran esos métodos. Los socialistas abrían Casas del Pueblo donde había una biblioteca y una sala de lectura; donde se hacían reuniones no para hablar de "las internas" sino que se educaba a la gente. Tenían editoriales, tenían periódicos. La única manera que tenemos de lograr que las ideas socialistas avancen es confiar en nuestra teoría, que tendrá que ser puesta al día, que tendrá que ser revisada, pero tenemos que recuperar eso, tenemos que volver a creer en nuestros propios objetivos, porque sino ¿para qué estamos?, y luego tenemos que volver a nuestra metodología. Uno de los errores, creo yo, de la socialdemocracia europea es que se dedicó a tomar el poder, vio la posibilidad y dijo queremos gobernar.

Pero a veces gobernar no es lo más adecuado si la ocasión no te va a permitir desarrollar tus ideas y proposiciones. En una República, es tan importante estar en la oposición como en el gobierno. A veces se hace mucho más desde la oposición. Esta idea de todo por el poder... la visión de poder, conquistemos el espacio del centro, los votantes del centro deciden. Yo estoy de acuerdo con eso en una campaña electoral, pero si significa que luego vamos a tener que hacer una política de centro, que vamos a tener que renunciar a nuestros objetivos socialistas, aunque sean mínimos, pues entonces quedémonos en la oposición.

Y bueno, con esto creo que termino y empezamos un diálogo. Les agradezco mucho, una vez más, haberme permitido pasar este rato con ustedes, en esta casa socialista.

La euestitín social y el socialismo en el siglo MI

Este trabajo fue presentado en el Seminario sobre La Cuestión Social en el siglo XXI, auspiciado por el Centro de Estudios Alfredo Palacios el 22 de noviembre de 1999. Es la continuación de ideas propuestas para el debate realizado poco antes para presentar Un Manifiesto para la Humanidad.

ALBERTO KOHEN

En primer termino quisiera expresar mi agradecimiento a los amigos del Centro de Estudios Alfredo Palacios por la oportunidad que me brindan. Desde 1943, desde los 15 años, casi toda mi vida, fui comunista. Pero, los amigos y compañeros socialistas siempre incentivaron mi pensamiento por la vía magna del debate. En aquellos primeros años de mi vida política, López Dabat, Gorosito y José Trevino, a quien reencontré en el Club Socialista. En este Seminario fui precedido por Carlos Gabetta, cuyo padre, Alberto Gabetta, ejemplar dirigente gráfico y socialista, nos convocaba en el viejo local del PS de la calle Córdoba de Rosario. En una convocatoria que tiene varios años, Emilio Corbiere me incito a exponer sobre Del Valle Ibarlucea, una de las cabezas socialistas más lucidas de principios de este siglo que termina. Ahora ustedes, con cuyos dirigentes fundadores, integrantes de la agrupación universitaria santafesina MNR, luego PSP, y entre quienes estaban Estevez Boero, Zabalza, Caballero (que se hizo menemista) y también quien fuera el animador de este Centro, Jaimovich. Nos entrelazábamos entre acuerdos y desacuerdos en los interminables debates en la Federación Universitaria del Litoral y en la FUA. A todos mi reconocimiento, por las porciones de verdad que tenían en esos debates, y yo no veía, y sobre todo por hacerme volver a viejas lecturas no olvidadas, pero si arrinconadas en algún lugar de la biblioteca y del pensamiento, para volver a rescatarlas.

Lo primero, sería establecer de que se trata, cuando se habla de **la cuestión social en el siglo XXI**.

En particular se trato de los problemas sociales derivados del trabajo asalariado, de la desigual distribución de la riqueza, etc.. Pero ahora parece ampliarse. Y cabe el siguiente interrogante:

¿La cuestión social será en el futuro del pensamiento socialista, la cuestión humana?

El pensamiento socialista es relativamente mucho más joven que la cuestión social. Esta es muy remota. La observación de las injusticias sociales, especialmente de la desigualdad social, es como un rasgo de todas las formaciones sociales posteriores a las comunidades primitivas. Inclusive en éstas se anotaron ciertos tipos de desigualdades.

En cambio es posterior la reacción contra la desigualdad social y la injusticia, hasta

llegar al pensamiento socialista, en sus primeras manifestaciones más modernas, en los últimos dos siglos.

La cuestión social, no tiene o no tendría remedio.

Y el socialismo no tiene, o no tendría, futuro.

Y no lo afirmo desde un punto de vista negativista.

Digo que la llamada cuestión social no tendría remedio en proporción, en relación, al desarrollo científico y tecnológico, en el marco de todas las etapas de desarrollo del capital (gran impulsor de las modernas fuerzas productivas) y ahora de la llamada globalización capitalista, que ha hecho del mundo una mercancía.

Un conjunto de grupos económicos y financieros, multinacionales, especialmente concentrados en Estados Unidos, Europa y Japón controlan la mundialización y revolución capitalista del fin de siglo. Sobre todo, las conquistas científico-tecnológicas de esta era, la informática, la genética y otras que podrían resolver enormes problemas sociales y humanos. Sin embargo, van acompañadas de destrucciones impresionantes, con los sufrimientos sociales que acarrear: cincuenta millones de desocupados en Europa, mil millones de desocupados y subempleados en el mundo; superexplotación de hombres, mujeres y niños, entre ellos 300 millones en condiciones de extrema brutalidad, junto con la agravación de las desigualdades y la marginalidad.

Mientras la producción mundial de alimentos representa el 110% de las necesidades de la población mundial, 30 millones de personas mueren de hambre por año y más de 800 millones están subalimentadas.

En 1960, el 20% más rico de la población del mundo, disponía de un ingreso 30 veces mayor que el del 20% más pobre. Al terminar el siglo el ingreso de los más ricos es 82 veces más elevado que en el 60. Sobre 6.000 millones de habitantes del planeta, 5.500 padecen algún tipo de necesidades. Al decir de Ignacio Ramonet, el mundo marcha de cabeza.¹

O sea que, a mayor "racionalidad" y "desarrollo", a mayor progreso, en la sociedad capitalista, y aún en las distintas formas (o experiencias) conocidas del socialismo, corresponderían mayores desigualdades sociales. Un caso paradigmático sería el desempleo. El paro forzoso era propio de los ciclos de las crisis económicas, ahora es un fenómeno crónico.

Y decíamos, que el socialismo no tendría futuro, de la manera como se lo pensó de la antigüedad a nuestros días.

El último socialismo que cayó fue el llamado socialismo real o realmente existente, y arrastró en su caída a todos los demás tipos de socialismo, como el caso de las distintas manifestaciones de socialismo que se fueron corriendo hacia un especialísimo socialismo de mercado, SIC! Valga la contradicción: socialismo y mercado. El socialismo de mercado se presenta como el socialismo más allá de la Utopía.

John E. Roemer, profesor de economía de la Universidad de California, desde la izquierda americana, lanza como desafío la necesidad de encontrar una forma moder-

na de socialismo, una sociedad capaz de conjugar la igualdad y el libre mercado, un "socialismo de mercado", democrático, eficiente, justo. Reemprende de alguna manera las tesis de Oskar Lange en los años treinta, y de Friedrich Hayek, sobre la posibilidad de conciliar planificación central y mercado.

Al mismo tiempo que la economía política, eleva el planteo o replanteo de las cuestiones normativas a la luz de la moderna teoría de la justicia. (Ver Rawls) y de Jacques Bidet, y sus enfoques del contractualismo y lo que denomina la metaestructura, (en sus Teoría de la Modernidad y Teoría General). Cuestiones todas abordadas en ACTUEL MARX.

Pero, la caída del socialismo, tuvo también la forma de un corrimiento hacia el centro y el mercado de diferentes teorías y movimientos sociales.

La pretensión científica del socialismo proclamada por el marxismo se habría derrumbado con el Muro de Berlín, dejó de ser un sistema doctrinal. Al decir de Lionel Jospin, **el socialismo, que precedió al marxismo**, queda para millones de mujeres y de hombres, como **un horizonte político y moral**.²

Si observamos detenidamente las cuestiones sociales más relevantes planteadas tanto en El Manifiesto del Partido Comunista, como en El Capital, de Carlos Marx, que eran por lo demás cuestiones planteadas por los precursores del movimiento obrero, como ser: las del trabajo infantil, el analfabetismo, el paro forzoso, o las ocho horas, vemos que estas cuestiones no fueron resueltas por el gigantesco desarrollo de las fuerzas productivas, ni por las distintas formas estatistas de gestión social, progresistas o reaccionarias. Tampoco por la globalización y el reinado del mercado, que aparejaron la privatización de todos los aspectos que la sociedad había asumido por medio del Estado o de organizaciones no estatales, cooperativas, mutualidades, etc..

No solo no fueron resueltas, *sino* que fueron reproducidas y, de manera agravada o crónica, por vía de anulación de conquistas de principios del siglo o por medio de una llamada flexibilización laboral.

Es que: ¿será imposible erradicar estas y otras plagas que azotan a la sociedad? ¿Será como el caso de las epidemias que, cuando determinadas enfermedades se consideran superadas por haberse encontrado la vacuna o el remedio para eliminarlas, aparece una totalmente desconocida, y las anteriores reaparecen cuando ya se consideraban erradicadas?

Pensar así, sería demasiado fatalista.

Todo haría pensar que, los problemas sociales más acuciantes, se podrían resolver en relación al caudal de posibilidades que abren el progreso científico y tecnológico, y el gigantesco desarrollo de las fuerzas productivas, si no primara el fin de lucro, la ley de la acumulación para el aumento de la ganancia del capital, sin importar los efectos negativos en la sociedad y en la naturaleza, y por extensión en el propio ser humano.

Donde se veían relaciones entre las cosas, Marx descubrió relaciones entre personas, entre productores, entre propietarios de los medios de producción y propietarios

de la fuerza de trabajo.

Desentrañar el meollo de las relaciones entre los humanos bajo la forma de diversas relaciones sociales, es el gran mérito de Marx.

