

Plural 3

SOBRE MARX Y EL MARXISMO

Eduardo Carrasco · Alejandro Dorna
Alex Fernández · Osvaldo Fernández
Horacio Hormazábal · Máximo Lira
Carlos Ominami

ENTREVISTA A
ERIC J. HOBBSBAWN

CATALOGO DEL INC

Revista del Instituto para el Nuevo Chile

ROTTERDAM

P L U R A L

Revista del Instituto Para el Nuevo Chile

N.º 3

Primer semestre 1984

Presentación	3
<i>Oswaldo Fernández</i> , Marx y el «marxismo latinoamericano»	5
<i>Alex Fernández</i> , El marxismo de las sociedades dependientes	19
<i>Máximo Lira</i> , El marxismo, la «Escuela de la dependencia» y la teoría del desarrollo en América Latina	35
<i>Carlos Ominami</i> , Nótas sobre marxismo y socialismo, hoy día	53
<i>Alejandro Dorna y Horacio Hormazábal</i> , Una cierta idea (radical) de los problemas del marxismo contemporáneo	65
<i>Eduardo Carrasco</i> . Acerca del stalinismo	75
II Encuentro de Chantilly	99
Entrevista a Eric J. Hobsbawm por <i>Carmelo Furci</i>	111
El Instituto para el nuevo Chile	123

PRESENTACION

El centenario de la muerte de Carlos Marx motivó en el mundo entero una intensificación de los debates críticos sobre su obra, su aporte y su significado actual. En Chile el centenario de Marx no tuvo, sin embargo, toda la relevancia que correspondía a nuestras tradiciones políticas. La dictadura considera a Marx uno de sus principales enemigos. Quien se declara «marxista» es segregado o perseguido, quien habla de Marx es objeto de sospecha o de sanción, quien escribe sobre Marx puede difícilmente dar a conocer su pensamiento.

El número 3 de PLURAL está centrado en la consideración crítica de Marx y el marxismo. El tema ha estado presente en las tres Escuelas de Verano organizadas en Rotterdam por el Instituto para el Nuevo Chile. En ellas marxistas y no marxistas han debatido diversos aspectos del pensamiento y acción de Carlos Marx y sus seguidores, con absoluta libertad, sin limitaciones para expresar sus ideas, confrontando puntos de vista no siempre coincidentes, con altura y espíritu democrático. Los ensayos que recoge PLURAL 3 provienen, fundamentalmente, de aportes surgidos de la participación de sus autores en ESIN 1, 2 y 3. En algunos casos se trata de trabajos que han sido también presentados y debatidos en otros seminarios o instancias de reflexión.

Los tres primeros ensayos —Oswaldo Fernández, Alex Fernández y Máximo Lira— abordan aspectos del «marxismo latinoamericano». Oswaldo Fernández elabora una penetrante reflexión sobre las ideas de Marx y América Latina, continente sobre el que Marx, en una época ya un siglo lejana, expresó opiniones que hoy nos parecen singulares. Alex Fernández intenta una sistematización novedosa sobre las tendencias que es posible descubrir al analizar la evolución del marxismo en el pensamiento y acción política de los latinoamericanos. Máximo Lira se adentra en el estudio, desde el punto de vista marxista, de la «escuela de la dependencia», sus aportes y sus limitaciones.

Los tres trabajos que siguen constituyen exámenes globales. Carlos Ominami se interesa en la problemática que surge de la relación entre marxismo y socialismo en el mundo de hoy. Alejandro Dorna y Horacio Hormazábal abordan el mismo problema en el marco de una visión que tiende al rescate de «lo experimental» como antídoto frente a la dogmatización del marxismo. Eduardo Carrasco aborda el tema del «stalinismo» —cuya actualidad pare-

ciera no querer desvanecerse— desde un punto de vista filosófico. Su trabajo es un real aporte chileno a un debate siempre abierto que tiene trascendencia universal.

Hemos incluido en PLURAL 3 las Actas Finales del II Encuentro de Chantilly, organizado en septiembre de 1983 por la Asociación de Estudios de la Realidad de Chile (ASER-Chile). Una parte de ellas sintetiza los debates sobre el tema del marxismo.

La entrevista de este número fue realizada por Carmelo Furci a uno de los grandes historiadores marxistas contemporáneos: Eric Hobsbawn. Se trata, como es habitual, de una entrevista exclusiva, expresamente solicitada y preparada para PLURAL.

El Instituto y PLURAL se enorgullecen, una vez más, de ser voces capaces de expresar los debates que, ayer parte casi natural de la vida democrática de Chile, hoy permanecen acallados o reducidos a círculos pequeños. Como de costumbre, PLURAL no comparte necesariamente los puntos de vista expresados por los autores, pero los respeta todos. Entiende contribuir así a que pronto podamos recuperar nuestro patrimonio de libertad.

Consejo de Redacción

MARX Y EL «MARXISMO LATINOAMERICANO»

OSVALDO FERNÁNDEZ DÍAZ *

1. El «marxismo latinoamericano» y la teoría del «desencuentro».

1.1. La problemática general

Se revela improductivo aquel concepto que no alcanza un objeto real, que incapaz de llevar la textura histórica de lo concreto a movimiento teórico, supone un referente empírico que más bien se materializa como ideología. El concepto permanece entonces, en el puro nivel del discurso, como artefacto de la argumentación, sin trascender el problema real.

Es lo que ocurre con el concepto de «marxismo latinoamericano», cuando se le concibe opuesto al «marxismo eurocentrista», superando la mera aplicación del marxismo a la realidad latinoamericana, y como solución o salida al pretendido «desencuentro» entre Marx y América Latina. Aunque concordemos que en este caso se alude a un problema real, entendido como tal, este concepto, más bien lo encubre y pasa de lado.

Desde sus orígenes, la reflexión sobre Marx no ha hecho en América Latina sino experimentar altibajos, acentuándose en estos últimos años este ir de extremo a extremo. Si hace un tiempo atrás, para la opinión corriente de la intelectualidad latinoamericana, pensar fuera del horizonte marxista era sinónimo de no pensar; pareciera que hoy nos encontramos ante la posición exactamente inversa, según la cual pensar en América Latina como marxista equivaldría a no pensar.

Esta tendencia pendular va más allá de estos radicales cambios de opinión, generando comportamientos intelectuales, estilos de intervención teórica y maneras de aproximarse a los problemas, igualmente antagónicos. Asimismo, formas distintas de la inserción del intelectual de izquierda en los conflictos de la sociedad civil y de su relación con la política.

* Profesor de Filosofía en la Universidad de París X - Nanterre; docente en la Escuela Internacional de Verano (ESIN).

Tanto en un momento como en el otro, el discurso postula la modalidad vigente como la única legítima, reduciendo la otra a pura negatividad, y lo enfático de ayer se sustituye por lo enfático de hoy, proponiendo un tipo de análisis donde lo primordial consiste en negar la opinión contraria, esfuerzo en el cual se consume todo el trabajo teórico.

Es el tenor enfático que se desprende, por ejemplo, de Carlos Franco¹ cuando nos dice que el objeto de su trabajo consiste en revelar² «la operación intelectual» que condujo a Mariátegui y Haya de la Torre a cuestionar el enfoque según el cual es posible «pensar América Latina desde Marx» y proponer otro por el cual es posible «pensar a Marx desde América Latina».³ Enfoque que, según C. Franco, habría sido creado casi al unísono por Haya y Mariátegui, permitiéndoles «... superar teóricamente el marxismo eurocéntrico, que bloqueó la creatividad e independencia intelectual del pensamiento marxista de la región en las décadas siguientes y enraizar conceptualmente la posibilidad de un desarrollo original del marxismo latinoamericano».⁴

Dejando de lado la manera demasiado forzada y lineal como hacen de Haya y Mariátegui, precursores del «marxismo latinoamericano», en la forma como C. Franco lo entiende, quisiéramos preguntarnos ¿si no es acaso evidente que «pensar América Latina desde Marx» y «pensar Marx desde América Latina» son expresiones semejantes en tanto ponen la relación en un plano puramente teórico? La primera, porque alude a la realidad en términos de la aplicación de una teoría; la segunda, porque involucra a la realidad sólo en el esfuerzo de producir una teoría.

Más allá de estas alternativas tajantes, subsiste la tendencia a interpretar Marx y el marxismo como una teoría general. Manera de leer que predomina en América Latina por los años 60-70, y de la cual no logramos desprendernos todavía. Tendencia que hizo del propio Althusser una concepción abstracta y general del marxismo, sin pensarlo, dentro del contexto francés del momento. Opinión dominante, que no vio o no quiso ver en el autor francés, la producción de una intervención teórica, sólo comprensible en los marcos de la coyuntura histórico-política de la Francia anterior a 1968 e inmediatamente después. Tendencia que en el plano conceptual veía como su culminación, producir «teorías»; y si el texto de Marx no las ofrecía como tal, había que construirlas. De ahí la búsqueda de una «Teoría general de las o la Ideología», o la «Teoría de los modos de producción», etc.

Esta visión de Marx, como una teoría general, sigue presente en textos como el de C. Franco, tanto en lo que se rechaza como en lo que se propone, porque no ha cambiado ni la mirada ni la forma de la referencia. Este ilusorio, que se buscaba ayer como objeto a construir, hoy sólo se rechaza en una de sus modalidades o en una de sus posibilidades, pero no en cuanto ilusorio propiamente tal. Decir, por ejemplo, que de lo que hoy se trata es de «pensar

1. Si aquí nos referimos a C. Franco, es tan sólo para tipificar nuestro punto de vista y porque en él se encuentra de manera mucho más explícita la teoría del «desencuentro» y la proposición de un «marxismo latinoamericano» más allá de Marx.

2. Nos referimos al trabajo de Carlos Franco, *Haya y Mariátegui: América Latina, marxismo y desarrollo*, publicado en *Pensamiento Iberoamericano*, n.º 4, pp. 189-209.

3. C. Franco, op. cit., p. 189.

4. C. Franco, op. cit., p. 189.

a Marx desde América Latina», sigue poniendo como objetivo central la producción de una teoría, y la articulación teoría-realidad lleva esa marca. ¡Por fin Latinoamérica pensada desde un esquema! Y si antes se pensó en traerlo desde una realidad exterior y aplicarlo, hoy, la ilusión consiste en pensarlo como emergiendo desde la misma realidad de América Latina. Ahora se trataría de «la teoría de esta realidad», su teoría, esto es, el «marxismo latinoamericano».

Entonces, la relación entre teoría y realidad sólo se concibe dentro de la práctica intelectual, descuidando la importante y en ocasiones decisiva inferencia que tienen al respecto otro tipo de prácticas, como la política por ejemplo. Como resultado, una vez más, la realidad se supedita y constriñe a este esfuerzo por reducirla a teoría general, que ahora se anuncia en el concepto de «marxismo latinoamericano».

Este «marxismo latinoamericano» del cual estamos hablando,⁵ emerge como solución a la teoría del «desencuentro» que puede ser rastreada en las opiniones que citaremos a continuación, y que C. Franco primero, y luego J. C. Portantiero lo postulan a partir de la obra de José Aricó, *Marx y América Latina*.

1.2. La teoría del «desencuentro»

Esta teoría se compone de los siguientes elementos:

A. Desde hace mucho tiempo, la intelectualidad de izquierda en América Latina ha intentado en vano aplicar el marxismo a la realidad latinoamericana:

«La primera constatación para el “caso” latinoamericano es la del fracaso de una penetración que fuera algo más que superficial del marxismo en nuestras culturas políticas, pese a que en su nombre ya se empezó a hablar y a generar organizaciones, al menos en algunos países, desde el siglo pasado.»⁶

B. El resultado ha sido entonces un desencuentro histórico entre esta realidad y el marxismo en tanto teoría.

«De acuerdo con esta manera de razonar, dice C. Franco, el conflicto entre América Latina y el marxismo se convierte en un problema teórico cuando la práctica sorprende un desencuentro *constante*, una suerte de mutua y secreta repulsión, que rechaza a América Latina del

5. Hemos definido anteriormente los contenidos del concepto de «marxismo latinoamericano» para dejar bien explícito el sentido que rechazamos, porque en más de una ocasión el término ha sido usado también como marxismo en América Latina, acepción aceptable, si no se confundiera con las intenciones ideológicas de la otra.

6. Me parece percibir una neta diferencia, de contenido y de nivel del análisis entre lo que dice C. Franco en su presentación al libro de José Aricó, *Marx y América Latina*, CEDEP, 1980, Lima, y lo que este mismo expresa. Hay una evidente esquematización de lo que en Aricó es un desarrollo cuidadoso de una inquietud.

marxismo (es decir, a la realidad de la teoría) y que expulsa al marxismo de América Latina (es decir, a la teoría de la realidad).»⁷

C. Desencuentro que se convierte en teórico cuando se descubre que ya en Marx existen los fundamentos de esta mutua repulsión, porque su pensamiento dominado por la impronta eurocéntrica, es incapaz de comprender la realidad latinoamericana. Esto es constatable en los «textos de Marx» sobre América Latina, sobre todo en su trabajo sobre Bolívar.

«En primer lugar está el que llamaría problema matriz: la relación entre el pensamiento del propio Marx y América Latina. Sobre la incapacidad marxiana para entender el siglo XIX latinoamericano —cuyo ejemplo más resonante es su artículo sobre Bolívar para *The New American Cyclopaedia*, escrito en 1858.»⁸

D. La realidad latinoamericana requiere, por lo tanto, de un marxismo que sea suyo, que la exprese en su excepcionalidad: un marxismo latinoamericano.

Sin embargo, es justamente en esta teoría del «desencuentro» donde se halla el cruce que separa el análisis del problema real, porque, en vez de insistir sobre los aspectos teóricamente productivos del desencuentro histórico sobre las vías que insinúa aún en los resultados negativos, este tipo de trabajos se limita a elaborar un mecanismo de argumentación destinado a confirmar y corroborar el «desencuentro entre Marx y América Latina» como un hecho ineluctable, desde el propio Marx hasta hoy día.

La conclusión del procedimiento es clara: hay que abandonar a Marx, lo que no deja de ser asombroso cuando pensamos que este proceso de abandono debe efectuarse por la vía del desarrollo de un «marxismo latinoamericano». ¿A qué llamarlo entonces, marxismo? Es lo que se pregunta también C. Franco:

«Y es que, según el enfoque analizado, sólo se empieza a hacer marxismo cuando se abandona al padre y se aleja de la casa familiar. En otros términos, cuando se recupera o se funda la identidad teórica personal. Que a ello Aricó lo llame "marxismo" es, creo yo, simplemente una manera simbólica de mantener el lazo con sus propios orígenes, un recurso que da cuenta del lugar desde donde se inició su individualización teórica.»⁹

Situación paradójica, la señalada por Franco, que no es enteramente gratuita, ni producto de alguna esquizofrenia teórica, sino fenómeno de transición o de tránsito y conjetura para aquellos sectores de la izquierda latinoamericana, que hoy cambian de casa, que surgieron a la política y a la reflexión teórica desde posiciones marxistas y ubicados a veces en las tendencias más radicales, pero que ahora se proponen legitimar en América Latina un pensamiento y una práctica socialdemócrata, sin que sea todavía suficientemente claro y explícito lo que esto puede significar. De ahí una extraordinaria mo-

7. C. Franco, *Presentación* a «J. Aricó, Marx y América Latina», op. cit., p. 10.

8. Juan C. Portantiero, *Socialismos y política (notas para una revisión)*, en *Convergencia*, n.º 7-8 de enero de 1983.

9. C. Franco, *Presentación...*, op. cit., p. 23.

mismos textos. Carlos Franco, por ejemplo, transforma el análisis de José Aricó, de por qué Marx no pensó América Latina teniendo los elementos para ello, en el esquema de un descenso a la raíz del mal:

«Como el malentendido entre aquella y éste se constituyó históricamente, Aricó debió partir de la perplejidad teórica de los partidos autodefinidos como marxistas, ingresar en el coto cerrado de los documentos de la III Internacional, atravesar el discurso de los socialistas de la II Internacional, para concluir en el principio, en el pensamiento de Marx.»¹⁰

Luego, sigue diciendo Franco, el problema «... no radicaría en el "marxismo" (o en los marxismos), sino que enraizaría en el pensamiento de aquél».¹¹

Sin embargo, podemos preguntarnos nosotros ahora, cuando hace la referencia al «pensamiento de aquél», ¿cuál es el esquema teórico que subyace?, ¿sobre qué base teórica se le juzga?, ¿cuál es el criterio desde el cual se dirime el estatuto teórico de los textos que se ponen en cuestión?

La indagación podría comenzar sobre la base de una distinción que pusiera de una parte los textos mediante los cuales se examina la «opinión» de Marx sobre América Latina, y de otra, aquellos textos que componen su cuerpo central. Porque incluso en el caso de J. Aricó, y a pesar del cuidado con que éste procede y desarrolla su pregunta de por qué no hay un pensamiento de Marx sobre América Latina, existe un tratamiento y selección de textos donde el examen del problema no abandona las puras referencias explícitas. Ahora, si salimos del análisis de Aricó y examinamos el procedimiento en otros autores, veremos que, en definitiva, la expresión «el pensamiento de aquél» se limita al artículo sobre Bolívar, detrás del cual se erige y define el «eurocentrismo» de Marx.

Pero, ¿cuánto se avanza en el examen del problema real por esta vía? Y si pensamos que lo que está aquí en cuestión no es el juicio que Marx tuvo o pudo tener sobre América Latina, sino el encuentro actual entre su pensamiento y nuestra realidad, ¿cómo planteamos la posibilidad del marxismo en América Latina sólo a través de escritos que aludan explícitamente a esta problemática?

Porque si, como ocurre en el caso de América Latina, estos textos son escasos, o incluso si no hubiera existido ninguna referencia en Marx sobre nuestro continente, ¿qué hacer, entonces? ¿Caer en la perplejidad teórica, o más bien cambiar de criterio en el examen del problema? Otro fue indudablemente el camino seguido por Lenin, Gramsci y Mariátegui, cuando se propusieron pensar en Marx, desde las perspectivas de una realidad compleja y que exigía respuestas en importantes puntos inéditos para la versión oficial del marxismo a la época. Camino distinto que también tuvo como referencia otros textos que los puramente explícitos.

No es sólo a través de la pista abierta por Marx en sus escritos sobre la comuna rural rusa, que Lenin se plantea la revolución en Rusia, ni siquiera haciendo de esta pista la vertebración central de su intervención teórica y política. Tampoco su efectividad arranca de la incorporación de elementos «indígenas», cosa que, según Ricardo Morse, citado por Portantiero, habría

10. C. Franco, *Presentación...*, op. cit., p. 11.

11. C. Franco, *Presentación...*, op. cit., p. 10.

mismos textos. Carlos Franco, por ejemplo, transforma el análisis de José Aricó, de por qué Marx no pensó América Latina teniendo los elementos para ello, en el esquema de un descenso a la raíz del mal:

«Como el malentendido entre aquella y éste se constituyó históricamente, Aricó debió partir de la perplejidad teórica de los partidos autodefinidos como marxistas, ingresar en el coto cerrado de los documentos de la III Internacional, atravesar el discurso de los socialistas de la II Internacional, para concluir en el principio, en el pensamiento de Marx.»¹⁰

Luego, sigue diciendo Franco, el problema «... no radicaría en el "marxismo" (o en los marxismos), sino que enraizaría en el pensamiento de aquél».¹¹

Sin embargo, podemos preguntarnos nosotros ahora, cuando hace la referencia al «pensamiento de aquél», ¿cuál es el esquema teórico que subyace?, ¿sobre qué base teórica se le juzga?, ¿cuál es el criterio desde el cual se dirime el estatuto teórico de los textos que se ponen en cuestión?

La indagación podría comenzar sobre la base de una distinción que pusiera de una parte los textos mediante los cuales se examina la «opinión» de Marx sobre América Latina, y de otra, aquellos textos que componen su cuerpo central. Porque incluso en el caso de J. Aricó, y a pesar del cuidado con que éste procede y desarrolla su pregunta de por qué no hay un pensamiento de Marx sobre América Latina, existe un tratamiento y selección de textos donde el examen del problema no abandona las puras referencias explícitas. Ahora, si salimos del análisis de Aricó y examinamos el procedimiento en otros autores, veremos que, en definitiva, la expresión «el pensamiento de aquél» se limita al artículo sobre Bolívar, detrás del cual se erige y define el «eurocentrismo» de Marx.

Pero, ¿cuánto se avanza en el examen del problema real por esta vía? Y si pensamos que lo que está aquí en cuestión no es el juicio que Marx tuvo o pudo tener sobre América Latina, sino el encuentro actual entre su pensamiento y nuestra realidad, ¿cómo plantearnos la posibilidad del marxismo en América Latina sólo a través de escritos que aludan explícitamente a esta problemática?

Porque si, como ocurre en el caso de América Latina, estos textos son escasos, o incluso si no hubiera existido ninguna referencia en Marx sobre nuestro continente, ¿qué hacer, entonces? ¿Caer en la perplejidad teórica, o más bien cambiar de criterio en el examen del problema? Otro fue indudablemente el camino seguido por Lenin, Gramsci y Mariátegui, cuando se propusieron pensar en Marx, desde las perspectivas de una realidad compleja y que exigía respuestas en importantes puntos inéditos para la versión oficial del marxismo a la época. Camino distinto que también tuvo como referencia otros textos que los puramente explícitos.

No es sólo a través de la pista abierta por Marx en sus escritos sobre la comuna rural rusa, que Lenin se plantea la revolución en Rusia, ni siquiera haciendo de esta pista la vertebración central de su intervención teórica y política. Tampoco su efectividad arranca de la incorporación de elementos «indígenas», cosa que, según Ricardo Morse, citado por Portantiero, habría

10. C. Franco, *Presentación...*, op. cit., p. 11.

11. C. Franco, *Presentación...*, op. cit., p. 10.

sido la diferencia entre los intelectuales latinoamericanos y rusos, donde «el remplazo de Pléjanov por Lenin implicó la introducción de elementos que se nutrían mucho más de la tradición eslava que de la occidental: los bolcheviques, en efecto, *rusificaron* al marxismo para utilizarlo como una formidable arma, teórica y organizativa, capaz de dar respuesta a dilemas de la sociedad y de la cultura que venían de antes del capitalismo».¹²

La intervención de Lenin entronca directamente con *El Capital*, y si puede hablarse de «rusificación», ésta debiera ser concebida como el punto, el *lugar*, desde donde realiza su intervención, desde donde organiza tanto su trabajo teórico como sus empresas organizativas: la formación económico-social rusa. Es bajo el primado de ésta que se plantea toda la problemática. Pero su referencia teórica central estuvo siempre dirigida hacia *El Capital* y la problemática que lo circunda.

Luego, esta referencia a la obra de Marx, concebida en los marcos históricos presentes de la tarea política y teórica, supone asimismo un cierto rigor frente al texto, que a lo menos debiera considerar los siguientes aspectos:

1. En primer lugar, su objeto teórico, que no fue el mismo desde sus comienzos en la «izquierda hegeliana» hasta su muerte. Su evolución teórica, entrecortada por rupturas y vías laterales en el proceso de sus investigaciones, porque sus motivaciones políticas también cambiaban, presenta un neto cambio antes y después, con la *Ideología Alemana* en 1845 y los *Grundrisse* en 1857-1858. Lo que supone entre estos tramos históricos, a lo menos tres cambios del objeto teórico central. En todo caso, desde 1857, el objeto específico de la obra teórica de Marx fue el modo capitalista de producción.

Esto no quiere decir que no haya escrito sobre otras problemáticas ni que su obra ofrezca una variedad donde lo político toma a veces direcciones distintas de la problemática económica. Donde por razones de su actividad periodística incursionó en temáticas distintas del cuerpo central de sus preocupaciones.

En todo caso, sus incursiones hacia temáticas laterales no nos permiten configurar el pensamiento de Marx, como una reflexión sobre el mundo, la naturaleza y la historia, sino supeditadas al objeto teórico principal, y cuando no, organizadas en una secuencia que comienza por las necesidades periodísticas, a las cuales siguen incursiones más propiamente históricas y teóricas. Es en esta forma que aborda los problemas de la comuna rural rusa, España, sus trabajos sobre Francia y también acerca de la India.

2. A partir de estos criterios, la lectura del texto exige también un tratamiento particular y propio, donde hay, además, un cierto imperativo de especificidad. Primado de lo específico que el esquema del Manual de Marxismo quiebra continuamente, imponiendo su tendencia didacticista al texto, haciendo opaco el momento histórico y la motivación central que lo generó.

Todo lo cual concluye en la necesidad de preguntarse en cada ocasión por el estatuto teórico de cada uno de sus escritos, que además de decidirlo en relación con los criterios expuestos, hay que verlo en las circunstancias con-

12. J. C. Portantiero, *Socialismos y política...*, op. cit., p. 20.

cretas que los motivan. A la conocida recomendación de A. Gramsci, de distinguir cuidadosamente entre lo que eran cartas, manuscritos u obras publicadas en vida de Marx, habría que añadir lo que dice en relación con el ritmo específico de su desarrollo teórico, o los objetivos perseguidos por un escrito o una serie de ellos, como por ejemplo la línea común de todos los escritos juveniles, o la unidad de conjunto que es perceptible en todos los escritos y manuscritos que van de los *Grundrisse* a *El Capital*.

La relación de cualquiera de estas obras con el conjunto de los trabajos de Marx, implica tener en cuenta el carácter específico de la empresa que produjo su aparición. El trabajo sobre Bolívar, por ejemplo, única prueba en fin de cuentas de la opinión de Marx sobre América Latina. Escrito de ocasión, hecho a pedido de Charles A. Dana, fourierista americano, para la *New American Cyclopaedia*, aparece en la misma época de redacción de los *Grundrisse*. En lo que respecta al trabajo teórico de Marx, el objeto central es ya el modo capitalista de producción, objeto específico que va a dominar toda la producción de estos años.

Si escritos del tipo del artículo sobre Bolívar van a decidir sobre la opinión de Marx sobre América Latina, podemos decir que más vale pensar que no hay una opinión y que el problema de pensar Marx en nuestro continente debe ser rastreado en la forma, por irregular y discordante que sea, del desarrollo de las ideas marxistas en Latinoamérica.

En todo caso, que Marx no tenga una opinión concreta o exacta sobre América Latina o que no la tenga en absoluto, es un problema sobre el cual se puede discurrir en el terreno del estudio de la obra de Marx. Pero muy diferente de aquél que pretende plantear la teoría del «desencuentro».

Por consiguiente:

1. Entre las distintas etapas que comprenden este descenso a la raíz, postulado por C. Franco, la última es netamente diferente de las anteriores. El momento de los partidos marxistas, aquel de la III Internacional, y el de la II Internacional, no coinciden cualitativamente con la etapa que representa a la obra de Marx. Sus direcciones son distintas, y mientras en aquellas el encuentro, pese a todas sus insuficiencias, ya existe, en el caso de Marx aparece como no producido.

Su vigencia habrá que rastrearla, por lo tanto, en otra perspectiva que la de una reflexión explícita de Marx sobre América Latina.

2. Además, si este retorno al origen, entendido como la referencia al texto, concluye en trabajos marxistas del tipo del artículo de Marx sobre Bolívar, se puede afirmar que ésta no se ha efectuado y es absolutamente improductiva para un pensamiento actual de América Latina desde la perspectiva marxista. La tarea de construir una vía nacional hacia el socialismo en América Latina, partiendo de las posibilidades históricas de una formación económico-social determinada, requieren que esta referencia al texto cambie su lógica, considere lo específico de la producción teórica de Marx, teniendo en vistas fundamentalmente obras del tipo de *El Capital*.

3. Mariátegui y el problema de la práctica

Tres son las razones que nos incitan a abrir aquí un capítulo sobre Mariátegui:

1. La primera, porque en más de un texto sobre el «marxismo latinoamericano» se le postula como precursor de un más allá de Marx.

2. La segunda, porque, contrariamente a esta opinión, su intervención teórico-cultural generó prácticas cuya naturaleza expresan una relación fluida, «dialogante», entre la necesaria universalidad de la teoría y el carácter específico de la realidad peruana.

3. Y finalmente, porque Mariátegui no se limitó a componer un discurso híbrido, sino que «traduce» ambas herencias en un mismo proceso práctico, diferente, en definitiva, de cada una de ellas.

Veamos, a título de ilustración, cómo presenta C. Franco este aspecto del problema:

«La visión eurocéntrica de América Latina se enraiza en las vanguardias políticas de nuestro continente a partir de dos vertientes del pensamiento marxista: una más temprana, ligada a la II Internacional; la otra, posterior, al movimiento comunista organizado en la III Internacional. Pero dos intelectuales y políticos latinoamericanos, José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, en la década del 20, ensayaron pensar el marxismo desde América Latina. Los planteamientos heterodoxos surgidos de este empeño los condujeron a discrepar sustantivamente de la visión y práctica de ambas corrientes y, muy tempranamente, sus enfoques fueron extrañados del cuerpo ideológico del marxismo oficial.»¹³

Este texto nos ofrece la imagen de un Mariátegui acuciado por problemas teóricos, cuya intervención estaría determinada por afares de ruptura con las vertientes y generaciones anteriores. Pero, en primer lugar, la intervención político cultural de Mariátegui no se efectúa en la pura órbita de la teoría, no es su labor el proceso de un pensador, porque no es en tanto teórico que se plantea la necesidad del socialismo en el Perú. Si este objetivo revolucionario y político central derivó en problemáticas teóricas, éstas aparecen a medida del desarrollo de su proyecto histórico como una instancia complementaria, por importante que sea, y en el interior de una empresa mucho más vasta y multifacética.

En segundo lugar, si hay embate a la generación precedente, éste se origina a partir de una coyuntura «europea» y dentro del espíritu de la III Internacional y bajo el impacto que siempre produjo en él la figura de Lenin. Si insistimos en esto es para fijar el lugar teórico desde el cual interviene. Este es su punto de partida en su «Defensa del Marxismo». Es cierto que el Lenin de Mariátegui supone una referencia particular y específica, mediada por el pensamiento marxista italiano de la época, pero no hay una ruptura de Mariátegui con la III Internacional, sino más bien conflictos del Buró Latinoamericano con él, lo que es distinto.

Por otra parte, su confrontación más directa y explícita con la generación anterior se circunscribe al plano del movimiento obrero, a la definición de

13. C. Franco, *Haya y Mariátegui...*, op. cit., pp. 189-190.

su papel en el desarrollo de la revolución en el Perú, a las formas de su organización, como también al carácter de su formación político-cultural.

Es preciso considerar, además, el rasgo dominante de su intervención y *contra* quién la hizo principalmente. En el proceso teórico-práctico de la interpretación de la realidad peruana y de desarrollo de la perspectiva del socialismo en el Perú, la confrontación adquiere una impronta esencialmente antioligárquica. Es lo que define la revista *Amauta*, así como sus otros esfuerzos por organizar el movimiento obrero e indígena.

Es en esta dimensión que debemos leer la naturaleza de su práctica y los procesos en los cuales participó y los cuales propugnó.

El marxismo de este período ya no funciona como mera utopía, rasgo predominante en la generación anterior, ni como doctrina de secta que identifica a los afiliados entre sí, cohesionándolos. Constituye, al contrario, un instrumento de interpretación teórica que se produce en los marcos históricos de una intervención político-cultural, expresada en prácticas sociales específicas, concretas y multifacéticas. La teoría aparece así determinada por el movimiento de esta práctica. La novedad fecunda del marxismo que se forja como respuesta a la crisis oligárquica, reside precisamente *en la relación que articula* con esta práctica. La teoría se juega en ella, imprimiéndole, a su vez, desarrollos que desbordan los propósitos iniciales.

¿Cómo definir estas prácticas?

En primer lugar, se trata de procesos y experiencias que se proponían desarticular y desestabilizar el sistema reproductivo social del Estado oligárquico. En este sentido son prácticas alternativas, antioligárquicas, nacidas en medio de la misma movilidad social que ocurre durante este período. Forma de defensa, de protesta social, de intentos de intervención en la dirección de los acontecimientos, de confrontación con la ideología dominante, así como con todo el sistema oligárquico. Prácticas que se sitúan en los vacíos que las propias contradicciones de esta sociedad autoritaria de la oligarquía van dejando.

Este sería, en nuestra opinión, un criterio para definir las mancomunales de Recabarren, las estructuras de la reforma universitaria del año 18, los sindicatos u organismos similares de aquel entonces, las Universidades populares cuyo intento superior era producir la fusión entre el movimiento estudiantil y el movimiento obrero, las revistas, movimientos y literatura de vanguardia, etc.

En su relación con el marxismo se presentan como la suma o la síntesis de prácticas de diferente índole, que convergen o se asocian en torno a un esfuerzo central, o que son atraídas a un mismo centro de acción. Pienso, por ejemplo, en el carácter multifacético que tuvo *El despertar de los trabajadores*, empresa que desborda en mucho la de un simple periódico. O la revista *Amauta*, donde se concentra la organización de los intelectuales, iniciativas hacia la organización obrera e indígena, las funciones propias de la revista, junto con la creación de la base material para la reflexión teórica a través de la formalización de condiciones concretas y abiertas para el debate con las otras posiciones antioligárquicas.

Como se originan durante la emergencia de las dos fuerzas sociales más dinámicas del período, el proletariado y las capas medias, estas prácticas

pasan a expresar las aspiraciones, los intereses y, por qué no, las ilusiones y sueños de estos sectores. La presencia de los marxistas produce a medida de su integración y del desarrollo que le imprimen, un «diálogo» que se hace teoría en este proceso concreto. Se origina allí un movimiento donde las asimilaciones son recíprocas, generando un proceso de decantamiento ideológico, personal y colectivo, que concluye en experiencias revolucionarias a partir de estos mismos movimientos.

Siguiendo las dinámicas generadas por estas prácticas, identificándose con ellas, corrigiéndolas o ampliándolas, el discurso marxista se hace cargo de todo el espectro de esta sociedad convulsa de los años veinte.

El discurso invade los territorios que la crisis va dejando al descubierto o que la emergencia social del proletariado y las capas medias se crean con su propio impulso. Nada les fue ajeno, ni lo secundario, que tampoco lo pensaron como secundario. Pensemos en el teatro de Recabarren o la preocupación de Mariátegui por la literatura.

Una vía fructífera para indagar acerca de la forma como se ha ido tipificando en los momentos excepcionales del proceso revolucionario de América Latina, esta fusión práctica de teoría y realidad debiera tener en cuenta la serie de mediaciones que van desde la recepción intelectual de una concepción teórica hasta su encarnación en proceso de masas. En ese momento, lo que llamamos práctica social y popular actúa como la mediación entre la teoría y la realidad, y esta misma práctica se convierte, a su vez, en aporte teórico. De ahí la necesidad, en el caso de políticos como Recabarren, Mariátegui y otros, de leer su obra teórica en el proceso mismo de su intervención práctica. Y además, de ver en esta intervención práctica una parte sustantiva de su aporte teórico.

Los 7 Ensayos... no es sólo un libro, tiene la forma de tal y como tal fue publicado por su autor, pero antes de entonces fueron artículos que aparecían a medida de la batalla mensual de *Amauta*, en medio de otras empresas, donde no estaba ajeno el problema de la tradición a aquel del indio, o de la organización del movimiento obrero. Batalla mensual que la revista emprendía, sobre todo contra la ideología dominante y el gobierno de Leguía, lo que, como todos saben, le costó la cárcel a Mariátegui.

Luego, es en esta vía que debiera estudiarse el sandinismo, el proceso de la revolución cubana, el cristianismo popular en América Latina. Si pensamos en lo nuestro, por ejemplo: ¿Cuántos fenómenos no escritos despertó, incitó y estimuló el gobierno de Salvador Allende? ¿Cuántas experiencias se desarrollaron hasta niveles no previstos por la visión doctrinaria con que los constatabamos? ¿Cuántas veces opusimos procesos e iniciativas complementarias en el desarrollo de una misma experiencia revolucionaria? Este período nos entregó ejemplos concretos de modificación en la práctica de una teoría, y es en este sentido que el gobierno de la Unidad Popular puede ser definido como experiencia histórica a leer críticamente.

Es a partir de un análisis que vaya en esta dirección que debemos plantearnos el problema de cómo pensar la vigencia de Marx en América Latina. Para concluir, y de manera casi programática, esbozaremos aquí algunas ideas al respecto.