Fue menester un largo proceso del conocimiento, no acabado, para desentrañar la naturaleza y el carácter de la conducta humana. A pesar de los grandes logros, aun queda mucho por hacer, tanto en el plano de la subjetividad, consciente, subconsciente o inconsciente. (No podemos dejar de mencionar los grandes aportes de Freud) (Se podrían hablar de muchos otros aportes fuera de Marx y los marxistas, de la pléyade de la 2ª. y 3ª. Internacional, de Gramsci, Lucaks, Adorno, Lafevre, Althusser, las escuela analítica de Gerard Cohén, y de otros como Nietzsche o Foucault).

La normatividad es un campo relativamente joven del pensamiento, aunque atrajo la reflexión de los filósofos y juristas de la antigüedad.

Para mí, una buena parte del futuro del socialismo esta en las definiciones y avances que se logren en el plano de la ética, la moral y el derecho. Más aún en momentos en los que se va gestando normas y regulaciones que superan las fronteras del Estado-Nación afirmando cuestiones y derechos humanitarios, a veces invocados para justificar nuevas formas de violencia, como en Kosovo o el Timor Occidental.

En Sierra Leona, continúa una "guerra olvidada" que durante los 8 años que lleva sembró el terror y la muerte para 50.000 personas, amen las violaciones, mutilaciones y tormentos.

En Chechenia el Ejército Ruso ya habría destruido el 80% de Grozny, su capital, habiéndose transformado en la guerra más cruel en lo que fue la Unión Soviética, después de Afganistán.

El siglo XX, el más violento de la historia, se despide en medio de convulsiones que sacuden todos los continentes. Aun no se encuentran fórmulas de regulación de los conflictos capaces de poner fin a la incertidumbre. Y lo testimonian las corrientes masivas de refugiados que huyen del terror, las guerras o las hambrunas. La exclusión de los más necesitados ha dado lugar a una nueva clase de parias de la tierra, sin trabajo, sin hogar, sin familia, sin patria, para los cuales no existe ninguna norma protectora valedera.

Y me baso, para afirmar la necesidad de encarar una nueva normatividad, en lo siguiente:

1. no es posible cambiar la sociedad desde un plano meramente contemplativo, desde la contemplación. El conocimiento de la realidad, en su aspecto más profundo implica transformación.

2. no es posible la transformación sin acción, y la acción exige una conducta humana, fines y motivaciones.

3. sin regulación normativa de la conducta (por las reglas más elementales de la moral y el derecho) existe el caos.

En torno a estas cuestiones para delinear el futuro del pensamiento socialista (sin necesidad de abandonar a Hegel y a Marx, todo lo contrario), habrá que repensar a Kant, y porque no, recordar a Spinoza para el cual, la esclavitud estaba basada en la

impotencia humana para domar y restringir los afectos (y la razón es un afecto entre otros), mientras que la libertad humana era el dominio sobre ellos, en particular del de la razón sobre todos los restantes.

El socialismo dejaría de ser un sistema doctrinal, científico, en sentido estricto, después del derrumbe de todos

Pero volvamos a nuestro tema, que es el del futuro del socialismo, como modo de resolución de la cuestión social, del conflicto social.

El socialismo requiere ser pensado en concreto, sobre el fondo y en el marco de la sociedad real. De su conocimiento más profundo, surgirían las concepciones alternativas superadoras.

El socialismo fue pensado de este modo por los socialistas utópicos, y así lo pensó también en nuestro propio país Esteban Echeverría, en su Dogma Socialista.

Marx también lo pensó así, y por eso en su obra cumbre, El Capital, realiza una disección científica del capitalismo de su época descubriendo y enunciando sus leyes interiores.

Muchos marxistas continuaron su obra y pensaron el socialismo creadoramente indagando en la propia realidad de sus países y circunstancias. Otros lo dogmatizaron y lo redujeron a enunciados de fe cuasi religiosa.

En su caso los pensadores marxistas más lúcidos de América Latina, como Mariátegui, resistían la copia mecánica de lo que se hacía y decía en Europa, y miraban las cuestiones sociales, con un ojo en Europa y con el otro en las entrañas de la tierra americana. Esa actitud le valió al Amauta la condena por el silencio del estalinismo, que desde la 3ª. Internacional sembró un marxismo oficial, y así le fue con el rechazo de sus propuestas, como en el caso de la cuestión indígena planteada por los peruanos en la Conferencia Comunista Latinoamericana de 1928.

Para pensar el futuro del socialismo hay que comprender la estrecha relación existente entre el desarrollo capitalista y las ideas socialistas.

El Manifiesto Comunista trae todo un cuadro de concepciones "precientíficas" del socialismo, es decir anteriores a sus fundamentos y proyectos de emancipación, basados en el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. O sea un "socialismo científico" pensado como post-utópico.

Dicho cuadro establece la relación entre los distintos socialismos y los diferentes estadios del desarrollo del capitalismo y de las clases sociales modernas:

1)El socialismo feudal, se ubicaba en la transición del feudalismo al capitalismo, como una defensa, más bien una coartada, por la antigua clase dirigente, la aristocracia, que denunciaba la incipiente explotación capitalista, como más ruda y brutal que la antigua, o sea que la propia.

2)El socialismo pequeño burgués, fue descrito en relación a las dificultades de la pequeño burguesía, fracción tradicional de la economía frente al auge del gran capital, incapaz de integrar a la gran industria a su concepción socialista. Así fue caracterizado por Marx, el punto de vista de Proudhon.

3)El socialismo crítico - utópico, de las teorías de Saint Simón, Fourier y Owen, era percibido por Marx y Engels como una de las primeras consecuencias, o manifestaciones, de la lucha de clases entre el proletariado (incipiente) y la burguesía (consolidada)

No existiría, pues una idea de **socialismo en general**, sino de concepciones históricamente determinadas, diversas y en constante mutación.

Sobre todo, la idea de socialismo es muy difícil, imposible separarla, no solo del grado de desarrollo objetivo de la sociedad, sino también:

a) de la historia del movimiento obrero, por lo que habría que establecer el momento actual del mismo;

b) de las experiencias proclamadas socialistas, en Europa Oriental y Occidental, sobre todo la más relevante que fue la Revolución Rusa de 1917 que incidió en todo el siglo; de la Revolución en el Extremo Oriente, y específicamente en China, cuya influencia seguirá ejerciéndose a lo largo del próximo siglo, y también en nuestro continente americano donde Cuba diferenció el proyecto revolucionario de los proyectos populistas anteriores y posteriores.

En casi todos los casos, se trató de políticas de:

1) transferencia al estado de los sectores básicos de la economía, ya sea por vía de expropiaciones revolucionarias o nacionalizaciones, o simplemente estatizaciones;

2) de redistribución de la plusvalía por el otorgamiento de servicios y beneficios sociales; y

3) por el control del desarrollo científico - tecnológico como elemento clave de la acumulación de capital, para enfrentar al oponente, más que para garantizar soluciones duraderas de la cuestión social.

Estos procesos fueron reevertidos por la revolución conservadora, emprendida exitosamente por el *tándem* Thatcher - Reagan, a partir de la cual el movimiento obrero y socialista se descolocó, se puso a la defensiva, y hasta el presente trata de mitigar sus efectos regresivos desde el punto de vista social, sin presentar una alternativa socialista moderna, lo suficientemente clara y fundamentada como para concientizar a la sociedad.

Más allá de la visión catastrofista del Manifiesto Comunista, hay en el marxismo otra problemática más vasta. Se trata de la constante necesidad de una **revisión** radical de los conceptos, a partir de los cambios reales que se van produciendo en la sociedad.

Los dos elementos básicos del proyecto socialista de Marx y Engels son:

1 - la liberación del proletariado;

2- el desarrollo de las fuerzas productivas liberadas por la expropiación de la propiedad privada capitalista, en medio de la anarquía de la producción predominante en esa etapa del capitalismo, que no permitía matricular la organización de la producción y los cambios tecnológicos.

Ambos elementos, no fueron resueltos: el proletariado no logro su liberación y con ella la de toda la sociedad, y el desarrollo de las fuerzas productivas por si mismo no resolvió los problemas sociales. En cambio se acunó la versión estatista, burocrática y

autoritaria del estalinismo, y el marxismo se ideologizó.

Por otra parte las condiciones de la producción capitalista sufrieron profundas modificaciones, y mostraron que aun tiene capacidad para encauzar la organización de la producción y los cambios tecnológicos.

Las modernas sociedades capitalistas reproducen la desigualdad social, pero la dirección de la economía y las finanzas, concentradas y centralizadas, esta cada vez más en manos de los cuadros, del "manageman".

Todas las variantes de socialismo que pueda exhibir el siglo XX, también se podrían describir como sociedades gerenciales, sociedades de cuadros, del Estado, del partido, de las empresas, de las finanzas, etc..

En la ex Unión Soviética, la nueva burguesía, se generó en esos cuadros que, aliados al poder militar y mediante todas las formas imaginables de la corrupción, en el marco de un fuerte autoritarismo, engendraron una de las mafias más poderosas conocidas, o una de las burguesías modernas más mañosas.

Cabe preguntarse al finalizar este siglo XX, ¿Que hay más allá del capitalismo? O, ¿es ésta la última formación económica y social, y el comunismo un mito?

El capitalismo, en su globalización y con sus tremendos procesos de concentración, centralización y transnacionalización del capital, se reveló:

1- Impotente para resolver los grandes problemas sociales, a pesar del inmenso desarrollo de las fuerzas productivas;

2- Y a la par, no agotada en sus posibilidades como formación económica-social, (este es un concepto clásico del marxismo), el capitalismo encontró el camino de la globalización que le abrió la revolución conservadora y su modelo neo liberal, neutralizando las fuerzas transformadoras, revolucionarias, que se vieron forzadas a pasar a la defensa de antiguas conquistas sociales, no siempre exitosamente.

Por eso pienso que es tan difícil aventurar en la actualidad el futuro del socialismo, y en cambio es mucho más fácil la crítica del sistema vigente, y pensar el socialismo **como un conjunto de valores, una visión de la Historia, una cultura.**³

Las sociedades contemporáneas no son las del siglo pasado ni la de las primeras décadas de éste, ni siquiera las de la inmediata posguerra. Seria necio negar los cambios en el capitalismo, pero quedan algunos interrogantes:

¿Sus leyes económicas fundamentales variaron?

¿ Su estructura de clase se ha renovado?

¿ La lucha de clases sigue siendo el motor de la historia?

¿ Se puede seguir considerando al proletariado como el enterrador de la burguesía?

¿Se puede pensar en una nueva organización social, más justa y democrática sin sustituir las estructuras capitalistas?

Después de estas preguntas, se perfila inevitablemente otra:

¿La evolución del capitalismo deja lugar a una sociedad socialista como la previeron y pergeñaron Marx y Engels? Y, en tal caso ¿cuales serían las vías de acceso a una alternativa social de ese tipo?

Los grandes pensadores de la humanidad se detuvieron ante la idea de como revertir las desigualdades sociales.

Las ideas de Marx surgieron en el siglo XIX, abrevaron en todo el pensamiento precedente, y ejercieron su influencia a todo lo largo del siglo XX.

Entonces la discusión pasaba, más que nada, sobre el futuro del capitalismo. Hoy, se debate sobre el futuro del socialismo, ya que, desde la Iglesia Católica hasta las diversas manifestaciones de la izquierda, se comprende y expresa con todas las letras que el capitalismo no tiene futuro.

En el siglo XX se vivieron cambios profundos. En sus primeras décadas, incidieron las grandes luchas obreras, el auge del movimiento socialista, y después de la 1ª Guerra Mundial vino el triunfo de la Revolución Rusa de 1917. Después de la 2ª Guerra Mundial, vinieron las experiencias socialdemócratas en los países del norte europeo, la culminación de la gran marcha revolucionaria en China, el despliegue del movimiento de liberación nacional y el derrumbe del sistema colonial, en América el triunfo de la Revolución Cubana.

Se pensaron y concibieron diversas formas del socialismo, que dieron lugar a todo tipo de experiencias socialistas, democráticas o autoritarias.

Ninguna pudo resolver los problemas sociales de manera estable y permanente, y si antes, un rasgo del pensamiento socialista era la idea de la irrevocabilidad del nuevo sistema, hoy casi ni se discute que establecido el socialismo es reversible, que la restauración es posible.

Los problemas más importantes quedan en pie: el derecho a la vida, al trabajo y a la libertad, tanto individual como colectivamente.

Corno digo en mis últimos comentarios publicados bajo el título: Un Manifiesto para la Humanidad, hoy las cuestiones sociales, se plantean en términos de alternativas cruciales: de vida o muerte, de libertad o esclavitud.

La Humanidad puede marchar hacia su destrucción o hacia una convivencia armónica. En todos los pensamientos más actuales y *más* serios, se lo hace depender del grado de maduración de la conciencia social y política, o sea de la conciencia humana, es decir de una noción cabal del propio ser humano, de toda su complejidad, y de su lugar en la naturaleza.

Vale la pena pensar la cuestión social y el futuro del pensamiento socialista en nuestro país y ahora, o sea después de haber recorrido su desarrollo capitalista la accidentada travesía del período de su organización estatal e institucional.

Sobre todo los últimos períodos que a partir de la crisis de los años 50 fueron echando las bases del proyecto neo-liberal en curso, y que recorre el ciclo de golpes de estado y elecciones condicionadas, de gobiernos civiles y dictaduras militares, hasta llegar al momento culminante del último "proceso de reorganización nacional" (liberal en lo económico y fascista en lo político), y desde 1983, el período de las débiles e incipientes democracias que estamos atravesando.

Esteban Echeverría en el Dogma Socialista, inspirado en las ideas de Saint-Simon y los socialistas utópicos, y pensado para la realidad de la Argentina que vivía sus primeras décadas como Nación, decía:

" La revolución marcha, pero con grillos. A la joven generación toca despedazarlos y conquistar la gloria de la iniciativa en la grande obra de la emancipación del espíritu americano, que se resume en estos dos problemas: emancipación política y emancipación social. El primero está resuelto, falta resolver el segundo. En la emancipación social de la patria esta vinculada la libertad."⁴

Los problemas planteados por Echeverría, repensados por Alberdi, tal vez el pensador más profundo de la realidad nacional, siguen en pie, en lo esencial, no han sido resueltos.

Fueron **sembradores de todas las doctrinas del porvenir** antes de que surgiera una izquierda en el país en el sentido moderno de la palabra.

En un paralelo histórico, la izquierda en este fin de siglo, derrotada y dispersa, después de haber alentado y sembrado las mejores ilusiones de esta época, hoy se encuentra prisionera de dos estados contradictorios: aferrada al dogma o involucrada en un proceso de adaptación, a una modernidad en pleno proceso de descomposición.

Vivimos una profunda crisis de civilización, en la cual, la cuestión social se sitúa a partir de la organización del trabajo.

El empleo es hoy la cuestión social más importante. Como dijimos, a mayor desarrollo científico y tecnológico, mayor desempleo. Y, a mayor concentración y globalización, mayor disgregación y marginalización social.

¿Se puede resolver el trabajo para todos como forma esencial de vida? ¿Cómo organizado?

Es preferible, antes que hacer futurología, ubicarse en las nuevas realidades para desentrañar el futuro.

Se insinúa en el país, y en general, una nueva realidad política.

En una Argentina arrasada por el neoliberalismo y su alta cuota de corrupción mafiosa, entrelazamiento de intereses del Estado, burguesía, jercas sindicales, militares y políticos, hay un nuevo gobierno electo por la ciudadanía, expresión de una alianza de fuerzas políticas.

El menemismo como expresión más acabada, corrupta, y servil a los intereses del imperio mundial, sufrió una derrota.

¿Cómo se inserta en este cuadro el socialismo, como corriente política, como expresión de futuro?

En las recientes elecciones la izquierda se presentó, dispersa y dividida, con 6 o 7 candidatos, unos más sectarios, otros menos, y otros se insertaron en la Alianza, donde se despertaron ciertas expectativas.

Para unos era igual que triunfara el justicialismo o la Alianza, y de antemano aguraban el fracaso de cualquiera de los dos que triunfase.

Yo creo sinceramente que el futuro del socialismo, como aspiración a una sociedad justa y libertaria, pasa por una inserción real en el presente y una militancia real y efectiva, en todos los espacios que puedan ocuparse para encarar soluciones concretas a problemas concretos.

Y, ¿cual es la primer cuestión social a resolver? En la Argentina y en el mundo, lo primero es el problema del empleo, que se hizo crónico y de la pobreza que se hizo creciente.

¿Como?

Hoy más que nunca sería valedera para la izquierda la consigna del Mayo francés de 1968: "La imaginación al poder". Hace falta mucha imaginación, desplegar una gran audacia con el pensamiento y la acción.

El futuro socialista no se puede pensar solo en términos de clase obrera, y las cuestiones sociales son más amplias que antes.

El propio capitalismo emprendió la socialización del trabajo en gran escala. La socialización de los medios de producción y de cambio, es otra cosa.

El capitalismo es muy distinto del que abordara Marx a mediados del siglo XIX, pero el método con que lo abordó y el sentido de su necesaria superación, sigue siendo valedero.

Para Manuel Noero Pérez, director de la Fundación de Estudios Marxistas de España, cuando se plantea el futuro del socialismo, el dato central del debate está en la relación entre factibilidad y deseabilidad, de la cual no cabe inferir la primera.

La pérdida o el deterioro de las expectativas en un futuro socialista de la Humanidad, es el producto de una derrota que no es solo política, sino eminentemente cultural, afectando al imaginario colectivo y al ideario socialista en su conjunto.

La burguesía en el proceso de globalización sembró la decepción, y la hegemonía depende tanto del consenso como de la resignación. Por eso el autor propone discutir menos sobre el socialismo del futuro, y más sobre lo que tenemos que hacer para que el socialismo tenga futuro.

El papel de Marx en el paso del socialismo utópico al socialismo científico, fue el de la racionalización de la necesidad histórica de la superación de la explotación.

Cuando esta idea se la quiso absolutizar, y se tradujo como necesidad, en sentido histórico y filosófico, como inevitabilidad, indiscutible e infalible, y también irreversible allí donde lograra, proclamara su establecimiento, entonces, se convirtió en dogma y cobertura legitimadora de sistemas autoritarios, tecnocráticos, economicistas y hasta cuarteleros.

A veces pienso que Rosa Luxemburgo tenía sus razones para proclamar la consigna: "socialismo o barbarie". También pienso en las razones del joven Gramsci, estudiante del Liceo en Cerdeña, cuando destacando lo admirable de la lucha milenaria de la Humanidad, por arrancarse de encima y desgarrar todas las ataduras de dominación, se preguntaba con Carducci: "¿Cuándo será alegre el trabajo?, ¿Cuándo será seguro el amor?". Y se contestaba: "Muchos dicen que el hombre ha conquistado ya todo lo que debía conseguir en la libertad y la civilización..., sin embargo yo creo que hay mucho más que hacer: los hombres están solo barnizados de civilización". Era la época de las primeras lecturas marxistas de Gramsci.⁵

Al repensar un proyecto socialista, hay que tener en cuenta tres elementos claves:

- 1- Dar cuenta del "socialismo real", terminar el balance;
- 2- Analizar los cambios habidos en el capitalismo, y
- 3- Introducir en el nuevo proyecto socialista, de manera principal y no tangencial, las nuevas contradicciones que tienen que ver con la crisis ecológico-social, los nuevos problemas de género (el problema de la igualdad de los sexos encarada de manera

distinta a todos los enfoques anteriores), y el choque entre culturas, los problemas étnicos y nacionales de nuestra época, las grandes migraciones, los procesos de aculturación, y las formas que asume la moderna esclavitud.