4. Marx y América Latina

¿Cómo pensar la vigencia de Marx en América Latina? ¿De qué manera podemos definir y utilizar hoy en día su aporte? ¿Qué nos liga a Marx en este momento?

En primer lugar, no podemos pensarlo como una teoría a aplicar, ni tampoco involucrarlo en el proceso destinado a construir una teoría. El trabajo teórico de los marxistas no consiste en comprobar la validez universal del marxismo. Este no es el propósito inicial, ni siquiera el central, sino algo que sólo puede pensarse *a posteriori*.

En la relación teoría-práctica que supone una intervención política desde el punto de vista marxista, el primado siempre irá a la práctica. Esto entraña modificaciones de contenido y de forma en la manera como nos hemos habituado a proyectarnos nuestra labor intelectual. Porque, de una parte, el valor del aporte de una teoría sólo puede medirse a través de su fusión en un proceso práctico, como movimiento de interpretación y transformación al mismo tiempo; y por otra, sólo después del resultado se reinicia el momento de la teoría. Esta inversión, seguida casi intuitivamente por Recabarren, y más racionalizada por Mariátegui, fue lo que los diferenció radicalmente de la generación anterior.

Es lo que los diferenció también de la generación que vino después, más determinada por las consignas internacionales que por crear vías nacionales hacia el socialismo. De todos modos, para no caer en actitudes maniqueas, aun en ese clima, experiencias como la del Frente Popular en Chile y el «prestismo» en Brasil, merecen ser estudiadas por la manera creadora con que resolvieron la tesis general dentro de las circunstancias históricas específicas.

Esta manera de ver las cosas supone el primado de lo específico: esto es, de la realidad específica de la formación económico-social en la cual se interviene política y teóricamente. Supeditación de la teoría del «ejemplo».

Tampoco representa Marx una teoría general y abstracta, y aunque abordó diferentes temáticas, siempre lo hizo en torno a objetivos históricamente determinados. El desarrollo de su pensamiento atraviesa por lo menos dos objetivos específicos, pero el principal fue el de desentrañar el modo capitalista de producción, objetivo específico al cual somete y sacrifica todo el empeño teórico, el análisis histórico, la construcción y organización de las categorías, el método de la exposición, el recurso de la abstracción, así como la organización del movimiento obrero internacional.

¿Cómo representarnos, en consecuencia, la validez de su aporte? ¿Cómo un sistema establecido de una vez y para siempre? ¿Un simple cuerpo doctrinal? ¿Una filosofía de la Historia destinada a aplicarse, o más bien una teoría que debe producirse de nuevo cada vez?

Marx analizó el modo capitalista de producción. A través de este análisis, 1) elabora una teoría de interpretación de la realidad social, bajo la forma de un discurso crítico que explicita en su movimiento sus categorías; 2) pero el método de la crítica evita la tentación cientificista, porque va produciendo en perfecta imbricación con lo anterior, un discurso de emancipación humana que funciona como la utopía necesaria.

De todos modos el primer punto implica el desentrañamiento efectivo,

científico, del modo de producción capitalista, haciendo visibles sus leyes y regularidades, así como sus principales contradicciones. En este sentido el marxismo es solidario, en tanto crítica, de este tipo de relaciones de producción, y como el enfrentamiento de una formación económico-social como la chilena supone el análisis y la transformación de una sociedad donde las relaciones de producción capitalistas son dominantes, la crítica inaugurada por Marx y su método de interpretación se convierten en instrumentos nuestros. Pero, para un uso distinto, para una experiencia inédita, en la cual este instrumento pone a prueba sus categorías y el recurso general del análisis.

Por otra parte, en el caso de Chile, no se trata de un proceso nuevo que haya que comenzar en estos momentos. La fusión entre marxismo y realidad chilena tiene una larga trayectoria que comienza con Recabarren. No una trayectoria lineal, de puro avance y progreso; hay momentos de descenso e importantes derrotas, pero también períodos y experiencias creadoras que se encuentran en la actividad de más de medio siglo de los partidos comunista y socialista.

Sin embargo, el desarrollo del capitalismo en Chile ha experimentado también cambios fundamentales, y los esbozos de Recabarren definidos frente al fenómeno económico del «enclave», por sobre toda otra expresión, alcanza hoy en día formas en donde el capitalismo se manifiesta en casi todas sus expresiones. Todo lo cual nos indica que, lejos de separarnos de Marx, estos desarrollos de la realidad nos aproximan. La fuerza que pudieron tener en ese entonces los elementos culturales vernáculos como parte de la especificidad latinoamericana, se han considerablemente amenguado, y lejos de lo que la tesis de un «marxismo latinoamericano» más allá de Marx quisiera proponer-nos, desde el punto de vista de la evolución de nuestras sociedades la cercanía con Marx es considerablemente más próxima en esta época que en los años veinte. Y si entonces ellos pudieron pensar sus respectivas realidades, desde el punto de vista marxista con mayor razón lo podemos hacer hoy nosotros.

EL MARXISMO DE LAS SOCIEDADES DEPENDIENTES

(Apuntes para la discusión actual referida a la legitimidad del marxismo en las Sociedades de Capitalismo Autoritario)

Alex FERNÁNDEZ J. *

Se ha hecho frecuente la puesta en discusión de la legitimidad del paradigma tradicional del marxismo, en términos de totalidad explicativa de la crisis y desarrollo del capitalismo dependiente, de los procesos que han dado curso a la transición de un patrón de desarrollo a otro y de la eficacia de su práctica política como teoría profundizadora de la democracia alternativa al terrorismo de Estado implementado por las actuales dictaduras militares en América Latina. La crisis del patrón de desarrollo fundamentado en los modelos de sustitución de importaciones que deberían haber formalizado un esquema de desarrollo capitalista autosustentado y la transición autoritaria a lo que se ha designado como patrón de desarrollo asociado, revolución capitalista tardía, refundación capitalista, modelo primario exportador diversificado o patrón de desarrollo dependiente industrializado; han constituido el marco estructural de las críticas en contra del citado paradigma. Pero es evidente que al impacto de las transformaciones monetaristas debe agregarse el rechazo de la concreción autoritaria de sociedades que reducen la presencia de la sociedad civil a partir de la identificación entre Estado y partido: el socialismo real, problemática que ha sido redescubierta por la intelectualidad chilena en sus reflexiones sobre la dictadura militar. El tercer elemento está representado por el fracaso de la izquierda en la tarea de destruir el Estado autoritario, fracaso que implica una relativa ineficiencia política inspirada en los patrones clásicos del marxismo tradicional. Ello cobra relevancia, si se considera que el rol de la oposición política contra un Estado autoritario es la destrucción de la dictadura misma.

El objetivo central de este trabajo está representado por el intento de identificación de las distintas líneas de conceptualización del marxismo, vin-

* Docente e investigador en la Universidad de Amsterdam; docente en la Escuela Internacional de Verano (ESIN).

culado a la problemática de la discusión sobre el carácter y alternativas al desarrollo del capitalismo dependiente. Ello en una perspectiva de interpretación que sería posible denominar como sociología histórica del marxismo de sociedad dependiente. Dicha identificación está destinada a formalizar las coordenadas esenciales de una investigación posterior. En función de estos criterios hemos estructurado el presente trabajo en cinco partes. La primera de ellas, el marxismo de las sociedades dependientes, está destinada a explicar las problemáticas básicas de las formulaciones iniciales, cuando éste es reconstruido o simplemente aplicado como conceptualización explicativa del desarrollo y crisis del capitalismo regional. La segunda parte, el marxismo desarrollista y la versión politizada del dualismo estructural, está destinada a sugerir la identificación entre el marxismo local y el desarrollismo cepalino cuando se plantea, a partir de la década de los treinta, el modelo de industrialización por sustitución de importaciones. La tercera parte, el marxismo de la segunda versión leninista, tiene como objeto el dar cuenta de la percepción que el marxismo norteamericano asume respecto de la problemática de la industrialización, ello se justifica a partir de la influencia que ejercieron dichos autores en la primera fase crítica contra el nekeynesianismo cepalino. En la cuarta parte, designada como el marxismo de la dependencia, está destinada a presentar la reflexión teórica esencial de un tipo de análisis que estimuló y concretó innovaciones significativas en la reconstrucción teórica del marxismo desde una perspectiva que intentaba recoger la especificidad histórica del capitalismo dependiente. A la vez, ella es la primera en abrir una perspectiva de estudio del carácter del Estado capitalista en la formación social dependiente, particularmente vinculada al Estado autoritario y a los procesos de reestructuración capitalista dependiente que se inicia con la crisis de la industrialización sustitutiva de importaciones. En la última parte, el marxismo de los movimientos sociales, intentaremos conceptualizar y sintetizar las renovaciones teóricas que se han sugerido en torno a la discusión referida a la «transición del autoritarismo a la democracia» en sociedades como la chilena. Las transformaciones implementadas por el modelo monetarista del período 1973-1981 habrían desarticulado el paradigma tradicional de la izquierda chilena, referido a la problemática del socialismo, clases sociales, partido y política. Dichas transformaciones habrían arrojado evidencias deslegitimadoras de la validez del paradigma marxista o, por lo menos, de las interpretaciones formuladas por la oposición que se reconoce en él.

1. *El Marxismo de las Sociedades Dependientes*

Si se sigue la investigación de Boris Goldenberg, «Kommunismus in Lateinamerika» (1971),¹ es posible concluir que en una perspectiva histórica el problema central enfrentado por el marxismo latinoamericano ha sido el referido al carácter de la revolución. Ello ha supuesto el diseño necesario de la formación económico social, que ha servido de fundamento a la construcción de

1. También se puede consultar el trabajo mucho más general de Michael Lowy, *Le marxisme en Amérique Latine de 1909 à nos jours*, Maspero, París, 1980.

opciones estratégicas y de las líneas tácticas. La naturaleza de la revolución, a su vez, ha subordinado una serie de cuestiones políticas esenciales: el problema de las vías, las etapas de lucha, las alianzas de clase, etc. Son estas cuestiones políticas las que expresan los problemas metodológicos y teóricos referidos a la aplicación del marxismo a la realidad latinoamericana, y que a su vez, constituye la primera toma de conciencia del acentuado carácter eurocentrista de muchas de las formulaciones clásicas del marxismo. La crítica contra el carácter eurocentrista del marxismo de la cual toman conciencia algunos autores que participan en los años sesenta en el debate referido al intercambio desigual, particularmente la temprana versión de Samir Amin (1979),² está ya presente en la discusión del marxismo latinoamericano de los años treinta. Prueba de ello es la ya clásica polémica entre dos versiones del marxismo: lo que se ha designado como el «exotismo indoamericanista» de fuertes connotaciones antropologizantes, que pone énfasis en la especificidad histórica de América Latina y, la versión europeizante de fuerte énfasis sociologizante, que inspira la interpretación de las sociedades latinoamericanas en el evolucionismo historicista de los modelos de desarrollo económico social de Europa. Esta última perspectiva se ve particularmente favorecida en el período stalinista, por la hegemonía de la interpretación soviética del marxismo y que da curso a la doctrina de la revolución por etapas, el rol de la burguesía progresista, el bloque de las cuatro clases y la revolución democrático burguesa. El aspecto esencial de esta polémica, entre particularismo y universalismo del marxismo, está representado por un tipo de construcción teórica destinada a explicitar el hecho de que el socialismo no constituye la alternativa inmediata, Haya de la Torre (1953) y Alejandro Martínez Cambeno (1945) son quizá los intelectuales más representativos de este tipo de análisis. La figura de uno de los más robustos y fecundos intelectuales del marxismo latinoamericano, José Carlos Mariátegui (Cox, 1973)³ será duramente condenado por no comprender, por eludir el establecimiento de la diferenciación histórica necesaria entre la agraria sociedad indoamericana y el capitalismo industrializado europeo y por haber «inventado la mitología» de una supuesta vocación revolucionaria del proletariado latinoamericano.

La predominancia de la línea eurocentrista adoptada por el VII Congreso del Komintern en 1935, cierra lo que se ha denominado como el período revolucionario del marxismo latinoamericano cuya expresión teórica más profunda está representada por los trabajos de Mariátegui, y por la situación histórica de la insurrección del Salvador en 1932. Ella clausura también la validez teórica del documento de la III Internacional «Sobre la Revolución en América Latina, llamado a la clase obrera de las dos Américas» de enero de 1921 y el de enero de 1923, «A los Obreros y Campesinos de la América del Sur». En dichos documentos se excluía la idea de una fase nacional y democrática bajo la forma histórica de un capitalismo independiente autosustentado y se denunciaba la complicidad de la burguesía local con el imperialis-

2. Además debe considerarse la clásica introducción al libro de Babakar Sine, *Impérialisme et théories sociologiques du développement*, Editions Anthropos, i dep. París, 1975.

3. Debe también considerarse la obra clásica de Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1955.

mo, en donde las luchas campesinas deben estar dirigidas en contra del capitalismo agrario. La unidad del proletariado y el campesinado posibilitaría el modelo de una revolución ininterrumpida capaz de superar el «capitalismo atrasado y semicolonial» en que se debatía la América Latina. La revolución rusa había ejercido un impacto profundo en el marxismo latinoamericano de este período, aún cuando ella sea consumida de manera diferente por los distintos intelectuales y dirigentes obreros y campesinos. La apertura de la fase eurocentrista del marxismo latinoamericano, en la cual se ubica el período stalinista del marxismo y de la predominancia de la interpretación soviética del marxismo (1935-1959), se encuentra indisolublemente ligada a la lucha de la clase obrera de los capitalismos centrales contra el fascismo y a la formulación de la política de Frentes Populares.

2. *El Marxismo Desarrollista y la versión politizada del dualismo estructural*

Es preciso recordar que el marxismo latinoamericano de los años treinta, más que estar directamente confrontado con la lucha contra el fascismo, está directamente enfrentado a lo que se ha designado como crisis del sistema de dominación oligárquico y al proceso de crisis y estancamiento del patrón de desarrollo basado en el modelo primario exportador, como resultado de la contracción del mercado mundial provocada por la crisis internacional del capitalismo de los años treinta, y debe responder e incentivar los procesos estructurales que darán curso al establecimiento de la fase clásica de industrialización que los análisis de Prebisch designaron como industrialización por sustitución de importaciones.⁴ De allí que particularmente en el caso chileno, el imperativo de la política de Frentes Populares diseñado por el séptimo congreso del Komintern, el modelo de alianza de clases en él contenido, se identificara más rápidamente con las tareas de la industrialización que con la lucha contra el fascismo (De Riz 1979). De allí que la participación del Partido Comunista Chileno en la constitución del Frente Popular que condujo a la victoria del candidato radical Pedro Aguirre Cerda, fuera fundamentada en función de la ampliación de la etapa democrático nacional y de un desarrollo progresista e independiente del capitalismo chileno (Faletto 1973; Petras 1971). Ello en oposición a la complejidad que asume la posición del Partido Socialista, fundado en plena crisis del capitalismo mundial y que se reconoce también en el marxismo, que pone énfasis en la «república Socialista de América Latina» y en la «Dictadura de los Trabajadores» (Jobet 1971).

El impacto de la crisis mundial sobre el sistema de dominación que creó las condiciones políticas propicias para la industrialización revelará un elemento peculiar dentro de la política frentista que a su vez definirá el rol de la participación del marxismo en su interior. Dicha peculiaridad está constituida por la simultánea afirmación frente a la industrialización de los procesos de redistribución de la riqueza social. «La simetría de perspectivas entre la bur-

4. La industrialización por sustitución de importaciones se caracteriza por la producción de bienes industriales de consumo directo, por la participación dominante del capital nacional sometido a patrones de dependencia tecnológica, control extranjero de los sectores primario-exportadores y por el establecimiento de un patrón de importaciones donde predominan los bienes de producción y materias primas industriales.

guesía y las clases populares en torno a la necesidad de impulsar la industrialización se convertía en oposición acerca de la forma que revestiría el proceso de desarrollo. La oposición más salarios o más acumulación definía dos orientaciones que habrían de mostrarse irreconciliables» (De Riz 1979, 57-58). Este será el nudo principal de la problemática desarrollista. A pesar de ello, la participación de los partidos marxistas dentro de la política de Frente Popular transformó las orientaciones básicas del socialismo en un compromiso histórico en torno de la industrialización nacional, pero a la vez, ello representó el inicio de un prolongado proceso histórico de integración negociadora de la clase obrera con el Estado que va ser sólo interrumpida en el período de la «democracia protegida» iniciada con la dictación de la «ley de defensa de la democracia». Esta fase permite establecer los fundamentos de lo que después será designado como «Estado de compromiso» dinamizado por la incompatibilidad evidente entre el modelo de acumulación de capital para incentivar la industrialización y la presencia del movimiento obrero. Es evidente que el cierre estatal a la participación de la clase obrera en el período de la «democracia protegida» (1947-1958) buscaba rearticular dicha contradicción en beneficio de los procesos de acumulación, aprovechando el contexto internacional de la Guerra Fría y la ideología de la lucha contra el comunismo, pero ello tampoco reveló la «eficiencia necesaria» como para resolver los problemas políticos de hegemonía inestable que enfrentaban las clases dominantes, dado que ello requería la existencia de proyectos globales de reorganización económica y social y no el simple establecimiento de frenos legales a la participación popular. Las alternativas del período fueron siempre parciales: el proyecto nacional popular ibaizta y el programa de la Misión Klein-Saks.⁵

Dicho proceso de transformación de las orientaciones básicas del socialismo en compromiso histórico en torno a la industrialización nacional a partir del establecimiento de la política frentista, ha sido evaluado de modo diferente por distintas ópticas políticas e intelectuales.⁶ Para algunos, ello constituyó el impedimento de la transformación revolucionaria de la sociedad chilena, en la medida que enseñó a las masas a utilizar las urnas electorales. Para otros, el Frente Popular constituyó un gigantesco acto de mistificación social que no intentó jamás la transformación de las relaciones de propiedad o de recuperar las «riquezas nacionales» en manos del capital extranjero, destruyendo la iniciativa revolucionaria. Para otros, el triunfo del frente popular del 38 y el de la alianza democrática en 1946 demostraron a la clase obrera la posibilidad de la conquista del gobierno por una vía que no es necesariamente insurreccional.

5. La misión Klein-Saks establece en 1956 un vasto plan de estabilización de la economía chilena basado en un enfoque ortodoxo que seguía las recomendaciones del Fondo Monetario Internacional. Con este objeto se pueden ver los trabajos de Tomás Moulian, *Desarrollo Político y Estado de compromiso. Desajustes y Crisis estatal en Chile*, Colección Estudios, CIEPLAN, 8 de julio de 1982, y el libro de César Muñoz, *Proceso a la industrialización chilena*, Ediciones Nueva Universidad, Santiago de Chile, 1972. También se puede consultar el libro de Icheh, *Chile 1940-1975. Treinta y cinco años de discontinuidad económica*, Santiago, 1978.

6. Textos clásicos que hacen referencia a este punto son los de Galo González, *Décimo Congreso del Partido Comunista de Chile*, abril de 1956; y el libro de John Reese Stevenson, *The Chilean Popular Front*, Greenwood, 1942.

Sin embargo, el modelo de interpretación teórica que alimentó los proyectos de industrialización por sustitución de importaciones no reconoce su origen en la versión desarrollista del marxismo latinoamericano, sino más bien en las formulaciones conceptuales y analíticas de Raúl Prebisch y de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) (Prebisch 1949; CEPAL 1949), respecto de la cual la primera de ellas provoca una relación de complementariedad a partir de su versión politizada del «dualismo estructural», fundamento esencial en la construcción explicativa del subdesarrollo de América Latina formulado por la CEPAL (Ominami 1979, Tome XX-N.80). La estrategia elaborada por el desarrollismo en torno a la industrialización por sustitución de importaciones que se implementó en el período de 1930-60, enfatizaba la ruptura inicial con el viejo Estado oligárquico liberal que había dinamizado la fase de la economía primario exportadora. Dicho proceso de industrialización fue considerado esencial en las posibilidades de un desarrollo capitalista autosustentado. En la medida en que se sustituyeran internamente los bienes manufacturados obtenidos tradicionalmente a través de las importaciones sería posible romper los lazos de dependencia establecidos por la vieja división internacional del trabajo. El proceso social que dinamizaba el desarrollo del modelo capitalista autosustentado se caracterizaría básicamente por el conflicto entre las nuevas burguesías industriales desarrollistas (sector moderno) y las viejas clases oligárquicas (sector tradicional). El proletariado industrial en desarrollo y el resto de los sectores populares jugarían un rol de apoyo subordinado a las nuevas burguesías ligadas al mercado interno. El patrón de desarrollo se concentraría en el establecimiento de una política de ampliación progresiva del mercado interno que garantizaría la dinámica de acumulación del capital, lo que permitiría acercarse a la conformación económico-social de los países de economías centrales. En el modelo centroperiferia elaborado por Prebisch, dos elementos explicarían y dinamizarían la existencia del subdesarrollo: el deterioro de los términos de intercambio entre bienes primarios y bienes manufacturados y la supervivencia de un sector agrario, oligárquico tradicional y un sector moderno específicamente representado por los polos de industrialización (CEPAL 1969).

La articulación complementaria que se produce entre el marxismo desarrollista y desarrollismo capitalista de modelo autosustentado gira esencialmente en torno del concepto de dualismo estructural. En la visión de dicho marxismo la problemática del desarrollo se articula sobre la existencia de una contradicción fundamental entre el sector «feudal» de la economía y otro específicamente capitalista. Los puntos de contacto con el desarrollismo están dados por la posición favorable al rol democrático burgués progresista de la burguesía nacional. De allí que se pueda concluir de que en ambos casos se trata de una misma matriz teórica expresada en lenguajes diversos. Lo mismo puede sugerirse en el nivel de una problematización hipotética respecto de la articulación complementaria que es posible establecer entre el paradigma centro periferia, rearticulado en torno al concepto deterioro de los términos de intercambio formulado por Prebisch, y el concepto referido al intercambio desigual que rearticula el modelo de economías centrales y periféricas del debate referido a la acumulación a escala mundial.

3. *El Marxismo de la segunda versión leninista.*

En los hechos, las primeras fases del análisis crítico del paradigma de la modernización desarrollista formulado por los economistas marxistas, se encontraba inspirado en el supuesto de la movilidad plena de los factores productivos a nivel internacional. El comercio internacional representaba el instrumento esencial de la expansión del capitalismo, poniendo énfasis en los mecanismos del sistema productivo y en la estructura de dicha expansión. El rol asignado al comercio mundial se encontraba específicamente fundamentado en el texto de Marx referido al colonialismo. Como lo expresa Cardoso, se «creía que las tasas diferenciales de interés llevarían también a la exportación de capitales hacia la periferia, aunque hubiera dificultades para la generalización de la forma de trabajo asalariado como relación básica de la exportación económica» (Cardoso 1977, pág. 11). Es Maurice Dobb quien primero sistematiza una ruptura parcial con las versiones clásicas del marxismo referidas a la expansión del capitalismo en las formaciones sociales de capitalismo dependiente. Para ello se fundamenta en las críticas elaboradas por Lenin en contra de la versión que sustentaba la idea de los efectos progresistas de la expansión del capitalismo a las áreas subdesarrolladas del sistema mundial, a partir de la constatación de que los requerimientos políticos de dicha expansión, sólo eran materializables a través de la vinculación necesaria del capitalismo internacional con las estructuras sociales y políticas hegemónicas de orden precapitalista en las sociedades subdesarrolladas. A pesar de ello, en su libro *Economía política y Capitalismo* (1954), fundamenta el desarrollo capitalista de la periferia en torno a la versión más clásica de que dicho desarrollo puede ser el resultado del aumento de la composición orgánica del capital en los países centrales con los efectos consecuentemente negativos sobre la tasa de ganancia. Por el contrario los bajos niveles de composición orgánica de capital y los bajos costos de producción existentes en las regiones subdesarrolladas facilitarían su vinculación necesaria al desarrollo del capitalismo internacional, pero dicha expansión capitalista hacia la periferia no asume necesariamente un contexto estructural de tipo industrializante.

La construcción teórica de la segunda versión leninista es también retomada en los estudios de Baran «*An Interpretation of Economic Backwardness*» (1952) y «*The Political Economy of Growth*» (1957). Pero a ella se agrega la referencia al rol negativo representado por la insuficiencia de los mercados internos, en donde el aumento posible de productividad constituye el eje posible de su propia expansión y cuya ampliación podía ser garantizada por el establecimiento de un modelo de industrialización altamente proteccionista. Pero para ello era necesario erradicar el sistema de relaciones de poder hegemónico por las clases sociales de tipo tradicional precapitalista («señores feudales, clases medias capitalistas e industriales conservadores»), que se fortalecían progresivamente a partir de los requerimientos políticos de la expansión del capital internacional en las regiones periféricas. A través de la construcción del concepto «excedente económico», limita el rol negativo asignado previamente al tamaño del mercado interno otorgando una mayor relevancia explicativa del subdesarrollo al deterioro de los términos de intercambio de las economías primario-exportadoras. La utilización socialmente irracional

del excedente económico obtiene una relevancia esencial en las estructuras causales explicativas del subdesarrollo, reforzada por las relaciones económicas establecidas en el sistema internacional. Así, es posible asumir la conclusión de Cardoso en el sentido de que «aunque la inspiración marxista más clásica diverge del análisis de la CEPAL porque no veía un problema de falta de capitales, la tradición más política del análisis de Lenin, aceptada ipso facto por Baran, percibía la existencia de un problema que aparecería como de mercado y de insuficiencia dinámica de capitales; pero, al revés de Prebisch, no creía que las reformas, el aumento de la productividad o del capital extranjero, pudieran alterar drásticamente las condiciones del subdesarrollo vigente. Sólo una revolución socialista liberaría las fuerzas productivas y permitiría elevar el nivel de vida de las masas mediante la mayor utilización del excedente disponible» (Cardoso 1977, pág. 24).

4. *El Marxismo de la Dependencia*

En el curso de los años sesenta se acentúa en América Latina el desarrollo de una nueva línea de interpretación que pone énfasis en el carácter sociopolítico del desarrollo y que tiene como resultado, lo que se ha designado en los términos de análisis de situaciones de dependencia.⁷ Dos procesos constituirán el referente empírico inicial de sus reflexiones: el estancamiento y crisis del progreso de industrialización por sustitución de importaciones que genera la desarticulación teórica de los modelos de interpretación desarrollista⁸ y, el proceso de reestructuración autoritaria del capitalismo dependiente que busca superar dicha crisis a partir de la erradicación del patrón de desarrollo precedente en beneficio del establecimiento del patrón de desarrollo asociado (Collier 1979). La reestructuración autoritaria del capitalismo brasileño a partir del establecimiento de la dictadura militar en 1964, concretiza la primera versión histórica de este proceso y a la vez establece la concreción de un modelo singular de desarrollo que no estará presente en los casos posteriores de implantación autoritaria del patrón de desarrollo asociado: el modelo de desarrollo que no estará presente en los casos posteriores de implantación autoritaria del patrón de desarrollo asociado: el modelo de desarrollo dependiente industrializado (Cardoso 1972; Dos Santos 1978; Marini 1969; Bambirra 1974; Cardoso 1980; Fernandes 1979 y 1978; Bresser Pereira 1976, nro. 68). Probablemente Brasil sea el único caso de dictadura militar en América que pueda especificar el concepto de Estado Burocrático Autoritario en términos de profundización del desarrollo capitalista de acuerdo a como lo formuló globalmente O'Donnell (1975, nro. 1). Los otros casos (Chile, Argentina, Uruguay y el período autoritario abierto de Bolivia con el poder militar de 1980) latinoamericanos escapan a dicha conceptualización si ella se especifica en dirección de procesos de profundización de la industrialización.

7. El texto clásico que inicia la sistematización sobre el debate referido a las «situaciones de dependencia» es el libro de Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI Editores, México, 1969.

8. El mejor trabajo sobre este objeto sigue siendo el artículo de María de Conceição Tavares, *Auge y declinación del proceso de sustitución de importaciones en el Brasil*, Boletín Económico de América Latina, vol. 2, n.º 1, 1964.

La elaboración del concepto de situación de dependencia se implementó en un contexto teórico de crítica simultánea en contra del estructural funcionalismo, el keynesianismo, el marxismo tradicional y las concepciones clásicas referidas al imperialismo y a la teoría liberal ortodoxa (Cardoso 1976, nro. 68; Palma 1978, vol. 6). Su esfuerzo fundamental estuvo dirigido a considerar la problemática del desarrollo en torno a una perspectiva de interpretación que insistía en la naturaleza política de los procesos de transformación económica. Las referencias a las situaciones históricas en las que se daban dichas transformaciones eran presentadas como esenciales para la comprensión de su significado, de sus límites estructurales y de las condiciones que las hacían posibles. Ello suponía la necesaria conceptualización de los procesos económicos en términos de procesos sociales, que metodológicamente se expresaban en una interpretación teórica que posibilitaba la lectura del poder económico como dominación social, es decir como política. Se reconocía que sólo a través del proceso político los grupos económicos o clases sociales podían imponer al conjunto de la sociedad un modo de producción propio y un proyecto particular de relaciones entre economía y política (Cardoso 1971). En esta perspectiva, la discusión tecnocrática o abstracta en torno a la problemática del desarrollo de América Latina debía ser abandonada y sustituida por la lectura de modelos propuestos en términos de esquemas de poder entre los distintos grupos sociales constitutivos de las sociedades dependientes nacionales o de su alteración en la constitución vigente (Cardoso 1969).

En los análisis que preceden a los estudios referidos a las situaciones de dependencia ella había sido formulada como una «variable externa». Con un contenido diferente, tanto la teoría tradicional referida a la problemática del imperialismo como las versiones latinoamericanas de la teoría de la modernización le habían asignado dicho carácter, formulándola como un proceso que se derivaba de las condiciones negativas impuestas por el mercado mundial. El paso teórico significativo dado por las ciencias sociales latinoamericanas, a través del análisis de las situaciones de dependencia, fue el haber puesto énfasis en el rol de la estructura interna del capitalismo dependiente que se constituye dialécticamente a partir de su propia dinámica de clases y del proceso de internalización de los factores externos. El conjunto de estas formulaciones constituyen las variables reflexivas previas que conducen a la formulación sistemática normativa del concepto de dependencia, ella es definida como una situación condicionante que redefine las posibilidades estructurales de desarrollo de las distintas economías nacionales. La «dependencia es una situación en la cual un cierto grupo de países tienen sus economías condicionadas por el desarrollo y expansión de otra economía a la cual la propia está sometida. La relación de interdependencia entre dos economías, y entre éstas y el comercio mundial, asume la forma de dependencia cuando algunos países (los dominantes) pueden expandirse y autoimpulsarse, en tanto que otros (los dependientes) sólo lo pueden hacer como reflejo de esa expansión, que puede actuar positiva y/o negativamente sobre su desarrollo inmediato» (Dos Santos 1978, pág. 305). La explicitación de dicho concepto permite especificar dos referencias de orden metodológico que es necesario referir. En primer lugar, al estudio del proceso histórico de constitución del capitalismo dependiente debía preceder el análisis del conflicto interno entre las distintas clases so-

ciales y, en segundo lugar, que los condicionantes externos en sus dimensiones políticas y económicas reaparecen inscritos estructuralmente en la articulación de la economía, de las clases y del Estado con las economías centrales. Dicha articulación prevalece en cada situación de dependencia permitiendo recuperar la significación política de los procesos económicos y sociales.⁹

La construcción de dicho concepto ponía además en evidencia su crítica específica contra aspectos centrales de las formulaciones dominantes del marxismo clásico que lo vinculaban con las concepciones tradicionales que se hacían presente en la discusión sobre el desarrollo del capitalismo en América Latina. La primera de ellas se orientaba a la crítica de su orientación fuertemente eurocentrista que se expresaba en una perspectiva profundamente historicista cuando se planteaba la problemática de formulaciones explicativas de las relaciones entre capitalismo y precapitalismo en las formaciones sociales de capitalismo dependiente. En conceptualización tradicional del marxismo en uso, la dinámica del desarrollo histórico de la formación social dependiente era interpretada a partir de su correspondencia con el evolucionismo histórico de la versión economicista del desarrollo de los modos de producción en las economías centrales. Dicha óptica es sustituida en beneficio de una identificación teórica específicamente histórica del desarrollo del capitalismo en las formaciones sociales subdesarrolladas y ella hace referencia al hecho de que el modo de producción capitalista, introducido desde el exterior y basado en el mercado exterior, tiende a constituirse en dominante y no en exclusivo.¹⁰ Su función dominante en el interior de la formación social capitalista dependiente se expresa a la vez en su capacidad generadora de estructuras económicas y modos de producción, que en el análisis de los capitalismo centrales son calificadas como precapitalismo. Por tanto, los acentuados rasgos precapitalistas y sus procesos de articulación con la dominación del modo de producción capitalista son resultados de la dinámica históricamente específica que asume el desarrollo del modo de producción capitalista en las formaciones periféricas del capitalismo mundial. Las implicaciones políticas de este tipo de conceptualizaciones son evidentes y el rol supuestamente progresista de una burguesía democrático-industrializante es explícitamente negado.

El segundo tipo de críticas globales del paradigma del marxismo tradicional hace referencia a las concepciones tradicionales sobre el imperialismo. Se declaran teóricamente limitados los enfoques clásicos sobre el imperialismo cuando se manifiesta la necesidad de aplicar su matriz analítica para explicar las condiciones del subdesarrollo en América Latina, limitación que proviene del marcado contenido eurocentrista en la construcción de dichas formulaciones. «Tanto Lenin, Bujarín, Rosa Luxemburgo, los principales elaboradores marxistas de la teoría del imperialismo, como los pocos autores no marxistas que se ocuparon del tema, como Hobson, no han enfocado el

9. Sobre el particular se puede ver la síntesis referida a la discusión de esta problemática formulada por Vania Bambirra en su libro *Teoría de la dependencia: una anti-crítica*, Serie Popular Era, México, 1978.

10. Sobre este objeto se pueden consultar los trabajos de Aníbal Quijano, *Crisis imperialista y clase obrera en América Latina*, Lima, 1974; *Dependencia, urbanización y cambio social en América Latina*, Ediciones Mozca Azul, Lima, 1977; *Imperialismo y Estado en el Perú, 1890-1930*, Mozca Azul, Lima, 1978.

tema del imperialismo desde el punto de vista de los países dependientes. A pesar de que la dependencia debe ser situada en el cuadro global de la teoría del imperialismo, ella tiene su realidad propia que constituye una legalidad específica dentro del proceso global y que actúa sobre él de esta manera específica. Comprender la dependencia, conceptuándola y estudiando sus mecanismos y su legalidad histórica, significa no sólo ampliar la teoría del imperialismo sino también contribuir a su reformulación». ¹¹ Las teorías sobre el imperialismo y el colonialismo son resultado de los estudios del carácter que asume el desarrollo del capitalismo en los países centrales, por el contrario el estudio del desarrollo del capitalismo en las formaciones sociales subdesarrolladas debería dar curso al campo analítico de las situaciones de dependencia. En esta perspectiva no es posible hablar de la existencia de un nuevo paradigma o del establecimiento de una teoría alternativa al marxismo en los análisis explicativos de la forma que asume el desarrollo del capitalismo en América Latina, en la medida en que enfatiza las deficiencias de los consumos clásicos de las teorías marxistas sobre el subdesarrollo y se reconoce necesariamente en él a partir de la revalidación de los conceptos, categorías y variables que le dieron existencia teórica y social. ¹²

Es este debate, el que permitió la formulación provisional de los conceptos «reproducción dependiente del mercado mundial y heterogeneidad estructural de la formación social de capitalismo dependiente», que vinculados a los aportes teóricos de la discusión sobre el intercambio desigual deberían haber convergido en una teoría específica sobre el carácter de la reproducción capitalista en la periferia, «que no sería otra cosa que una aplicación de la teoría general del capitalismo a las condiciones históricas específicas de las respectivas zonas periféricas del capitalismo mundial y que tendrían por objeto explicar las formas a través de las cuales se impone la ley del valor en esas sociedades con la progresiva internacionalización de las relaciones de producción capitalista» (Evers 1979, pág. 17).

5. *El Marxismo de los Movimientos Sociales*

En el inicio de los años ochenta se acentúa una línea de interpretación que pone en discusión las interpretaciones formuladas por la izquierda política chilena en torno a los procesos de reestructuración autoritaria abiertos por la dictadura militar a partir de 1973. ¹³ El objetivo de dicha interpretación

11. Theotonio Dos Santos, *Dependencia y cambio social*, Centro de Estudios Socio-económicos, Universidad de Chile, Santiago, 1970.

Una buena síntesis de esta discusión se encuentra en el libro de David Goodman y Michael Redclift *From Peasant to Proletarian. Capitalist Development and Agrarian Transitions*, Camelot Press, England, 1981. También se puede considerar el libro de Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista, capitalismo, fascismo y populismo*, Siglo XXI Editores, México, 1978.

12. Una lectura heterodoxa de la problemática de las relaciones entre imperialismo y subdesarrollo se encuentra en el libro de Serge Latouche *Critique de l'imperialisme*, Editions Anthropos, París, 1978.

13. Se pueden ver los trabajos de Javier Martínez Bengoa, J. J. Brunner, M. Lanzarotti y C. Ominami, José Bengoa, Ricardo Lagos, Guillermo Campero, Manuel A. Garreton

constituye un campo de reformulaciones que no se limitan solamente a la puesta en cuestión de las interpretaciones dominantes en las organizaciones políticas que se reconocen en el marxismo, sino que también aspira a la reconstrucción del concepto de socialismo a partir de la reformulación de las lecturas dominantes referidas al marxismo tradicional y a su eficiencia teórica en relación al fortalecimiento de los necesarios procesos que conduzcan a la transición del autoritarismo a la democracia. Tres críticas substanciales fundamentan la legitimidad inicial de la construcción teórica que dará curso a lo que hemos denominado como el marxismo de los movimientos sociales. La primera de ellas tiene como referencia el rechazo de la idea de la inviabilidad del modelo económico monetarista implementado por el Estado autoritario chileno, de su incapacidad para dar curso al establecimiento de un desarrollo nacional sostenido con crecimiento económico, poniendo énfasis en el carácter excluyente y pauperizante del modelo. Dicho razonamiento habría estado vinculado a una visión prevalentemente clásica de la izquierda que sostenía la inviabilidad histórica del capitalismo dependiente en América Latina en razón de su incompatibilidad con la democracia, en la necesidad imprescindible del autoritarismo y su carácter concentrador, excluyente y pauperizante. Se afirma, por tanto, la idea del necesario reconocimiento de la viabilidad del modelo económico del autoritarismo como referente esencial en la necesaria reformulación de las políticas alternativas a la dictadura. El concepto de viabilidad de un modelo económico depende de su referencia a un contexto esencialmente político en el cual él se inserta y no de su referencia al carácter excluyente y pauperizante, en la medida que sus objetivos de reimplantación del sistema capitalista dependiente no se reconoce en los costos sociales que el mismo genera. Por tanto, se establece como conclusión la necesidad de abandonar la idea de que las crisis periódicas del modelo vinculadas a la acentuación de las desigualdades sociales, conduciría a la caída de la dictadura.

La segunda crítica pone en cuestión la conceptualización del régimen militar chileno como un régimen contrarrevolucionario, represivo, defensivo y transitorio a que da curso el establecimiento de un Estado de excepción. Esta interpretación es considerada parcial en la medida de que la realidad se declara de manera diferente, y establece la existencia de dos dinámicas simultáneas en el modelo autoritario: una de carácter defensivo y de reacción frente a la crisis precedente que genera sus condiciones de existencia y, otra de carácter fundacional, de revolución capitalista tardía que se expresa en el intento por reestructurar y reinsertar el capitalismo desde el Estado. En la primera se privilegian la extensión, intensidad y modalidad de la represión, así como las medidas económicas de normalización y estabilización que condicionaran los procesos políticos y económicos del modelo fundacional del monetarismo. La segunda aparece caracterizada por la diversificación de los principios de legitimación de la dictadura que se apoya en los supuestos «éxitos de la reconstrucción nacional», como en las promesas de la restauración futura de una democracia «depurada» y necesariamente protegida.¹⁴ En esta

y E. Tironi publicados bajo el título *Chili: un project de révolution capitaliste*, Revue Amérique Latine, n.º 6, 1981, CETRAL, París.

14. Para el análisis de las bases sociales y los condicionamientos socio-políticos de la

dirección, dichos regímenes no deben ser conceptualizados como sistemas políticos transitorios o de validez coyuntural, ellos constituyen procesos globales de transformaciones estructurales que abren espacio al establecimiento de una revolución capitalista tardía ejecutada desde el Estado. Es este razonamiento el que sustituye la conceptualización de la dictadura como un mero paréntesis en una sociedad de profunda tradición democrática que se fundamentaba parcialmente en el análisis de la fase puramente defensiva y reactiva del autoritarismo.

La última crítica hace referencia a la idea dominante de que el establecimiento de las dictaduras militares de nuevo tipo en el cono Sur responden a una tentativa de profundización del desarrollo del capitalismo en la dirección de un modelo de capitalismo dependiente industrializado, similar al abierto por el proceso autoritario de Brasil desde 1964. El concepto de profundización del capitalismo dependiente se constituye a partir de la idea de que la industrialización pasará desde la producción de bienes de consumo a la producción de bienes intermedios de segunda generación, cuya fabricación habría sido desplazada de las economías centrales en virtud de las exigencias de la nueva división internacional del trabajo. La internacionalización y el desplazamiento de los aparatos industriales hacia economías periféricas como la chilena se vería favorecido por los bajos costos de mano de obra¹⁵ y del proceso productivo en general a los cual conduciría la sobreexplotación del trabajo garantizada por la existencia del Estado autoritario. Por tanto, ello daba curso a un proceso de proletarización generalizada de la población económicamente activa en Chile. Por el contrario, lo que se concretaba en Chile desde fines de 1973 era la puesta «en marcha de una nueva política económica destinada a modificar drásticamente el patrón de desarrollo preexistente. Partiendo de una crítica profunda al modelo de desarrollo basado en la industrialización sustitutiva, según la cual el proteccionismo excesivo y el intervencionismo desmedido estarían en la base del estancamiento de la economía por haber dado origen a una asignación ineficiente de los recursos, la nueva estrategia de desarrollo no buscaba una extensión o una profundización de la sustitución de importaciones para superar sus limitaciones, sino una reversión brusca del modelo hacia un esquema de libre comercio» (Vergara 1981, número 80, vol. 20) fundamentado en el principio de las ventajas comparativas. El sector exportador se constituiría en dinamizador principal de desarrollo que concentraría los procesos de acumulación de capital a fin de fortalecer

reestructuración monetarista del capitalismo dependiente chileno se puede ver el trabajo de Tomás Moulian y Pilar Vergara, *Estado, ideología y políticas económicas en Chile, 1973-1978*, Colección Estudios Cieplan, n.º 3, Santiago de Chile, junio de 1980. Para el estudio de las transformaciones en las funciones económicas del Estado es necesario considerar el trabajo de Pilar Vergara, *Las transformaciones de las funciones económicas del Estado en Chile bajo el régimen militar*, Colección Estudios de Cieplan, n.º 5, Santiago de Chile, julio de 1981. En la perspectiva del estudio del movimiento obrero bajo el período autoritario existe el trabajo de Guillermo Campero y José A. Valenzuela, *El movimiento sindical chileno en el capitalismo autoritario*.

15. Un trabajo representativo de esta óptica es el libro de Folker Fröbel, Jürgen Heinrichs y Otto Kreye, *La nueva división del trabajo. Paro estructural en los países industrializados e industrialización de los países en desarrollo*, Siglo XXI Editores, México, 1980.

su competitividad en el mercado internacional de la agricultura, la minería, la pesca y la elaboración de productos a partir del uso intensivo de esos recursos básicos. La formulación global de esta estrategia de desindustrialización no debe ser confundida con un proceso de restablecimiento del modelo primario exportador que caracterizó la fase del período de dominación oligárquica que había precedido la fase de industrialización por sustitución de importaciones.

Sobre la base de estas reflexiones críticas y las vinculadas a la polémica referida a la transición del autoritarismo a la democracia, se fundamenta una proposición de orden político que altera radicalmente las concepciones de la izquierda fundamentada en la relación entre los conceptos clase, Estado, partido. Dicha proposición se formaliza en términos de que los elementos constitutivos del nuevo cuadro estructural de la discusión, están constituidos por los cambios significativos operados en el sistema de relaciones entre economía y política del período de Estado de compromiso, que en opinión de los críticos de paradigma tradicional de la izquierda simboliza el éxito del proceso de modernización a que ha sido sometida la sociedad chilena por parte de la dictadura militar. Las consecuencias de dichas modernizaciones tienen relación con el hecho de que las transformaciones estructurales han transferido al mercado la función reguladora del conflicto social que en la fase precedente (la del Estado de compromiso, expresión política de la industrialización dependiente por sustitución de importaciones), había sido cumplida por los partidos políticos del Estado desarrollista. El corolario político de este diseño es la supuesta infuncionalidad de los partidos políticos respecto a las organizaciones sociales y de clase en la medida en que fueron constituidos como instrumento de negociación frente al Estado, ello en beneficio de la reivindicación de la autonomía de base de los movimientos sociales (autonomía respecto de la infuncionalidad de los partidos). Las transformaciones implementadas por el Estado autoritario no deben ser sólo leídas como un mero desmontaje del modelo societal precedente, sino como el establecimiento de un nuevo orden social con capacidad de autorreproducción. Las características estructurales que se derivan de este nuevo orden están constituidas por lo que se ha designado como el desafío de la modernización, que pone a prueba la consistencia práctica del paradigma teórico de la izquierda chilena: la disminución de los obreros industriales por relación a las dimensiones de los índices de la población económicamente activa, la agudización de su heterogeneidad interna, el debilitamiento consecuente de su peso estratégico en la sociedad, y el crecimiento substancial de los grupos medios como resultado de la profundización de los procesos de terciarización de la economía.¹⁶

Son estos procesos los que abren la posibilidad de la puesta en discusión de la legitimidad del paradigma general de la izquierda chilena y que se fundamentaba en la teoría de la expansión creciente de la clase obrera, en su creciente poder estratégico en la sociedad y la economía y en su condición de

16. En esta dirección es necesario considerar el trabajo de Javier Martínez y Eugenio Tironi, *Clase obrera y modelo económico (Un estudio del peso y la estructura del proletariado en Chile, 1973-1980)*. Existe una versión resumida de los mismos autores y también policopiada bajo el título *La clase obrera en el nuevo estilo de desarrollo: un enfoque estructural*, Santiago de Chile, julio de 1981.

soporte esencial en los antagonismos centrales del capitalismo dependiente, constituyendo el único proyecto histórico viable para la superación de dichas contradicciones. El bloqueamiento de la interpretación de la izquierda parece haber provenído de su incapacidad para imaginar un proceso de expansión y profundización capitalista sin industrialización.

6. Conclusiones

Es evidente que un tipo de lectura del marxismo que pone énfasis en una perspectiva sociológico histórica dificulta la integración necesaria de tres dimensiones fundamentales de éste: la reflexión teórica general, su desarrollo como construcción teórica que evidencia la profundidad de una sistematización designada con la categoría de ciencia y, el nivel de la práctica política, en la medida en que ésta asume el objetivo de transformación y sustitución del capitalismo dependiente. Por lo menos, este es uno de los problemas metodológicos fundamentales que deberían ser resueltos en cualquier profundización de la problemática señalada en el presente artículo.

Por otra parte, es necesario sugerir explícitamente la pluralidad teórica, política y sistemática que encierra el concepto «marxismo latinoamericano» que en el presente trabajo he tratado de identificar a partir de su vinculación con la problemática del desarrollo en América Latina. No es suficiente asumir sólo la diversidad que hoy representa, sino también considerar la que ha estado presente en su desarrollo histórico. No es posible concluir que sólo en virtud de la crisis política de la izquierda derivada de la presencia de los Estados autoritarios se pone de relieve su diversidad teórica, ella ha estado presente también en los períodos en que no se cuestionaba su legitimidad teórica, pero dicha diversidad debe también ser revalorada y sistematizada.

El conjunto de estas problemáticas plantean la necesidad ineludible de poner énfasis en una perspectiva de estudio que fundamente el análisis y la investigación histórica referida a la forma y a lo que ha sido conceptualizado como el marxismo de Chile. Ello, en mi opinión, debe superar dos perspectivas iniciales, la primera de ellas tiene relación con la necesidad de otorgar mayor autonomía a la investigación histórica de este sujeto, es decir, superar la práctica frecuente caracterizada por el hecho de que la formulación de una estrategia política debe preceder necesariamente al análisis histórico. Generalmente se ha recurrido al análisis histórico en función de legitimar una perspectiva política previamente formulada. Probablemente, la mayor dificultad metodológica que la superación de esta dificultad presenta, se vincula a la disociación entre el tiempo de la investigación y la urgencia ineludible de la formulación de la política. La segunda, se vincula a la necesidad de superar y abandonar el sociologismo seudo historicista, que en ausencia de la investigación histórica transforma la especulación general y abstracta en principio de explicación histórica.

BIBLIOGRAFIA

- AMIN, S. (1979), *Classe et nation dans l'histoire et la crise contemporaine*, París.
- BAMBIRRA, V. (1974), *El capitalismo dependiente latinoamericano*, Siglo XXI Editores, México.
- BRESSER PEREIRA, L. C. (1976), *Le Sous-développement industrialisé*, «Revue Tiers Monde», Tome XVII, n.º 68.
- CAMBENO, A. M. (1945), *Perspectivas del socialismo en México*, La Voz de México.
- CARDOSO, F. H. (1977), *La originalidad de la copia: la CEPAL y la idea del desarrollo*, Revista de la CEPAL, p. 11; (1972), *Estado y sociedad en América Latina*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires; (1980), *As idéias e seu lugar. Ensaio sobre as Teorias do desenvolvimento*, Cuadernos CEBRAP, n.º 33, Petrópolis; (1976), *Les Etats-Unis et la théorie de la dépendence*, «Revue Tiers Monde», Tome XVII, n.º 68; (1971), *Ideologías de la burguesía industrial en sociedades dependientes*, Siglo XXI Editores, México; (1969), *Sociologie du développement en Amérique Latine*, Editions Anthropos, París.
- CEPAL (1969), *El pensamiento de la CEPAL*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- COLLIER, D., Editor (1979), *The New Authoritarianism in Latin America*, Princeton University Press.
- COX, C. H. (1973), «Reflexiones sobre José Carlos Mariátegui», en *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, Ediciones Crisis, Buenos Aires.
- DOS SANTOS, Th. (1978), *Brasil: la evolución histórica y la crisis del milagro económico*, Editorial Nueva Imagen, México; (1978), *Imperialismo y dependencia*, Editorial Era, p. 305, México.
- EVERS, T. (1979), *El estado en la periferia capitalista*, Siglo XXI Editores, México.
- FALETTO, E. (1973), *Clases sociales, crisis política y problemas del socialismo en Chile*, «Flacso/Elas».
- FERNANDES, F. (1978), *La revolución burguesa en Brasil*, Siglo XXI Editores, México.
- GOLDENBERG, B. (1971), *Komunismus in Lateinamerika*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart.
- GUZMÁN, C. (1976), *El desarrollo latinoamericano y la CEPAL*, Editorial Planeta, Barcelona.
- HAYA DE LA TORRE, V. (1953), *El movimiento obrero en América Latina*, Ediciones Obreras.
- JOBET, J. C. (1971), *El partido socialista de Chile*, Editorial Prensa Latina, Santiago de Chile.
- MARINI, R. M. (1969), *Subdesarrollo y Revolución*, Siglo XXI Editores, México.
- O'DONNELL, G. (1975), *Reflexiones sobre las tendencias de cambio del Estado burocrático autoritario*, Documento «Cedes/Clacso», n.º 1, Buenos Aires.
- OMINAMI, C. (1979), *Critique des théories du développement en Amérique Latine*, «Revue Tiers Monde», Tome XX, n.º 80.
- PALMA, G. (1978), *Dependency: A formal theory of underdevelopment or a methodology for the analysis of concrete situations of Underdevelopment?*, «World Development», vol. 6.
- PETRAS, J. (1971), *Política y fuerzas sociales en el desarrollo chileno*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires.
- PREBISCH, R. (1949), *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas*, mimeografiado, Santiago de Chile.
- RIZ, L. DE (1979), *Sociedad y política en Chile*, Universidad Autónoma de México.
- RODRÍGUEZ, O. (1980), *La teoría del subdesarrollo de la CEPAL*, Editorial Siglo XX, México.

*EL MARXISMO, LA «ESCUELA DE LA DEPENDENCIA» Y LA TEORIA DEL
DESARROLLO EN AMERICA LATINA*

MÁXIMO LIRA *

En América Latina, la reflexión marxista ha tendido a desarrollarse estrechamente vinculada a la problemática del cambio socioeconómico en las condiciones del subdesarrollo. Es, precisamente, en este dominio que ha llegado a ser perceptible un conglomerado de análisis y enunciados teóricos denominados, de manera un tanto expeditiva, como «el marxismo latinoamericano». No quiere esto decir que no hayan surgido contribuciones de carácter más abstracto, p. ej. en el campo de la ontología, de la gnoseología y la epistemología.¹ Pero, independientemente de sus méritos, ellas no presentan (en razón misma de su objeto de estudio), un sello característico, asociable más o menos directamente a la especificidad histórica de las sociedades latinoamericanas.

Las razones iniciales de esta orientación en la actividad teórica deben ser vinculadas a dos procesos muy diversos entre sí, pero ambos de gran significación histórica. El primero lo constituyó la revolución soviética que, contrariando las previsiones de Marx, tuvo lugar en un país insuficientemente desarrollado. El segundo estuvo representado por la gran crisis capitalista de los años 30 que, en razón de su violencia y duración, fuera interpretada por muchos como una demostración irrefutable de la inviabilidad del capitalismo y de la inevitabilidad del socialismo.

Pero aún para quienes no compartían esta óptica (o más intuitivo que intelectual de las tesis del «derrumbe capitalista», surgidas en la socialdemocracia europea de la época), estaba claro que la crisis había abierto un período de profundos cambios, llamados a alterar sustantivamente las estructuras básicas de la sociedad y sus mecanismos de desarrollo.

Enfrentados a estas perspectivas, los círculos marxistas centraron su

* Economista investigador del Centro de Países no Europeos de la Academia de Ciencias de Polonia, miembro del Consejo del Instituto para el Nuevo Chile.

1. Basta, para ello, recordar los aportes de «la escuela mejicana» de filosofía y metodología de las ciencias, cuyos representantes más conocidos son A. Sánchez Vázquez y E. de Gortari.

preocupación en torno al problema de la «naturaleza de clase» de los cambios, así como de las tareas a ser realizadas por los partidos obreros. Tanto por el carácter asignado a la revolución rusa como por los supuestos implícitos, que relacionaban la crisis y los cambios con la transición al socialismo, las partes del debate terminaron reproduciendo los argumentos clásicos de mencheviques y bolcheviques.

Pese a su carácter extremadamente rudimentario e ideologizado, la discusión aludida constituyó un estímulo poderoso para el desarrollo de las ciencias sociales en la etapa de postcrisis. Desde luego, la interrogante sobre «el carácter de clase» de los procesos de cambio social sugería, casi directamente, varios problemas estrechamente vinculados entre sí y de la mayor trascendencia teórica. En primer lugar, sobresalía la cuestión del diagnóstico de la sociedad en crisis. Por otra parte, la idea de transformar la sociedad conducía a reflexionar no sólo en términos de clases o fuerzas motrices de la transformación sino, también, en términos de procesos y estructuras que sustentaban o frenaban dicho proceso. Articulando una y otra preocupación surgía una interrogante que constituye el punto de partida de las modernas teorías del desarrollo: ¿Cuáles son las causas del subdesarrollo latinoamericano?

No obstante sus divergencias ideológicas (fuertemente definidas en torno al reconocimiento o rechazo de la autoridad de Stalin en materia de doctrina y de la III Internacional en materia de directivas políticas), las principales corrientes marxistas latinoamericanas coincidieron inicialmente en circunscribir la problemática del cambio social y del subdesarrollo, a los límites del estado-nación.² La diferencia principal decía relación con el carácter de las estructuras socioeconómicas del agro (en las cuales se identificaba el principal obstáculo a las transformaciones) y con la cuestión, más general, de si dichas transformaciones constituían o no una variante de la transición «europea» del feudalismo al capitalismo.³

No es por casualidad que los trabajos más interesantes del período postcrisis se concentraron sobre la problemática del «tipo histórico de las sociedades iberoamericanas» y, más específicamente, sobre el carácter de las economías coloniales.⁴ El análisis tendió a girar en torno al dilema «feudalismo o capitalismo» y fue una contribución latinoamericana al debate general de la transición al capitalismo, iniciado por Marx y Weber y continuado por W. Sombart, H. Seé y H. Pirenne. El tema, fuera de su interés indudable, tenía antecedentes en la historiografía latinoamericana del siglo XIX, cuya corriente liberal (D. F. Sarmiento y B. Mitre) había pretendido explicar las dificultades del desarrollo en los países iberoamericanos por la supervivencia de «vestigios

2. El factor imperialista era considerado como una «relación externa de carácter neo-colonial» ejercida a través de la presión político-militar y del pillaje de los recursos naturales. Era el «aliado externo de las fuerzas retardatarias».

3. Recordemos que todo ello ocurría antes de las importantes contribuciones de M. Dobb (*Studies in the development of capitalism*) y de su posterior polémica con P. Sweezy. Ver R. Hilton, *La transición del feudalismo al capitalismo*. Hasta entonces no se percibían las diferencias entre las transiciones al capitalismo en Inglaterra, Alemania, Francia y Japón.

4. Nos referimos, en particular, a la obra pionera de S. Bagú, *La economía de la sociedad colonial*.

feudales», que los procesos independentistas no habían logrado extirpar.⁵ La aceptación de esta hipótesis conducía directamente a definir el contenido de la tarea transformadora como una superación del feudalismo y, por lo mismo, a sindicarse a la burguesía progresista (léase: antifeudal, antioligárquica, modernizante), como la clase protagónica del cambio social. Su negación (esto es, la afirmación del carácter capitalista de las relaciones sociales básicas), despejaba el camino a la revolución proletaria. La izquierda latinoamericana y sus expresiones académicas en el campo de las ciencias sociales quedaban, de este modo, polarizadas en los mismos términos que habían motivado el distanciamiento entre Lenin y su maestro Plejánov.

Necesario es agregar que los argumentos avanzados para sustentar cada uno de los polos del dilema presentaban deficiencias de diverso orden, que resurgirían sistemáticamente en etapas posteriores de la teoría marxista del desarrollo y no sólo en el ámbito latinoamericano. Tal era el caso, p. ej., de definir como «capitalistas» las instituciones socioeconómicas del período colonial o del agro postcolonial, sobre la base de enfatizar la orientación mercantil de las mismas y su conexión con el intercambio comercial ultramarino. Se trataba, obviamente, de una transgresión a una de las directivas básicas del método marxista (subrayada con fuerza en «El Capital» y en los «Grundrisse»): la de privilegiar la esfera de las relaciones sociales en la producción, cuando se trata de caracterizar las estructuras sociales. Algo análogo sucedía con la definición de las mismas como «feudales», sobre la base de enfatizar, precisamente, su falta de conexión con el mercado (su funcionamiento como «economías naturales autosuficientes») o sobre la base de destacar ciertos aspectos de las relaciones sociales o ciertos rasgos culturales de los estratos dominantes que parecían tener su origen en las relaciones serviles del feudalismo europeo.⁶

El debate aludido tenía lugar simultáneamente con la iniciación de una nueva etapa del desarrollo socioeconómico regional, basada en una participación ampliada de los estados nacionales en la transformación estructural y en la regulación de los conflictos sociales. El eje de la transformación residía en el proceso industrializador, orientado a la sustitución de importaciones. Su agente social impulsor era una alianza de clases que incluía sectores burgueses industriales, estratos medios y clases populares urbanas (incluyendo los sectores obreros) y su expresión ideológica principal, el populismo reformista. Dicha etapa, iniciada en los años 30, continuaría durante la década de los 40 y primera parte de los 50, coincidiendo en extensión con toda la fase depresiva del capitalismo mundial, la guerra y la reestructuración de las rela-

5. Existían, además, antecedentes más recientes en los trabajos de J. C. Mariátegui (*Siete ensayos de interpretación...*) y de R. Puiggrós (*De la colonia a la revolución*).

6. En este sentido, la mencionada obra de Bagú presenta un sello indudable de mayor rigor, perceptible por la atención que presta a los problemas de la fuerza de trabajo y de las formas salariales. Ello le conduce a postular la existencia de formas socio-económicas capitalistas *sui generis* que denomina «capitalismo colonial». Precisamente, en razón de su mayor rigor, las conclusiones de Bagú no resultan funcionales al propósito de aportar un criterio unívoco para discernir «el carácter de la revolución». En definitiva, ellas pueden ser utilizadas (como de hecho lo fueron) para refrendar una u otra opción estratégica. No obstante ello, son consideradas como el antecedente más directo de las tesis de A. G. Frank.

ciones intercapitalistas.⁷ El comienzo de la «Guerra Fría» y de un nuevo ciclo largo de expansión capitalista, bajo la hegemonía de los Estados Unidos de Norteamérica, alterarían drásticamente el marco internacional que había sustentado las experiencias populistas, agudizando sus contradicciones hasta el punto de tornar inviable su perduración.

Los importantes cambios operados durante la etapa populista no podían dejar de reflejarse en el ámbito teórico. Sin embargo, la aportación más significativa no provino de las filas del marxismo académico sino de un grupo de economistas y sociólogos concentrados en la Comisión Económica para la América Latina (CEPAL), bajo el liderazgo intelectual de Raúl Prebisch.

Resulta imposible resumir en unas pocas líneas un cuerpo teórico tan extenso y variado como el constituido por el «pensamiento cepalino».⁸ Nos limitaremos a señalar que su objeto de estudio no fue, como en los casos anteriores, el análisis de la transición al capitalismo desde una perspectiva histórica, sino las tendencias y contradicciones del desarrollo económico en los países subdesarrollados en vías de industrialización. Dicho de otro modo: las contribuciones de la CEPAL comportaron un abandono del interés por determinar el carácter de clase de las instituciones básicas de la sociedad para, a partir de allí, avanzar una explicación de conjunto de la evolución histórica. Dichas contribuciones tienen un carácter marcadamente histórico; se inscriben decididamente en el campo de la teoría del desarrollo económico y traslucen una intencionalidad pragmática, la de suministrar una base conceptual a las políticas económicas de los estados nacionales reformistas e industrializantes. Además ellas constituyen —por lo menos en lo que se refiere a su núcleo central— una formalización de una experiencia concreta de desarrollo, la de ciertos países latinoamericanos entre 1935 y 1965, si bien es notorio un esfuerzo posterior de adaptación y revisión de las concepciones originales.⁹

Pese al cambio de óptica y al tratamiento de la problemática del desarrollo-subdesarrollo en un plano de elevada abstracción y generalidad(aunque con sólida base empírica, proveniente del análisis de casos nacionales), la CEPAL logró materializar un avance decisivo en la explicación de los mecanismos del subdesarrollo y en la fundamentación de la política económica destinada a superarlo, lo que le permitió trascender los límites de las concepciones neoclásicas y de las explicaciones en términos de «causación circular», de inspiración keynesiana. Por todo ello, cabe decir que las concepciones cepalinas representaron una importante contribución a la evolución de la teoría

7. El suicidio de G. Vargas (1954) y la caída de J. D. Perón (1955) son los hitos dramáticos que señalan el fin del populismo clásico en América Latina.

8. Al lector interesado sugerimos la importante obra de Octavio Rodríguez (prologada por R. Prebisch) *La teoría del subdesarrollo de la CEPAL*, de gran valor como síntesis crítica.

9. En las concepciones originales de la CEPAL predomina la temática de los obstáculos externos al desarrollo. Desde los años sesenta se advierte un cambio de énfasis hacia los obstáculos internos a la prosecución del proceso industrializador. Esta línea de creciente integración de restricciones externas y obstáculos internos es particularmente visible en O. Sunkel y P. Paz (*El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*) y, últimamente, en R. Prebisch (*El capitalismo periférico*). A los primeros, los conduce a asumir el enfoque dependentista del subdesarrollo. Al segundo, a incorporar elementos dependentistas a su teoría estructuralista original.

económica contemporánea. El aspecto medular de dicha contribución reside en el tratamiento de la problemática del desarrollo simultáneamente en términos de la heterogeneidad estructural interna de las economías subdesarrolladas y en términos de las vinculaciones de las mismas con las economías capitalistas industrializadas. Este último objetivo (condensado en su teoría del desequilibrio externo y del deterioro de los términos de intercambio) la condujo a formular la primera crítica teórica a las concepciones neoclásicas del intercambio comercial y de la división internacional del trabajo y a establecer un nuevo modelo de las relaciones económicas internacionales (REI), planteándolas en el contexto del «sistema centro-periferia».

El carácter ahistórico y estructural-economicista del pensamiento de la CEPAL (en particular, su énfasis casi exclusivo en las estructuras de la producción material, con prescindencia de las relaciones sociales y de los determinantes políticos y culturales del cambio social, así como su explicación inicial de la asimetría dinámica entre «centro» y «periferia», principalmente en términos de dinámicas comparativas de productividades y salarios), contenía la explicación de sus propios límites. Pero contenía, también, los gérmenes intelectuales que habrían de motivar la reflexión latinoamericana sobre los problemas del desarrollo económico y del cambio social, a partir de la crisis de las experiencias industrializantes del populismo reformista.

El «pensamiento cepalino» había extendido las fronteras de la teoría del subdesarrollo, planteando nuevos problemas e interrogantes. La crisis de un proyecto político que, en aspectos centrales seguía las orientaciones cepalinas, alimentó una reacción crítica que apuntaba ya no sólo a las recomendaciones sobre política económica sino, fundamentalmente, a las conceptualizaciones teóricas de fondo de la CEPAL.

Tal reacción crítica surgió, esta vez, desde las filas de la izquierda académica y se expresó en dos tendencias: la que continuaba la reflexión de la escuela marxista del materialismo histórico y la llamada «escuela de la dependencia».

La primera centró su crítica en la desconsideración, por parte de la CEPAL, de las relaciones sociales de producción y en el carácter eminentemente reformista de su enfoque del cambio social (detectable en la ausencia de referencias explícitas a las clases sociales y a sus conflictos, en el papel neutral y supraclasista del estado, en la falta de una relación explícita entre desarrollo socioeconómico y revolución social, etc.). Pero, al mismo tiempo, recogía una herencia cepalina: la aceptación del carácter altamente heterogéneo de la estructura productiva como una característica fundamental del subdesarrollo, de la cual pretendía hacer una «lectura» marxista. Donde la CEPAL había visualizado tan sólo las diferencias de productividad y de combinaciones factoriales, esta corriente comenzó a visualizar diferencias en «las relaciones de los hombres en la producción», esto es, modos de producción diferentes. El cambio social pasaba, con ello, a ser enfocado como un proceso histórico de modificación de las interacciones entre dichos modos de producción, así como de sus efectos sobre las relaciones entre las clases, reflejados inevitablemente en el carácter de la superestructura político-institucional. No obstante, el marco preferencial de análisis de dicho proceso continuaba siendo la sociedad nacional. La «dimensión externa» sería incorporada —no siempre

explícitamente— a través de la teoría leninista del imperialismo, como una «sobredeterminación» de las contradicciones de clase.

Esta presentación sucinta constituye, por fuerza, una simplificación de un desarrollo teórico que tomó varios años e incluyó variantes diversas. Lo que nos interesa aquí es, no tanto reproducir el curso del debate como señalar su dirección principal. Al tenor de la misma, resulta obvio que esta corriente teórica había incorporado a sus concepciones una serie de elementos provenientes de la reflexión marxista europea de la II postguerra mundial. Esta, teniendo como antecedentes históricos los escritos de Stalin sobre las categorías fundamentales del materialismo histórico¹⁰ y los aportes de M. Dobb,¹¹ había experimentado una activación considerable, bajo los estímulos de la «revolución althusseriana».¹²

La corriente del materialismo histórico (que después de la influencia althusseriana pasa a ser dominada por el sector «marxista-estructuralista») retomó, transformándolo, el debate sobre «el tipo histórico de la sociedad latinoamericana». El centro de la discusión no era ya el dilema «feudalismo o capitalismo» en términos absolutos (desde este ángulo la discusión había superado el esquematismo de Stalin y vuelto al Marx de las «Vorkapitalistischen Formen»),¹³ sino la cuestión del «modo de producción dominante» y la directamente vinculada a ella, del carácter de la formación económico-social (FES) entendida, en la más estricta línea althusseriano-balibariana, como «una totalidad social orgánicamente estructurada», ... «una estructura compleja y articulada, sometida a un principio de determinación dominante».

Todos estos refinamientos no lograban, sin embargo, enfrentar los dilemas de fondo, expresados en porfiados interrogantes, a saber:

- a) ¿Las sociedades latinoamericanas repetían (si no integralmente, al menos a a partir de un cierto momento) la experiencia europea de transición al capitalismo? (léase: al dominio del modo de producción capitalista (MPC) en su fase industrial).
- b) ¿El cambio social (el desarrollo) tiene un origen «interno» a las FES o es determinado por factores «exógenos»?
- c) ¿La clave de la diacronía histórica de las sociedades latinoamericanas es reductible (o no) a la reunión de los requisitos de la revolución democrático-burguesa?

La «escuela de la dependencia»¹⁴ intentó responder a estas interrogantes y en el intento se ramificó —grosso modo— en dos tendencias, de acuerdo a los supuestos establecidos por cada una para caracterizar las relaciones

10. Ver *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* en «Cuestiones del leninismo».

11. *Studies in the development of capitalism*.

12. Las obras clásicas de este enfoque marxista son, como se sabe: *Pour Marx y Lire «Le Capital»*. Importantes son, igualmente, los trabajos de los marxistas italianos. Ver, a este respecto: C. Luporini, E. Sereni et al., *El concepto de formación económico-social*. Para un resumen en lengua polaca, ver B. Ponikowski.

13. En *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. (Grundrisse).

14. Hablamos de «escuela» y no de «teoría» de la dependencia, tanto por la variedad manifiesta de los enfoques dependencistas cuanto por razones de su status epistemológico.

entre «centro» y «periferia» y la dinámica interna de las sociedades (economías) periféricas.

La primera de ambas tendencias (representada, entre otros exponentes, por F. H. Cardoso y E. Faletto, C. Furtado, P. Paz, A. Quijano, T. dos Santos y O. Sunkel), se distingue por prestar mayor atención a la especificidad de la «trayectoria histórica» de cada sociedad dependiente, lo que tiende a reflejarse en su preocupación por establecer una tipología de «situaciones de dependencia», esto es, diferentes patrones de supeditación-dominación en cada etapa histórica. Por lo mismo, sus análisis denotan un marcado interés por la fundamentación empírica e histórica. Ello no impide una conceptualización de orden más abstracto, sobre todo cuando se trata de teorizar sobre el «sistema centro-periferia» y de introducir, sobre esa base, criterios de periodización. Pero, tanto al describir la estructura socioeconómica, como cuando se intenta periodizar la dependencia (las etapas del «sistema centro-periferia») las categorías utilizadas son de clara estirpe cepalina, con prescindencia de conceptualizaciones en términos de relaciones sociales y modos de producción. Como contrapartida de estas limitaciones, «el análisis de las situaciones concretas de dependencia» hace extenso recurso a las relaciones entre economía y política y, muy especialmente, a las relaciones entre las clases y su proyección en la orientación de la política estatal. En tal sentido, cabe decir que esta corriente dependencista es la que concede mayor importancia a la esfera sociopolítica, si bien por sus acentos economicistas suele abusar de la «determinación en última instancia».

En lo que se refiere al «sistema centro-periferia» se le percibe muy nítidamente articulado por las relaciones económicas y político-militares entre el conjunto de «países centrales» (jerarquizado de acuerdo a un principio de hegemonía) y el conjunto de «países dependientes o periféricos» (agrupados por esferas de influencia, por tipos genéricos de estado, grados de desarrollo y situaciones de dependencia). Obviamente, en la articulación de «centro» y «periferia» las REI (comerciales, movimientos de capital, monetario-cambiarías) juegan un rol protagónico, lo que es complementado, a nivel nacional, por el papel estelar de la política económica en cuanto indicador sintético de las relaciones con el «centro» y de los desplazamientos coyunturales y de más largo plazo de las relaciones entre las clases y de éstas con el estado.