4- De algún modo, y no secundariamente, habrá que tener en cuenta la naturaleza compleja del ser humano.

No se trata de volver a Marx como si nada hubiera pasado.

Se trata de una verdadera refundación del proyecto socialista, y de la no renuncia a una alternativa anti-capitalista.

Después de la derrota al final de este siglo corto, como lo llamo Erick Hobsbawm, el problema clave del socialismo moderno es el del estado de ánimo, vale decir de la capacidad de mantener un punto de vista objetivo, que permita comprender la realidad dura después de la derrota, e impulsar la voluntad transformadora, dándose debida cuenta del breve momento que es un septenio o un siglo en la historia humana, recordar todas las vicisitudes de la lucha de la Humanidad contra la desigualdad y la injusticia, y comprender la problemática esencial que diera vida al ideario socialista.

La necrológica anticipada del socialismo es un pasatiempo tan difundido y banal, como el de la victoria final del capitalismo.

La historia de la sociedad humana liberada de todas las formas de explotación y de violencia, aun no ha comenzado. No quiere decir que esté sepultada. Trabajemos en el presente pensando en el futuro.

Yo asistí, desde Buenos Aires y desde Gaillard, mi mirador en Europa, a la caída del "Muro de Berlín", a la implosión de la Unión Soviética, y en general a la caída del socialismo.

En julio de éste último año del siglo XX, vi llorar a la izquierda en la Piazza Maggiore de Bologna, la primera derrota de la izquierda en más de 50 años. Desde la caída del fascismo que no se perdía una elección en Bologna "la roja".

Fue un testimonio de que nada ni nadie es infalible, inmutable, ni eterno.

Todo cambia, y la certidumbre total no existe.

Avanza el que es más consciente de sus mayores o menores cuotas de posibilidades, de acierto en la acción política, y de capacidad de análisis de los propios yerros. El que comprende el sentido, la dirección del cambio, y es capaz de prever sus posibilidades.

La política es comunicación, y para comunicarse hay que saber escuchar y transmitir objetivos unívocos, que se entiendan, y sean capaces de suscitar las emociones y despertar pasión.

Es necesario un proyecto claro, que defienda viejos derechos y afirme otros nuevos.

El sujeto para el cambio ahora es múltiple. El proletariado, como nuevo Mesías, no

existe. Pero la clase obrera sigue siendo una fuerza de millones de seres, imprescindibles para el cambio, y también un comunicador creíble, fiable y eficaz, hacia los otros componentes del nuevo sujeto social.

Después de la caída del "Muro de Berlín", hay una izquierda que piensa que basta con unir lo que antes estaba dividido: comunistas y socialistas; revolucionarios y reformistas, o laicos y creyentes.

Otros piensan que la izquierda no debe perder el alma, y que su función es despertar las pasiones por los más nobles ideales.

La historia también demostraría que las divisiones y subdivisiones en la izquierda serían ineludibles.

En realidad, los proyectos transformadores e innovadores están faltos de un sentido refundacional, tanto política como teóricamente.

El derrumbe del "socialismo real", el agotamiento del estado de Bienestar, el colapso de diversas variantes populistas, y el auge de distintos fundamentalismos, nos llevan a preguntarnos:

- 1º. ¿Que posibilidades hay de transformar la sociedad?
- 2º. ¿Que posibilidad hay de resolver los problemas sociales acuciantes dentro de los marcos de la sociedad actual?
- 3º. ¿Y, si no hubiera estas posibilidades, que hacer?

Atravesamos un nuevo momento histórico en el que es menester elevar el grado de cultura política, para ganar todos los espacios de libertad y liberación.

Buenos Aires, 22 de noviembre de 1999.

NOTAS

¹ LE MONDE *diplomatie*, diciembre 1999

² Lionel Jospin, discurso ante el Congreso de la Internacional Socialista, en París el 8 de noviembre de 1999.

³ Lionel Jospin, *ídem*.

⁴ Esteban Echeverría, *El Dogma Socialista*, Ed. Claridad, pgs.146/7.

⁵ Antonio Gramsci, *Selección de trabajos*.

I f t d í e e

Presentación.....	5
Andre TOSEL: Marxismo, neomarxismo y posmarxismo.....	9
Yves QUINIOU: Marxismo, ética y filosofía.....	21
Jacques BIDEET: Socialismo, comunismo, humanidad.....	33
G.DUMENIL - D.LEVY: El capitalismo contemporáneo, el neoliberalismo.	43
Michel LOWY: El anticapitalismo en Marx y Weber.....	61
Jacques TEXIER: El pensamiento político en Federico Engels.....	71
Etienne BALIBAR: ¿Qué comunismo después del socialismo?.....	83

EDICION ARGENTINA:

Información: El debate en el Centro de Estudios Socialista Alfredo L. Palacios.. 94

Carlos GABETTA: Ideas para un debate sobre la "tercer vía"..... 95

Alberto KOHEN: La cuestión social y el socialismo en el siglo XXI.....105

Los autoresZ

Andre Tosel: Es profesor de filosofía en la Universidad de Nice-Sophia Antipolis, donde dirige el Centro de Investigaciones de Historia de las Ideas. Sus publicaciones mas recientes son: *El materialismo de Spinoza, Democracia y Liberalismos, Estudios sobre Marx.*

Yves Quiniou: Filósofo, autor de obras importantes como *Problemas del materialismo.*

Jacques Bidet: Filósofo, profesor en la Universidad de Paris X, director de *Actuel Marx*, iniciador del Congreso Marx Internacional II, sus obras principales son: *Que hacer del Capital?* , *Teoría de la Modernidad, John Rawls y la teoría de la justicia*, y muy recientemente *la Teoría General.*

Jacques Texier: investigador del CNRS (Centro nacional de la Investigación Científica de Francia), autor de numerosos trabajos sobre Marx, Hegel y el marxismo italiano. Su ultima obra: *Revolución y Democracia en Marx y Engels.*

Michael Lowy: nacido en Brasil, vive en Francia desde 1969, sociologo, director de investigaciones en el CNRS y profesor. Es autor de varios trabajos sobre America Latina, el nacionalismo y la cuestión religiosa.

Gerard Dumenil: economista, director de investigaciones del CNRS, público numerosas obras como *El concepto de ley económica en El Capital*, prologado por Louis Althusser. Conjuntamente con D.Levy esta avocado a la problemática del capitalismo contemporáneo.

Dominique Levy: economista e investigador del CNRS, con G. Dumenil publicaron *La dinámica del capital, un siglo de economía americana, Mas alia del capitalismo? Y otros.*

Etienne Balibar: es profesor de filosofía en la Universidad de Paris 10, autor de numerosos trabajos como *ser:Politica y filosofía antes y despues de Marx, Raza, nación, clase, Lugares y nombres de la verdad, Derecho de la ciudad*, y en colaboración con Althusser y otros: *Leer El Capital.*

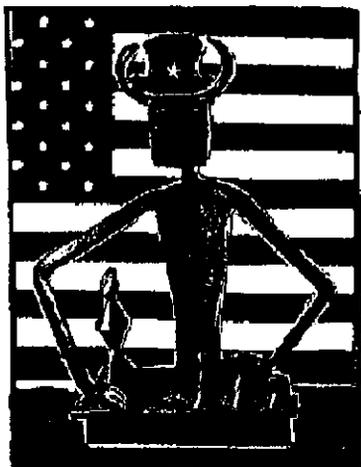
Carlos Gabetta: periodista y ensayista, director de *Le Monde Diplomatique "el Diplo".*

Alberto Kohen: ensayista, director de la edición argentina de *Actuel Marx.*

Zlctue
VvVarx

I CATALOGUE

I 1999/2000



Colloque
Aux frontières du salariat:
autonomie ou précarité ?
13 octobre 1999
Université de Paris-X

VOIRPAGES 10 ET 11

Abonnement 1999

VOJRPAOBS2A5;

N° 25. Marx, Wittgenstein, Arendt,
Habermas, 224 p.

N° 26, Les nouveaux rapports de
classes, 224 p.

Nouveautés 1999

VOIRPAGE 6 a. 8 :

Gilbert Achcar (dir.)

Le marxisme d'Ernest Mandel
239 p, 128 fr.

Tsuac Joshua

La crise de 1929, 300 p., 140 fr.

Jacques DIDET

Théorie générale, 512 p., 149 fr.

Gilbert Achcar

La nouvelle guerre froide, i

Le monde après le Kossyov,
m p. 180 fr.

Bruno DÍTÍWSKI (dir)

Octobre 1917, 450 p.

Actes du Congrès Marx II

VOIRPAGE 9:

G. Duménil, D. Lévy.

Le triangle infernal: crise,
mondialisation, financiarisation

320 p., 138 fr.

Jean-Marc Lachaud

Art, culture, politique

180 p., 98 fr.

Michel Yakaloulcs.

Travail salarié et conjonction sociale,

320 p., 128 fr.

Eustache Kouvelakis, *Marx 2000*,

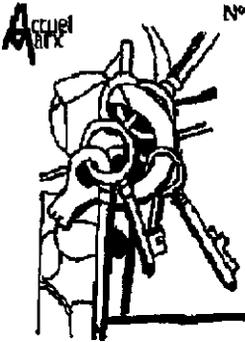
169 p.