Por último, cabe decir que esta corriente se preocupa por establecer los mecanismos (económicos, tecnológicos, financieros, político-militares, ideológicos, culturales) de «internalización de la dependencia» y por reflejar su influencia en su análisis de la estructura social y del comportamiento de las clases. A través de este énfasis, el determinismo económico es morigerado por el juego de fuerzas políticas e institucionales.

La segunda corriente de la dependencia¹⁵ (cuyos componentes más destacados son R. M. Marini y en el ámbito extrarregional A. G. Frank y S. Amin),

15. Insistimos: tendencia genérica que incluye subvariantes. Estas se manifiestan, por ejemplo, frente al problema clásico del «tipo histórico de la sociedad colonial». En tanto que Frank postula un monismo capitalista, Marini postula su carácter precapitalista (no necesariamente feudal), lo que es consistente con su interpretación del imperialismo. Esta tendencia genérica será denominada, en lo que sigue, como «tendencia dependencista de la acumulación mundial».

constituye la réplica más radical al pensamiento de la CEPAL; en particular, al carácter modernizante de su enfoque y a su objetivo central, viabilizar proyectos de desarrollo capitalista autónomos.

Para fundamentar su crítica desplaza el foco del análisis desde la caracterización de la sociedad colonial a la de la sociedad postcolonial del siglo XIX, incorporada a la división internacional del trabajo capitalista (DITC), regida por el capital industrial británico. La participación en esta temprana DIT, como suministradoras de materias primas y alimentos y receptores de manufacturas, habría constituido a las sociedades latinoamericanas como sociedades periféricas y su modo de producción como «capitalista periférico», en tanto orientado al intercambio internacional y motivado por el afán de lucro, pese a las apariencias de «segundo feudalismo».

Las relaciones entre países «periféricos» y países «centrales» se presentan, de acuerdo a estas concepciones, no ya meramente como vínculos de desigualdad y de determinación estructural (de la «periferia» por el «centro») sino como relaciones internas a un sistema (el «sistema centro-periferia»). Aunque diferenciadas, dichas relaciones son complementarias y funcionales a una lógica de conjunto, la lógica del proceso de acumulación capitalista a escala mundial.

Se advierte en estas concepciones (aunque en algunas con más fuerza o consistencia que en otras), la intención de traducir el paradigma cepalino del «centro-periferia» a una sintaxis marxista. Ello tiene lugar a través de la incorporación de ciertas reflexiones de Marx y de R. Luxemburgo sobre el papel del comercio exterior en la expansión del capitalismo. Como se sabe, Marx y R. Luxemburgo señalaron, en repetidas oportunidades, la relación necesaria existente entre el contradictorio funcionamiento del MPC (y su dinámica), y la expansión del mercado mundial.¹⁶ En uno y otro caso, sin embargo, la unidad de análisis (centrado en la acumulación de capital) es el ámbito nacional. Las relaciones entre países son exclusivamente comerciales y, en cuanto tales, «externas». El mercado mundial opera sólo a través de los flujos de mercancías. En otras palabras, las relaciones entre economías desigualmente desarrolladas no están fundadas en la explotación directa de la fuerza de trabajo «periférica») sino en la transferencia de valor desde las más atrasadas a las más avanzadas. Por todo lo dicho, resulta claro que tanto Marx como R. Luxemburgo, al analizar los vínculos externos del MPC no lograron superar del todo el esquema clásico de la economía internacional, si bien lograron despojarlo de ciertos elementos ideológicos.¹⁷

Sin entrar al detalle de la argumentación, cabe decir que la segunda corriente dependentista es heredera directa del enfoque de C. Marx y de R. Luxemburgo. Sus limitaciones se condensan en una visión de las REI que podemos denominar «pre-leninista», esto es, no plenamente apropiada a la etapa

16. Las obras de referencia son: *El Capital*, especialmente el tomo II; *La introducción general a la crítica de la economía política* y *La acumulación de capital*.

17. En el caso de Marx ello resulta comprensible, toda vez que su teorización corresponde a la fase competitiva del capitalismo, aquella en que la forma preponderante de las relaciones económicas internacionales es todavía el intercambio de mercancías. Para una lúcida presentación de las sucesivas concepciones de las REI, ver: Ch.-A. Michalet, *Le capitalisme mondial*.

monopólica avanzada del capitalismo (la fase imperialista). Son precisamente estas limitaciones las que conducen a estas concepciones a postular un sistema «centro-periferia» exclusivamente dominado por el intercambio desigual, es decir, por las relaciones comerciales asimétricas (de explotación) entre estados. La contrapartida de este hecho (al interior de las FES «periféricas») es la superexplotación de la fuerza de trabajo, su remuneración por debajo del valor de las mercancías utilizadas en su reproducción. El intento de R. M. Marini, de fundamentar teóricamente este supuesto, desde el punto de vista marxista constituye, a la vez, una prueba de elaborar una «teoría de la dependencia» basada en la esfera de la producción. Pero, además de descansar en hipótesis de muy difícil aceptación (p. ej.: consumo obrero excluido de mercados de manufacturas, dominio aplastante de la plusvalía absoluta sobre la plusvalía relativa en sectores industriales productores de bienes de consumo durable, etc.), la tesis de la superexplotación involucra, a la postre, una reincidencia en las concepciones de Sismondi sobre la saturación de los mercados como fuente de las contradicciones del capitalismo.¹⁸ Esta interpretación «circulacionista» de las contradicciones del desarrollo capitalista culmina en su tesis del «subimperialismo». Este, concebido también en una óptica «circulacionista», como un mecanismo de intercambio desigual «de segundo orden» (vale decir, entre un país «periférico» semiindustrializado y uno agrario), constituiría la solución (como contratendencia) de las mencionadas contradicciones y, simultáneamente, un principio de estratificación en el sistema mundial «centro-periferia».¹⁹

A lo anterior cabría agregar que las radicales formulaciones de esta tendencia teórica en el plano de las REI, tienen una traducción, igualmente radical, en el plano social y político de las sociedades «periféricas». Estas, en virtud de los rasgos estructurales del «capitalismo dependiente» (superexplotación, lentitud de la descomposición de los modos de producción pre-capitalistas, deformación de la estructura productiva, etc.) determinados, a su vez, por la participación en el sistema mundial, no reproducirían el patrón histórico de las sociedades del capitalismo «central». Lejos de marchar hacia la integración social y la democracia política, estarían condenadas a la marginalización de sectores crecientes de la sociedad y al autoritarismo político, contrapartida necesaria de un capitalismo superexplotador y crecientemente excluyente. Las opciones políticas de las sociedades «periféricas» estarían, de este modo, determinadas estructuralmente, reduciéndose a la antinomia «socialismo o fascismo dependiente».²⁰

Las proposiciones de las corrientes dependentistas examinadas sugieren

18. Además de esto, cabría destacar las ambigüedades de la argumentación de Marini (y, en general, de todos los teóricos del intercambio desigual), en lo tocante a la determinación del valor de la fuerza de trabajo.

19. A partir de lo anterior resulta evidente el parentesco de las tesis de Marini sobre el «subimperialismo» y las de I. Wallerstein sobre el papel de las «economías semiperiféricas» en el sistema mundial del capitalismo. Wallerstein cierra el círculo iniciado por Frank, al negar a las unidades periféricas el status de formaciones sociales. La única FES sería el «sistema mundial». (Ver: I. Wallerstein, *The Capitalist World Economy*.)

20. El enunciado de estas concepciones ha alimentado la polémica entre dependentistas de una y otra tendencia. Particularmente vivo ha sido el intercambio de críticas entre F. H. Cardoso - J. Serra, por una parte, y R. M. Marini, por otra.

las respuestas que cada una da a las interrogantes planteadas (ver página 40).

Ambas corrientes niegan categóricamente las tesis evolucionistas inherentes a las teorías de la modernización, que sostienen el isomorfismo entre la transición al capitalismo en Europa Occidental y el proceso de superación de la dependencia en los países capitalistas «periféricos». Esta negativa se desprende directamente de la conceptualización que ambas tendencias realizan sobre las causas del atraso: éste se explica, no por la ausencia de capitalismo sino, precisamente, por la presencia del mismo en su forma «dependiente» o «periférica», consecuencia de la incorporación de las sociedades latinoamericanas al comercio mundial y a la DIT dominada por el «capitalismo metropolitano». El postulado central de esta común negativa se reduce, en última instancia, al argumento de que el desarrollo (capitalista) de los países atrasados debe, forzosamente, ser diferente al de los países «centrales», por cuanto tiene lugar cuando estos últimos han llegado a su madurez económica, consolidando estructuras mundiales de dominación que ejercen una influencia limitante sobre el desarrollo de los sistemas sociales «periféricos».

Ambas tendencias dependencistas coinciden, en general, en rechazar las premisas ontológicas implícitas en las «teorías evolutivas de la modernización» (es decir, causación interna del atraso-subdesarrollo y causación externa del progreso-desarrollo). Más aún, en general, rechazan la conceptualización del desarrollo como un proceso de causación unilateral (interna o externa). Ambas corrientes coinciden también en afirmar que el proceso de desarrollo supone una modificación sustantiva de las relaciones entre «centro» y «periferia». Pero en tanto para los dependencistas de «La acumulación mundial» dicha modificación sólo puede revestir la forma de una ruptura radical con el capitalismo, para los dependencistas «estructuralistas» (o «situacionistas») ella no implica necesariamente un cambio de sociedad. Esto se vincula al énfasis que este sector hace sobre la dinámica de la dependencia y la postulación de etapas en el desarrollo del capitalismo «periférico». La etapa actual de dicho proceso sería el «desarrollo dependiente asociado», verdadera y real alternativa al objetivo imposible del desarrollo capitalista autónomo y al no menos irreal de una transición al socialismo, postulada a partir de la inviabilidad económica del capitalismo en los países atrasados.²¹

En lo que se refiere a la revolución democrático-burguesa, las respuestas no son menos categóricas. Aunque con implicaciones diferentes, ambas tendencias coinciden en afirmar de que se trata de un proceso exclusivamente asociado al desarrollo capitalista en los «países centrales». En las condiciones del capitalismo «periférico» ella sería algo más que una empresa difícil, asumiendo el carácter de una imposibilidad lógica e histórica.

La escuela (o «enfoque») de la dependencia surgió, como movimiento teórico, para superar el impasse a que habían conducido las corrientes evolucionistas de la modernización, de origen durkheimiano y weberiano y el pensamiento estructuralista de la CEPAL.²² Pero, no obstante sus indudables apor-

21. Es la tesis central de F. H. Cardoso. Ver: *Associated-Dependent Development*.

22. Para un interesante contrapunto entre las teorías evolutivas de la modernización y las teorías de la dependencia como paradigmas alternativos de la teoría del desarrollo, ver: J. S. Valenzuela y A. Valenzuela, *Modernization and Dependency: Alternative perspectives in the study of Latin American underdevelopment*.

tes, no logró cumplir a cabalidad su ambicioso programa, esto es, suministrar una explicación plenamente satisfactoria de las interrelaciones entre el desarrollo a escala nacional y el desarrollo a escala mundial y de su historicidad.

Diversas son las causas de este incumplimiento, que ha dado lugar a severas críticas.²³ En nuestra opinión, dos son las más determinantes, a saber:

a) Los obstáculos epistemológicos derivados del insatisfactorio esquema «centro-periferia» utilizado por los dependientistas.

La escuela de la dependencia se proponía ampliar el análisis marxista del imperialismo, analizando sus efectos negativos sobre las economías «periféricas».²⁴ Sin embargo, en los hechos, demostró utilizar instrumentos teóricos superados por la realidad de las REI, que están lejos de explicar la dialéctica actual de las mismas. En nuestra opinión, el avance en estas materias debe orientarse en una dirección que rescate dos momentos cruciales de la tradición marxista: por una parte, la idea de Marx de explicar la expansión internacional del capitalismo a partir de las contradicciones del MPC. Por otra, la idea de Lenin en orden a explicar el imperialismo (y, por tanto, el aspecto del mismo constituido por las relaciones entre FES desigualmente desarrolladas), a partir de la historicidad del MPC.²⁵

La utilización consecuente de estas directivas metodológicas, si ellas han de servir al propósito de establecer un adecuado marco analítico para el examen de las REI contemporáneas, debe aspirar a consumir la ruptura teórica con el paradigma neoclásico de la economía internacional —iniciada por Lenin— proyectándola a la realidad presente del imperialismo. Esta ya no se caracteriza, como en tiempos de Lenin, sólo por la rivalidad de las agrupaciones capitalistas monopólicas tras el control de los mercados y de las fuentes de materias primas. Dicha rivalidad tiene también lugar en torno a la explotación de la fuerza de trabajo asalariada de las FES subdesarrolladas y semiindustrializadas, en el proceso de organización de una nueva DIT a escala mundial. Esta DIT en gestación se diferencia cualitativamente de la existente a comienzos del siglo XX, porque no tiene como eje el intercambio comercial y la especialización de las economías subdesarrolladas *exclusivamente* en la producción de materias primas y alimentos. Ella incluye, como elemento de creciente importancia, la deslocalización y la segmentación de los procesos productivos, incluyendo los industriales, de acuerdo a los diferenciales en las tasas de plusvalía, determinados por el desarrollo desigual del MPC en las diversas FES. La base de las relaciones entre las FES desigualmente desarrolladas no es ya sólo el mercado mundial capitalista, locus de la realización internacional de

23. Expresiones de estas críticas son las siguientes: B. Warren, *Imperialism and capitalist industrialization*; J. Schiffer, *The changing post-war pattern of development: The accumulated wisdom of S. Amin*; S. Lall, *Is «Dependence» a useful concept in analysing underdevelopment?*; J. Castañeda - E. Hett, *El economismo dependientista*; M. Lira, *América Latina: Desarrollo capitalista y dependencia imperialista*. Para una contribución autocrítica, ver: Pedro Paz S., *El enfoque de la dependencia en el desarrollo del pensamiento económico latinoamericano*.

24. Con ello creía corregir ciertas postulaciones de Marx —consideradas excesivamente optimistas— sobre el carácter socialmente progresivo de la expansión mundial del capitalismo. La inspiración teórica de este nuevo enfoque del imperialismo vino, fundamentalmente, de P. A. Baran.

25. Lenin, *L'imperialisme, stade suprême du capitalisme*.

plusvalía sino, además, las estructuras integradas de producción y circulación derivadas de formas inéditas de la expansión internacional del capital monopolístico.²⁶

La incorporación de estas nuevas realidades a la teoría del imperialismo ha de permitir la superación definitiva de las interpretaciones puramente «circulacionistas» de las REI (interpretaciones limitadas al intercambio mercantil y/o a los movimientos de capital-dinero), abriendo paso a una nueva interpretación que incluya la esfera de la producción internacionalizada de valor y sus formas correspondientes de circulación. Estos nuevos procesos, en desarrollo vertiginoso desde los años cincuenta del presente siglo, bajo la égida de las empresas transnacionales (ETN), versión contemporánea de las «agrupaciones capitalistas» de Lenin, tienen como resultado producir una difusión acelerada del salariado —la relación capitalista básica— en las FES subdesarrolladas. A medida que esta tendencia se perfila (tendencia contradictoria, inmersa en una confrontación global de bloques político-militares y, en la fase actual, en una situación de profunda crisis capitalista), se torna cada vez más obsoleto el paradigma circulacionista de la economía capitalista internacional y los modelos «centro-periferia» a él vinculados (Frank, Marini, Amin). Se insinúa, en su reemplazo, un nuevo paradigma: el de la economía capitalista mundial (ECM) o sistema capitalista mundial (SCM). En modo alguno debe ser interpretado desde una óptica apologética («superimperialista»), que postule la capacidad de las ETN para convertirse en soporte exclusivo de las REI. El proceso de transnacionalización (esto es, la expansión de las ETN) es un producto de las contradicciones del capitalismo monopolístico. Por lo mismo, aquéllas no son agentes completamente libres de toda determinación económica o política, ni son capaces de subordinar a su antojo a los estados nacionales. Por ello, el avance hacia la consolidación de un SCM debe ser entendido como un desarrollo tendencial, en ningún caso como un proceso consumado de organización de un «MPC planetario».

Es nuestra convicción que sólo sobre la base de un nuevo marco teórico, que formalice la transición *desde* la economía internacional de intercambio *al* SCM podrá ser posible vincular la dialéctica de las FES semiindustrializadas (base económica, clases, estado), con la dialéctica de las relaciones internacionales y avanzar en la explicación de ciertos procesos analizados por la corriente estructuralista de la dependencia, pero sin una adecuada base conceptual. Nos referimos, en especial, a los nuevos proyectos de las burguesías financieras latinoamericanas, implementados en un contexto de dominación autoritaria. Por otra parte, creemos que él permitirá despejar ciertos equívocos, provenientes de una comprensión ideologizada de la problemática del imperialismo. Aludimos con esto al punto de vista sostenido por algunos críticos de la escuela de la dependencia,²⁷ según el cual las sociedades capitalistas semiindustrializadas tenderían a asumir el status de «FES imperialistas dominadas», por el solo hecho de estar integradas al sistema capitalista en su fase imperialista. Tales interpretaciones, en virtud de su carácter excesivamente especulativo, corren el riesgo de compartir la suerte de las concepciones de-

26. Ver: Ch.-A. Michalet, op. cit.

27. Por ejemplo, J. Castañeda y E. Hett, op. cit.

pendentistas más radicales que aspiran, precisamente, a demoler. Si en éstas el mercado mundial capitalista era el demiurgo del «capitalismo dependiente», en aquéllas el imperialismo mundial podría transformarse en el demiurgo del «imperialismo dominado».²⁸

Casi de más está advertir que la fundamentación de este nuevo marco teórico no podrá realizarse a través de un proceso abstracto, puramente deductivo. Por el contrario, ella supone el análisis concreto —basado en sólidos estudios empíricos— de la evolución de las REI en cada una de sus esferas (comercial, financiera, tecnológica, productiva). Sólo de este modo será posible estudiar las interacciones de cada uno de estos procesos (es decir, la realidad de la transición al SCM) y explicar sus efectos sobre la dinámica de las FES desarrolladas y subdesarrolladas.²⁹

b) La segunda limitación de los enfoques dependientistas proviene de sus marcadas (podríamos decir, sistemáticas) tonalidades deterministas, de carácter estructuralista-economicista. Se trata, en cierto modo, de una «herencia cepalina», reforzada por interpretaciones mecanicistas de la teoría social marxista. La herencia cepalina clásica se advierte en la tendencia al reduccionismo económico en la explicación de los procesos sociales y en el énfasis (llevado a su extremo por la corriente «de la acumulación mundial») en los factores globales.

Es cierto que, a diferencia de las teorizaciones cepalinas, el determinismo economicista de los enfoques dependientistas va, en general, ligado a una cierta noción de historicidad. Pero esta historicidad es esquemática. Ella se refiere a la lógica de sucesión de las estructuras económicas y de sus vínculos internacionales. La historia de las FES subdesarrolladas tiende así a disolverse en la lógica de la acumulación mundial, quedando reducida a los momentos estelares de la rearticulación de la dependencia. En definitiva, se trata de una historia de estructuras y no de procesos sociales pluridimensionales.

La lectura determinista en clave mecanicista del marxismo es estrictamente complementaria de la limitación anterior y tiene por objeto explicar la dependencia política a partir de la dependencia económica. Por todo esto, no resulta inesperado que la influencia del determinismo economicista que, en mayor o menor grado, caracteriza a los enfoques dependientistas, se exprese con particular fuerza en su interpretación del estado y de las alternativas de transformación social.

En relación al primero, resulta evidente que algunos análisis dependientistas intentaron incorporar elementos de la experiencia populista, en especial, al tratar de establecer correlaciones entre «situaciones de dependencia», constataciones de alianzas de clases y formas de estado. Pero esta tendencia al aná-

28. Nuestra crítica se refiere al uso extensivo de la categoría «FES imperialista dominada» y no al postulado de que ciertas FES capitalistas «jóvenes» puedan eventualmente «madurar», esto es, llegar a una etapa de sobreacumulación relativa de capital, a reunir ciertos ingredientes del esquema leninista (capital financiero, exportación de capitales, expansión externa de agrupaciones capitalistas, etc.), incorporándose al «club imperialista» en un status determinado por el poder económico de sus burguesías financieras y el poder político-militar de sus estados.

29. Ejemplos de esta orientación metodológica nos parecen trabajos tales como: Pedro Paz, *Cambios en las REI en el mundo capitalista y repercusiones en América Latina*; B. Madeuf-C. Ominami, *Crise et investissement international*.

lisis diferenciado de las formas sociopolíticas tendió a ser anulada por la determinación puramente estructural de la política. Ello impidió una comprensión más rigurosa del fenómeno populista y de su estado y planteó severas dificultades para explicar las nuevas formas estatales y de dominación políticas surgidas a partir de la crisis del populismo y del reformismo desarrollista en la década de los sesenta y de las experiencias democrático-populares en la década de los setenta.

Detrás de estas insuficiencias está sin duda la influencia del determinismo en clave economicista. Pero ellas reflejan un problema de mayor envergadura: la ausencia de un cuerpo teórico capaz de dar cuenta de la creciente complejidad de las relaciones sociopolíticas en sociedades semiindustrializadas. Estas carencias estaban ya presentes en los enfoques evolucionistas de la modernización —pese a la novedad de algunos intentos—³⁰ pero adquirieron un carácter dramático en el caso de la escuela dependientista, donde la supremacía sin contrapeso de la visión instrumentalista del estado, así como la limitación de la problemática política al poder estatal, llegaron a constituir barreras infranqueables para el desarrollo de una teoría política.

En relación al segundo aspecto (la teoría de la transformación social), es dable constatar una relación de proporcionalidad entre el carácter más o menos economicista de los enfoques dependientistas y el grado de voluntarismo que presentan sus programas para la superación de la dependencia-subdesarrollo. La coincidencia de ambas tendencias dependientistas en relación a la inviabilidad de la revolución burguesa «clásica» no conduce, sin embargo, a las mismas conclusiones respecto a las alternativas. Como hemos dicho anteriormente, para los dependientistas estructuralistas, la dependencia no es «el desarrollo del subdesarrollo». Ella implica una vía específica de desarrollo capitalista, cada una de cuyas etapas (vinculada generalmente con una crisis o reordenamiento mayor del orden capitalista mundial y con una crisis económica, social y política a nivel nacional), supone una modificación de «la situación de dependencia» y una modificación correspondiente de las formas del estado capitalista. El desarrollo capitalista en condiciones de dependencia impide, en razón de su carácter, la repetición del proceso clásico de ascenso de la burguesía al sitio de clase hegemónica. Pero no impide los sucesivos intentos de los sectores burgueses dirigentes (primero industriales, luego financieros), para reforzar su poder social y proyectarlo en el estado renegociando, a partir del mismo, los «parámetros de la dependencia». Este no es un proceso fácil ni continuo: las dificultades para mantener la dinámica de la acumulación y las tendencias a la organización autónoma de los sectores populares, tiende a cuestionar periódicamente la dominación política de las burguesías, la legitimidad de su estado. Se trata, en suma, de un enfoque que no niega in toto la viabilidad del capitalismo en los países subdesarrollados y que parece inscribir las alternativas plausibles de transformación social y ordenamiento político en el dominio de las «revoluciones desde arriba»³¹ o «re-

30. Ver, por ejemplo, G. Germani, *Política y sociedad en una época de transición*; T. Di Tella, *Populism and reform in Latin America*.

31. El concepto fue acuñado por B. Moore, *Social origins of dictatorship and democracy*. En su forma más radical asume el carácter de una subrogación momentánea de la burguesía por una élite pequeño-burguesa orientada a superar formas arcaicas de depen-

voluciones pasivas»,³² en condiciones de dependencia. Este sería el tipo de revolución burguesa adaptada a las condiciones históricas en los «late comers» del capitalismo, caracterizada por su curso prolongado e intermitente, por su variable espectro de alianzas sociales y mixturas ideológicas; por la forma recurrentemente excepcional de su estado (amplio predominio de las formas autoritarias) y por el carácter incompleto de la hegemonía burguesa.³³

Para los integrantes de la corriente «de la acumulación mundial» las alternativas transformadoras se inscriben en el dominio de las revoluciones socialistas. Ello es corolario lógico de su pesimismo sistemático respecto a la posibilidad de un desarrollo capitalista clásico en la «periferia» (desarrollo como expresión sostenido y autocentrada de la expansión de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción capitalistas.³⁴ La inviabilidad del desarrollo capitalista en su versión «clásica» es percibida como imposibilidad de la revolución democrática de la burguesía y como demostración de la incapacidad burguesa para dinamizar el progreso social. Todo ello conduce a postular una relación necesaria entre revolución socialista y desarrollo socioeconómico («ruptura de la dependencia»). Sin embargo, el carácter economicista y mecanicista de sus interpretaciones de la dependencia, así como «el subdesarrollo» de su teoría política conduce a esta tendencia dependentista a enunciados igualmente economicistas y precarios en relación a la revolución socialista, al socialismo y sus contenidos. Este debe muy poco a Marx y mucho a Stalin: su eje problemático no apunta a la dirección consciente y democrática del proceso de reproducción social; a la autoemancipación del proletariado; a la desalienación de la sociedad y al progresivo autogobierno de los productores, sino al desarrollo de las fuerzas productivas técnico-materiales, a la aceleración del crecimiento económico, a la eliminación de las desigualdades socioeconómicas extremas, a la planificación centralizada y a la propiedad estatal de los medios de producción.³⁵ Su visión del socialismo, amén de restrictiva, no incorpora críticamente el análisis de las experiencias históricas de transición y construcción socialistas. Su visión de la revolución socialista paga tributo a las insuficiencias de su análisis de la estructura social y a su descon sideración de las especificidades nacionales.

dencia. La «revolución desde arriba» da origen a un «régimen intermedio» (ver: M. Kallecki, *Observations on Social and Economic Aspects of «Intermediate Regimes»*).

32. El concepto fue acuñado por V. Cuoco y recogido por A. Gramsci (Quaderni del Carcere).

33. Para una interesante reflexión sobre este tópico, sugerimos al lector: I. Roxborough: *Theories of underdevelopment*.

34. Algunos representantes conspicuos de esta corriente han variado considerablemente sus opiniones originales. A. G. Frank, por ejemplo, comparte hoy el punto de vista de I. Wallerstein sobre la posibilidad de que algunos países «periféricos» puedan llegar a adquirir un status «semiperiférico» por «cooptación del centro».

35. Sin duda, éstos constituyen objetivos de alta prioridad en países atrasados. Pero cabe recordar: a) que ellos son combinables en distintos grados y ritmos y no por referencia a un «modelo canónico»; b) que dichas prioridades son relativizadas (no eliminadas) en países con mayor nivel de desarrollo; c) que su ocurrencia conjunta puede constituir un índice importante de colectivización, pero no necesariamente de socialismo consumado o maduro, en cuanto éste supone la existencia de formas democráticas avanzadas y autosugestionarias de organización social.

Después de estos extensos comentarios surgen, casi inevitablemente, algunas interrogantes: ¿Qué sentido tiene privilegiar la escuela de la dependencia, al hablar del marxismo en América Latina? ¿Qué es lo que un conjunto tan abigarrado y tan heterodoxo de interpretaciones tiene que ver con el marxismo?

Estamos firmemente convencidos que una respuesta satisfactoria a estas preguntas exige situarse en una amplia perspectiva, ajena a criterios restrictivos, de carácter «genealógico». Desde luego, el problema fundamental no es si los representantes de la escuela dependientista se autodefinen como marxistas. Este es un aspecto más bien trivial del asunto. Más interesante resulta discernir si los enfoques de la dependencia, al plantearse los problemas del subdesarrollo y del cambio social, asumen una posición que pueda ser definida como marxista, ya sea en el sentido de utilizar explícita y sistemáticamente las categorías y conceptos fundamentales del materialismo histórico y de la crítica de la economía política, ya sea en el sentido de observar directivas metodológicas y modos de explicación genéricamente asociables a la tradición marxista en el campo de las ciencias sociales. Si juzgamos a los dependientistas según el primer canon, poca duda puede quedar respecto a su carácter no marxista, no obstante el recurso a utilidades parciales de la teoría marxista del desarrollo social. Si, en cambio, se les juzga según el segundo criterio corresponde considerarlos, cuando menos, como un movimiento teórico con influencias marxistas dominantes.

En cuanto a la pertinencia de una consideración tan destacada de la escuela dependientista a propósito del desarrollo de la teoría social marxista en América Latina, es nuestra opinión que el argumento decisivo reside en el desafío que las formulaciones dependientistas plantearon a la teorización marxista «normal»,³⁶ basada hasta entonces en un paradigma de cambio social inspirado en la experiencia europea occidental y, más específicamente, inglesa. Lo cierto es que, no obstante su fracasado intento de constituirse en «teoría general» del proceso de desarrollo en los países de capitalismo tardío, la escuela de la dependencia ha desempeñado un papel importantísimo en la evolución del pensamiento marxista en América Latina. Este no podrá continuar su camino sin «hacer las cuentas» con la heterodoxia dependientista. Y para hacerlas, deberá experimentar una profunda renovación teórica.

BIBLIOGRAFIA

1. ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, Maspero, París, 1965.
2. ALTHUSSER, L. - BALIBAR, E., *Lire «Le Capital»* (T. II), Maspero, París, 1968.
3. ANDREWS, B., *The political economy of world capitalism: theory and practice*, International Organization, vol. 36, n.º 1, Winter, 1982.
4. BARAN, P. A., *The political economy of growth*, Monthly Review, Nueva York, 1957.
5. BAGÚ, S., *La economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina*, Ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1952.

36. «Normal» en el sentido empleado por T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*.

6. CARDOSO, F. A., *Associated-Dependent Development: Theoretical and Practical Implications*. (En A. Stepaned.) Authoritarian Brazil, Yale University Press, New Haven, Conn., 1973.
7. CARDOSO, F. H.-SERRA, J., *Las desventuras de la dialéctica de la dependencia*. Rev. Mexicana de Sociología, vol. XL (número extraordinario), México, 1978.
8. CASTAÑEDA, J.-HETT, E., *El economismo dependentista*, Siglo XXI Editores, México, 1978.
9. DI TELLA, T., *Populism and reform in Latin America* (en C. Véliz, ed.). *Obstacles to change in Latin America*, Oxford University Press, London, 1965.
10. DOBB, M., *Studies in the development of capitalism*, Routledge and Kegan Paul, London, 1946.
11. DOBB, M., *Reply. New comment. From feudalism to capitalism* (en H. Hilton, ed.). *The transition from feudalism to capitalism*, NLB, Ltd., London, 1976.
12. GERMANI, G., *Política y sociedad en una época de transición*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1962.
13. GRAMSCI, A., *Quaderni del carcere* (Edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di V. Gerratana), vol. I, Quaderno 4, XIII (1930-32), p. 504, Einaudi Editor, Torino, 1975.
14. KALECKI, M., *Observations on social and economic aspects of «intermediate regimes»*, Co-Existence, vol. 4, n.º 1, January 1967.
15. KUHN, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962.
16. LALL, S., *Is «dependence» a useful concept in analysing underdevelopment?*, World Development, vol. III, november 1975.
17. LENIN, V. I., *L'imperialisme, stade suprême du capitalisme (Essai de vulgarisation)*. (Dans Oeuvres Choisies.) Editions du Progrés, Moscou, 1971.
18. LIRA, M., *América Latina: desarrollo capitalista y dependencia imperialista*, Foro Internacional, vol. XXI, n.º 3, México, 1981.
19. LUPORINI, C.-SERENI, E. (et al.), *El concepto de «formación económico social»*, Cuadernos de Pasado y Presente, n.º 39 (tercera edición), Siglo XXI Editores, México, 1978.
20. LUXEMBURGO, R., *Akumulacja Kapitalu*, PWN, Warszawa, 1963.
21. MADEUF, B.-OMINAMI, C., *Crise et investissement international*, CEREM, Universidad de París (X), París, 1982.
22. MARIÁTEGUI, J. C., *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (1928)*, Edit. Universitaria, Santiago de Chile, 1955.
23. MARINI, R. M., *Dialéctica de la dependencia*, Edic. Era, México, 1973.
24. MARINI, R. M., *Las razones del neo-desarrollismo (respuesta a F. A. Cardoso y J. Serra)* Rev. Mexicana de Sociología, vol. XL (número extraordinario), México, 1978.
25. MARX, C., *El Capital* (T. II, Libro III), FCE, México, 1965.
26. MARX, C., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. («Grundrisse»), (Borrador 1857-58), Siglo XXI Editores, México, 1970.
27. MARX, C., *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, Rep. Argentina, 1968.
28. MICHALET, Ch.-A., *Le capitalisme mondial*, PUF, París, 1976.
29. MOORE, B., *Social origins of dictatorship and democracy*, Beacon Press, Boston (Mass.), 1966.
30. PAZ, P., *El enfoque de la dependencia en el desarrollo del pensamiento económico de América Latina*, «Economía de América Latina», n.º 6 (CIDE), México, 1981.
31. PAZ, P., *Cambios en las relaciones económicas internacionales en el mundo capi-*

- talista y repercusiones en América Latina, Coloquio IPALMO-CEESTEM, Roma, 1980.
32. PONIKOWSKI, B., *Projecie formacji ekonomiczno- społecznej w dyskusjach teoretycznych współczesnych marksistów włoskich*, *Studia Filozoficzne*, n.º 11, Warszawa, 1978.
 33. PREBISCH, R., *El capitalismo periférico. Crisis y transformación*, FCE, México, 1981.
 34. PUIGGRÓS, R., *De la colonia a la revolución*, AIAPE, Buenos Aires, 1940.
 35. RODRÍGUEZ, O., *La teoría del subdesarrollo de la CEPAL*, Siglo XXI Editores, México, 1980.
 36. ROXBOROUGH, I., *Theories of Underdevelopment*, The Mac Millan Press Ltd., London, 1979.
 37. SCHIFFER, J., *The changing post-war pattern of development: The accumulated wisdom of S. Amin*, «World Development», vol. 9, n.º 6, June 1981.
 38. SERRA, E.-OLMEDO, R. (et al.), *Modos de producción en América Latina*, Edic. de Cultura Popular, México, 1978.
 39. STALIN, J. V., *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* (en Cuestiones del leninismo). Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, 1946.
 40. SUNKEL, O.-PAZ, P.: *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, Siglo XXI Editores, México, 1970.
 41. VALENZUELA, J. S.-VALENZUELA, A., *Modernization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin-American Development* (en Muñoz, H., ed.), *From Dependency to Development. Strategies to Overcome Underdevelopment and Inequality*, Westview Press, Boulder (Col.), 1981.
 42. VITALE, L.-BAGÚ, S. (et al.) *Feudalismo, Capitalismo, Subdesarrollo*, Akal Ed., Madrid, 1977.
 43. WALLERSTEIN, I., *The Capitalist World Economy*, Cambridge University Press, 1979.
 44. WARREN, B., *Imperialism and capitalist industrialization (The myths of Underdevelopment)*, «New Left Review», n.º 81, 1973.
 45. ZOLBERG, A. R., *Origins of the Modern World System: A Missing Link*, «World Politics», vol. XXXIII, n.º 2 January 1981.

NOTAS SOBRE MARXISMO Y SOCIALISMO, HOY DIA

A propósito del peligro de una renovación a medias

CARLOS OMINAMI *

«Los hombres de antes eran grandes y hermosos (ahora son chicos y enanos), pero ésta es sólo una de las muchas pruebas del estado lamentable en que se encuentra este mundo caduco. La juventud ya no quiere aprender nada, la ciencia está en decadencia, el mundo marcha patas arriba, los ciegos guían a otros ciegos y los despeñan en los abismos (...) María ya no ama la vida contemplativa, Lea es estéril, Raquel está llena de lascivia, Catón frecuenta los lupanares, Lucrecia se convirtió en mujer.»

(Umberto Eco, «El nombre de la rosa», pág. 22)

El mundo ha cambiado, el socialismo también. Más de medio siglo de historia real ha hecho perder a la idea de socialismo su capacidad de evocar el paraíso en la tierra. Al perder su virginidad el socialismo ha dejado de ser algo evidente. Frente a ello no cabe más que vivir *el socialismo como problema*.¹

De un ya largo debate al interior de la izquierda chilena ha surgido un proceso de renovación ideológica que ha tenido el mérito de poner en cuestión muchas de nuestras viejas certezas. Se ha incentivado así la crítica y legitimado la revisión, creándose las condiciones para superar los esquemas fundadores de los proyectos derrotados en 1973.

En el plano teórico los progresos de esta reflexión se vinculan a una doble ruptura. Con el *marxismo-leninismo* por un lado, con el modelo *socia-*

* Investigador del Centro de Estudios de la Empresa Transnacional C.N.R.S., París; docente en la Escuela Internacional de Verano (ESIN).

1. Título del libro, pionero en América Latina, del dirigente político venezolano Teodoro Petkoff.

lismo real por el otro.² Sin embargo, como bien se aprecia, estas rupturas, sin lugar a dudas importantes, se refieren a la crítica de variantes específicas —la leninista en el caso del marxismo, la real en lo que respecta al socialismo— manteniendo perfectamente incólumes sus matrices centrales. Determinados avatares de la historia habrían engendrado variantes deformadas cuando no perversas de un sistema de ideas y de un proyecto de sociedad que guardaría todavía toda su pureza.

Por esta vía se puede llegar fácilmente a posiciones no exentas de candidez. Como sí la práctica histórica del marxismo y del socialismo fuese una dimensión aislada que opera independientemente de los conceptos centrales, se cree poder exorcisar dichos males a través de la simple adjetivación: *marxismo renovado* y *socialismo democrático*.

Muy lejos de nuestro propósito negar la importancia de una reflexión marxista renovada y de afirmar la vocación democrática del socialismo. No obstante, nos interesa llamar la atención sobre el hecho que tales adjetivos, es cierto sugerentes, no bastan por sí mismos para dar cuenta de los problemas planteados. Más aún, en ausencia de una explicitación de sus contenidos esenciales, se corre el riesgo de caer en una mera alucinación semántica.

Con razón, algunos³ han denunciado las tendencias a la demonización que buscan hacer del marxismo-leninismo y de los socialismos reales los chivos expiatorios de todos nuestros fracasos. Plantear así las cosas puede llevar en efecto a recrear las bases de otra forma de dogmatismo.

«No es inmolando al hijo que satisfeceremos los designios inocentes del padre». Lenin no se definía como leninista, Marx tampoco como marxista. La ruptura con Lenin y el distanciamiento respecto del modelo soviético son pues insuficientes para exorcisar los viejos demonios. Es preciso ir más allá, es preciso interrogar a la realidad sobre el marxismo y el socialismo, a secas, hoy día.

Inevitablemente, las verdaderas transformaciones traen consigo nuevos cuestionamientos a una velocidad que a más de alguno puede darle vértigo. Frente a ello no cabe más que resignarse. En nuestro caso, la interrupción de las búsquedas a que la renovación ha abierto paso, puede enfrentarnos en el futuro próximo o a la esquizofrenia o al oportunismo.

Nada podría ser peor que una renovación trunca. Quien hace revoluciones a medias, cava su propia sepultura decía Saint Just. Otro tanto puede decirse de las renovaciones ideológicas. En los hechos, una renovación a medias puede ser fuente de graves tensiones entre ideología y realidad, que atentaran contra la coherencia de todo proyecto político.

2. Se trata aquí de un punto de consenso entre la mayor parte de las tendencias del socialismo chileno. Desde sus inicios la Convergencia Socialista ha puesto el acento en la necesidad de dichas rupturas. Por su parte, «los acuerdos y conclusiones para la unidad del Partido Socialista de Chile», suscritos el 19 de abril de 1983 en Santiago de Chile, consignan igualmente el abandono de la referencia al marxismo-leninismo y el rechazo del socialismo burocrático. Asimismo esta ruptura aparece claramente explicitada en las Actas del Primer Encuentro de Chantilly (1982). El libro de Jorge Arrate, *El socialismo chileno: rescate y renovación*, constituye un aporte reciente a este debate.

3. Véase, por ejemplo, Ernesto Ottone, *Izquierda chilena y teoría marxista: apuntes para un debate*, mimeo, París, 1983.

Pero no se trata por tanto de hacer de la realidad un fetiche. La realidad es opaca, viscosa e infinitamente más imaginativa que el más preclaro de los intelectuales. La equivocación respecto de ella es siempre una alternativa real. Con todo, ella es siempre menos oscura que aquellos hoyos negros completamente desprovistos de luz. Existe pues la posibilidad de discernir tendencias, reconocer desafíos, jerarquizar necesidades y por sobre todo explicitar ambiciones.

Los diez años de dictadura aportan en este sentido referencias esenciales. Chile, el país real, propone desafíos ineludibles para cualquier alternativa de progreso. Democratizar el país, crear fuentes de trabajo para un tercio de la población actualmente desocupada, reconstruir el Estado, son necesidades recurrentemente expresadas por diversos sectores sociales. Diferirán, con toda seguridad, las proposiciones de unos u otros para satisfacerlas de la mejor forma. La redemocratización se alimentará de ese debate. Lo importante es partir del consenso en torno a esos temas y crear las condiciones propias para la competencia entre las alternativas en presencia.

Desde nuestro punto de vista, se trata de pensar en el tipo de socialismo capaz de avanzar respuestas pertinentes. La perspectiva es pues la opuesta a la de una cierta ortodoxia que propone entender la realidad como un terreno de aplicación de un modelo preconcebido.

Definido en tales términos, el problema podría ser abordado directamente. Así hemos venido intentándolo en trabajos anteriores.⁴ Si en esta oportunidad nos ha parecido necesario pasar previamente por una discusión sobre el marxismo, ello no ha sido por un afán escolástico sino más bien para hacer presente algunos de sus principales límites.

II. Usos y desusos del marxismo

«El orden que imagina nuestra mente es como una red, o una escalera que se construye para llegar hasta algo. Pero después hay que arrojar la escalera porque se descubre que, aunque haya servido carecía de sentido.»

(Umberto Eco, *ibid.* pág. 596)

A pesar de todo, la discusión sobre el marxismo continúa en el centro del debate. En cierto sentido, como dijo alguna vez J. P. Sartre, «el marxismo constituye el horizonte insuperable de nuestro tiempo». No fue tampoco un exabrupto la advertencia de J. Schumpeter, un liberal de los más lúcidos, en cuanto a que «los no marxistas no sólo cometen un error sino un pecado».⁵

Los desafíos planteados por el marxismo no admiten una evacuación

4. M. Lanzorotti, A. Guardia y C. Ominami, *Principios de estrategia económica alternativa*. Encuentro de Chantilly I, septiembre de 1982. Revista «Chile-América», n.º 84-85, y C. Ominami, *Hacia una economía política de la redemocratización*, contribución al seminario «La renovación del pensamiento socialista», Chile, junio de 1983.

5. J. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, segunda edición, Ed. Payot, París, 1973.

fácil. Enterrar muertos vivos es una práctica de las más condenables. El abandono del marxismo no puede ser un acto visceral o puramente dictado por conveniencias de orden táctico. No hay pues que confundir la muerte natural con lo que bien podría llegar a ser un asesinato.

La idea que quisiéramos sostener aquí es de que existen dos formas distintas de enfrentar el marxismo, cada una de las cuales conduce a tomas de posición no necesariamente coincidentes.

De un lado es posible una aproximación fundamentalmente *teórica* en vistas a valorar la pertinencia y validez de la contribución de Marx y el marxismo. Del otro, se puede en cambio entender el marxismo como un sistema de representaciones que estructuran lo que podría llamarse una *cultura de oposición*. En el primer caso se trata de interrogar al marxismo respecto de su pretensión científica. El segundo corresponde más bien a una evaluación del marxismo en tanto ideología de la emancipación obrera.

En el plano teórico, al marxismo le ocurre algo semejante que a la escalera de U. Eco. Es precisamente porque ha servido para algo que puede ser criticado, revisado o incluso abandonado en tales o cuales puntos más o menos fundamentales. Por el contrario, los conceptos que no se confrontan con la realidad pueden mantenerse eternamente indemnes: son inútiles.

De cierta manera el marxismo ha sido víctima de sus propios éxitos. Algunos de sus principales contribuciones forman en la actualidad parte de una visión que ha tendido a universalizarse. A estas alturas, no se necesita por ejemplo ser marxista para reconocer la existencia de clases sociales ni la importancia del conflicto social en la dinámica histórica. Como se ha dicho más de una vez, Marx es a las ciencias sociales algo así como Newton a la física. Ambos hacen parte del patrimonio de una ciencia que necesariamente los sobrepasa.

Pero el marxismo registra también fracasos, algunos estrepitosos. Los pronósticos sobre la pauperización de las masas o la transitoriedad de la pequeña burguesía, la ineluctabilidad del fin del capitalismo y del advenimiento del socialismo, son algunos de los más bullados.

Desechar el marxismo a causa de sus previsiones no cumplidas constituye sin embargo un recurso fácil. Lo esencial no reside por cierto allí. Para ser contundente, la crítica debe referirse a la mayor o menor capacidad del método marxista para dar cuenta de los procesos concretos. Dicho de otro modo, se trata de superar una crítica de orden religioso de acuerdo a la cual «el marxismo es concebido como un sistema de fines últimos que dan sentido a la vida»,⁶ para aproximarse a una crítica, digamos marxista del propio Marx.

Las limitaciones más importantes del marxismo arrancan del determinismo propio a su método, el cual conduce a menudo a sustituir a la historia de la realidad la historia de un concepto. Un aporte sustantivo de las ciencias sociales contemporáneas ha consistido en poner de manifiesto la multiplicidad de factores que intervienen en la configuración de la realidad social. Frente a esa determinación plural, las categorías modo de producción o lucha de clases resultan en definitiva parciales. En efecto, ellas dejan de

6. J. Schumpeter, *ibid.*

lado un conjunto de otros niveles relevantes de la realidad social: las pulsiones, la psiquis, las relaciones interpersonales, la cultura cotidiana, esto es todo lo que forma parte de los *universos simbólicos*⁷ en torno a los cuales también se constituye la sociedad.

Con todo, el reduccionismo del método no ha sido obstáculo para el desarrollo de contribuciones sustanciales por parte del marxismo. A éste le corresponde igualmente el mérito de haber fundado, a partir de la noción de plusvalía, una *teoría de la explotación de la clase obrera*. Poco hay sin embargo en Marx y los marxistas posteriores que permita desarrollar una *teoría de las diversas formas de opresión social*, sean éstas raciales, sexuales o culturales.

Como visión apologética de la conflictividad social, el marxismo desemboca de manera paradójica en un impase mayor en tanto no logra dar cuenta de la diversidad de *conflictualidades horizontales* que se anudan en la sociedad. Igualmente, el marxismo se encuentra teóricamente desarmado para responder a la creciente emergencia de *conflictualidades negativas* de naturaleza puramente corporativa⁸ que no constituyen vectores de ningún cuestionamiento progresivo.

Asimismo, frente a problemas cruciales de nuestra época como el totalitarismo y la destrucción de los equilibrios ecológicos, el método marxista no parece tampoco en condiciones de aportar una contribución significativa⁹ en la medida en que el origen de ambos desborda ampliamente las fronteras de clase. En el caso de los desequilibrios ecológicos, es la propia lógica del desarrollo de las fuerzas productivas la que se encuentra puesta en cuestión.

El campo de lo político constituye por otra parte un terreno cuya complejidad interpela de manera directa a Marx y el marxismo. Y no parece tratarse aquí de un simple desfase de análisis de lo político respecto del estudio del Capital tal cual ha sido sugerido por autores como Althusser. Es por el contrario, de la proposición marxista esencial en este campo —la necesaria extinción del Estado— que surgen sus principales limitaciones y muy particularmente aquellas que se refieren a la cuestión, fundamental, de la democracia.

Contrariamente a la tradición marxista, no es la existencia de contradicciones al interior de la sociedad la que invalida la posibilidad de la democracia. Precisamente, es la existencia de múltiples conflictos, reales o potenciales la que justifica la existencia de un tal régimen. De hecho, la democracia constituye antes que nada, un modo de regulación de política de los conflictos sociales cuya eficiencia superior está por lo demás asegurada por su mayor aptitud para proveer de la información necesaria a una evaluación a priori de las correlaciones de fuerza. En condiciones de dictadura, en cambio, los diversos sectores deben tomar sus decisiones en la nebulosa, aumentando de esta forma las posibilidades de que los conflictos deriven en grandes debacles o tragedias.

7. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Editions du Seuil, París, 1975.

8. Tema subrayado con fuerza por C. Buci-Gluksmann en su comunicación al coloquio celebrado con ocasión del centenario de la muerte de Marx, *Sur la politique marxiste et sa crise: repenser la politique*, París, mayo de 1983.

9. P. Rosanvallon y P. Viveret, *Pour une nouvelle culture politique*, Editions du Seuil, París, 1977.

Al suponer que las contradicciones pueden ser simplemente abolidas, el marxismo introdujo la idea de la extinción del Estado, eliminando con ello toda la problemática del ejercicio democrático del poder. No es pues de extrañar la dificultad manifiesta para pensar, en el cuadro del marxismo, nociones tales como *pluralismo* y *democracia*. Ni tampoco el hecho de que históricamente las revoluciones victoriosas que se han reclamado del marxismo terminan fortaleciendo, en ciertos casos hasta límites inimaginables, el poder de ese Estado que se trataba de destruir. Es así como al ser elevado a doctrina de Estado, el marxismo ha llegado a convertirse, a juicio de algunos, en una verdadera «escatología de la revolución».¹⁰

Desarrollos recientes en terrenos tradicionalmente considerados más seguros por el marxismo, plantean hoy día interrogaciones mayores respecto de categorías centrales del análisis de Marx. No es posible extendernos en ellas aquí. Señalemos simplemente las diversas impugnaciones que se han venido haciendo a la teoría del valor, por parte de autores de origen marxista,¹¹ así como los debates en torno a la moneda y la imposibilidad que ellos han puesto de manifiesto de teorizarla en términos marxistas.¹²

Todavía en el plano de la economía, existe igualmente la convicción entre muchos autores de origen marxista de que el marxismo no provee del instrumental analítico necesario para asegurar el paso desde el análisis de las relaciones sociales fundamentales (valor, plusvalía, etc.) a las *conexiones de superficie* que organizan la vida económica cotidiana. Los fracasos de las múltiples tentativas por resolver el problema de la transformación de los valores en precios son ilustrativos a este respecto.

Interrogaciones centrales atraviesan en la actualidad al marxismo. Los llamados a superar simplemente las lecturas manualísticas son en esta perspectiva insuficientes. Todo sugiere en efecto que es la relación misma respecto del aporte de Marx la que debe ser replanteada. Así, en el plano teórico, no parece haber hoy día más cabida que para un *marxismo ecléctico* que haga suyo un cierto *relativismo metodológico* y un *pragmatismo conceptual*. En este terreno, el declararse marxista o no, es en realidad una cuestión a fin de cuentas subalterna.

Pero el marxismo no se agota allí. Existe también como cultura de la emancipación, como factor de identidad a veces para amplios sectores de las masas trabajadoras que muy probablemente no han leído jamás *El Capital*. Como crítica del viejo mundo, como empresa de cambios, la referencia al marxismo continúa siendo relevante, tanto más en un país como Chile en el cual el marxismo constituye la expresión más acabada del movimiento de la clase obrera en su proceso de organización sindical y política.

El marxismo no admite una aproximación puramente intelectual. Las limitaciones de sus atributos metodológicos y de sus poderes analíticos no pueden ser obstáculo al reconocimiento de su vocación de crítica y transformación del capitalismo.

No son principalmente razones de orden intelectual aquellas que impiden

10. R. Gallisot, *Les fractures du marxisme: marxisme et histoire*, Colloque International «Marx-marxismes», París, mayo de 1983.

11. C. Benedetti et Cartelier, *Salariés, marchands et capitalistes*, Maspero, París, 1981.

12. M. Aglietta et A. Orlean, *La violence de la monnaie*, PUF, París, 1982.

romper con el marxismo. En Chile, el marxismo es también movimiento sindical, tradición de lucha, aspiración liberadora... No se rompe pues con el marxismo sin romper paralelamente con componentes esenciales de la cultura popular.

Es en estos términos que la referencia al marxismo puede seguir constituyendo una referencia relevante para una izquierda socialista renovada. Ello implica abandonar la pretensión a fundamentar «científicamente» la acción política entendiéndola por el contrario a la manera de L. GOLDMAN como una *apuesta* que comporta riesgos, posibilidades de fracaso pero también esperanzas de éxito. Tal es la condición primera de una práctica política resueltamente opuesta al sectarismo y a la tentación totalitaria.

III. *Por una práctica socialista*

«El diablo no es el príncipe de la materia, el diablo es la arrogancia del espíritu, la fe sin sonrisa, la verdad jamás tocada por la duda. El diablo es sombrío porque sabe adonde va, y siempre va hacia el sitio del que procede.»

(Umberto Eco, *ibid*, pág. 578)

Marxismo y socialismo no son categorías equivalentes. Es posible ser socialista sin por ello ser marxista. La diferencia es pues capital.

Muchas de las divisiones que surgen a propósito del debate sobre el marxismo son en última instancia secundarias. El socialismo plantea en cambio disyuntivas cruciales frente a las cuales no caben las respuestas ambiguas o alambicadas.

El socialismo ha llegado a ser una palabra sin cara, cuando no una idea asociada a más de una truculencia (purgas, dictaduras, culto a la personalidad, invasiones, etc.). En el inconsciente colectivo, la expresión socialismo no evoca necesariamente todas las virtudes. Como lo hemos dicho el socialismo ha perdido su virginidad; urge pues darle una nueva cara.

Para ello no basta con reclamarse simplemente de un socialismo democrático. El socialismo ha sido lo que es, menos por la acción de espíritus maléficos (Lenin, Stalin, Mao, etc.) que lo habrían pervertido, que por factores vinculados a su propia definición como *modelo* a ser aplicado independientemente de las circunstancias. En ausencia de una ruptura con la concepción misma del socialismo como modelo, la postura en favor de un socialismo democrático constituirá una solución, sin lugar a dudas bien intencionada aunque inevitablemente ingenua.

El éxito del socialismo democrático no es solo problema de voluntad; es también cuestión de concepciones. La tarea de los socialistas no puede seguir siendo concebida como la realización de una especie de verdad revelada: *el modelo socialista*. La razón de ser de una fuerza que se reclama del socialismo radica más bien en el desarrollo de una *práctica socialista* de transformación,¹³ orientada en función de aspiraciones sociales mayoritarias más que

13. Retomamos esta idea del trabajo de J. A. Viera-Gallo, *Perfil y espacio de la Convergencia Socialista*, «Chile-América», n.º 78-79, 1982.

por los enunciados atemporales de cierta modelística. Como veremos la oposición entre modelo y práctica socialista no es formal ni arbitraria.

El socialismo como búsqueda

La noción de práctica socialista asume, antes que nada, el hecho de que no existen referentes reales susceptibles de jugar en la actualidad un rol paradigmático. En esta perspectiva, el socialismo es por sobre todo una *búsqueda*, un proceso abierto que no puede ser reducido a la estatización de los medios de producción ni menos aún a la monopolización del poder por parte de un partido que se proclama el legítimo representante de la clase obrera.

La *vía chilena al socialismo* tuvo el mérito de reconocer la importancia de ciertas particularidades del país en el diseño de un proyecto político. Ella tuvo sin embargo la gran limitación de dar por supuestos los contenidos y quizá también las formas del socialismo. Desde este punto de vista, la propuesta de vía chilena al socialismo no se apartó de la lógica del modelo, circunscribiendo su elaboración al terreno de los medios para llegar a él.

La idea de práctica socialista es por el contrario ajena a todo fundamentalismo y no se reconoce en proyectos de vocación milenaria. Teniendo como norte la satisfacción de las aspiraciones sociales mayoritarias, la práctica socialista puede desarrollarse estrechamente vinculada al movimiento real de las cosas. De él depende y sobre él busca influir a fin de encaminarlo en el sentido de la transformación del orden capitalista.¹⁴

El carácter abierto del socialismo así concebido, constituye el único antídoto contra la principal limitación de los socialismos reales: su incapacidad para autotransformarse.

Socialismo y país real

El neoliberalismo ha devastado el país. Una gran obra de reconstrucción deberá ser emprendida. En ello existe el más amplio consenso entre la gran mayoría de fuerzas sociales y políticas del país.¹⁵

Surge de allí una interpelación directa al conjunto de la izquierda y dentro de ella a las fuerzas que se reclaman del socialismo. En un trabajo anterior hemos evocado los riesgos de *argentinización* producto de un estallido incontrolado o de una utilización política subalterna del cúmulo de demandas insatisfechas. Insistamos simplemente en el hecho que una actitud maximalista por parte de la izquierda no haría más que facilitar los riesgos de recaída autoritaria.

14. Sobre este punto, una referencia a Marx puede ser ilustrativa. Refiriéndose ya no al socialismo sino al comunismo, éste escribía en la *Ideología alemana* (pp. 50-51): «El comunismo no es para nosotros ni un Estado que debe ser creado ni un ideal sobre el cual la realidad se debiera ajustar. Nosotros llamamos comunismo al movimiento que abole el Estado actual.»

15. A este respecto véase el artículo reciente de A. Pinto, *Notas sobre consensos, disensos y conflictos en el espacio democrático popular*, publicado en «Chile-América», n.º 86-87, 1983.

La situación del país convoca a practicar un *socialismo de la responsabilidad*. Es decir un socialismo capaz de articular en una propuesta coherente los intereses de su base social con los intereses generales de Chile como nación. Ningún proyecto político de futuro podrá en realidad asentarse en un Chile desintegrado.

Es preciso pues internalizar las condiciones del país real en la definición de una propuesta socialista para el país. Ello puede ser hecho en la perspectiva de una práctica socialista. Una acción orientada en cambio por la lógica del modelo difícilmente podrá dar cuenta de este requerimiento esencial.

Las exigencias que plantea el país pondrán, como nunca antes a prueba, la imaginación de las distintas fuerzas políticas que aspiran a gobernar. Respecto por ejemplo de una cuestión tan crucial como el problema del empleo, el modelo socialista con sus grandes empresas centralmente planificadas tiene en verdad poco que aportar. No obstante, políticas menos ortodoxas (estímulo de la pequeña empresa, reimpulso del desarrollo cooperativo tanto en el agro como en la ciudad, etc.) pueden ser más adecuadas a la realidad de los recursos y las necesidades del país.

El socialismo no puede ser encasillado en soluciones puramente ideológicas, casi siempre alejadas del país real. La cara humana que se trata de darle al socialismo requiere que éste se afirme como proyecto de imaginación y creatividad social, abierta a las urgencias sin cesar renovadas del movimiento real.

Socialismo aquí y ahora

Entre otras cosas la socialdemocracia introdujo la distinción —nefasta— entre «programa mínimo» y «programa máximo», fundamentando de esta forma una visión esquizofrénica de la política. De un lado, las contingencias grises de la cotidianidad, del otro, la exaltación desenfrenada de la utopía. El socialismo chileno no es enteramente ajeno a esta tradición.

Contrariamente a nuestros hábitos, el radicalismo de la política socialista no debiera ser medido en función de su capacidad de invocación profética. El socialismo debe ser algo más que un discurso para las efemérides de rigor. El socialismo debe ser para hoy, mucho más que para un mañana indeterminado en el cual supuestamente se habrán reunido las condiciones del asalto a un fantasmagórico Palacio de Invierno.

Postular el socialismo *aquí y ahora*,¹⁶ es la única forma de superar las concepciones esquizofrénicas. Socialismo aquí y ahora, significa asumir la pertinencia del socialismo frente a las exigencias del presente.

Sin embargo, se escucha a menudo argumentar que en las condiciones en que quedará el país luego de la dictadura, «el socialismo tendrá para largo», «que el socialismo no será para mañana ni pasado».

Ese «pesimismo de la inteligencia» es en verdad menos agudo de lo que

16. Título de un libro de F. Mitterand, Payard, 1980.

a primera vista aparece: su sensación de derrota antes de haber librado batalla responde a la lógica de la modelística socialista.

Es cierto, en el Chile postdictatorial no existirá ninguna posibilidad de construir el socialismo en los términos en que tradicionalmente éste se concibe: dictadura del proletariado, socialización a ultranza de los medios de producción, etc. Distinto será el caso si pensamos el socialismo ya no como la aplicación de ese modelo preestablecido sino que como un *cierto modo de resolución de los conflictos existentes*. Todo conflicto admite soluciones alternativas. La política socialista puede encontrar un amplio espacio impulsando soluciones incondicionalmente inspiradas en los principios de justicia social y máxima igualdad en la distribución del poder en todas las esferas.¹⁷

Más allá de sus características y limitaciones específicas, las tres experiencias recientes de transición a la democracia en Europa (Grecia, España y Portugal) ponen precisamente de manifiesto el vigor de la demanda por socialismo en situación de postdictadura.

Socialismo y juego democrático

El respeto de la democracia supone, forzosamente, el desarrollo del diálogo y la negociación política: ello es lo propio de la democracia.

Si los socialistas han de comportarse como los agentes portadores de una verdad revelada, grande será el riesgo de que su participación en el juego democrático derive rápidamente en un sentimiento de frustración ante la imposibilidad de materializar el modelo.

La democracia supone el sometimiento de sus participantes a las correlaciones reales de fuerza que definen a cada momento el marco de lo posible. El socialismo democrático tiene pues la obligación de aspirar a ser mayoría. Pero no se trata de esperar a conquistar la mayoría para solo a partir de allí comenzar a construir el socialismo. La práctica socialista debe desplegarse en todos los planos de la sociedad, enfrentando desde ahora y de manera cotidiana lo que M. Foucault ha llamado la *microfísica del poder*. Desde esta óptica, la práctica socialista puede ser entendida como un proceso de extensión sistemática de la democracia tanto en sus aspectos *sustantivos* como en aquellos erróneamente designados como *formales*.

El advenimiento de un poder socialista a los niveles máximos de dirección del Estado, representa cierto, un gran momento del proceso. Pero se trata de eso: de un gran momento cuyas potencialidades serán tanto más significativas cuanto mayor ha sido la intensidad de la acción socialista en el período previo. En este sentido, conviene insistir, muchas de las limitaciones que presentan las experiencias que actualmente protagonizan en Europa fuerzas de inspiración socialista, se explican por la ausencia previa de acción socialista en la base.

Pensar el socialismo como práctica cotidiana de transformación social al interior de un régimen democrático, debiera conducir a superar el antagonis-

17. J. Martínez, *El problema de la compensación*, «Sur», Propositiones, n.º 8, enero de 1983.

mo histórico entre reforma y revolución. En rigor, la escisión del movimiento socialista internacional entre aquellos que sostenían la «estrategia de aniquilamiento» (revolucionario) respecto de los partidarios de una «estrategia de usura» (reformistas), no ponía en cuestión la concepción misma del Estado y del socialismo. Antes bien, ambas se refieren a una misma problemática restrictiva del Estado. Unos proponiendo asaltarlo desde afuera, los otros desde el interior de sus instituciones.

Un socialismo que espera agazapado la llegada del «Día D» para solo luego de él intentar imponer su proyecto, no está llamado a mantener una relación orgánica y permanente con la democracia. De esta forma, la emergencia del socialismo democrático, de una tercera vía entre totalitarismo y socialdemocracia, supone crear las condiciones de una *reconciliación entre reforma y revolución*.

Es en la aceptación de ese desafío y en la búsqueda de respuestas adecuadas a la realidad del país en donde el socialismo democrático podrá construir su propia identidad como proyecto autónomo de naturaleza diversa al socialismo real.

La intuición del Presidente Allende de hacer socialismo en democracia está hoy más viva que nunca. Se trata esta vez de dotar a la política de los medios para llevarla adelante.

* * *

La razón de ser del socialismo es la lucha contra el imperio en el capitalismo de las leyes dichas «naturales». De acuerdo a ellas, la mayoría, los débiles son de hecho sometidos a los dictados de una minoría poderosa.

En este sentido el norte del socialismo no puede ser otro que la *sociedad*. En ella radica su diferencia fundamental con otros proyectos políticos de transformación. Respecto de los autoritarismos en tanto éstos ubican al Estado en el centro de su quehacer, como asimismo de las empresas de corte totalitario que hacen de la *nación* su referente exclusivo.

En Chile, el tránsito a la democracia presentará dificultades todavía mayores comparativamente, por ejemplo, que el caso español. En este último, es el proceso de desarrollo que tiene lugar bajo el franquismo el que en cierto modo crea las bases materiales de la democratización ulterior.¹⁸

En nuestro caso, la definición de una propuesta que responda simultáneamente a los imperativos económicos y políticos constituirá una exigencia todavía más fundamental del proceso. Frente a esta necesidad de articular dos dimensiones tradicionalmente percibidas como contrapuestas, una fuerza socialista renovada puede hacer una contribución original y quizá decisiva.

En el terreno económico, el socialismo puede jugar un rol de primer orden en el impulso de una estrategia pluralista capaz de incorporar a los diversos agentes de la producción a la gran tarea del desarrollo. En esta perspectiva, la creación de las condiciones de una amplia participación de los trabajadores en la definición de las principales orientaciones del proceso

18. V. Vaccaro, *Diálogo con Fernando Claudín*, PLURAL, n.º 1, Instituto para el Nuevo Chile, Rotterdam, abril-junio de 1983.

económico deberá constituir un eje esencial de la propuesta socialista.

Asimismo, el socialismo deberá asumir el rol de profundizador del proceso democrático de suerte que éste pueda ir más allá de la simple reconstitución del viejo *Estado de compromisos*.¹⁹ Vasta tarea que hará necesaria una acción en profundidad hacia el Estado y la sociedad. Hacia el Estado, a fin de racionalizar su estructura, especializar sus cuadros y descentralizar sus funciones. Hacia la sociedad, a fin de socializar responsabilidades y responder a las demandas de autonomía que emanan del movimiento social.

19. S. Spoerer, *Chile, democracia y socialismo: exigencias de una opción estratégica*, PLURAL, n.º 1, op. cit.

*UNA CIERTA IDEA (RADICAL) DE LOS PROBLEMAS DEL MARXISMO
CONTEMPORANEO **

ALEJANDRO DORNA *
HORACIO HORMAZÁBAL *

La polémica en torno al marxismo se hace equívoca e inagotable. Mientras los detractores acumulan antecedentes tanto en el terreno teórico como en las consecuencias de sus aplicaciones políticas, sus defensores reiteran su pertinencia y vitalidad. Una cosa es cierta y evidente: el pensamiento de Marx es un fenómeno cultural y su impacto perdura a través de su mensaje social.

La natural sequedad de un corto artículo sólo permite poner de relieve la extensión y profundidad de algunos de los problemas que el marxismo encarna. En lugar de entregarnos a la saludable demostración de nuestras reflexiones, nos vemos obligados sólo a mostrar algunos fragmentos. A nuestro juicio, al menos hay cuatro grandes ejes de análisis que pueden aproximarnos a una cierta idea (radical) de los alcances y vicisitudes de los fundamentos proposicionales del «socialismo científico»: la identificación que se ha producido entre marxismo y socialismo; la canonización del cuerpo de proposiciones establecidos por Marx y Engels; la enorme influencia de los intelectuales en la tradición marxista, y las dificultades epistemológicas del llamado materialismo dialéctico. Finalmente, expondremos cómo la superación de tales impasses depende en gran medida de nuestra disposición para incorporar, a nuestro repertorio metodológico, una actitud experimental.

* Dejamos constancia de reconocimiento a nuestro colega y amigo, Profesor Jorge Tapia, quien nos ha hecho parte de sus comentarios, a una primera versión de este trabajo.

* Sociólogo, docente e investigador en la Universidad de París VIII, docente en la Escuela Internacional de Verano (ESIN).

* Sociólogo.

1. *La identificación del marxismo con el socialismo*

La identificación del marxismo con el socialismo (la teoría con la práctica) constituye una de las paradojas y tal vez el más grave equívoco ideológico de nuestro tiempo. Ofrece —sin embargo— la mejor explicación de la crisis ya crónica del «socialismo científico».

La asimilación del proyecto a la idea se produjo progresiva e insidiosamente y al margen del mismo Marx. Y pese a que esta identificación puede imputarse a Engels, la discusión de fondo es otra. El apelativo «marxista» constituyó una etiqueta eminentemente política durante el siglo XIX, pues se trataba de diferenciar a los socialistas partidarios de Marx de aquellos otros, numerosos, que reivindicaban para sí el rótulo de socialistas.

En cambio, durante el siglo XX, a partir de la Revolución Rusa, el término marxista se transforma en la apelación genérica de una teoría y en la doctrina del «socialismo científico», bajo la forma canonizada impuesta por la dirigencia soviética, Lenin tanto como Bujarin, y Trotsky tanto como Stalin.

La fusión del objeto y la idea se produce justamente en el momento preciso en que (hoy es posible medir la profundidad) se produce el repliegue y sobre todo la transformación de las condiciones de vida y trabajo del movimiento obrero en Europa.

Por cierto que la discusión sobre este tema adquiere rasgos completamente distintos según los interlocutores y el contexto donde ésta se realice. En el caso latinoamericano, algunos elementos inherentes a su condición, lo hacen particularmente conflictivo, entre ellos tenemos:

- a) En pocas regiones como en A. L. se ha vivido más intensa y dramáticamente la asimilación entre marxismo y socialismo: los sacrificios de un Ché Guevara y de un Salvador Allende son dos testimonios de un extenso y profundo proceso.
- b) La fuerza emocional del mensaje marxista —verdadero Credo evangelizador— y la brillante lógica argumentativa de muchos de sus introductores, sumada a las condiciones objetivas de explotación infrahumana que sufre la mayoría de la población, hacen que el marxismo adquiera un status marcado de «teoría de la liberación».
- c) El marxismo constituye para muchos una lengua universal de comunicación y en los hechos ha funcionado como un puente entre la Intelectualidad progresista de los países desarrollados y los «intelectuales orgánicos» de los países atrasados.

2. *La canonización del marxismo*

Actualmente es preciso evaluar como la obra de Marx en tanto teoría, ha dejado definitivamente paso al marxismo «realmente existente». La paradoja —no siendo nueva— pone en cuestión toda la estructura de la argumentación del propio Marx, y revela la importancia de los factores propiamente políticos y culturales de los procesos de cambio social.

2. 1. La canonización de Marx y Engels y luego de Lenin es producto de la revolución rusa (la vieja guardia bolchevique), de Stalin y la burocracia soviética, como justificación ideológica y razón de Estado.

La enseñanza del «materialismo dialéctico» y del llamado «comunismo científico» en los países socialistas, y la vulgarización escolar del marxismo, constituyen uno de los mejores criterios para medir la utilización canonizada de la palabra de Marx.

Este proceso de mistificación del marxismo en el cual el poder de la doctrina es la doctrina en el poder, ha sido descrito por Rakovski (1977), para quien el materialismo dialéctico no significa sino elevar a la categoría de principio sistemático una lógica de la ambigüedad.

2. 2. La canonización del marxismo no obedece solamente a una simple manipulación política y/o a la voluntad cínicamente inteligente de ciertos hombres en el poder. Sería un error desconocer las raíces sociales de la devoción marxista en los países subdesarrollados. El mensaje marxista extrae su fuerza concreta del sufrimiento de las criaturas oprimidas, de la esperanza que representa una política alternativa al hambre.

La palabra marxista es capaz de competir exitosamente con otras, pues es la apasionada y sostenida denuncia de una enorme Verdad: que la ganancia, la comodidad y el lujo de un hombre se paga con la pérdida, la miseria y la privación de otro hombre. Y aunque Marx se haya equivocado en la forma y en el mecanismo de explicación de la injusticia social, para muchos el marxismo representa esa verdad, y la promesa de un mundo terrenal mejor.

2. 3. En este proceso de canonización del marxismo, hay un elemento en la propia obra de Marx que lo hace también responsable: su lectura de Hegel y la formulación del materialismo dialéctico. Aunque pueda parecer aventurado afirmarlo, es la resurrección de Hegel en el marxismo que abre la brecha a su sello característico: su pretensión totalizante y su política totalitaria.