Mojib Clément, Jean-Luc Thévoz,

Yann Moulier Boutang,

Droit et politique

Illustration Béatrice TABAH }



Marx, Wittgenstein
Arendt; Habermas

E3

PRESENTARON : Jacquw Bidet
DOSSBR par Y. Quiniuu ut A. Towl
André Tosel :MarxisniB8b.nç0-
marxisitics et posi-marxlsmes
Chrletlane Chauvrlé »Formes de vie
et praxii chez Wittgenstein: un clia d'otíl
áMarx ? — Anne Araicl j Arcndl,
Mwi et le muuvTOicnivuvrósr
D«m*taicd Jérv»líAA i Phéitonéno-
logie heiméneulique el marxismo
Luckn Sive j DiaJctiquede la
Tinture: ra íwwd de qvcStic»n* i coneidércr
Jeen-Merlc Vlnueni i Hbbsenww
vmm Adoro — Amo MOnster :
Habeimas ella díraocratic
Stcfano Petracdan l ; Moralc, droit
et démocratie daos la ihéorie de Habermas
Yve* Cuiéet ; Lütte éodale, çtiuque
de ladiacussion — Andrç Tosel t
Philosophie et politique chez Qiwnaci,
JacquetTexitr ; Otcgrvaticas sur un
ouvragepde Salvo MastcUonc sur Gramaci
Yvea Blitomer i SuiTouvragepedeP.
Oourdicu: **La dominatiou mascctliHt**
MichaelLtfw ; ; Mnaismctt
: romaniismo chez José Carlos Martewgul

Nous présentons dans oe n° 25 certains éléments philoeopliques du CONOKES Marx inliçrnat'hona.i. ii. En ce doinaie, iJ est vmi, la visibilité *du* marxisme *cit* devenue problématique. La ciisc du maiximv etl en un beiw d'abwd philosophiq: lea dffiffclences de la conceptioD du monde qu'ii proposait «o piilltipt d'uitt politique d'«ttUulCl»iúúll 8» Boni vérifiées non seulement dans l'échec (tes pcojets qui se sont explicitement (quoique de façon souvent fort illégitime) i&lumés de lui, mais aussi dans la retumbó; de l'admltblc: mouvfcttent ççculoin, politique et culture), qu'il a inspiré (...)

Cela ne doit pourtant ðc doil occulter le rail que le raaraiaie - l'enseinbla du umcepts, de présupposáa, devalen», de savoir-faite analytiques que désigne celle appellatiou éponymique - léémerge aujoud'hui sistiiificallYcm»nt au titre de reasoiuve thánrique aaueMft á d'autfM, au travers d'un gjand nombre de mouvements critique» et d'initiavcs j)idlectuelles(-..)

La politique exige l'ujuté de la pensée. En oda dio erige fe philosophie, dévouçmeM de toutsa nos división* et deucin de les surmanter. Le prince - le príuoie moderno, la multitudes - n'csl pac s'il n'est philoeophe. Mais oe n'est pas le «monismo» qui peut foumlr cette ideatitó philoiophico-pojitúque. La iumtalgie aerait mauvaíse conseilerc. Le mandan», comine toule tnuillion ihfolique, vit que de tiavailtor avec des pem-fea qui lui <ont ladicalemenl wtres. L'uuiilé ile pensée que requiett une politique de l'humanilá ne peut piocéder que d'une SubStancc plus riche el plus diversa, et peipétudlement lenouvelée. Ce qu'a straululé l'inlervention théorique de Marx, c'cst l'inlBrfereice entre le uavoir de science weiale el ls anvoir plilibaophiq, ct par l& un autic capoH de Xa pbiilotophic et de la ideíue i l* politique. Cei& d'uae fa^oo exemplabe. qui reste exemplaitc dans un tout ELUtre contexto de savoir ct <kj qucsrion-aeraeia philoaoptuques et aeicalifiques.

J. BIDST {extrait de la PRBSBNTATIQN}



DOSSIER, XASSMEY /m Jean Loj kirie
 Robert Castel : Pourquoi la classe ouvrière
 a-t-elle perdu la panie ?
 MicJiel Verret; Sur le sytème *coa* classes
 dans la mpnclisliatioii
 Paul Bourfartigu* : Lacrised'un salarial -
 de confiante. Les cadres dásiabilisés.
 Louis Chauvel : Classeael génCralions.
 L'insuff nance des hypoihescs de la théorie d«
 la fin des clames sociales
 MarcoObcrti : Formes el euntenu d*une
 uonsclence sociate ch«. les jcunes des
 " quartieü en difficullé "
 JeanLoJkIne : NouveausiBpportsds
 classes et mmivcmnls sociaux, alternatives au
 capitalisme
 INTÉRVENTIONS
 Michel **Huilón** : Findu travail uu
 rédueliointesaduuiqe?
 Cftlhertoe Sumary : De la crise des
 sodétés réelletneat exigianles & l'ulopie
 socio! iaic
 Jean GuHhflqmou : Marx, Sieyfes ct le
 morncut constitiaut (1789)
 Jacques **Bidet** -Socialisme,
 commuMsnie, human i lé

ConsntuÉ h l'occasion du Cnngrefes
 Marx Internatioaal II, ce DOSSIER est
 une pranicre : ti est en effet le résultat
 de la reneonire entre des chercheurs qui,
 en Frailee du muins depuis 15 ans, se
 parlaient fort peu ; entre des clercheuis-
 qui se rçclatpRni de l'annlysc maniste:
 des clusses et des socio]ogues
 empiiistes, mais ciitiques, foimés le
 plb» souvent en dchois de la tradition
 marxiste. Ces demicra ont pourtanV
 beaucoup de chiwes i Jtrc sur les
 jiuveaux lappoits de classes
 «itjour'd'huii, le lecteurpouriraeu jugej.

Cenes les «nicle.? qui composent ce
 dUisief «uni pour Cfruiins divergente,
 voirc conliadcluiies, mais ils
 lámoigjicnt lous, i nolre suis, tTim
 soud comtnur de mieix serrer la réalité
 des rappoits de dasrc aujourd'iuui et de
 d«consluire des théoiisations
 cujour'd'hui invalideles par l'évaluation
 ineiue de nos sociéles capital i ;.Les. qu'il
 s'agisse de la polarisaüon en deux
 clasics, deux blocs antagonistes {classe
 uuvrifere/boirgeoisie) ou de la ihisc
 invers dé **la** * nioyejuüsüliuui **s de** la
 snciété, de la fin des classes et des luttes
 des classeü (...)

J. LOJKINE, exbahi ds la FRESEMATION

La querian des *tfasset soeiafex* saiii
 ágaÜnieiU le sujei traitá cetfl nnnic BU
Sémhitiire d' études marxister
 (1999-2000) qui ae ticat chauc mois &
 la MSH. Ce seminal re, mis en place & la
 sai» dti *Cangris Marx Internatioml II*,
 regnoupç réguüérement une dnqu«uitafne
 <fc partícipents, chercheurs, en*aignants,
 Lhésards, etc. Inilié par des feonomistei,
 il s'éJargit désairaais au.i jmires
 disciplines.
 Contad : gerarcl.<tattieiiil@u-paai sIO.fr
 ou : lcvy@ccpfemap.ciut., fr.



Stefano PETRUCCIANI, Piobtemex de la libert e chez Marx. Berndt CHAVANCT, U m lem-payohose de l' galit e dans la duilcclique ulopique de Marx. Yvon QIJINI OU, U qet ion monis dans le marxii-mo. Enrique DUSSEL. Muia, L' ti ique mal rie-elle el l'ithique formelle

Feronc HAYAS, La laogue c r me onscience pra tuc. Obicrvation sut une *idie de Maix*. Daniel CEFAL, kiexteau-PonLy el la raaxUme Michel KAIL, Marx et la politique. Alberto B RGIO, Ven un nomeau concepl d'Ihtioic. C'hiu HEKIKAM, Individu osme  t raiionalit  dam le miixisme aualytique. Xealli GRAHAM, Marxisme analytique. Andr  TOSEL, Pour une Ib orie n omarxiemo de l'actio. Jean- Maic LACHAUDI Ait, r alit  et utopie. J-Paul QALIBERT. L'hyeicapiUilisme



Tony ANDREANI, Bourdieu au-dslfc et endof  de Marx. Pkilippe CORCUFF, Tti orie de la palique et soclolo gies delfecclion. Jacques HOARAU, De la sociologia critique 6 la sociologia de la critique? Ciando LENEVEU, P. Bourdieu duna la pens e angto-saxonne.

Yvoq QUINIQU, D teiminisine, mat rialiunc d'  nuDcipalion. Yv  SINTOMER, La question de l'univenet. Eomejuict T KKAY. Sur la violence aynibolique. Lujc WACQUANT, Culture, dasse el comcienc. Claude MAZAUERIC, Quel conununitme Marx a-l-il reconlt  i Paria? Floience GAUTHUBR, Critique du concepl de "r volution bourgeoise". /aoqw OUILHAUMOU, R volution Fraa?aije el iroditi on marxiste. Sylv ia OSTROWETSKY. Y-a-t-U une ripome   la qetion juive ?



U tak santa fe

Clulstlan BARREHB : La sycltaie judicial re entre ordre marchand  t oidre r pubticein. Picirick LS Jeunb, Thieny SBLLIN. La diffici lo concr llBalion des politiqua de guiri t  europienne. Jacquei Binm: Droit, march  et communisme selon Marx, face aux r quisius du coconcept de aocloti modome. Renato di Rll ZA : AprooaduliYredeO. Doraiuiel D. Uvy. Guido OIdbjki : La notion de l'individualiC dans la porspective marxiste

Jurgen Habbhmas Interreatioiis entra Etat de droil et d mocratie. Nitelas Luhmann : *Quad oHMit taAgU*, Sur la iMorle du droit de Haber mus.

/ un Robelin ; Foioutu - lit  jundique et rapports sociaux. Bertrend Mbrtz : Droil et non-droil dans P lat de droit.



o. Dumenilet r. Lew ; O  V  ta Ctunc Y  tare! Dumeni : La Chine en muiaion. Rotead Lew; Du ritmo maofrte aux bifucalions de l' re Deng. itanfoiso Ijmoikb : d ue : la uangi ion nachev e. Pul BowLESet Xiao Yiaa DCNO, Chin) : uaotfoiimevoie.

b. chavance : De la rifenme du tociaUtme   la transformation post socieliite, KianSo>ls GiffH-itoux : LBal local, nouvel acteur  hi capiUilisme elunoia. Oullhem Fabre : La nouvele " nouvele daaae Alaia lloux : Nwmnince, mori et iniltuorpliuwt du nouv smentl ourrier ehinota. Luden Bianco : R sittanee paytam. Gdgudo Looiuwec : Formes ancienaetet nouvelle* d) la laue dea puvru. Adolfo Samchhz Vazqiiee : Sadaltsme  l narcb . Micbael hkinkiuic L%Ullon du Livre III du Capital elle aoanuterit original de Marx.