Lenin es el antecedente más directo de la vuelta a Hegel dentro del marxismo soviético. La razón está lejos de ser académica.

Los trabajos bastantes abstractos sobre el empirio criticismo y las múltiples lecturas sobre Hegel, en las cuales Lenin descarga su agresiva habilidad polémica, corresponden a la lucha entre la fracción bolchevique y los otros grupos socialistas de la inmigración rusa. Posteriormente, la fascinación de la revolución triunfante y el peso científico otorgado a la obra de Lenin hacen que la polémica entre socialdemócratas «dialécticos» (bolcheviques) y socialdemócratas «mecanicistas» (mencheviques) se termine con la eliminación teórica y en algunos casos física de estos últimos y otros «renegados».

Imposible olvidar el notable escrito escolástico de Stalin sobre las «cuestiones del Leninismo» en el cual hace un esquemático y persuasivo ejercicio de comparación entre las posiciones metafísicas (mecanicistas) y las dialéctico marxistas, inaugurando así la extensa serie de versiones seculares de la «filosofía de partido».

2. 4. Uno de los elementos claves de la canonización ha sido la manipulación de la historia. De la misma manera como la imagen de Trotsky fue borrada de un cuadro en el cual aparecía junto a Lenin, muchas de las obras «completas» de los clásicos del marxismo han sufrido mutilaciones, otras han desaparecido de la circulación y algunas resucitan sorpresivamente toda vez que permiten justificar alguna decisión suprema.

La adulteración de la historia es flagrante y sin pudor cuando se comparan las distintas ediciones, por ejemplo de la historia del PCUS y de los diccionarios enciclopédicos.

3. *El marxismo y la revolución de los intelectuales*

Lenin, cristaliza y proyecta políticamente el rol y el status de los intelectuales dentro del proceso revolucionario y en la formación del partido revolucionario. La necesidad de introducir la ideología revolucionaria «desde fuera» del movimiento obrero, a causa de su tendencia espontánea al reformismo, coloca al intelectual en el centro de todo el debate teórico y político.

La esencia de la relación entre intelectual y revolución es desarrollada, posteriormente al triunfo bolchevique, por Antonio Gramsci, quien llegara a sintetizar la idea en la fórmula: «el intelectual orgánico».

Esta actitud —ya pesquizable en Kautsky— tuvo y sigue teniendo numerosos detractores: Rosa Luxemburgo, Otto Bauer, Gustav Landauer y muchos otros.

Y en esa vertiente crítica también se sitúa J. W. Makhaiski (1976), obrero revolucionario polaco, cuya gran actividad a comienzos de siglo en Rusia, fue descrita por L. Trotsky en sus memorias y permite apreciar el impacto que sus ideas tuvieron en los círculos de deportados.

La reciente publicación de fragmentos de su obra, hasta la fecha prácticamente inédita en Occidente, nos hace medir la profundidad del problema y aproximarnos con ojos nuevos a una de sus conclusiones más audaces (para la época) y cuya vigencia tiene hoy parámetros concretos en las estructuras burocráticas (intelectuales) del llamado socialismo real: «el socialismo es el régimen social basado en la explotación de los obreros por los intelectuales profesionales.»

Para Makhaiski (1979), el profeta de esta nueva clave dominante es el propio Marx, y Lenin el conductor de la conspiración de los intelectuales (revolucionarios profesionales), quienes esconden los intereses de clase de la «sociedad culta» en el proceso de industrialización.

La originalidad de la reflexión de este autor consiste en desentrañar —por una parte— un antagonismo social más profundo en las relaciones de producción: la división entre trabajo intelectual y manual. En otras palabras, más allá de la lucha entre capital y trabajo, se sitúa el conflicto entre dirigentes y dirigidos. Por otra parte, demuestra que la remuneración elevada atribuida a las tareas de dirección se otorgan en detrimento del trabajo de ejecución, y en consecuencia de la apropiación de una parte de la plusvalía.

Makhaiski denuncia el enfoque «industrial-productivista» de Marx, el análisis precario que se hace de la organización del trabajo, y la poca sensibilidad

de Lenin, Trotsky y la dirigencia (intelectual) del bolchevismo, respecto a las condiciones de vida y trabajo de los obreros y la estructura de poder de la fábrica. Recordamos que son justamente los bolcheviques quienes instauran con entusiasmo la militarización del trabajo, subrayan el carácter beneficioso de la disciplina industrial, y proponen la utilización de la administración «científica» introducida por Taylor a comienzos del siglo en EE. UU. y posteriormente adaptada al sistema soviético por el camarada Stajanov, héroe del trabajo de la URSS.

La presencia de una nueva forma de poder jerarquizado constituye otra de las finas intuiciones de Makhaiski, para quien los intelectuales ya representaban aquello que posteriormente Gramsci llamara entusiasta y voluntaristamente «los intelectuales orgánicos», los letrados del aparato, los revolucionarios evangelizadores profesionalizados: los «capitalistas del saber» según la chocante fórmula utilizada por Makhaiski.

En definitiva, el marxismo no buscaría abolir los antagonismos fundamentales de clase, sino que sustituiría una vieja clase dirigente por otra nueva, introduciendo nuevas condiciones de opresión mucho más sutiles y eficaces.

La reflexión de Makhaiski se adelanta y completamente la célebre «ley de hierro de la oligarquía» propuesta por Michels y a través de la cual se analiza la tendencia de las organizaciones a generar una mayoría dirigida y una minoría dirigente, la cual se aleja progresivamente del control de la base, que se transforma en un simple órgano de ejecución.

4. *La cuestión epistemológica en el marxismo*

En un artículo anterior (Dorna y Hormazabal 1980) hemos discutido críticamente el status científico del marxismo, nos limitaremos entonces a reafirmar algunos criterios.

Durante décadas las cuestiones de orden epistemológico fueron soslayadas por los marxistas quienes presentaron al marxismo como un todo coherente y necesariamente cierto, puesto que científico. La adhesión fervorosa de no pocos científicos de laboratorio, mas precisamente a la causa revolucionaria, propuesta por el (los) partido (s) marxista (s), permitió que la argumentación tuviera una fuerza persuasiva suficiente.

4. 1. El marxismo ha mostrado ser más un cientismo que un enfoque científico.

La razón una vez más es política. Para Marx la argumentación científica y luego para Engels la científicidad del socialismo marxista, era la manera más eficaz para demarcarse de (los) otros socialistas (llamados peyorativamente «utópicos») y del colectivismo anarquista a la Bakunin.

En consecuencia, la preocupación científica muchas veces se subordina a la contingencia política, contradiciendo los criterios más elementales del método de la ciencia.

a) Los hechos están en seria oposición de las principales predicciones efectuadas por el propio Marx: la pauperización creciente de la clase obrera,

la proximidad de la revolución en Inglaterra, el colapso del capitalismo, la sobredeterminación de la superestructura (ideología, cultura) por la infraestructura (economía, modo de producción), etc.

En la actualidad ningún marxista culto negará estos hechos, pero pocos son aquellos que están dispuestos a extraer la conclusión fundamental: buscar qué falla en la metodología y porqué la teoría predice falsedades.

b) La poca operacionalidad de las categorías de análisis utilizadas por el marxismo; a título de ejemplo, el concepto de «clase» se ha prestado a más de una polémica.

c) Las llamadas «leyes» de la historia pueden ponerse en duda desde el instante mismo en que se reconoce la imposibilidad de establecer experimentos capaces de validar el carácter explicativo de tales «leyes».

d) La dificultad para comunicar las experiencias y la tendencia a reiterar los errores de método están profundamente reñidas con el propósito del método de la ciencia.

e) Si una de las características del enfoque científico es la búsqueda de solución a problemas específicos, el procedimiento utilizado por el marxismo en el terreno social hace del problema un fenómeno global, cuya solución sólo puede ser global.

f) El diagnóstico al cual se libra el análisis marxista, se desolidariza de los criterios técnicos que propone la metodología científica: los programas de acción se conciben sin definir operacionalmente los objetivos específicos a alcanzar.

g) La dificultad de introducir elementos correctivos, sea bajo la acusación de «revisionismo», sea ante el «reconocimiento de los porfiados hechos».

Cierto es que el anatema de revisionista ha dejado de castigar —al menos en Occidente— las observaciones críticas de los marxistas respecto al marxismo e incluso a Marx. Incluso, en la Unión Soviética de tanto en tanto se reconocen algunos errores, especialmente después del célebre XX congreso del PCUS. El caso del economista E. Varga, deportado y perseguido en 1946, por afirmar que «una próxima crisis económica en USA no sería fatal», es aparentemente un argumento en favor del «reconocimiento y corrección de errores», puesto que en 1963 no sólo es rehabilitado sino que recibe el premio Lenin.

Sin embargo, nosotros cometeríamos un grave error aceptando esta retórica política, al confundir la aceptación de los hechos siempre «post-mortem») con la verdadera introducción de modificaciones en la metodología de diagnóstico y predicción, es decir en la naturaleza (dialéctica) del razonamiento marxista. En ese sentido, cabe subrayar que una cosa es reconocer un hecho y otra cosa distinta es remediar las causas de las fallas de nuestro aparato explicativo.

En suma, el pensamiento de Marx se desarrolla y consolida como reacción al racionalismo: el espíritu no es más que el reflejo del mundo. No obstante, el marxismo extrae de su materialismo una (su) interpretación de la ciencia, sin adoptar completamente el método de la ciencia ni plantearse el significado de la experimentación social.

4. 2. La dialéctica de la materia no es materialista.

El marxismo es perfectamente coherente para quienes admiten sus premisas epistemológicas. Marx mismo funda su enfoque sobre una (su) base «científica» que rechaza desde la partida, la confrontación con los hechos empíricos, puesto que la (su) teoría de la prueba se encierra en la dialéctica materialista y cuya evidencia se muestra más que demuestra, bajo la forma de un proceso siempre cambiante, por tanto jamás completamente comparable ni confrontable.

La dialéctica y sus leyes constituyen la plataforma sobre la cual se estructura la argumentación y la cientificidad del marxismo. La gran diferencia entre Hegel y Marx a propósito de la dialéctica, será el reemplazo de la noción de espíritu (como expresión de la idea absoluta), por la de materia. En la medida en que todo es devenir, la materia misma es dialéctica y todas las cosas son contradictorias. Mientras que en la dialéctica hegeliana, la dialéctica aborda sólo las ideas y los conceptos; en la versión marxista, la inversión materialista permite que sea aplicada a las cosas y a los objetos reales.

Lenin elevó a la categoría de ley dialéctica fundamental, el principio de contradicción y su aplicación, al análisis del «proceso» social. Pero serán Stalin y Mao Tsé Tung quienes generalizarán el predominio de la dialéctica contraponiendo materialismo a idealismo y dialéctica a metafísica, con lo cual progresivamente la síntesis nos entregó una fórmula persuasiva: el materialismo dialéctico, con sus reglas y leyes «científicas».

Es justamente por estas razones que la crítica sobre la pertinencia científica del enfoque dialéctico provoca un enorme revuelo en el interior de la cultura marxista contemporánea. Sin embargo, esto no es nuevo: las poco conocidas críticas de E. Duhuring, tan severamente apostrofado por Engels, son un ejemplo temprano de las serias dudas planteadas en torno al naciente «materialismo dialéctico»; el ensayo de Pannekoek (1976) sobre la filosofía de Lenin, marca otro hito importante en la larga cadena de interrogantes (desde dentro) que permiten observar con una mirada más tolerante las afirmaciones empirio-criticistas de un Mach y un Avenarius, y juzgar con justicia la vehemencia polémica de Lenin.

En años cercanos, un conocido Premio Nobel, J. Monod (1970) llega a denunciar el carácter «animista» del método dialéctico. Sin embargo, sin duda es la moderna vertiente crítica de los epistemólogos italianas, con Della Volpe y sus discípulos, que se inicia a comienzos de la década de los cincuenta, el verdadero proceso de clarificación en torno al materialismo de la dialéctica.

En este sentido, cobra una importancia capital la crítica de Colletti (1977-1983), que denuncia con agudeza al «materialismo dialéctico» como el equívoco fundamental sobre el cual reposa un siglo de teorización marxista: «El marxismo y Lenin han interpretado la dialéctica de la materia, que encuentran desarrollada en la filosofía de Hegel, como un testimonio y un documento del realismo y del materialismo» (pero...) «la dialéctica de la materia no es materialista. Al contrario, es su negación.»

Imposible resumir ni desarrollar en pocas líneas la brillante demostración de Colletti, por tanto nos limitaremos a señalar dos de sus conclusiones más provocativas:

a) No existe la contradicción en la realidad. La realidad no puede contradecirse. Por tanto no existe una dialéctica de la materia. Afirmar la existencia de contradicciones reales, constituye colocarse al lado del neo-platonismo y de la teología.

El hecho de que el análisis del capitalismo y de los conflictos sociales haya sido desarrollado por Marx en términos de «contradicción dialéctica» plantea interrogantes fundamentales respecto al valor científico de dicho análisis, en la medida en que la ciencia rechaza la dialéctica.

b) La insistencia del marxismo en la dialéctica lo ha colocado en un callejón sin salida. La ciencia moderna no reconoce la dialéctica de la materia, y la considera como una filosofía romántica de la naturaleza. La exigencia del marxismo sobre la dialectización de la ciencia, comenzando por las ciencias de la naturaleza (actualmente menos insistente que hace algunos años) tuvo como consecuencia, entre otras, el «caso Lyssenko» y haber puesto en la picota los trabajos de gran cantidad de científicos, particularmente los de Einstein.

En resumen: cuestionar la científicidad del marxismo y la pertinencia del método de la dialéctica en ciencia, exige reconocer simultáneamente dos cosas. Por una parte, que esto no puede entenderse como un «abandono» o «ejecución» sumaria de la obra de Marx (aspecto sobre el cual nuestra posición se clarifica más adelante); y por otra parte, que mientras frente a los problemas físicos y «micro-sociales» el enfoque científico experimental de las ciencias de la conducta social obtiene una capacidad predictiva y una fuerza explicativa incuestionables, no ocurre lo mismo ante el universo de los factores (entrecruzados) de lo «macro-social». Razón más que suficiente como para mantener un criterio de estudio y reflexión riguroso frente a las interesantes proposiciones que surgen a partir de la obra de Marx, cuyo pensamiento se encuentra ubicado en la galería de los grandes representantes de la Filosofía Social de todos los tiempos.

5. *¿Por dónde empezar?*

Esta es una pregunta, que la confrontación de la teoría (marxista) con los hechos (empíricos), hace urgente responder.

Para quien se interrogue sobre la problemática marxista y sus implicaciones epistemológicas y repercusiones prácticas, la pregunta no consiste —a nuestro juicio— en hacer un inventario de los elementos «rescatables» del marxismo, sino más bien como mejor valorar en forma singular y contingente los aportes de Marx, de Engels, y de la larga legión de seguidores, en lugar de buscar en el «marxismo» («horizonte insuperable de nuestra época») las respuestas que debido a su propia estructura es incapaz de entregar, pues en el «marxismo» ni la falsedad ni la verdad de la(s) teoría(s) confirmarán lo adecuado del modelo, en la medida que sería preciso renunciar a su totalismo y a su inherente cosmovisión y puesto que su rol es un efecto no deseado por el propio Marx: convertirse en una filosofía social, en una devoción para muchos y en un hábil mecanismo de dominación de unos pocos.

La obra de Marx, más que una teoría «todopoderosa porque es verdadera» como gustaba repetir Lenin, una teoría científica de valor universal como lo divulgan los manuales escolares; es un modelo, un inventario más o menos sistemático de los elementos a los que debemos prestar atención, útil y creativo en la medida en que no sea postulado en tanto ciencia.

En otras palabras, resulta significativo que mientras en el caso de los fenómenos físicos ningún científico se proclama newtoniano o copernicano o einsteiniano, pese a la indudable simpatía o aprecio que una u otra teoría puede despertar entre sus continuadores; ante los fenómenos sociales sean justamente aquellos socialistas que se quieren científicos quienes con más fuerza hacen de la obra de un hombre un objeto de culto, en algunos casos, y peor aún, de justificación en otros.

Una manera de contrarrestar las consecuencias de la implantación de una visión dogmática a escala planetaria, como es actualmente el caso, consiste en desarrollar, no sólo en lo político, un proceso sólido de democratización de la(s) sociedad(es), sino también, en equipar a los más en el conocimiento y aplicación de los preceptos básicos de una actitud experimental.

La actitud experimental consiste en:

- Evaluar permanentemente el soporte empírico de las teorías que sustentamos.
- Habituarse a explicitar los supuestos y las hipótesis de lo que afirmamos, a fin de poder corregir los elementos de la teoría que no concuerdan con los hechos.
- Considerar que ninguna teoría (por muy científica que sea) podrá dar completamente cuenta del problema que se plantea resolver.
- Reconocer que las teorías se establecen para encontrar solución a ciertos problemas más que para dar satisfacción estética a sus adeptos.
- Aceptar que cada problema tiene varios niveles de solución.
- Exigir la verificación empírica de las teorías, especialmente cuando se explora un nuevo terreno.
- Dudar (respetuosamente) de las teorías, por muy consagradas que sean.
- Ser consistentes con la noción de experimentar, experimentar y volver a experimentar.

En conclusión: los elementos fragmentarios que hemos presentado, exigen sin duda un desarrollo ulterior. Muchas de las afirmaciones son esquemáticas, las proposiciones alternativas faltan. Pero, lo fundamental nos parece considerar que si el marxismo no es una ciencia sino una filosofía social, tendremos que equilibrar cotidianamente la fuerza de nuestras pasiones con el peso de nuestras razones, y ambas validarlas con el rigor del método experimental.

BIBLIOGRAFIA

- COLLETTI, L. (1977), *La dialéctica de la materia de Hegel y el materialismo dialéctico*, Grijalbo (México).

- COLLETTI, L. (1983), *Le materialisme dialectique et Hegel, Socialism in the World* (Belgrado), 36, 39-47.
- DORNA, A., y HORMAZÁBAL, H. (1980): *Sobre el Status Científico del Marxismo*, Nueva Sociedad (Caracas).
- MICHELS, R. (1971), *Les partis politiques*, Flammarion (París).
- MAKHAISKI, J. W. (1979), *Le socialisme des intellectuels*, Seuil (París).
- RAKOVSKI, M. (1977), *Le marxisme face aux pays de l'Est*, Savelli (París).

ACERCA DEL STALINISMO

EDUARDO CARRASCO *

1

Entiendo por stalinismo, no el período de la historia soviética comprendido entre la ascensión de Stalin al poder y su muerte en marzo de 1953, ni en general ninguna etapa histórica concreta sea soviética o de otros países, sino el núcleo ideológico que permite comprender y explicar estas fases, el conjunto de presupuestos que nosotros podemos desentrañar partiendo de la fenomenalidad histórica, estén ellos claramente formulados como «teoría política o filosófica» o se mantengan subyacentes en enunciados programáticos o medidas políticas y, especialmente, la ley ideológica interna que permite considerar todos estos fenómenos como una unidad. Como veremos, la determinación de esta última legalidad permite establecer el vínculo entre lo que podríamos denominar «stalinismo histórico» y la línea principal de emergencias ideológicas de la historia europeo-occidental puesta a la luz por Nietzsche y denominada por él mismo: nihilismo.

Esto significa, que tampoco entendemos por stalinismo el conjunto de doctrinas, enseñanzas o teorías enunciadas por el hombre llamado Stalin y que pueden encontrarse en los tratados, discursos, conferencias o informes publicados bajo ese nombre. Estas obras, como muchas otras de otros autores, son más bien, diferentes expresiones escritas de lo que nosotros entendemos como stalinismo, que es, como queda dicho, la base ideológica desde la cual pueden surgir este tipo de concepciones, la cual, en cuanto fundamento ideológico, no se confunde con sus manifestaciones concretas ni se agota en ellas. La vigencia de esta fuerza ideológica no se mide por la vivacidad de tal o cual ejemplo determinado, sino por su capacidad generativa que va a la par con sus posibilidades de transmutación. El que tal o cual manifestación de stalinismo esté hoy día periclitando o francamente extinguida, no significa que

* Director del Conjunto Quilapayún; docente en la Escuela Internacional de Verano (ESIN).

el fenómeno original u originador esté ya superado. Por el contrario, el desaparecimiento de una forma puede ser precisamente una demostración de su vitalidad, de la misma manera que en la evolución de las especies biológicas, la desaparición de una rama puede favorecer el desarrollo del género.

Por lo tanto, el stalinismo es la raíz ideológica del período llamado staliniano pero podría ser también el fundamento todavía actuante del actual momento histórico de la revolución soviética y no sólo de aquella sino de casi todas las revoluciones hasta ahora triunfantes realizadas en nombre de lo que se ha llamado «marxismo leninismo».

El stalinismo, tal como intentamos entenderlo, no es tampoco una calificación política de aquellas que se usan, por ejemplo, para denominar supuestas «desviaciones» del marxismo como «oportunismo», «ultraizquierdismo», «revisionismo», etc., pues no hablamos aquí desde ninguna ortodoxia. El intento de separar a Marx del stalinismo no está en nuestro caso guiado por el propósito de purificar una doctrina contaminada de errores sino por el deseo de comprender de una vez uno de los fundamentos ideológicos de nuestra propia historia, que como toda historia es un campo de lucha de fuerzas contrarias, en este caso: ideología y ciencia.

Finalmente, tampoco es la expresión «stalinismo» un calificativo de moral política a través del cual pretendamos atacar u ofender a nadie, ni menos una manera solapada de hacer cargar a un supuesto opositor con los crímenes de una determinada época histórica asimilando partidos o ideas a situaciones del pasado. Nuestro propósito no es destructivo sino positivo y se puede definir así: a partir de los elementos históricos pasados y presentes, buscar la raíz de una ideología todavía imperante en algunos campos de la revolución y de la renovación social, con el objeto de hacer posible —si esto es realizable— un regreso de la revolución a la filosofía y a la ciencia.

2

«Así como vive el hombre, así piensa». Esta frase de Marx es la idea clave para llegar a comprender a fondo lo que hemos llamado stalinismo, pero ella debe ser completada con el pensamiento según el cual todo hombre concreto se comprende a sí mismo de alguna manera, al mismo tiempo que, también de alguna manera, comprende su mundo. Este segundo rasgo, que es esencial a lo humano ha sido señalado por Heidegger de la siguiente manera: «el ser-ahí se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso» (Ser y Tiempo, par. 4).

La comprensión del ser, que es una determinación de ser del hombre, es al mismo tiempo, una comprensión de sí mismo y una comprensión del mundo. Estas comprensiones, que en la mayoría de los casos están implícitas y no desarrolladas, forman la base de lo que llamamos ideología y constituyen el fundamento esencial de todo pensamiento espontáneo, no teórico, no crítico, no científico, sobre nosotros mismos y sobre el mundo. El hombre es un animal ideológico por esencia y no únicamente por accidente; por consiguiente, su impulso comprensivo primario es absolutizador. Toda ideología echa sus raíces en el ser más íntimo del hombre y responde de alguna manera

a la relación más primaria entre éste y el ser. Por supuesto, la comprensión del ser no sólo funda la ideología sino también la ciencia y la filosofía pero en ambos casos su potencia fundante opera de distinto modo: mientras en el primer caso la relación con el origen no aparece puesta en cuestión, presentándose toda ideología como inconciencia de sus propias bases, en el segundo caso todo el movimiento de avance y desarrollo reposa en el continuo cuestionamiento de los fundamentos. En la ideología la fuerza absolutizadora de la esencia humana está desencadenada y desbocada, en cambio, en la filosofía, en la ciencia y el arte se mantiene como una potencia controlada o por lo menos asumida, con todos sus peligros.

La comprensión del ser es el ser mismo del hombre y, por consiguiente, la manera de mostrarse éste a sí mismo; de donde resulta la relación profunda y esencial entre pensamiento y vida: espontáneamente, el pensamiento no puede ser otra cosa que la puesta a la luz de la vida. La frase de Marx se funda, por lo tanto, en la de Heidegger.

3

Pero la ideología no es lisa y llanamente la comprensión del ser. En efecto, cuando hablamos de ideología estamos refiriéndonos a un pensamiento espontáneo, acríptico y por consiguiente, no resultante de una indagación metódica expresa. Llamamos ideológico a un pensamiento en el que ya estamos, a una idea que nos acomete sin que tengamos que darnos el trabajo de tenerla y que surge en nosotros a partir de nuestras propias determinaciones vitales concretas, a una noción o valoración que no es ni invento ni creación nuestra y que nos precede sin que siquiera podamos claramente asumirla, a los presupuestos metafísicos, morales o religiosos que subyacen en nuestras formulaciones y que no nacen de una indagación teórico científica. Los vulgares prejuicios son las formas más groseras y caricaturales del pensamiento ideológico.

La comprensión preontológica del ser es fundamento, tanto del pensamiento ideológico como del pensamiento científico y filosófico, por ello es fundamentación óptica de toda teorización y comprensión, y a priori tanto del conocimiento como del error. El pensamiento ideológico, en cambio, es fundado, jamás a priori, suponiendo siempre una situación o condición concreta e histórica de la cual surge. Su aparente carácter apriorístico (por ejemplo: en el prejuicio o como presupuesto de formulaciones teóricas o morales) proviene de la inconciencia de su propio origen, que como ya lo hemos dicho, es uno de sus rasgos constitutivos.

Sin embargo, la ideología no deja por ello de ser un fenómeno positivo en la medida en que ella es una constante en la vida de todo ser humano: la ideología siendo una forma de aparecer la comprensión del ser o si se quiere, una de sus manifestaciones, no puede desaparecer de la vida del hombre y por consiguiente, liberarse de ella absolutamente, es imposible. Todo hombre concreto, en la medida en que se comprende a sí mismo a partir de una situación que siempre lo rebasa, está siempre preso en una ideología, es decir, pertenece a una circunstancia tempoespacial determinada que condiciona su

manera de ver. Este ver no existe por ningún lado al estado puro, nace siempre como factor iluminador de una realidad ya dada: aunque él mismo sea constitutivo de esta misma realidad que ilumina, presupone siempre la vida y no puede ser otra cosa que alumbramiento de la vida.

4

Ideología es un cuerpo de pensamientos ideológicos que nacen a partir de una situación vital determinada y cuya unidad está dada por esta situación. La ideología tiene de común con el pensamiento el hecho de ser ambos condicionados por la vida real y concreta del hombre; pero en un caso se trata de ideas que surgen espontáneamente de esta situación y en el otro del esfuerzo humano por transformar la conciencia directa en conciencia metódica y reflexiva.

Este lazo entre la ideología y lo concreto, relación fundada como ya hemos dicho en la esencial comprensión del ser y en la necesaria unidad de conciencia y vida, es lo que explica que podamos hacer corresponder las ideologías con diferentes situaciones de la vida humana. Así por ejemplo, podemos decir que hay una ideología cristiana diferente de la ideología budista o una ideología de los chilenos y otra de los mexicanos, o una ideología proletaria y otra burguesa o una ideología del siglo xx y una ideología de la antigüedad, etcétera, etc. Desde un punto de vista abstracto todas estas denominaciones son correctas y pueden perfectamente fundarse en estudios sociológicos serios y científicos. Lo importante es dejar señalado que, desde la perspectiva estricta de la teoría, ninguna de estas caracterizaciones puede pretender transformarse en sinónimo de «visión acertada y definitiva del mundo», es decir, ninguna puede valer como comprensión verdadera y expresa del ser. Si la Historia humana es el acontecer de la verdad, ninguna ideología será jamás verdadera; por el contrario, el intento infatigable del hombre a través de los siglos por acercarse a la verdad se puede entender como una eterna batalla en contra de la ideología, combate en el cual a través de duros esfuerzos y sacrificios, el hombre va robándole terreno y ampliando su espacio de libertad. La ideología es, por decirlo así, el peso muerto de este camino, la carga que el pensamiento creativo tiene que arrastrar en todo momento, la inercia de la imaginación y de la fantasía. Por este motivo, podemos afirmar que toda creación intelectual se lleva a cabo siempre a pesar o en contra del pensamiento ideológico. Este «a pesar» no necesariamente debemos entenderlo en su sentido más negativo pues puede también a veces significar la simple inercia indiferente de la que ya hemos hablado: todo pensamiento, al hacerse mundo y suelo en el que vivimos, le abre paso a una nueva posibilidad ideológica; así por ejemplo, Platón se transforma en platonismo o Marx en «marxismo», perdiéndose con ello la originalidad pensada, ganándose en cambio, la realización del pensamiento. El pensamiento, que nace siempre enmarcado en una o varias ideologías avanza hacia lo no ideológico pero no puede menos que encarnarse en ideología. Esta, a su vez, se opone al pensamiento y obstaculiza su surgimiento y su marcha pero sin dejar de servirle de nido o de alimento. En esta extraña dialéctica vivimos y morimos diariamente, desplegándose la luz y la oscuridad que somos, sin jamás descansar.

La ideología se ubica entonces entre la comprensión preontológica del ser y el pensamiento ontológico y científico, entre la relación apriorística entre hombre y ser, que define la esencialidad humana, y la comprensión filosófica y científica del mundo. Este espacio que ella ocupa siempre está lleno, por más amplio que sea el conocimiento expreso y fundado, y por eso, aún en el más sabio de los hombres siempre encontraríamos todavía formas de reviviscencia ideológica... La ideología es nuestra clase pensando por nosotros, nuestro país pensando por nosotros, nuestra condición pensando por nosotros y su influencia es tan fuerte que muchas veces cuando más estamos presos en ella es cuando nos sentimos más alejados de su influencia.

Es el prurito totalizador que pertenece a la esencia de la comprensión del ser, lo que explica la inevitabilidad de los espacios ideológicos dentro de nuestra conciencia. Por consiguiente, podríamos definir negativamente la ideología partiendo del pensamiento auténtico diciendo que ella es la parte de nuestra conciencia comprensiva que no es ni científica ni filosófica. El primero en dar cuenta de esta oposición entre pensamiento e ideología fue Platón quien en el Mito de la Caverna expone de manera precisa su dialéctica.

Frente al marxismo de Marx, que busca cientifizar la historia y la política, el stalinismo significa la vuelta del imperio de la ideología en estos mismos terrenos. Marx versus Stalin es en el fondo la misma tensión de siempre entre ciencia e ideología. El problema crucial que nos plantea el surgimiento del stalinismo histórico es el siguiente: por qué precisamente en el momento en que la ciencia logra crear un método capaz de alcanzar todos los terrenos del saber óptico, vuelven a surgir, y en nombre de esta misma corriente histórica, las fuerzas ideológicas. El momento de la culminación del poder de las ciencias coincide con el del resurgimiento de las potencias ideológicas: ¿qué significa esta todavía demasiado oscura relación?

El arte, la ciencia y la filosofía, independientemente de que, como toda actividad humana se encuadren siempre dentro de ideologías determinadas, son factores históricos independientes, con una dinámica propia de desarrollo, con legalidades internas que los definen y con metas y direcciones que traspasan sociedades y períodos históricos determinados; son además, fuerzas que reúnen a todos los seres humanos en cuanto tales, independientemente de sus propias voluntades individuales y por lo tanto, factores fundamentales de la humanización del mundo. Como potencias que despliegan la esencia humana, en el decurso histórico se imponen por sí mismos y son prácticamente los únicos elementos a partir de los cuales los hombres pueden reconocerse unos a otros sin entrar en conflicto.

El materialismo histórico nos ha enseñado a reducir las apariencias de la historia concreta a sus componentes reales y materiales, pero por otro lado, y esto es aquí lo decisivo, nos ha permitido diferenciar lo ideológico de lo científico en la política y en la historia, las apariencias de la «idea» o «ideal» y las fuerzas que se esconden detrás de ellas. Lo que ha ocurrido en el movimiento comunista en los años posteriores a la revolución de Octubre forma parte, con otros fenómenos, de los rasgos que definen nuestra época histórica. Pretender que una parte de esta historia o uno de los sectores participantes en ella, quedan fuera del análisis porque pertenecen al «sector consciente» y por lo tanto, al sector que «sabe de sí mismo», es una ingenuidad mayúscula. La mirada científica no puede ser partidista, tiene que escaparse de las tomas de posición no fundadas en sus propios presupuestos científicos, vengan éstas de donde vengan, y por lo tanto, debe en algún sentido servir de fuerza reguladora de las definiciones políticas. Pretender otra cosa sería como practicar un psicoanálisis válido para los demás pero no para sí mismo. De donde se puede inferir que la historia real es una cosa y la ciencia que la explica otra muy diferente, aunque esta última se inscriba en ella, brote de ella y pertenezca a ella como uno de sus componentes esenciales hasta el punto de ser incomprensible sin ella. Lamentablemente la unidad de historia y ciencia no está nunca ganada de antemano, ni menos asegurada por el hecho de asumir tal o cual posición en el cuadro político mundial, aunque todas las apariencias indiquen que las fuerzas humanistas del cambio estén incuestionablemente en un campo y no en el otro. Aunque Marx haya descubierto las leyes que explican el acontecer histórico, la historia del hombre sigue haciéndose ciegamente porque las fuerzas que la rigen escapan enteramente a su control. Lo descomunal sigue siendo descomunal aunque ahora lo comprendamos como descomunal: la más ingenua ilusión es la de creer que la comprensión, por el hecho de darse, comienza a ser el factor determinante de la historia. En toda la historia de la filosofía ningún filósofo se ha atrevido a mostrar la ingenuidad de ciertos políticos de hoy día.

La verdadera visión histórica no consiste en tomar partido ni por ni contra Stalin: la historia en su fondo es apolítica y amoral y se parece mucho más a la historia natural que al fresco patético y heroico que pretenden pintarnos algunos políticos. El que comprende la historia la comprende desde el entero y no desde el partido porque esta visión es, desde la partida, una parte de la parte. El pensamiento de Marx es hasta el momento la única unidad válida entre la historia y la ciencia, pero precisamente, en cuanto ciencia, es mucho más humilde y menos pretencioso de lo que quisieran mostrarnos ciertas formulaciones politiqueras y demagógicas. La historia no es únicamente lo que hoy día pasa sino lo que pasó hace ya mucho tiempo y lo que pasará mañana, en ella no existe jamás ningún punto de vista absoluto desde el cual se pueda erigir un criterio moral o de progreso. Lo que va ocurriendo es

efectivamente necesario, pero esta necesidad es tan indiferente como inexorable. Lo importante es comprender cuáles son las verdaderas fuerzas o energías actuantes en la historia y de qué manera cada cual se ubica en este cuadro, es decir, lo que importa es saber de qué es fuerza uno mismo y hacia adónde se despliegan las energías propias.

10

«La ideología es un proceso que el supuesto pensador cumple sin duda con conciencia, pero con una falsa conciencia. Las verdaderas fuerzas motrices que lo ponen en movimiento le siguen siendo desconocidas, si no, éste no sería un proceso ideológico». De estas frases de Engels proviene también nuestra propia concepción de la ideología stalinista.

11

Algunos de los rasgos más generales en que se expresa el stalinismo son los siguientes (no pretendemos ser exhaustivos porqu nuestra meta es desentrañar la raíz de esta ideología y no hacer la completa fenomenología de sus manifestaciones):

El *Doctrinismo*, es decir, el intento de transformar al marxismo en doctrina cerrada cuyas enseñanzas hay que salvaguardar de supuestas desviaciones y susceptible de ser recogida en catecismos de uso popular. La doctrina es un cuerpo de ideas simples y comprensibles para todo el mundo, que explican todo y que responden a todas las posibles inquietudes teóricas del sentido común. El doctrinismo, en lugar de mostrar el carácter esencial y verdadero del marxismo, que, como toda ciencia requiere de estudios especializados y plantea complejísimos problemas teóricos, lo transforma en una ideología más frente a otras y le quita toda seriedad y rigor. El marxismo viene a ser un conjunto de formulaciones muy fáciles de entender y asumir y como las ideas religiosas puede ser «predicado» y «creído», entregando sus conclusiones al terreno de las simples opiniones personales, que se pueden tener o no tener pero que en todo caso deben ser respetadas y etc., etc., etc. Pero la ciencia no es doctrina: la teoría del valor no se mide con la misma vara que el dogma de la santísima Trinidad o la idea de la resurrección de los muertos, o el ateísmo o no ateísmo; ella pretende una verdad con otras características y con otros alcances que ella misma define en su cometido. La doctrina pertenece al ámbito de las convicciones y no tiene nada que ver ni con teorías explicativas, ni con métodos de investigación ni con experimentaciones ni con estudios rigurosos. Vemos pues, que en el intento de doctrinizar el marxismo se esconde una fuerza con dirección contraria a la de la ciencia y que es, como lo hemos señalado desde un principio, la potencia absolutizadora de la ideología.

El *Moralismo*, es decir, la antiquísima idea persa según la cual la historia es la lucha de dos principios, uno bueno y otro malo y que en el fondo cualquier conflicto humano puede resolverse en la contradicción primaria entre

el bien y el mal. Este rasgo se manifiesta en el stalinismo en la manera en que éste comprende la lucha de clases, la cual, en definitiva, viene a ser presentada como un conflicto maniqueo. El moralismo impide comprender el rol de la burguesía en la historia del mundo y transforma la revolución y la política en general en una especie de cruzada en la cual cada participante debe estar dispuesto a darlo todo por el absoluto reencontrado, la buena nueva de que ya no es el amor lo que nos salva sino la revolución. El burgués no es un hombre hecho por la circunstancia o, como lo define Marx, el propietario de los medios de producción en la sociedad capitalista, es decir, un ser tan inocente de su propio ser como el obrero, sino un maquiavélico y demoníaco personaje, resumen de todos los males del mundo y que contamina todo lo que toca con su terrible esencia malévolamente. Ya no se trata de dos fuerzas sociales que luchan por sus intereses de clase sino de los buenos contra los malos, de los poseedores absolutos del bien y de la verdad en contra de los seres demoníacos por cuya voluntad llegan al mundo todos los males. El capitalismo es «podrido», «decadente» y todo lo que viene de él, también. Detrás de Freud, de Einstein, de Picasso o de los Beatles está la secreta mano del imperialismo que busca contaminar a la revolución con sus ideas repugnantes, lo mismo detrás de casi todas las manifestaciones culturales o científicas provenientes del mundo capitalista.

Al mismo tiempo, junto con el moralismo los dos principios de todo fanatismo: «el que no está conmigo está contra mí» y «el fin justifica los medios». como ya lo hemos dicho, en el seno mismo de toda ideología se hallan presentes las fuerzas absolutizadoras.

El *Politicismo*, es decir, la idea de que todo es reducible a la política, la cual se erige en punto de vista absoluto sobre todas las cosas y medida respecto de la cual todo ha de juzgarse. La neutralidad no existe, por consiguiente todo debe y puede ser pasado por el rasero de la política. La lucha de clases contagia con sus tensiones a toda la realidad y cada acción, de cualquier naturaleza que esta sea, está a favor o en contra de la clase obrera, a favor o en contra de la burguesía. Siendo lo político la esencia absoluta de toda realidad resulta que el único punto de vista totalizador es el político. Esto hace que la filosofía, el arte, la religión y la ciencia sean en último término reducidos a la política, erigida ahora en núcleo fundamental de la realidad. Como todas estas actividades son a su vez totalizadoras, cada una en su modo específico correspondiente a su esencia, la desmesura del politicismo origina un conflicto constante con ellas, que por su propia naturaleza no pueden responder ante otros jueces o tribunales que los estatuidos por ellas mismas. El marxismo, sacado de su esencia científica, se transforma en una monstruosa superchería ideológica erigida en juez de todo y cuyas características coinciden en todo con las formas ideológicas que el mismo Marx denunció durante toda su vida. Para emplear el lenguaje de Engels, la filosofía de Marx aparece transformada en «metafísica», con todas las cualidades de inamovilidad y absolutismo que la dialéctica pretendía superar. Como ocurre con todas las religiones normativas, ésta también comienza a dictarle sus normas a todo, empobreciendo el mundo espiritual y abriendo el fuego por todos lados en contra de la cultura. Aparece entonces como rasgo dominante de los procesos

el conflicto entre revolución y cultura, cuestión que a Marx o a Engels les habría parecido imposible y monstruosa.

A partir de los rasgos señalados surge también el *Obrerismo*, es decir, la atribución de una valoración especial al hecho de pertenecer a la clase obrera; la clase obrera o el ser obrero no son condiciones a partir de las cuales determinados individuos viven dentro de la sociedad, sino una especie de condecoración y una garantía de bien y de verdad. De esto resulta que la revolución deja de ser un asunto de varias clases o sectores de la sociedad que se ponen de acuerdo para transformarla compenetrando sus intereses mutuos, sino algo exclusivamente obrero. Los demás sectores son entonces instrumentalizados o mediatizados o simplemente abandonados a la vorágine de la historia que tarde o temprano dará cuenta de ellos. Se comprenden así las ideas de Marx sin sus matices, sin entender por ejemplo cual es el papel de la burguesía y de la pequeña burguesía en la revolución, sin entender, por ejemplo, que la clase obrera por su lejanía histórica de la cultura y de la ciencia no puede asumir sola el traspaso de estas conquistas fundamentales del ser humano a la sociedad revolucionada, sin comprender que el campesinado es un aliado fundamental en las luchas obreras, lo que hace que en algunos procesos sea esta clase y no la clase obrera la que juega el papel decisivo. Estas incomprendiones, en el terreno de la vida política concreta, se traducen en líneas sectarias y en políticas de cuadros, dentro de los partidos revolucionarios, que ponen obstáculos a los intelectuales o a los teóricos para acceder al poder. (Si observamos los procesos revolucionarios hasta ahora conocidos constataremos fácilmente que la mayoría de los dirigentes revolucionarios proceden de capas burguesas y pequeñoburguesas, es decir, de sectores intelectuales). Hay que decir además que el obrerismo no es un rasgo que surja únicamente en sectores obreros: también se apodera de capas intelectuales burguesas, campesinas o pequeñoburguesas que comienzan a pensar que la única manera de entrar en la revolución es haciéndose una especie de haraquiri ideológico: es la típica concepción del «revolucionario generoso» que por amor a los desposeídos depone sus intereses de clase y lucha en contra de su conciencia contagiada de contrarrevolucionarismo. Sólo lo obrero es bueno.

Frente a esto podríamos decir que lo que necesita la verdadera revolución es precisamente lo contrario, que cada uno exprese y luche por sus legítimos intereses sin diluirlos falsamente sino ubicándolos correctamente en el proceso. Los intelectuales que, por decirlo así, postergan sus «intereses de clase», le hacen daño a la revolución, que necesita de ellos justamente en cuanto intelectuales, con todas sus taras, locuras y defectos y no de perritos falderos domesticados en su fuerza teórica y artística, que por esto mismo no son capaces de crear nada. Si la locura fuera lo esencial del hombre de la cultura, no se trata de crear artificialmente artistas y hombres de ciencia cuerdos pero estériles, sino de conciliar la locura con la revolución. A cada cual su conciencia de clase. El pacto social revolucionario tiene que hacerse sobre la base de las fuerzas reales e indispensables que compondrán la sociedad revolucionada. Una revolución sin arte no es revolución, una revolución sin teorías nuevas, sin invenciones, sin rompimientos con la realidad no es revolución. El obrerismo sólo es capaz de crear revoluciones grises.

El *progresismo*, es decir, la idea ingenua de que todo marcha hacia un

progreso absoluto y que la historia termina en apoteosis con recuerdos y agradecimientos para todos, idea ésta también religiosa y que tiene su origen en el dogma de la redención universal. En este caso, la salvación personal está asegurada por el hecho de que el individuo entrega su vida a la causa de la razón y la verdad, que en definitiva alcanza la victoria y se impone. Hegel para los pobres de espíritu: la historia avanza, tal o tal otro país son los baluartes del progreso, los muertos no mueren en vano, todo se recupera el día en que todos festejemos la victoria, es decir, la resurrección de los muertos, la providencia divina y la vida eterna, Amén.

Esta idea junto con el doctrinismo, el moralismo y en general todas las manifestaciones de absolutismo y fanatismo son, como se sabe, bastante antiguas y permiten establecer la vinculación que buscamos entre el stalinismo y las fuerzas nihilistas anteriores a él, principalmente con lo que Nietzsche llama «cristianismo» o «metafísica».

Interrumpido el impulso dialéctico en el pensamiento revolucionario, la absolutización y metafisicización de la ideología ahora dominante comienza a desarrollar fuerzas organizativas de carácter estático, es decir, estatistas, que dan como resultado un conjunto de funcionamientos sociales y partidarios basados en jerarquías inmóviles y conservadoras. Esto conduce necesariamente a una pérdida de la dinámica histórica proveniente de la compleja lucha de intereses oponiéndose radical o parcialmente, la cual es reemplazada por planificaciones o directivas que provienen desde arriba, las jerarquías se congelan y a las reivindicaciones reales de las masas se oponen las reivindicaciones que éstas «deberían tener» según la sacrosanta ideología, que regla y zanja todos los conflictos. Todo se soluciona en el terreno de la «idea» mientras los conflictos bullen por debajo encontrando mil dificultades para poder salir a la superficie.

La inestabilidad de esta situación refuerza las formas dictatoriales del poder y crea lo que se ha llamado «culto a la personalidad» que, como se ve, no es otra cosa que la manifestación secundaria en el plano del gobierno de la sociedad de un fenómeno mucho más profundo y general que tiene sus raíces en el imperio de la ideología. El poder de ésta es tan grande que sin exagerar nada podemos afirmar que no sólo suplanta a la verdadera teoría revolucionaria científica, sino lisa y llanamente a la realidad. En los informes, en los estados de situación, en la información periodística e incluso en los resultados de indagaciones o investigaciones comienza a aparecer lo que debiera ser en vez de lo que es. Esto se manifiesta del modo más claro en el campo del arte, en el cual aparece la tendencia llamada paradójicamente «realismo», que no es otra cosa que la idealización desencadenada de la propia realidad que se intenta iluminar. El obrero que se pinta es la «idea» del obrero, es decir, el obrero extraído de sus conflictos reales humanos y personales y transformados en poderoso constructor del futuro, titán moderno que mueve el mundo con sus poderosos brazos de acero, Atlas sobre cuyas espaldas reposan todas las esperanzas de la nueva vida, etc. Lo mismo sucede con todos los aspectos de la realidad de la cual sólo se ve lo que refuerza la idealización combatiendo por otro lado como desviación o contrarrevolucionarismo todo espíritu crítico.

Para que esto comience a ocurrir es necesario que la única fuerza operante sea la ideología dominante, disolviéndose o retrayéndose las fuerzas

realistas y veraces de la ciencia, de la filosofía y del arte. Y esta situación lamentablemente no es corregible con congresos y reuniones, por más honestos y autocríticos que éstos sean, porque las taras del stalinismo tienen en su base la horrible fisura entre revolución y cultura. La falta de democracia interna, la dificultad de generar una política surgida directamente de las bases y no lanzada desde arriba por las directivas, la instrumentalización del movimiento de masas y la incomprensión del rol específico de los sindicatos, la visión politicista de éstos, la jerarquización excesiva y la burocratización en la vida de partidos y gobiernos, el suplantamiento de la vida con todas sus complejidades por la vida de partido, la concepción eclesiástica de éste, la pérdida de rigor en el análisis de la situación, el carácter formal de las críticas y el hecho de que las autocríticas nunca pongan en cuestión las estructuras de poder dadas, la obstaculización a todo debate, la exigencia de que todos los balances sean positivos, la necesidad de esconder las luchas de poder dentro de las organizaciones revolucionarias, la pobreza de espíritu, etc., la idealización del militante presentado como héroe positivo, la desconfianza frente a todo lo que no pertenezca al partido de la revolución, la exaltación de todos los factores subjetivos en la propaganda y en las consignas políticas, la fijación de un solo lenguaje del que nadie se puede salir so pena de ser considerado sospechosamente, la desconfianza de las ideas y teorías personales, la pillería del monolitismo, la desconfianza frente al nacionalismo, el endiosamiento de las direcciones revolucionarias, son todos rasgos que podemos unificar y comprender como formas de la *idealización*, que en definitiva es el núcleo central de donde se genera esta ideología.

12

Entendemos por *idealización* el proceso de suplantación de la realidad por parte de la «idea» o el «ideal». Las formas concretas en las cuales este proceso se realiza son muy variadas, pero en todas ellas encontramos ciertas características generales comunes: la negación por sublimación de una realidad concreta, la acumulación de lo positivo entendido como oposición metafísica frente a lo negativo, el empecinamiento en un deber ser que se instala en lugar de un verdadero ser, el sojuzgamiento de lo negativo, etc. Todos estos rasgos son manifestación de una necesidad imperiosa de huir de la realidad, de negar lo que se considera como insoportable, de escapar de todo aquello que rompe o amenaza lo que se considera como condición indispensable para la propia existencia. Pero al mismo tiempo, es en la propia idea donde se establecen estas condiciones y de manera tal, que toda aclaración o iluminación de la realidad a través de ellas aparece necesariamente como valor. Por este último motivo, toda «idea» es al mismo tiempo posición de un «ideal», es decir, de un valor.

Como toda conciencia individual es totalizadora o conciencia de una totalidad, el procedimiento de idealización se presenta como el intento, por parte de la conciencia, de vivir en un mundo creado por ella misma, cuyas condiciones de posibilidad son aquellas que ella misma quisiera darse, como una transformación de las potencias totalizadoras reales (asimilables a la compren-

sión del ser) en potencias controladas por la conciencia misma, de las que ella hace uso para crear en torno suyo un espacio habitable que coincida con sus aspiraciones. Este ponerle condiciones a la realidad coincide entonces con la huida de lo realmente totalizador, o si se quiere, de la verdadera totalidad. La ideología «idealizante» se presenta entonces como un escaparse del ser, aunque utilizando todo su poder de presencia para generar un absoluto a gusto del consumidor. Y esto es lo que explica que estas ideologías así surgidas vuelvan a reproducir los mismos rasgos de absolutismo de los fanatismos del pasado, coincidiendo también con ellos en su hostilidad hacia toda verdadera indagación científica y hacia todo auténtico cuestionamiento filosófico. El proceso de la Inquisición en contra de Galileo o de Giordano Bruno vuelve a reproducirse con las mismas características reiniciando la larga historia de abusos, represiones, censuras y prohibiciones que ha sido siempre uno de los principales obstáculos para la instauración del verdadero absoluto (El Ser) en el mundo humano. El intento del hombre de hacer el mundo a su medida tiene su mayor riesgo precisamente en la frecuente pérdida de esta misma medida, la cual, por supuesto, no puede ser el hombre mismo sino el ser. La medida propia del hombre no es él mismo, sino lo descomunal, que tiene que ser reconocido como descomunal, o como misterio (científico o filosófico) para que el hombre se descubra a sí mismo y pueda desplegar todas las posibilidades contenidas en su esencia. Cuando la totalización se distorsiona y se transforma en un proceso negativo el hombre queda prisionero de sí mismo, encuadra su vida en un esquema y agota y esteriliza la riqueza del mundo. Los únicos verdaderos poderes de la auténtica totalización son los provenientes de la capacidad creadora de mundo, la ciencia, el arte y el pensamiento.

13

Los rasgos señalados anteriormente bastan para definir el stalinismo como una ideología concreta, es decir, como un sistema de pensamientos ideológicos que encuentran su unidad en el proceso general de idealización y cuyo cometido profundo es el de suplantar la realidad por un determinado sueño que pretende superar fantasisosamente una situación incómoda y desesperante. El carácter concreto de esta ideología proviene tanto de las formas de la idealización como de la especificidad de la situación por superar, lo cual obliga a retrotraer el análisis desde la «idea» hasta la vida, tal como Marx lo indica en su propia concepción de la relación entre ideología y vida. Pero esto, a partir de lo dicho es fácilmente realizable y no necesitamos aquí entrar en los detalles de lo que se desprende de los rasgos ya señalados. Lo que importa por el momento es extraer los supuestos vitales del nódulo general de esta ideología, que es como queda dicho, la idealización misma. El doctrinismo, el moralismo o el obrerismo, por nombrar sólo tres de estas características, son modos de defenderse del carácter enigmático de la realidad, de la indeterminación o indiferencia moral de la vida natural e histórica y de las limitaciones y violencias de una determinada condición humana. El sujeto que genera estas ideologías puede ser perfectamente reconstruido a partir de los propios esquemas valóricos que construye a través de los cuales pretende resolver en el

plano de la fantasía sus conflictos reales. Por supuesto, esta realidad de la que hablamos incluye también, y no puede ser de otra manera, la condición metafísica del hombre frente a la cual el materialismo ciego y el positivismo ultrancista, a costa de cosificar y de empequeñecer lo humano, se han quedado sin poder decir nada.

Reunidos todos los rasgos que nos han permitido definir el stalinismo bajo el concepto de idealización podemos ahora adelantar que esta ideología corresponde exactamente a la situación definida por Nietzsche en sus libros *Más allá del bien y del mal* y la *Genealogía de la moral*, y que él llama de manera provocativa «esclavitud». Esta denominación, como muchas otras de este pensador, se presta para innumerables malentendidos, pero pone al mismo tiempo de manera exacta sus condiciones de comprensión: en efecto, sólo puede ser entendida a partir de una máxima liberalidad de espíritu; cualquier beatería, cualquier moralina, cualquier fariseísmo choca aquí como contra un arrecife milenario sin poder penetrar ni un centímetro en la profundidad de este pensamiento.

Si nos atenemos a lo que Nietzsche quiso decir y no a lo que efectivamente dijo, podemos dejar de lado todas las implicaciones políticas contingentes de su manera de expresarse y quedarnos con lo estrictamente pensado. Referido a nuestro problema esto nos obliga a entender su oposición famosa entre amos y esclavos como antagonismo entre ideología del resentimiento e ideología de la reconciliación o, mejor todavía, de la conciliación.

Todo hombre vive en una cierta ruptura entre su realidad y su aspiración, en una tensión entre ser y querer ser, entre presente y futuro. Pero no todos viven esta situación de la misma manera: mientras para unos esta condición es pura limitación, puro confinamiento, pura estrechez, para otros toda restricción es un estímulo para vencerla, un aliciente para ir más allá, un llamado a la expansión de sí mismo.

La ideología del resentimiento nace como solución imaginaria al problema de tener que traspasar los propios límites, como un expediente moral que le permite a la conciencia desgraciada verse a sí misma como víctima sin tener que asumir verdaderamente su real situación, como un sistema que justifica la pasividad al mismo tiempo que da una explicación del estado actual de cosas. Y es en esta última característica la que interesa poner a la luz por encima de todo, pues es a partir de ella que podremos avanzar en nuestra comprensión general del stalinismo. En efecto, hay una ambigüedad en el resentimiento: por un lado, el verse como víctima, permite culpar a otro de la propia situación desmedrada en que se está, pero por otro lado, esta atribución de culpa es también una explicación de la situación general y como tal, aunque sea paradójico decirlo, una cierta manera de acomodarse a ella. El resentimiento, en la medida en que es una justificación de sí mismo y no únicamente una condenación del otro, o más precisamente, en la medida en que es una justificación de sí mismo condenando al otro o por condenación del otro, origina también un pensamiento estático que fija la actual situación para extraer de ella el consuelo de la pasividad. El esquema de Nietzsche de «amo y esclavo» es una lectura en el plano concreto de una estructura de relaciones mucho más complicada que él mismo enturbió por el afán de hacer coincidir su descubrimiento con las realidades históricas y políticas. Lo que Nietzsche

llama «moral de los amos» y que él mismo trata de vincular con las aristocracias reales, en realidad no coincide necesariamente con ellas del mismo modo que no coinciden tampoco la «moral de los esclavos» con las morales de los esclavos reales. La verdad del pensamiento de Nietzsche no está en el plano histórico concreto, sino en la teoría genealógica que partiendo de la historia busca las estructuras que pueden hacerla comprensible.

Viendo las cosas de este modo, podemos constatar que la ideología de los «esclavos» o ideología del resentimiento lejos de originar necesariamente el conflicto entre amos y esclavos, muchas veces responde a los intereses del amo, creando un sistema que afirma su poder, en la medida en que entregándole una justificación al esclavo le quita todo poder creativo. El resentimiento no es necesariamente creador, puede perfectamente coincidir con una ideología estática y conservadora. De la misma manera, la moral del amo o ideología de la conciliación no necesariamente sirve los intereses del amo real creando un sistema de la conservación, porque el amor a la tierra y la reconciliación con ella pueden expresarse también en el más absoluto revolucionarismo. Dicho de otro modo, los amos pueden originar morales de esclavo y los esclavos morales de amo; por consiguiente, para guardar fidelidad al pensamiento profundo de Nietzsche debemos pasar por encima de su reaccionarismo político y ponerle comillas a lo que él llama amo y esclavo. Lo importante de este pensamiento es que, al igual que la dirección que siguió Marx respecto de estos problemas, aquí se busca la relación genealógica entre moral y vida y se avanza hacia una explicación que se afirma en la realidad más allá de todo moralismo.

La creación, provenga del amo o del esclavo, es un acto de fidelidad a la tierra, una manera de responder a su llamado, un trasponer los límites de lo dado por amor a la aventura de la vida; la pasividad en cambio es la huida, la búsqueda del refugio, la angustia ante el devenir. Entre creación y pasividad se mueve el hombre, sea cual sea su condición; por lo tanto, ideología del resentimiento e ideología de la conciliación o ideología de los «amos» e ideología de los esclavos son dos extremos que deben entenderse a partir de esta antinomia más general. Efectivamente, el resentimiento es ideología de la pasividad o, si se quiere, tal como lo vio Nietzsche, de la negatividad, en el sentido en que pone sus valores por negación de lo positivo anterior y no sabe engendrar nada directamente desde sí misma. Pero esta característica nos obliga a retrotraer la primera antítesis entre resentimiento y conciliación hacia la antítesis más radical entre creatividad y pasividad. El resentimiento origina lo nuevo a partir de una reacción, no conoce la creatividad pura, aquella que es pura invención, pura posición de lo nuevo y que caracteriza la conciliación. Por este motivo, todo reaccionarismo, venga del amo o del esclavo, es en el fondo originado por un resentimiento. Lo que no vio Nietzsche es que también existe un resentimiento frente al amo del futuro, cuyo poder comienza a anunciarse ya en el presente, aunque por el momento aparezca vestido con los andrajos del esclavo. Y esto no tiene nada que ver con visiones optimistas de la historia o con teorías escatológicas de la clase obrera o de la salvación humana. Es un hecho real y constatable por todos lados que el poder se presiente antes de que se haga real, es decir, antes de que se despliegue como fuerza y en este sentido nada más aleccionador que el

asesinato de César. En toda situación dada existen las relaciones dadas de poder, pero al mismo tiempo las tensiones que van a generar las nuevas relaciones: el hijo y el padre pueden llegar a modificar hasta tal punto el equilibrio de poderes que a menudo el hijo pasa a ocupar el lugar del padre, lo mismo sucede en todos los planos de la sociedad y de los posibles vínculos humanos: la Fierrecilla Domada es otro buen ejemplo de esta dialéctica. Es decir, los poderes actuantes no se agotan en lo que ahora parece describir la situación, el futuro ya está aquí entre nosotros, abriéndose paso lento pero seguro, descubriéndose en un principio, apenas, para abrirse en todo su esplendor cuando llega su momento. Por otro lado, el pasado va hundiéndose lentamente, como un enorme barco tragado por las aguas del mar cuya antigua gloria se va perdiendo entre el oleaje dejando un libre espacio que va ocupando lo que viene. Pasado, presente y futuro están presentes, habitan, cada uno a su manera, nuestro mundo, determinando nuestra situación en cada instante según sus fuerzas respectivas. Nada más falso que la concepción aristotélica del tiempo. En la compleja realidad humana todo es móvil, por eso siempre el constante error del pensamiento proviene de sus insuficiencias dialécticas: Nietzsche, pensador del devenir, no supo pensar dialécticamente su oposición entre amo y esclavo.

El stalinismo es la ideología de los «esclavos» que viven su situación positivamente, es decir, corresponde a la situación de la esclavitud pero pensada ésta metafísicamente. Los débiles, los oprimidos, los explotados, los «pobres» no pueden dejar de oponer su vida real a su aspiración, su estado actual a lo que ellos piensan de sí mismos, lo que «son» por decirlo así, y lo que querrían ser. Esto los hace especialmente proclives a la tentación de la huida, cuya forma más sibilina es el resentimiento. De ellos puede provenir la ideología de los descontentos, de los heridos, de los humillados, de los aplastados, caracterizándose ésta por su facilidad en generar utopías que permitan enjuiciar al mundo y culpabilizar a otros de la propia situación. La idea de un mundo más bello y verdadero que el que tenemos ahí delante, el progresismo como pura expresión de la esperanza, el platonismo como desprecio de lo corporal y sensible son algunas de las tantas manifestaciones ideológicas de este fenómeno. El stalinismo, con todas sus formas de idealización, no es otra cosa que una rehabilitación de las mismas fuerzas ideológicas que le dieron al cristianismo su poder de expansión histórica y tiene poco que ver con el impulso de Marx hacia la comprensión de la historia como ciencia. El stalinismo aparece como una forma más de los movimientos utopistas denunciados por Marx y Engels y aunque se presenta a sí mismo como ideología del proletariado, en realidad no es otra cosa que una ideología más de «los pobres», de los desamparados y de los resentidos. Esta caracterización nos permite desentrañar sus verdaderas intenciones históricas y explicar sus rasgos metafísicos, a través de los cuales muestra una vez más una de sus cabezas, la Hidra de la negatividad histórica. Contrariamente a esta ideología, el pensamiento de Marx intentó establecer en la historia entendida como ciencia, más allá de cualquier

moralismo, las fuerzas y poderes reales contribuyendo al mismo tiempo, y en un sentido paralelo al de Nietzsche, a desentrañar los elementos ideológicos de los verdaderos componentes del movimiento social. Pero lamentablemente lo que Marx no pudo hacer y que Lenin en algún sentido entrevió sin poder resolver por causa de sus limitaciones teóricas y filosóficas, fue descubrir los rasgos ideológicos en el propio campo de la política con el objeto de hacer posible, si así pudiera decirse, la «aplicación» de sus avances teóricos al campo de la práctica revolucionaria. La crítica de la economía política se realizó sin que se llegara a emprender la crítica de la política como práctica concreta. Esto es lo que explica por qué esta última, en vez de pasar al dominio de la ciencia, siguió realizándose en el terreno de la pura ideología. La política revolucionaria continuó operando con todos los prejuicios que el marxismo se proponía despejar y, a pesar de los considerables avances teóricos de Marx y de Engels, aún hoy día sigue dominando en estos campos un considerable desfase entre el lenguaje científico de Marx y el discurso ideológico de los políticos que se reclaman del marxismo. Lamentablemente, éste no es un hecho que se vaya a cambiar con buena voluntad y buenos propósitos porque la manera como opera en cada lugar la vida política concreta está dada por la historia concreta de los países, por las características de los pueblos, por la cultura, las tradiciones, la lengua, etc. La política es concreta y real, la ciencia histórica es abstracta y teórica.

Desde un punto de vista teórico, la historia debería seguir el sentido implícito en el desarrollo de las ciencias, es decir, reunirse las fuerzas de lo teórico con los poderes de la realidad; esta unidad entre teoría y praxis se ha dado efectivamente en aquellas ocasiones en que el impulso histórico ha podido mantener una cierta conciencia de sí mismo, como es el caso de los primeros años de la revolución de Octubre, pero lamentablemente la historia no es necesariamente la continuidad de una idea o de una realidad nueva que se descubre. Las fuerzas en conflicto siguen oponiéndose en toda su complejidad haciendo que cada avance tenga que ser reconquistado innumerables veces antes de pasar a ser una propiedad definitiva del camino humano. Esto último, dicho con la salvedad de que en la mayoría de los casos, como las conquistas humanas se sostienen en la frágil materia de la historia, lo más probable es que se pierdan si no son eternamente recuperadas. Las conquistas teóricas o prácticas de las revoluciones son muchas veces transitorias: es verdad que las ideas son más frágiles que las conquistas materiales, pues estas últimas se pueden mantener con cierta facilidad cuando se asientan sobre un poder concreto, pero las conquistas de la praxis histórica siguen dependiendo de la unidad entre teoría y praxis y tienen que ser, por ello, cuidadosamente guardadas y recreadas. El ejemplo más terrible que ha vivido la humanidad en este terreno y de cuyas desastrosas consecuencias todavía no logramos reponernos, es la tremenda conmoción histórica del paso de la Antigüedad a la Edad Media, en la que todas las conquistas teóricas, científicas y, en general, culturales fueron sepultadas en una negra noche de oscurantismo. Lo que ocurre en nuestros días podría llegar a ser muy dramático, si las revoluciones en las que lo científico y lo teórico ha tenido que recular frente a lo ideológico, no se recuperan. La gran tarea de los hombres revolucionarios de la cultura es luchar contra las fuerzas del resentimiento y de la negatividad, las que desde

muy antiguo y por poderosas y ocultas razones vienen luchando en contra de la cultura y la ciencia. Estas fuerzas que antes tuvieron otros nombres, hoy día se llaman stalinismo.

La revolución, como cualquier proceso histórico de gran envergadura, no puede ser concebida únicamente como el triunfo de una clase sobre otra, ni como el puro cambio en las relaciones de producción. La verdadera revolución puede ser esto, pero unido a la continuidad o prosecución victoriosa de las fuerzas *culturales* revolucionarias, sin las cuales se avanza de un lado, pero se recula del otro. Revolucionar es instalar el socialismo económico, pero al mismo tiempo, hacer avanzar la cultura en contra de *toda* ideología negativa y no solamente en contra de la ideología burguesa. La verdad anunciada en el marxismo y comprobada por el cúmulo de experiencias negativas y positivas de este siglo es que la revolución sólo es tal cuando es revolución cultural; pero evidentemente, lo que llamamos así no tiene que ver con las aberraciones chinas o los fanatismos del realismo socialista. Revolución cultural es simplemente el despliegue del arte, de la ciencia y del pensamiento, fuerzas constructivas que a pesar de todo lo que los sectarismos puedan decir, la burguesía ha sabido independizar de la religión y mantener en una línea de desarrollo independiente. Por esto, contrariamente a lo que se piensa comúnmente, la revolución debe ser depositaria de la cultura burguesa extrayendo de su experiencia histórica las bases para construir una sociedad revolucionada en la cual la cultura ocupe un rol dominante. La cultura, en cuanto esencia de la creatividad humana, también genera una cierta ideología, pero ella, a diferencia del idealismo metafísico que surge del resentimiento, es una absolutización positiva y luminosa en la cual el amor a la realidad y a la vida son los fundamentos. A esta ideología corresponde el pensamiento de Marx como todo verdadero pensamiento humanista. El stalinismo es, entonces, la contrarrevolución ideológica en medio de la revolución social y nace, como hemos visto, para volver a darle vida a las antiguas corrientes de la negatividad y el nihilismo que incluso dentro de la sociedad burguesa ya habían comenzado a perder terreno: la obra de los pensadores liberales del siglo XVIII cuya cima es Voltaire unida a la corriente anunciada en las obras de Nietzsche y Marx, parecía fundar por fin la posibilidad de una sociedad liberada de los dogmatismos, de las mitologías demagógicas y en la que imperara por fin la tolerancia y la apertura hacia la esencia enigmática de la vida humana. Pero he aquí que en nombre de las propias fuerzas humanistas surge en el seno de la renovación social el stalinismo, que no es otra cosa que el rebrote del oscurantismo para reconstruir una nueva religión excluyente en la cual lo absoluto es lo esencial. Esta es una fuerza contraria al pensamiento de Marx y ha impedido que la revolución siga revolucionando aunque surja dentro de la revolución y en nombre de la revolución.

El stalinismo surge de las insuficiencias del pensamiento de Marx, por eso son estas lagunas lo que hay que sacar a la luz urgentemente. Es verdad que Marx dejó su obra incompleta e incluso el conjunto de sus planes de

trabajo crítico no pudo ser llevado a término. Por otra parte, los trabajos de Engels, que completan ciertos vacíos, tampoco bastan para reunir todo este pensamiento en un solo sistema de saber, como ciertos marxistas pretenden. Pero estas incompletitudes no son debilidades, sino simplemente la constante en la obra de todos los filósofos o científicos, «el hombre cuando sueña es un dios, cuando piensa es un mendigo», decía Hölderlin. Las empresas teóricas humanas sobrepasan el esfuerzo de sus creadores, pero esta misma razón es lo que hace que el saber humano se vaya construyendo paso a paso colectivamente, a través de miles de pequeños y grandes impulsos, y esto es también lo que hace que la ciencia, el arte y la filosofía se instalen en la historia como fuerzas generadoras de tradición. Para que el marxismo siga vivo, él está obligado, como toda la filosofía, a entrar en la Filosofía. Esto no se cumple por decisión de nadie: ninguna promoción especial, ninguna prédica, ninguna propaganda, ninguna política partidista es capaz de darle a una idea su vigencia histórica, sólo su propia fuerza originadora de mundo y de verdad puede instalarla en nuestra vida haciéndola regir, en la medida de sus propios poderes, el movimiento secreto de nuestra realidad.

16

El stalinismo histórico se presenta concretamente con la apariencia de una teoría. Una de sus expresiones más generalizadas es la que le da el propio Stalin en algunos de sus escritos. Tomaremos algunos ejemplos para mostrar cómo opera la idealización en el campo de la teoría.

Es conocida la polémica de Stalin en contra del anarquismo. El mismo la resume de la siguiente manera: «La piedra angular del anarquismo es el individuo, cuya liberación es según él la condición principal de la liberación de la masa... La piedra angular del marxismo es la masa, cuya liberación es la condición principal de la liberación del individuo. Es decir, que según el marxismo, el individuo no puede ser liberado en tanto que la masa no lo sea, de donde su consigna: 'Todo para las masas.' Es evidente que nos encontramos aquí en presencia de dos principios que se niegan el uno al otro y no de simples divergencias tácticas.»

En este escrito tomado de *Anarquismo y socialismo* queda perfectamente en claro la idea esquemática y metafísica de la oposición que hace Stalin entre masa e individuo. Esta unilateralidad lo lleva en los hechos a negar uno de los términos de una relación de individuos de la misma manera que el individuo es un individuo social. Uno y otro polo se constituyen mutuamente sin que podamos en ningún momento separarlos: la realidad del hombre es siempre individual y la historia no tiene ningún sentido si no es como historia del individuo y para el individuo, pero de la misma manera, el individuo sólo puede ser tal frente a la casa de la cual es parte componente y hacia la cual reenvían hasta sus más íntimos pensamientos. La oposición staliniana no tiene en cuenta la realidad de ambos aspectos, el modo como se dan efectivamente, pensándolos en cambio como entidades abstractas que después tendrían que entrar en relación: primero tenemos de un lado el individuo y de otro la masa y en un segundo paso podemos ahora comenzar a establecer sus

vínculos. Nada más falso o más alejado de la verdadera relación constitutiva que caracteriza a este tipo de oposiciones. Lo terrible es que estos pequeños detalles dialécticos que parecen simples discusiones escolásticas, cuando operan en la política real se traducen en verdaderas catástrofes nacionales y por ellas pagan millones de inocentes individuos o, si se quiere, las masas. La desconsideración total del individuo, el desprecio de la problemática individual, el colectivismo ciego y desmesurado (la medida de lo colectivo es lo individual de la misma manera que la medida de lo individual es lo colectivo) provienen en alguna medida de la idealización de la masa que deja de ser vista como reunión de individuos para aparecer como entidad abstracta pura, con realidad en sí misma y frente a la cual todos deben inclinarse.

Otro ejemplo de metafisización o idealización del pensamiento marxista por parte de Stalin es la introducción del «progresismo» en la dialéctica. En el texto de 1938, publicado bajo el título «El materialismo histórico y el materialismo dialéctico», Stalin, refiriéndose a las diferencias entre dialéctica y metafísica, dice lo siguiente: «Es por lo cual el método dialéctico considera que el proceso de desarrollo no debe ser comprendido como un movimiento circular, o como una simple repetición del camino recorrido, sino como un movimiento progresivo, ascendente, como el paso de un estado cualitativo a un nuevo estado cualitativo, como un desarrollo que va de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior.»