S. DÍYAN-HERZBRIIN, F. Lassalle. M. ANUE-heft, Jutes Guegde. Maurice Carrez, Dans l'Europe de l'eitre-deuK guerra. Carlos Herrera, L'Eial, te droii, le compromis & Weimar, Michel Dreyfus, De la fin de la Secunde G.ierre i la chute du socialisme lícl. Oerassimos Moschonas, Social-démocratie et ílectorat ouvrier. Gérard IXiMENii. et Domiñique Lew : KeyniLsianisme aiiiéricain et 3ocial-dimocráie suédoise. Dottiad SASSOON, Socialisme fin-ds-sifecle. l'atir.e Maniclier. Sur la définition náorépublicaine de la cituyenneté de liermau ran Guntr.ieu. Yann Moulier boutang, Le salariat bridé, constitutioii du sí.larj&t et contrOfó déla molulilé dutravaai



Christian boucwn-DKUMME : Autour íuu « maleotenchí ». Jean Remé. Luimiral : IC changement de signe de la Théorit Critique. Rainer Rochutz : Mane, Habermas, et In démociatic radicate. Gérard Raulet : NÉo-comntunaulansme et Cltoyenuelé, Yvoa QuiNioi) . Morale, étbique et politique r,hei Habermas ; Yves SmoMER : Désoliéissance civile el droit £ la rásislance. Michael Lowv : Halieinias et Weber Helmiit r,hehsit :Th&)rfe des media et théorie du droit . Jacques Bidet: Lu coruadiction pciformative June politique saris principe. Duroenico Losurdo : Philosophie de l'histoire *contra* morale, Ricardo Antones : Máta-morphoses dutravaai

EHSVUE ACTVEL MARX

Les n°3 b 16 sont offerts b 50 fr.
Les n° 1 et 2 sont pams chez L'Harmattan.

- N° 1. *L'état dn mawisme*
N° 2. *Le marxisme au Japon*
N* 3. *Sociéii accidentale, idée du socialisme*
N° 4. *Mnrxkme jtallen, Qnette identllé ?*
N° 5. *libéralisme, société civile, Etat de droit*
N° 6. *La péréstroika, une révohuian ?*
N° 7. *Le marxiste atialylique angio-saxon*
N* 8. *lAberh?, égaiité. différence*
N* 9. *le monde est-il un marché ?*
N° 10. *Ethique et politique*
N° 11. *Weber et Marx, épuisé*
N° 12. *L'tfcvlofiie, ce matérialtiine Mstariqwe, épuisé*
N° 13. *Théoriei de l'action*
M° 14. *Nouveaux modiles de soc.'udisme*
N* 15. *L'iticortscien! dn social*
N° 16. *Amérique Latine, Le monde VH dn Stud, épuisé*
N® 17. *Théorie de la régtation, tfi/orie des conveitions, 170 fr., épuisé*
N° 18. *Limpérialime aupurd'hui, 170 fr.*
N* 19. *PkUosophie et politique, 175 fr.*
N° 20. *Autour de I'. Bourdieu, 175 fr.*
N° 21. *Le droit contre fe droit, 180 fr.*
N° 22. *OH va la Chine 1, 180 fr.*
N° 23. *L'arbre social-dénocruie, 180 fr.*
N° 24. *fiabermas. Une philosophie politique, 180 fr.*
N° 25. *Marx, Witigenslein, Arettdt, Habernos, 180 fr.*
N* 26. *les nouveaux rapports de classts, 180 fr.*

Actuel Marx Confrontations

- Fin du communisme ? Actualité du marxisme, 1991, 260 p., 170 fr.
- L'idée de socialisme a-t-elle un avenir? 1992, 285 p., 172 fr.
- Le nouveau système du monde, {994, 288 p., 146 fr.
- Les paradigmes de la démocratie, 1994, 260 p., 198 fr.
- La crise du travail, 280 p., 198 fr., 1995.
- Congrès Marx International, 1996, 320 p., 198 fr.
- Actualiser l'économie de Marx, 150 p., 98 fr.
- L'ordre capitaliste, 150 p., 98 fr.
- Utopies, théologie de la libération, philosophie de l'émancipation, 150 p., 98 fr.
- L. Althusser, La reproduction des rapports de production, 1995, 320 p., 196 fr.
- J. Bidet, J. Rawls et la théorie de la justice, 1995, 145 p., 98 fr.
- G. Duraënil et D. Lévy, La dynamique du capital, 1996, 412 p., 145 fr.
- M. Delbraccio et F. Labica (dir.), Friedrich Engels, savant et révolutionnaire, 1997, 440 p., 188 fr.
- P. Rajmond, Althusser philosophe, 1997, 224 p., 149 fr.
- H. Motamed-Nejad (dir.), Russie 1917-1997, 1997, 224 p., 149 fr.
- G. Duménil et D. Lévy, Au-delà du capitalisme ?, 1998, 128 pp, 95 fr.
- P. Cl. Leneveu et M. Vakaloulis (dir.), Faire mouvement, Décembre 95, 1998, 250 p, 149 fr.

- J. Texfer, Révolution et démocratie chez Marx et Engels, 1998, 396 p., 148 fr.
- L. Althusser, Soititude de Machiavel et autres textes, présentation par Y. Sintomer, 1998, 328 p., 98 fr.
- Y. Moolier Bonttang, De resclavaue au salariat, 1996, 768 p., 168 fr.
- O. D. Losurdo, Heidegger et idéologie de la guerre, 1998, 240 p., 98 fr.
- G. Achcar (dir.), Le marxisme d'Emest Mandel, 239 p., 128 fr.
- I. Johsua, La crise de 1929, 300 p., 140 fr.
- J. Bidet, Théorie générale, 512 P., 149 fr.
- G. Achcar, La nouvelle guerre froide, Le monde après le Kosovo. 112 p., 98 fr.
- B. Drevrski (dir.), Octobre 1917, 450 p.

• • O ENPREPARATION

- J. Bidet, Que faire du *Capital I* Philosophie, économie et idéologie dans *Les Capital* de Marx,
- G. Doménfl et D. Lévy, Soitite de ia crise,
- E. Kouvélakls, Philosophie et révolution de Kant i Marx,
- J. Bidet et E. Koavélakis (dir.), Néomanúsniés,
- J. Bidet, H. Gabrfé, L. Hoang-Ngog, Pour un institutionnalisme radical.
- A. Tosel, Le marxisme du XX® aiftele,
- M. VAKALOULIS, Régulatio» et post-modernité,



Je tente dans ce livre de terner h bien le dessein que j'ai esquissé dans *Théorie de la modernité*, PUF, 1990: forinuler dans l'unité d'un mime ooncept, mais sans confusion entre elles, une théorie de la société itodénie et une philosophie politique, cu integran! divetses traditions antagonista,

notaram-ent celles du marxismo et calles du contractualisme

Je m'eppeue surdeuxouvrages amériéuts *Que faire du Capital ?*, Klindsieck, 1985, et *John Rawts et la théorie de la juuke*, PUF, 1995. L'un et l'autre ionl appunrttre les limites inherentes á la diajonction entre le projet efune science sociale et celui d'une doctrine politique. Marx échouc dans son ambition de fonder une allemtative á la forme capitalista de société. Le oontractualisme, ré,eram«nl revjgoré par Rawls, qui propase une doctrine de la justice hors de toule théorie réfiliste de l'irjustice, cemstruit sur le sable. Or la pensé; contemporaine critique semble constaalement osciller entre le recours aux sociologies soupjonnetises auxquelles Marx a ouvert la voie, lorsqu'elle veul penser le monde tel qu'il est, ct la fascinaillon du contractualisrme, de la doctrine de l'Rtat de droit, des droits de l'homme et du citoyen, quand elle cherche á focmuler un projet de société. A cetele schizophrénie du sens commun se confronte lc projet pfilosophique de penser dans T unité du cmcept ce qui est et ee qu'il convicM de faiee, projet jllustré au plus hant degré par Spinora et Hcgcl. Exigence de la pratique politique auiant que de la théorie. ("est une telle tentative queje me propose de reprendí®, et c'est en ce sens, bien partí cuicir, que je la désigne comme une * théorie générale »,

Extrai t de l'introduiciion del'cuvrage

Le marxljwe
d'Errwst Mambi
Wiltitiriijj mmi mj



O. Achcar : Un portrait intelclcluci
R. BLACKBURN
Emeit Mandel et
voie de la social
sation. M. Lowy
L'humanisme révc
luionnatre de Man
del. M. HUSSON :
Sur *Le Troisième
âge du cupifálteme*.
Franciscu LOUC& :
Mande, la pulsatinn

de l'histoire. Charles PoST : La théorie
maniste de la bureaucralie. Catherine
SAMARY : Les problèmes de la
transilion au socialisme. Norman
qhras : Les marxistes face á
l'Holocauste: TrotsLy, Deutscher,
Mandel. Ernest MANDEL : Prémises
matériclles, sociales et idéologlques du
génocide nazi. Ernest Mandel :
Pourquot je suis maniste.



1 - Le nfite de la
pfriphérie dans la
grande ciise.
I. La crise
amértcafn«
L'ire des crlses
salariales.
2 - La crise
américaine et i'école
delarégutatian
3 • L'appitche
monétariste

4 - La (hássc du surendenemeiu
5 - L'hypothése salariale
II. • La erige européenne.
La guerre Inachevée
6 - Europe, 1931. L'année noire
7 - Les tournants de la grande crise
(Sur *La crise de 1929*, suite p. suivante)

Ce livre fait le point complet sur la crise de 29, comment tout l'espiu et le temps de l'événement. Il examine toutes les explications proposées. Et avance une thèse originale : ce sont les conditions de cette émergence, la rapidité avec laquelle elle a eu lieu, qui ont fait la grande différence, crise de l'émergence américaine.



Le démontage du "camp socialiste" a marqué pour les uns la fin du communisme comme projet alternatif par rapport au capitalisme et pour d'autres la fin d'une étape dans la poursuite de l'alternance d'un projet Le succès

est venu dans le public par les ouvrages "démystifiant" la Révolution d'Octobre et « les conséquences à prévoir de la révolution » de ce pasteur, l'attachement mis sur la description de la lutte "révolteuse" du "socialisme réel" n'a cependant pas permis de comprendre pourquoi ces régimes ont duré « si longtemps, engendrant tant de dévouement et continuant de éveiller une réelle nostalgie après leur disparition.

Les auteurs ont déformé, dans ses aspects contradictoires, le phénomène "Octobre 17" et ses suites pour comprendre ses origines», ce qu'il a laissé dans "Histoire longue", et en quoi cette expérience permet de poursuivre la réflexion sur les processus de transformation sociale opérant dans la durée au sein des sociétés actuelles.

Portrait of Kinri Aenar



Portrait of Kinri Aenar, author of 'L'Intervention de l'ONU en Iran'.

L'Intervention de l'ONU en Iran ressemble peu à l'ère de paix annoncée au moment de la chute de l'URSS. La décennie a connu une succession d'interventions militaires culminant avec la guerre du Kosovo. S'en tenir à l'enjeu balkanique, c'est s'interdire de comprendre sa signification pour l'histoire mondiale.

L'intervention de l'ONU sous la direction des USA, s'inscrit dans une série de choix opérés par la seule superpuissance encore en lice. Le maintien du budget militaire américain à un niveau de guerre froide, l'augmentation des dépenses militaires additionnées des six puissances directement inférieures ; le choix de maintenir l'OTAN malgré la dissolution du Pacte de Varsovie et la fin de l'URSS, puis de l'élargir & l'ESL de l'Europe ; la projection de la Force armée « Inter-Internationale » ; ce sont les plus remarquables de ces décisions cruciales qui ont été prises sous l'administration Clinton.

Opérateur d'un pivot géopolitique très ambitieux, inspiré par Brezhnev, Clinton, a l'apprentissage, qu'il a vu de l'histoire en léguaire à l'ennemi la perspective « fin de siècle » naquée par une nouvelle Guerre mondiale. Dans ce affrontement post-idéologique, les deux alliés du communisme défunt, la Russie et la Chine, se retrouvent une DCMWelle fois dans le même camp, & un Occident dont l'OTAN est la colonne vertébrale et les États-Unis, à la fois le muscle et le cerveau.

Le fenangle
infernale



Duménil / Lévy

F Chesnais, Etats rnticrs. U. Cawbi., L'uliru-iiiiipérialisuie. B. CIERBIHR, L'impç-
lialisme géoéconomiquit. M. sylvbks, Le
stado actuel. R. Buirelly. Maix apologista
déla mondialisation ? S. de Brunhoff.
Le FMI est-ü responsable ? F. Iorijon,
Régirae d'accumulatiör finaiiciarisé M.
Hirsqn, Une péréquation & l'échelle
mondiale ? Cl. Pottier. Le rôle das
muliinaitionales. Si. Treillet, Régression
diisalariai ?



R. Dthyrb, CliOiremseu niouvement. M
Vakalouus Grtve par protuialiou ? S.
Rozes, Nouveau eyele idçologitue. Cl.
Villieus, Projei de société S. Biatou,
Alternativo politique. R. MOUHIAUX, J M.
Perwot, Syndicfirts-pania. A, Ceupe
Luites syudicales. Cl. DRBONS, Moure-
ments socifflix. fi. IXJCHMNC.
Syndicalisnie conlédéral et mourement de
sociité Chr. Agutton : Luites, années 90.

G. Duménil «i D
Ltvv, Une analyse
inaixisie du capita-
lismo contémj)o
ruin Cl Serfati.
Capital finaneier. R
bkemns Veis la
tijse du capitaiisme
mundial, IC.
vürgopovlos. Le
IttOfdtjtflisiTiB finari-
cier. M. Zerbato,
Mairhéa financiés
et capital fictif.

m. varaloulls,
Travail et critique
saciäle. E FRior,
Faire advenir le sala-
ria». J-M. VINCENT
Sortir du travail A-
M. Gfeozslier, Fin
du salarial. P. Bouf-
fartjoud, Pin du
travail ou crise du
salarial P. Cours-
salIBS, Pan» res,
méprisés, révoités,



L'art des médiaicunj. M, MalEval, Théâtre de
rué. J.-M. Lal-Hauu, PetwWeina. D. BbnsaHd,
Résisüwce, Utopio. Fr. Proust. Rémter d
l'irresistible. PBuuviiir, Espace caraiba

Euatachc
Kouvalakis

Marx
2000

n. icouvfxakis, Marx 1342-44, y. Siniümr.
La société émancipée. J. TIXBK, Peiisée
polilique de Marx ct d'Eit|«s. e. Bak.ut.
Sartre V. Ckarbo.vnjbr, imJebes. LENEVCJ. Le
deruier Althusser

Monique
Cheralllller-
Gendreau
Yann
Mouller
Boutang

Droit
et politique

lç Traverso, BoJit-
me, exilet révolutioi-
D. UERTHET, IVroud-
lion et la mission de
l'ait, a. JOPIOJLO.
L'art ilalieti sons ie
iascisme. V. Gómez.,
L'idée d'ariisticité
che?. Adorno. T.
Eriaiilt, Image-
Capital ou Speclics <ie
Marx. Chi Ruby,

i. caro, Fétichisme.
M. líwv, Marx et
Webei. k Rf.Kiaul.I',
Sciences et çonomie
politique chei Marx.
?. Sereni. Commu-
oisrac el sociéte prft-
capitaliste. J.-M.
VINCENT, Ecanomis-
roe dittt Maix. B.
Balibar. Un cuauun-
nisme post-socialiste.

(sous presse)

Monique Chemillxer
gendreau
Y. MOUER BOUTANG
chrüilian BARRERE
Céard Farjat
Benpit h'rydmak
Aucet LH FORS
Mithel miaille
jacques MCHL
QéiaudDela

plwddlle
GéiardSouEü

Colloque

Les nouvelles frontières du
salarial :
autonomie ou précarité ?

Responsable : Jean Lojkine

Lois du Congrès Marx International H (octobre 1998), les dix-sept ateliers du *Journal de Sociologie* ont donné lieu à des confrontations fructueuses sur le thème des « classes sociales ». Un dossier issu de ces rencontres, avec les articles de R. Coste!, M. Verret, L. Chauvel, P. Bouffartigue, M. Oberti, L. Mucchielli et J. Lojkine, figure dans *Sotariat et classes sociales aujourd'hui*, PUF, septembre 1999, Revue *Actuel Marx*, N° 26.

Nous nous proposons de prolonger ces rencontres avec des champs disciplinaires en organisant une journée d'études sur les nouvelles frontières du salarial, en confrontant les analyses sociologiques, juridiques et analyses économiques.

Lors du Congrès Marx, nous avons notamment abordé le thème de la « précarité d'un individu » (Chauvel, Lojkine, Mauger), des classes moyennes (Bidou), du **salarial** d'encadrement (Bouffartigue), des relations entre classes et générations (Chauvel, Beaud), des relations entre conscience de classe et conscience sociale chez les jeunes des milieux « précaires » (Oberti, Mucchielli, Bruhnic, Simonet), etc... Nous souhaitons aujourd'hui réfléchir « sur les nouvelles frontières du salarial et le sens des mutations à l'œuvre dans la structure de classe et dans les formes du travail aujourd'hui.

On partira des questions posées par un certain nombre de travaux sociologiques récents, qui ont mis en avant l'essor de formes nouvelles du travail à la fois plus « flexibles », plus précaires mais aussi plus autonomes, dans le hors du salarial :

s'agit-il d'un nouveau avatar du « travail » de la financiarisation du capital, de l'exploitation de la force de travail, corollaires de la décomposition du modèle « fordiste » ?

ou au contraire du produit des aspirations « individualistes » de la nouvelle génération, attirée par des métiers à fort risque (de chômage, de précarité), mais plus responsabilisante et plus créatifs, comme les métiers de l'informatique, de l'informatica et de la culture. les créations de micro-entreprises (coopératives, etc.) ?

ou encore d'un essor du travail indépendant, ou hybride, intermédiaire, mi-salarial, comme dans les professions de l'information et des spectacles ?

Plus largement encore, dans le salarial lui-même, les nouvelles formes de travail en groupe, d'auto-organisation du travail sont-elles un simple prolongement du taylorisme ? Ou représentent-elles de nouvelles ambivalences à la fois des formes nouvelles de domination (internalisation des tâches de travail, auto-exploitation) et des aspirations réelles à plus d'autonomie dans le travail, que les directions doivent prendre en compte ?

Le traitement « idéalisé » par le management d'entreprise des professions artistiques, comme modèle du travail flexible et autonome des cadres, des groupes de projet, relève-t-il d'une nouvelle « ruse » idéologique du management capitaliste visant à intégrer les salariés, ou, de façon plus complexe, d'un enjeu pour tous les acteurs de l'entreprise, y compris les organisations de salariés ? Un tel enjeu n'est pas gagné d'avance par des directions

cotifTXDntées át un váütábie éoable bifid : 1) i'aoe á la comise etfrénéca la productivité et á)ü venta büikí court icrme, tréciter les cadres et tous les collabórateme « indirecta » comrae les aulreü «danés, done coiume un ooút du travail ç r&iuire, comme une main d'oeuvre prócaire á éoonomiser, 2) «mobiliser l'inteHigence dansTentreprise » et done tuut faite pour fixer ees salariés et leur permetre de s'identifier á l'entreprise. Les récentes « révaltes des cadres » á propos das awurds pour la RTT {refus des heunw de travail Krufuites) o'expunient-elles pas cctte fracture qui s'élargit entre cadres et etreclions au fur et & mesure que ce salarial <e confiante est plus prévaaisé par les plaris de restructuration dea entreprisesV

La question ne vaut pas seulement pour l'entreprise indui-tièlie capitaliste. Elle concerne aussi les emplois qualifiés des services publics mais aussi privés, oüi domine un travail relationnel fondé sur la relation si K.iaic de service (transporta collectifs, services sociaux, hSpital, éducation nationale, mass-médias, etc.) étudiée par les sociologies interactionnistes, et par ;'écottomie des services (J. Qadrey) ? Ce quesliunnemenl sociologique, asé sur la signifiatió et la portée de nouvelles fornica de travail, plus flexibles, plus précaires et plus autonomes (s'agit-il d'un pur phénomène U'ttxploiUliúri de la forcé de travail ? d'un retour au XIX* sítele ? ou de dépassements ambivalente, oonuaictioires, du salarial industrie! classique tel qu'il s'est foigé au XIX° el XX' 7) pourrait rencontrer les questions que pesent les jurisia (A. Supioi) sur le décalage entre Tacluel dioit du travail (fondé sur une hypothçitiqúe relation de subordination d'un salarial d'exécution, tnasculin, atable, á CDI) et des formes de travail précaires, flexible», mais aussi plus autonomes.

Colloque

Aux frontièr.es du salariat:
anionomie ou prdcarité ?

13 octobre 1999

Université de Paris-X -Nanterra
Salle de la Maison Ma* Weber, Bac K
(RER Nanterre-Université)

MATINEE

Ph. 30 & 13 h

LES METAMORPHOSES
DU 9ALARIAT :
REPIOUVEIXEMúNT, CKISE
OU DJEPASSEMENT
DUCAPITALISME '!

Présidence: Gérard Duménil
Lúe Boltanaki et Eve Chlapello

ÿc nouvel esprit du capitalisme

Jean-Pierre Durand

Le Macdonisme ou l'irapli catión
contratote

Jean Lojkine

Le nouveau salarial du capitalisme
infrmatioinei

AMTES MIDI

14 h 3Ü - 18 h

LE NOUVEAU TRAVAIL FLEXIBLE :

AUTOVOMIK OU PRECARITE ?

Présidnoe: Jean Lojkine

Béatrice Appay

L'autonomie contr&lée

Aux reciñes de la précarisatio sociale

Jean-Marle Metiger

Ladéraulmultiplication des slatots d'emploi :
quels défjs pour l^nalayae sociologique ?

Thomas Coutrot

Puur une refundation-dépaseracnt
du marché du travail

Bon de commande Abonnement 1999

Cet abonnement comprend:

- le N° 25, *Marx, Wittgenstein, Arendt, Habermas*
- le N° 26, *Les nouveaux rapports de classes*

Soit un ensemble de 448 pages.

Abonnement: 300 fr.

Deux u» (1999-2000): 600 fr.

Etranger: 350 fr.

Prix au numéro : 180 fr

Adressez votre chèque à
PUF, 14 av. du Bois-de-Épine
BP90 - 91003 Evry,
Tél 1.60778205
Email: rcvueg@puf.com

NÓM
Prénom
Rué

Code
Ville
Paya.....

Je m'abonne pour 1999

Je m'abonne pour 1999-2000

Je pause commande de ouvrages
suivants :

Actuel Marx

PUF, CNRS,
Université de Paris-X

DIRECTEUR : Jacques Bidet

COMITÉ DE REDACTION :

Ogilbert Achcar, Tony Andréoni,
Christian Barrare, Sophie Bérout,
Michèle Bertrand, Jean-Pierre
Cottin, Jean-Claude Delaunay,
Gérard Duménil, Isabelle Garó,
Florence Gauthier, Jacques
Orandjone, Carlos Herrera, Kémi
Herrera, Georges Libica, Jean-Marc
Lachaud, Jean-Jacques Lecercle,
Olivier Leneveu, Dominique Liévy,
Danièle Linhart, Jean Lixine.
Michael LSwy, Henri Maler,
Annie Mordré-Bidet, Olivier
Pascault, Yvon Quiniou, Jiatnnaul
Renault, Jean Robelin, Marc Saint-
Upéry, Catherine Samary, Valérie
Séroussi, Yves Sintamer, Nicole
Tertulian, Jacques Texier, André
Toad, Michel Vakaloulis

Actuel Marx, c'est tout à la fois
une revue paraissant au PUF,
une collection Interdisciplinaire,
une équipe de recherches CNRS
— au sein de l'UPRESH 8004,
dirigée par Gérard Raulet —
un lieu de congrès et colloques,
un réseau de liens internationaux

REDACTION > 19, 1x1 dn Midi,
92000 Nanterre, France
Fax 33(0)146950351
Email: Actuelmarx5@u-paris10.fr
Site Internet: [http://](http://www.u-paris10.fr/ActuelMarx/)
www.u-paris10.fr/ActuelMarx/

El Volumen II del 2000 se refiere a *Nuevas relaciones de clase* y se prepara bajo la dirección de Carlos Mendoza, economista.

ESPACES MARX, realizo en París, en mayo de 1998 un gran Encuentro Internacional con motivo del 150 aniversario del Manifiesto del Partido Comunista, de Marx y Engels, con gran amplitud y riqueza de contribuciones de participantes de todo el mundo.

Allí se aprobó la idea de crear una red: Espaces Marx International. En este cuadro Espaces Marx propuso un nuevo Encuentro Internacional en París, del 30 de noviembre al 2 de diciembre del 2000, con el objeto de reflexionar sobre las condiciones, las finalidades y los medios de la emancipación humana en la era de la mundialización.

El tema seria el de *"Mundialización y emancipación humana "*

El Encuentro tendrá por objetivo confrontar los esfuerzos en la investigación y elaboración de una alternativa progresista a los procesos actuales de mundialización.

El trabajo se realizara en sesiones plenarias y talleres de trabajo sobre:

- 1.¿Qué claves para comprender el siglo XX?
- 2.¿Qué problemas deben resolverse para la emancipación de los seres humanos?
- 3.La aspiración a la emancipación: ¿que sentido para los individuos, y en que tipo de sociedad?
- 4.Los actores de la emancipación: relación de fuerzas y avanzadas concretas, procesos, proposiciones para una superación concreta de las dominaciones.

Informaciones: En Actuel Marx y en Tesis 11 Grupo Editor, o directamente al e-mail: International@Espaces-Marx.eu.org

8 f'ub(ít'«icíoie.v de
ctuel **ACTUELMAKK**
alX

Asociados
Internacional

/ EL FUTURO DEL SOCIALISMO.

Coloquio Internacional. La Sorbona, 1991

J. Martínez Alier - T. Andreani - E. Balibar - M. Bertrand

J. Bidet - P. Boceará - L. Cortési - F. Hincker - O.

Motchane - Ch. Mouffe - S. Petrucciani - G. Prestipino

Y. Sijntomer - J. Texier - F. Wolf

/ EL NUEVO SISTEMA DEL MUNDO

Coloquio Internacional. La Sorbona, 1992

R. Rosanda - A. Adler - J. Ivés Calvez - G. Labica

J. Levy - M. Beaud - K. Vergopoulos - E. Balibar

F. Fernández Buey - M. Lowy - J. Robelin - S. Amin

R. Blackburn - S. Petrucciani

/ NUEVOS MODELOS DE SOCIALISMO

Coloquio Internacional. La Sorbona, 1993

S ¿HAY ALTERNATIVA AL CAPITALISMO?

Congreso Marx Internacional

Cien años de marxismo - Balance crítico y perspectivas -

Unidades de París I y París X, 1995

J. Texier - O. Losurdo - S. Amin - F. Jameson - C. Samary

B. Kagarlitsky - A. Lipietz - M. Lowy - R. Gillissot

P. Anderson - T. Andreani - L. Seve - J. Bidet - A. Kohen

R. Mattarollo.

/ URSS Y RUSIA

Coyuntura histórica y continuidad económica

Bajo la dirección de Ramine Motamed-Nejad

¿A DÓNDE VA CHINA?

A. Buzgaline - E. Hobsbawm - M. Godelier

J. Bidet - M. Lewin - P. Bowles - X. Yuan Dong G. Ortiz

A. Kohen

***COLECCION
TEORICA CRITICA
DE SCLTOO EDICIONES***

/ DEMOCRACIA Y REVOLUCION.

Jacques Texier

y CARTAS SOBRE EL STALINISMO.

G. Lukacs.

/ GRAMSCI MIRANDO AL SUR.

L. Ferreyra - E. Logiudice - M. Thwaites Rey.

Los libros de Actual Marx y K&ai Ediciones lo distribuye

TESIS 11 GRUPO EDITOR

Avda. de Mayo 1370 - Piso 14 - Of. 355/56 Tel/Fax 4383-4777

MARX 2000

CLAVES DE LA TEORIA CRITICA

Congreso Marx Internacional II

Filosofía - Economía - Política

Volumen I

Marxismo, neomarxismo y posmarxismo

André TOSEL

Marxismo, ética y filosofía

Yves QUINIOU

Socialismo, comunismo, humanidad

Jaques BIDET

Capitalismo contemporáneo, el neoliberalismo

G. DUMENIL - D. LEVY

El anticapitalismo en Marx y Weber

Michel LÖWY

El pensamiento político en Federico Engels

Jaques TEXIER

¿Qué comunismo después del socialismo?

Etine BALIBAR

Ideas para un debate sobre la "tercera vía"

Carlos GABETTA

La cuestión social y el socialismo en el siglo XXI

Alberto KOHEN