Para refutar esta concepción equivocada de la dialéctica basta citar la introducción de Engels a su obra no terminada, *La dialéctica de la naturaleza*: «Es en un *ciclo eterno* (el subrayado es nuestro) que la materia se mueve: ciclo que ciertamente no cumple su revolución sino en duraciones para las cuales nuestro año terrestre no es una unidad suficiente de medida, ciclo en el cual la hora del supremo desarrollo, la hora de la vida orgánica y, más aún, aquella en la que viven seres que tienen conciencia de sí mismos y de la naturaleza es medida con tanta parsimonia como el espacio en el que existen la vida y la conciencia de sí; ciclo en el cual todo modo finito de la existencia de la materia, sea sol o nebulosa, animal singular o género de animales, combinación o disociación química, es igualmente transitorio, y donde no hay nada eterno sino la materia en eterno cambio, en eterno movimiento, y las leyes según las cuales ella se mueve y cambia...»

Stalin le atribuyó al cambio cualitativo un contenido progresista porque para él lo importante era *moralizar* el movimiento histórico humano. No le bastaba simplemente con explicarlo, quería extraer de él una base para la absolutización de sí mismo y de su poder; por eso metió de contrabando la idea de progreso en la dialéctica. A Marx y a Engels, como buenos científicos que eran, esta idea les habría parecido horripilante, pues en el fondo viene a negar todos sus intentos de bajar el hegelianismo hasta la tierra extrayendo de él todos sus contenidos teológicos. En efecto, introducir el «progresismo» en la dialéctica viene a ser lo mismo que volver a pensar la historia como fenomenología del espíritu, como forma de realizarse el absoluto. En realidad, explicar el movimiento de la realidad, pensar los fenómenos históricos y naturales en su devenir, establecer las leyes de las transiciones cualitativas, no implica ni tiene por qué implicar la atribución de una dirección ascendente en el cambio, la inserción de un criterio absoluto de valoración o de

progreso. Ni siquiera en términos puramente humanos podemos hacer esto, pues la historia humana es toda la historia y no sólo una de sus partes, cualquiera que ésta sea.

Otra forma de idealización se nos presenta en la oposición también metafísica entre lo que se ha llamado estructura y superestructura. Como se sabe, el desarrollo de estas ideas en la obra de Marx y Engels es muy precario y se presta para todo tipo de malentendidos. Como ellas fueron expuestas de un modo bastante esquemático en *La ideología alemana*, y eso, sin insistir demasiado en ellas, pues fueron desde ya consideradas como una especie de programa teórico a realizar, los seguidores del marxismo cayeron fácilmente en las trampas de la simplificación entendiéndolas como una oposición sin matices. Stalin expuso estas ideas en varias ocasiones, pero es en su escrito «¿Anarquismo o socialismo?» donde éstas aparecen mostradas de un modo más «stalinista». En efecto, aquí la relación compleja entre ambos factores de la realidad social se presenta casi en la forma de causalidad mecánica, exponiéndose incluso como vínculo explicativo temporal entre un «antes» y un «después». Así, todo cambio en la superestructura supondría «antes» un cambio en la estructura. Después de exponer un ejemplo simplista de un zapatero que descubre la necesidad de sindicalizarse a través del enfrentamiento concurrencial con las grandes fábricas de zapatos, Stalin dice lo siguiente: «Es así como el cambio en la situación material del zapatero trae, *en definitiva*, un cambio en su conciencia: *primero* ha cambiado su situación material, y *luego*, *tiempo después*, también es su conciencia la que cambia.»

«Lo mismo es preciso decir de las clases y de la sociedad en su conjunto.»

«En la vida social igualmente son las condiciones exteriores las que cambian primero, las condiciones materiales, y después, como consecuencia, cambia el pensamiento de la gente, sus morales, sus costumbres, su concepción del mundo.»

Como se ve, esta manera de entender esta relación es completamente metafísica y entiende los dos polos de una relación que debiera exponerse dialécticamente como elementos de una contradicción puramente externa, como tensión entre «ideas» y no entre realidades. Expuestas las cosas correctamente, debería decirse que la relación entre ambas es bilateral condicionándose estructura y superestructura mutuamente. Es tan verdadero que las condiciones materiales determinan el pensamiento como lo contrario, que el pensamiento determina las condiciones materiales. Cuando se olvida remarcar los dos sentidos de la relación se entienden las cosas unilateralmente y no se puede entender el carácter fundacional y creador del mundo del espíritu. El marxismo, que nació como crítica, es decir, relativo a algo ya dado, a saber, el idealismo alemán y en especial el hegelianismo, está obligado a salir de la unilateralidad si quiere conservar su fuerza teórica. Al propio Marx le costó enormemente salir de la polémica y pasar a la expresión positiva de sus ideas. Esta situación ha llenado este camino de obstáculos.

Los ejemplos que hemos expuesto sumariamente bastan para mostrar de qué manera la idealización es aquí, como el cualquier empresa científica y filosófica la trampa más difícil de atravesar.

Es verdad que no todo es «stalinismo» en Stalin y que del mismo modo que es preciso despejar esta ideología del verdadero impulso de la reflexión

de Marx, también habrá que separar en los escritos de Stalin más de alguna idea renovadora y auténticamente científica.

17

Nuestra lucha en contra del stalinismo no debe entenderse como una batalla para instalar el reino de la ciencia en el dominio despejado por la ideología porque esto sería una nueva utopía irrealizable, por lo demás ya expresada muchas veces desde los escritos de Comte y en general desde los distintos positivimos. Hemos dicho desde un principio que el hombre es un animal ideológico y debemos comprender su relación con ella como un vínculo necesario. De lo que se trata es de combatir una ideología con otra y de oponerle a la ideología del resentimiento y la desesperación, la ideología positiva de la ciencia y la cultura. Esta última consiste en la afirmación sin condiciones de la vida y de la tierra y por su naturaleza reconciliadora no entra en conflicto con estas fuerzas humanistas, sino que les abre camino para su desarrollo. Por esta razón, las fuerzas positivas de la renovación social deben hacer suya la ideología de la cultura, fuerza instauradora de un mundo que nace en la Grecia antigua y que se ha ido abriendo paso difícilmente a través de los siglos atravesando inquisiciones, absolutismos, censuras, prohibiciones, incomprendimientos y represiones de todo tipo, hasta llegar a nosotros por fin capaces de independencia y de dominio.

La ideología de la cultura no es incompatible con la verdadera ideología de ninguna clase en cuanto tal y, por consiguiente, tampoco es incompatible con la ideología de la clase obrera. Evidentemente, lo que llamamos así no tiene nada que ver con lo que el marxismo ortodoxo ha entendido bajo esta denominación. Pero, evidentemente, los obreros de sociedades en las cuales la explotación es desmesurada y las condiciones de vida dramáticas, son propensos a caer en las trampas de la idealización y del resentimiento transformándose con gran facilidad su ideología en «ideología del proletariado». Sin embargo, no está de más notar que son las clases pequeño-burguesas y burguesas depauperizadas las que revelan una mayor tendencia a adoptar esta «ideología de los oprimidos». Esto seguramente proviene de la proximidad que estas clases tienen respecto de las clases que sustentan el poder, situación que les permite «medirse» con ellas y comparar su propia vida con la de los poderosos. Por lo general, los obreros, sin que ello signifique una acomodación a la miseria o a la injusticia, son capaces de vivir positivamente su situación.

18

La cultura, como toda obra humana, nace siempre en el marco de una ideología; pero ni la ciencia, ni el arte, ni en general la cultura, son ideología. Lo que en la ciencia no es ideología es la ciencia misma y lo mismo sucede con todos los demás aspectos de la cultura. Es porque esto es así que podemos decir que el movimiento interno, esencial de toda cultura, es íntimamente revolucionario, es decir, constructor del mundo en que vivimos y viviremos.

95

Reducir, por ejemplo, una obra de arte a sus factores ideológicos es algo completamente equivocado y revela una incomprensión total de la especificidad del arte.

19

Hasta ahora, una de las deficiencias mayores del marxismo es la de no haber sabido comprender correctamente la cultura, incluido en ella el fenómeno religioso (no la religión, que es otra cosa). Esta enorme falla teórica se revela ahora históricamente en las dificultades que tienen todos o casi todos los países que han hecho revoluciones en nombre del marxismo con el mundo de la cultura. El stalinismo es la caricatura de estas dificultades y esto no es casual: para una ideología idealista el realismo del arte, de la ciencia y de la filosofía son insoportables.

20

El stalinismo queda definido, por lo tanto, como la ideología del resentimiento operando en el campo de la revolución, movimiento que corresponde a la fuerza histórica denunciada por Nietzsche como Nihilismo y que como siempre en la larga historia de su desarrollo aparece como una potencia hostil a toda cultura humanista. Es esta misma razón lo que explica que ella encuentra uno de sus principales antídotos en las fuerzas de la cultura. Esto muestra también que la superación de esta ideología no puede ser enfocada únicamente con los recursos de la política, pues su neutralización depende también del nivel de su fuerza en la vida social. Sólo de la generación de una ideología de la positividad, tarea ya comenzada hace tiempo, puede provenir un retroceso de las mitologías negativas. Nuestro siglo ha visto surgir esta conciencia desde diferentes ámbitos, pero en el campo del arte ha sido principalmente el movimiento surrealista el que ha presentado una teorización más coherente y dinámica al proponerse como «arte de la revolución». Esta formulación fue enunciada con un cierto carácter restrictivo, pero indicaba desde la cultura hacia la verdadera unidad entre el arte y la revolución. En nuestra época, en la cual el dominio de la ciencia parece estar asegurado por sus propias realizaciones técnicas, hay que demostrar que las emergencias e implicaciones ideológicas que surgen de ella, lejos de oponerse a las potencias originarias del mundo del arte y la filosofía, se complementan perfectamente con ellas, y aseguran así de nuevo la unidad de una cultura humanista. La búsqueda de lo nuevo se ve obligada una vez más a volverse hacia lo antiguo porque todo renacimiento exige retrotraerse hacia lo verdaderamente original para reunir en un solo núcleo creador todas las fuerzas constructivas. A esta idea llegamos cuando comprendemos que la única redención posible proviene de la afirmación luminosa de la tierra y del amor a la vida y cuando volvemos a restablecer el humanismo verdadero, que asume al hombre reconociendo sus límites y entendiendo el absoluto no en el propio hombre sino en su más allá, en el recinto siempre enigmático de lo invisible. Sólo entonces lo divino, deses-

96

perada y forzadamente puesto en lo social vuelve a su verdadera aparición,
«colmando de alegría los pechos tranquilos para que las palabras justas se
abran como flores».

21

«... pues todo, los muros y los grandes salones
en esta carrera desenfrenada se derrumban
y, apenas se disuelven en la Nada,
surge un nuevo imperio

y así se oscila a través de los años
desde la Nada hasta el Todo
y desde la cuna hasta el féretro,
eterna ascensión, caída eterna.

Pues entonces: vayamos a recorrer el círculo
que un dios nos ha trazado
compartamos alegrías y penas
tal como la balanza del destino las ha pesado.

Pero osemos todo
sin tregua ni descanso,
guardémonos sobre todo de quedarnos mudos, como el bruto
guardémonos de no querer nada o de no hacer nada,

y sobre todo, no avancemos refunfuñando
perezosamente, bajo el yugo que nos curva,
pues lo que siempre nos queda, a pesar de todo,
es el deseo, la exigencia y el acto.»

(Extracto de un poema de Karl Marx)

II ENCUESTRO DE CHANTILLY

ACTAS FINALES

ASER-CHILE (Asociación para el Estudio de la Realidad Chilena) y el Instituto para el Nuevo Chile (INC Rotterdam), organizaron en Chantilly (Francia), los días 2, 3 y 4 de septiembre de 1983, un nuevo ciclo de reflexión y debate sobre los problemas de la sociedad chilena actual.

Esta iniciativa constituye una prolongación del Ier. Encuentro celebrado en 1982 en el mismo lugar, bajo el título: «Chile en los 80: Movimientos, escenarios, proyectos».

Este año los trabajos presentados y las discusiones se organizaron en torno al tema: «Los desafíos de la redemocratización». Se buscaba con ello, por un lado, profundizar y ampliar algunos de los debates realizados el año anterior¹ y por otro, abrir nuevos capítulos que tradicionalmente no han sido abordados con el necesario rigor y amplitud.

En esta perspectiva, los debates se organizaron en cuatro grandes áreas: a) la dimensión cultural de la redemocratización; b) FFAA y relaciones internacionales; c) movilización popular y fuerzas sociales y d) marxismo, socialismo y redemocratización.

En el primero de ellos se hizo especial énfasis en la reflexión sobre identidad y proyecto cultural. Premisa inicial del debate era la certeza de que la formulación de una alternativa democrática debería pasar, necesariamente, por el redescubrimiento de una identidad colectiva susceptible de asumir la tradición y proyectarse creativa y transformadoramente hacia el futuro.

El tema de la FFAA y las Relaciones Internacionales fue abordado simultáneamente, por cuanto se partía de un doble supuesto. Primero, que las cuestiones de defensa y seguridad no se podían pensar sin una referencia internacional y segundo que estos elementos, a no dudar, condicionarán la amplitud del proceso de redemocratización.

El tema de la movilización popular y las fuerzas sociales protagonistas de tal movimiento se inscribió como prolongación del debate que se hiciera el

1. Separata «Chile-América», n.º 82-83 y 84-85, 1983.

año anterior. La dinámica de la situación actual del país, aportó un interés y una dimensión nuevos a la reflexión: su urgencia.

Finalmente, la discusión sobre el marxismo fue retomada en una perspectiva más global que la que se adoptara en 1982. Se trataba de reflexionar no tanto sobre las versiones de tal o cual escuela o corriente histórica, sino sobre la matriz teórica marxista, confrontada ésta, a su vez, con otras realidades conceptuales tales como socialismo y democracia.

Los trabajos presentados (más de treinta), su rigor y calidad; los debates realizados, su pluralismo y apertura, confirmaron que la emergencia de espacios de reflexión como los creados por ASER-CHILE y el INC forman parte del activo del proceso de renovación teórico-cultural que significativos sectores de la oposición han llevado adelante.

El centenar de participantes, profesionales, docentes, investigadores, artistas, estudiantes, venidos de Chile, Europa, América Latina y representativos de la diversidad ideológica que compone la izquierda chilena, aportaron, en definitiva, un argumento más a la legitimación de un cierto modo de quehacer intelectual, que al mismo tiempo que exhibe su compromiso, reclama su autonomía.

Más allá de la lógica —y a veces saludable— incompreensión y rechazo que ciertos sectores de la izquierda hayan podido expresar respecto de la iniciativa y sus conclusiones, quedamos convencidos que aquel lugar de tensión y confluencias que fue Chantilly, es una vertiente fecunda para la búsqueda, el intercambio y la transformación de la sociedad chilena en la cual estamos empeñados.

Marxismo, socialismo y redemocratización

El debate se centró en la necesidad de revisar las formas tradicionales de relación de los socialistas con el marxismo y su efecto sobre la democratización en Chile.

Entre los argumentos expresados para legitimar esta discusión aparecen:

- a) El hecho de que un marxismo no ortodoxo, sin complejos y renovado, incidirá positivamente en el futuro de la democracia.
- b) Que más allá de las voluntades individuales, este tema se planteará inevitablemente en el área socialista cuando en un contexto de apertura se abra el debate.
- c) Que es necesario contrarrestar el discurso de la dictadura que pretende marginar a los marxistas de la lucha por la democracia y,
- d) Que el marxismo forma parte de la *cultura política* de amplios sectores sociales en Chile.

Los consensos

- a) No es necesario *romper* con el marxismo para avanzar hacia un proyecto socialista y democrático. Sin embargo, hubo acuerdo sobre la conve-

nencia de precisar debilidades metodológicas, errores de predicción y diversas insuficiencias del enfoque marxista en la aprehensión y comprensión de los fenómenos propiamente políticos y de otros problemas que desbordan las fronteras de clase, como la ecología, los conflictos interpersonales, la opresión que sufren las mujeres, la cultura cotidiana, etc.

b) En este mismo sentido, hubo unanimidad sobre la imperiosa necesidad de desacralizar el marxismo y de romper con su codificación, desechando la concepción de este pensamiento como doctrina hermética y totalizante.

c) Existió cierto consenso para considerar que si el marxismo tiene pretensiones científicas, debe abrirse al análisis de nuevas realidades, admitiendo nuevas evidencias que pueden refutar planteamientos originarios. Se reconoció también que, por ser el marxismo no sólo una interpretación de la historia sino también guía de la acción, involucra un discurso emancipador que tiende, a su vez, a mantener una distancia significativa entre el análisis científico y la realidad.

d) Hubo un alto grado de acuerdo en el sentido de decir que si bien existiría una tendencia histórica a identificar socialismo con marxismo, no es necesario ser marxista para ser socialista, situación que lleva a postular una concepción pluralista del socialismo.

Otros planteamientos

Se sometieron además a debate otras preocupaciones, entre las cuales figuran:

a) El hecho de que la discusión sobre el abandono del marxismo pueda conducir al abandono del socialismo como opción política.

b) Que el socialismo es revolucionario en América Latina e implica ruptura. Pero, hay que tener conciencia de los obstáculos que aparecen en la prosecución de este objetivo. En el caso chileno, tanto las prácticas impuestas por la dictadura como la presencia de los EE. UU. plantean serios obstáculos para establecer una relación armónica entre socialismo y democratización. Por ello resulta fundamental crear desde ya una correlación de fuerzas internacional favorable a la idea de socialismo en América Latina.

c) Vinculado a lo anterior se sostuvo que sin fuerza social y política no hay proyecto socialista, es decir que plantear la opción socialista en Chile, significa plantear el tema del poder. Objetivo que requiere la creación de consensos, la conformación de mayorías para llevarlo a cabo.

d) En otro plano, aunque sin discutirse en profundidad, se afirmó que referirse al tema de la validez del marxismo en Chile, obliga necesariamente a conjugar y sintetizar tradición y renovación dentro del socialismo. En los últimos 50 años, el socialismo ha demostrado una gran vitalidad y capacidad de permanencia. Por otra parte, hay que impulsar una vía propia que rechace deformaciones autoritarias y burocráticas. La renovación es novedad, pero supone el rescate de un pasado rico en ideas y experiencias.

e) Finalmente, se expresó que difícilmente se puede hablar de socialismo y de su actual lectura en Chile, abstrayendo la experiencia de los últimos 10

años. Entre los actuales desafíos, está la necesidad de reivindicar el rol del Estado en la economía luego del fracaso neo-liberal. Ello, sin desconocer el peligro de situar la transformación socialista en sólo un lugar de la compleja formación social: el aparato del Estado. El énfasis en el desarrollo de la sociedad civil aparece en esta perspectiva de vital importancia.

Identidad y proyecto cultural

Arte y política

Cuestiones de metodología

Es necesario destacar la dificultad que se constató en cuanto a las modalidades mismas de organización del debate. En el curso de la discusión se señalaron, a lo menos, tres factores que podían explicar esta dificultad:

a) La amplitud de los temas propuestos que se resumía en la definición del concepto de cultura: «La cultura es todo». El reconocimiento de la dificultad metodológica aludía, al mismo tiempo, a la dificultad que existe para pensar una realidad que se predica como «totalidad».

b) El segundo factor se refería a una cierta tradición de la izquierda chilena que consistiría en abordar de manera restringida o subordinada estos temas. Hubo consenso en que ese fenómeno debía ser superado.

c) El tercer factor se refería al problema de la «expresión», de la «palabra», a su uso y circulación. Existía el temor, por parte de algunos participantes, que el espacio discursivo se dividiera técnicamente entre los «profesionales» y aquellos que no lo eran y que finalmente el debate se configurara «académicamente». Tal inquietud remitía implícitamente a aquella concepción que se señalaba en el punto b) y que consiste en una visión reduccionista y errónea de los espacios culturales a los que se identifica con lo puramente artístico, o con lo meramente académico.

La discusión adoptó, en consecuencia, una estructura de funcionamiento flexible, lo cual era una manera de definir, en la práctica, el espacio cultural como espacio de una acción de producción y apropiación individual y colectiva del discurso.

Identidad y cultura

a) La primera constatación que arroja el debate es que ambas nociones están indisolublemente ligadas y que por consiguiente no se puede pensar la una sin la otra.

b) En ambos casos, se trata de realidades dinámicas que deben ser entendidas como procesos en cuyo seno coexisten visiones contradictorias. Heterogeneidad y pluralidad son, en consecuencia, características esenciales de estos procesos.

c) En este sentido, la identidad, como proceso, debe definirse como una interrogación permanente del ser individual y del ser colectivo. Rescate crítico y búsqueda transformadora en un universo por definición contradictorio, aparecen así como imperativos categóricos de la dimensión cultural.

d) El producto de este proceso no debe ser entendido como la sumatoria de conocimientos o percepciones individuales. Es más bien un tejido de relaciones, una suerte de metalenguaje en el cual se inscriben dinámicamente las contradicciones que históricamente atraviesan al individuo y a la sociedad. En este punto, las intervenciones aluden de manera recurrente al carácter permanentemente traumático de nuestra identidad.

e) En esta perspectiva, el hibridismo cultural, el mestizaje constitutivo de nuestra identidad, es reconocido como realidad operante y no se considera como algo negativo por antonomasia. Lo importante, se señala, es cómo se produce la imbricación y el resultado que se obtiene. Como ejemplo de esto último se cita el proceso de pauperización cultural creciente que acarrea la televisión hoy en Chile.

f) Otra dimensión fecunda de la identidad y la cultura es el mito. El mito, lo maravilloso, deben ser vistos como vertientes tan válidas como otras en la comprensión de nuestra existencia. La configuración de esa dimensión de nuestra identidad cultural debe sin embargo ser rigurosa. A menudo, a la realidad fecunda del mito, se le sustituye una realidad bastarda que constituye lo que se llamó los «mitos de consuelo» y que sucesivamente los grupos de poder en Chile incorporaron al arsenal de la dominación.

g) Otro elemento que se planteó en el curso de las intervenciones es el problema del lugar desde donde se profiere el discurso sobre la identidad y la cultura. La referencia es especialmente válida para los intelectuales y los artistas que pertenecen a las capas medias de una sociedad que, a su vez los interpela como actores sociales. Responsabilidad de ellos será, en consecuencia, optar por un posicionamiento al interior de la sociedad y sus contradicciones. El reconocimiento de tal problemática, no remite, sin embargo, a una visión uniformizante del papel del intelectual ni de los contenidos de su discurso. En rigor, su accionar debe estar marcado por el sello de la autonomía.

h) Finalmente, hubo consenso entre los participantes que pensar «lo chileno» como un problema de identidad, de manera colectiva, es positivo. Se trata, en definitiva, de «domesticar lo extraño», empresa que no es nueva en los anales de la cultura, pero que deviene urgente por las condiciones en las que el país ha vivido estos últimos años y que exige de todos la aceptación de la diversidad en un proyecto a compartir.

Sobre el proyecto cultural

a) Una primera precisión concierne la terminología. Por oposición al término «modelo» (que pudiera encerrar una connotación preceptiva), «proyecto» (etimológicamente, «aquello que se lanza»), describe de manera más satisfactoria lo que con esta noción se quiere significar: una dinámica individual y colectiva que desde el rescate crítico de la tradición, busca transfor-

mar el presente y diseñar nuevas bases de convivencia y solidaridad para el futuro.

b) Hubo consenso entre los participantes que el habitat natural de la cultura es la democracia y que eso implica la heterogeneidad, la regulación negociada de los conflictos que aquella pluralidad engendra.

c) Todo proyecto cultural —se estimó en el curso del debate— debe rescatar al individuo como sujeto de la creación cultural.

d) La dinámica de un proyecto cultural debe estar encaminada a la creación de espacios de participación-acción donde se realice la apropiación individual y social de la producción cultural. Es fundamental, en consecuencia, concebir estos espacios como autónomos, proteicos, es decir capaces de responder a las múltiples y particulares demandas, cualquiera sea su proveniencia y dimensión y cualquiera sea la forma que éstas adopten.

e) La tensión entre estos espacios y las demás instituciones (político-partidarias, estatales, sociales) debe ser fecunda y estar marcada por el sello de la autonomía.

f) Pese a que no se trató en particular del problema de la educación, hubo consenso en que, en los marcos de un humanismo socialista, el sistema educacional debe ser profundamente democratizado.

g) El reintegro de los exiliados a la comunidad nacional constituyó también una preocupación recurrente. Desde el punto de vista cultural, la vivencia del exilio ha generado formas de identidad que son específicas y que en un vasto proyecto de refundación de la convivencia nacional, deben ser reconocidos. Al mismo tiempo que se expresa la demanda de reconocimiento, se expresa la certeza que se encuentra allí otra tensión fecunda, enriquecedora de la cultura de nuestro país. Durante todos estos años el chileno ha ensanchado su capacidad de apropiación cultural obligado por las condiciones impuestas. Ha aprendido a ver, a leer de manera diferente los signos que contradicen el opaco y castrante verbo oficial de la dictadura.

h) Lo anterior pone en evidencia la necesaria apertura hacia lo exterior, y muy especialmente hacia lo latinoamericano, que debe tener todo proyecto cultural.

Mobilización popular y fuerzas sociales

1. Se discutió ampliamente acerca de la naturaleza del movimiento social. Hubo dos oposiciones. La primera sostuvo la pluralidad de los movimientos sociales considerados como la expresión práctica de intereses determinados y específicos. En esta línea se inscribieron los trabajos discutidos por la Comisión sobre el Movimiento estudiantil, los trabajadores de la gran minería del cobre, las mujeres, el sector poblacional y la Iglesia.

La segunda posición planteó la necesidad de construir un solo movimiento social, articulante de la pluralidad de intereses y de expresión a nivel nacional.

2. A fin de determinar la presencia de un movimiento social, fueron discutidos los criterios analíticos, considerándose ciertas propuestas metodológicas para abordarlos. De este modo se llegó a proponer que los movimientos sociales sean analizados bajo 3 aspectos:

- a) Un principio de identidad, por el cual el grupo se autodefine, reúne sus componentes.
- b) Un principio de oposición, por el cual el grupo se define frente a su adversario.
- c) Una dimensión totalizadora en la que el Movimiento define su proyecto, trascendiendo su base y su adversario.

3. En Chile, los movimientos sociales se encuentran en etapas diferentes de desarrollo, y en general puede constatarse que las definiciones más claras aparecen respecto del principio de oposición. En el nivel de la identidad se constatan serias debilidades y se está lejos de la dimensión de proyecto. Ahondando en el principio de identidad y analizando el contenido de la protesta social, se puede notar un avance significativo desde la existencia de una masa atomizada y desmovilizada al nacimiento o renacimiento de solidaridades regionales, sectoriales o corporativistas.

4. La ausencia de una instancia global armonizadora y coordinadora, planteó una sostenida preocupación sobre el rol del partido político y su capacidad para interpretar y servir adecuadamente los contenidos del movimiento. A partir de la constatación de que el estado actual de los partidos, alianzas y proyectos políticos es insuficiente, se plantean posiciones diversas —algunas incompatibles— para el logro de nuevas formas de hacer política.

5. Se destacó el hecho de la aceleración, en menos de un año, de la protesta social. El análisis de ésta, en su contenido y alcances, exige rigor y una clara ubicación del medio y condiciones en que ella se da.

Frente al fenómeno de protesta social hubo claras diferencias de apreciación, que se manifestaron en la discusión, y que iban desde la tajante calificación de no constituir nada nuevo, siendo por lo tanto una reiterada manipulación de los sectores populares por una burguesía herida, hasta la apreciación que ve en ellas un fenómeno rico en connotaciones propias y novedoso en la expresión de nuevas formas de organización y de lucha.

Los movimientos de protesta en Chile surgen con la pérdida del miedo, lo que ya representa una identidad mínima. En su originalidad la protesta presenta tres aspectos que la caracterizan:

- a) Asalto al orden por un período corto, de un día, lo que la hace factible.
- b) Recuperación de espacios usurpados (por ejemplo, las calles).
- c) Expresión vehemente de un deseo de vuelta al origen con formas nuevas de expresión, después de años de silencio.

6. La discusión, rica en matices, fue a veces imprecisa y puso en evidencia que a menudo la distancia que separa al analista del escenario real desdibuja la visión. Sin embargo, es evidente que nuevas formas reclaman su inserción y exigen que se tome en cuenta su presencia.

Fuerzas armadas y relaciones internacionales

Para comenzar, debe señalarse que no se pueden juzgar los debates de esta comisión, su riqueza temática, por la relación necesariamente esquemática que aquí se hace.

1. *Relaciones internacionales: el contexto económico internacional y la situación interna del país*

a) En lo que respecta al contexto económico internacional, se hizo referencia a la crisis económica mundial, a sus posibilidades de recuperación y a las distintas estrategias que se han diseñado para lograr la superación de tal crisis. Se analizó el problema de la concentración económica y del rol de las Empresas Multinacionales. Posteriormente, durante el debate se hizo un análisis de la situación interna del país. Hubo consenso en estimar indispensable impulsar una política económica resueltamente orientada a los intereses nacionales. Esta política, debiera perseguir como metas fundamentales y a corto plazo, un aumento de la demanda interna tendente a lograr una reactivación de la economía, una disminución de las importaciones y privilegiar la producción de bienes para el uso y consumo de la población.

b) También fue motivo de análisis el problema de la deuda externa. Se señaló a manera de ejemplo que a 10 años de la nacionalización del cobre, Chile enfrenta la dramática realidad de verse obligado a destinar actualmente, la totalidad de lo que el país obtiene por sus exportaciones para servir la deuda externa. La deuda compromete sin lugar a dudas un proceso de redemocratización. Es necesario enfrentar esta situación fortaleciendo los vínculos con el resto de los países deudores del Tercer Mundo y especialmente con los países de América Latina. Aisladamente, para un país con las características de Chile es muy difícil lograr una solución a este problema, puesto que no tiene el país la capacidad de negociación, que por diferentes factores tienen países como México o Brasil, lo que exige entonces buscar una posición común con otros países deudores.

2. *El diseño de una política internacional*

a) En el ámbito propiamente del diseño de una política internacional, se señaló que el país, hasta el año 1973, había sostenido una política exterior coherente basada en principios que habían sido permanentes en su accionar internacional: el apego al derecho, el respeto y la mantención de los principios de no intervención y de autodeterminación de los pueblos, la solución pacífica y negociada de los conflictos.

b) Estos principios que tradicionalmente habían orientado la política exterior del país, fueron enriquecidos durante el gobierno de la Unidad Popular dándoles otra dimensión. Una extensión del principio de autodeterminación y de no intervención de los pueblos, llevó a sostener el pluralismo en el campo internacional, al mismo tiempo que una actitud más activa en el Movimiento

de los Países No Alineados y en definitiva la incorporación de Chile a dicho movimiento.

c) La continuidad de la política internacional mantenida hasta 1973, fue brutalmente interrumpida por el gobierno militar que insertó al país en una política absolutamente distinta y ajena a la tradición, haciéndole participar como una suerte de cruzado en la confrontación Este-Oeste.

d) Esta ruptura y esta nueva política exterior diseñada por la dictadura ha fracasado y se traduce en una imagen negativa del país, en su aislamiento en el plano internacional, lo que a su vez afecta su propia seguridad nacional. Se puso como ejemplo el caso del Beagle: en una situación de respeto como la que gozaba el país anteriormente, Argentina probablemente no habría desconocido un fallo arbitral. Se señaló también el caso de Bolivia que ha logrado un consenso latinoamericano y gran apoyo internacional en su demanda de una salida al mar mientras que Chile se encuentra cada vez más aislado.

e) Una nueva política exterior exige para su credibilidad un cambio de régimen político.

f) También fue motivo de preocupación y análisis la nueva situación internacional que se caracteriza por un retorno a la guerra fría. Esto exige una recuperación de la independencia y la soberanía del país.

g) Frente a los Estados Unidos, una actitud de no alineamiento, de soberanía e independencia, supone un conflicto inevitable. Debe, sin embargo, buscarse el desarrollo de una política pragmática y de un enfrentamiento cuidadoso, entendiéndose que si bien no hay una comunidad de intereses, hay también lazos y nexos comunes que deben mantenerse. Una relación y una política hacia los Estados Unidos, no debe orientarse sólo a nivel de gobierno, sino que también debe considerarse otros espacios y aspectos de la sociedad norteamericana, con los cuales pueden establecerse vínculos. Se citaba el caso de la Iglesia Católica norteamericana que de una actitud de apoyo y respaldo a la guerra en Vietnam, hoy día rechaza toda intervención en Centroamérica y critica la política de Reagan frente a El Salvador y Nicaragua.

h) Hubo también consenso en la necesidad de fortalecer los vínculos con los países no alineados y en el reingreso de Chile a este movimiento.

i) Por otra parte, deben restablecerse las relaciones con los países socialistas. La realidad internacional debe tomarse tal cual es, rompiéndose con una cierta visión maniqueísta. Se puso énfasis en la necesidad de solucionar los conflictos limítrofes con Perú, Bolivia y Argentina. En torno a este tema hubo quienes sostuvieron que la real solución de estos conflictos no se puede alcanzar sino en el contexto del desarrollo de una comunidad de países del cono sur de América Latina. Se trataría, en perspectiva, de ir fortaleciendo los vínculos latinoamericanos de manera que todo no pase por negociaciones directas o bilaterales.

j) Se planteó también la necesidad de contar con un cuerpo diplomático profesional y que las relaciones internacionales sean sometidas a un control democrático.

k) Se abordó asimismo el problema del exilio, partiendo de la premisa que no todos los exiliados podrán regresar al país no mereciendo por eso crítica ni condena. Al contrario, esta situación permitiría mantener una organización en el exterior que colabore al desarrollo e implementación de una po-

lítica internacional de apoyo a Chile en el momento del regreso a la democracia.

m) Por último, fue motivo de debate la inevitabilidad o no de una tercera guerra mundial. Hay quienes sostenían la tesis de que era algo descartable, mientras que otros se inclinaban a creer que era un peligro real. En todo caso, hubo consenso en la necesidad de privilegiar y apoyar a los movimientos por la paz y el desarme, impulsando una política de no alineamiento y de neutralidad activa.

3. *Fuerzas armadas: régimen y doctrina de seguridad nacional.* *El concepto de seguridad en un régimen democrático*

a) En lo que respecta a las FFAA se precisó en primer término que este era un tema que si bien no había sido ajeno a las preocupaciones de la izquierda chilena, no ha recibido un tratamiento adecuado.

Nuestra experiencia, sin embargo, y la de otros pueblos nos han llevado a privilegiar el estudio de este tema. Numerosos seminarios y trabajos así lo atestanan. Pero hay consenso en que ya no basta el estudio y el análisis, sino que es necesario abocarse a la tarea de elaborar una política hacia las FFAA, una política de defensa nacional.

b) Esto llevó a un análisis crítico de la doctrina de la «seguridad nacional» que hoy inspira el accionar de los cuerpos armados de Chile y de otros países de América Latina, señalándose la inconsecuencia del papel desnacionalizador de esta doctrina y la función negativa que atribuye a los ejércitos que se someten a sus dictados.

c) Una política alternativa debe ampliar el concepto de seguridad y plantear el problema de la seguridad nacional y de la defensa de la soberanía no sólo como problema de los cuerpos armados, sino como tarea del pueblo en su conjunto.

d) Otros puntos tocados en el debate fueron los siguientes: Debe distinguirse entre «política democrática de seguridad nacional» y «seguridad nacional»; es fundamental y necesario una subordinación real y efectiva de los cuerpos armados al poder civil; una política hacia las FFAA debe ser pública; se requiere una mayor participación de los civiles en los asuntos militares; es necesario superar el mito de que las FFAA son apolíticas y no deliberantes.

Sobre esto último, hay que partir de la base que son políticas y deliberantes, y aún más, se sostuvo que en la medida que sean políticas y deliberantes es más factible conseguir una real subordinación al poder civil y su inserción en la comunidad. Se sostuvo también la necesidad de vincular la seguridad nacional y seguridad individual. Los Derechos Humanos deben ser objetivos nacionales y su violación deslegitima a quien incurre en ellas. Una política de seguridad nacional debe incorporar al conjunto de la comunidad y debe vincularse necesariamente a la noción de desarrollo.

e) Se señaló también que era necesario insistir que una democracia es más funcional a la seguridad nacional, porque la dictadura lleva al conflicto interno que aísla, mientras que el régimen democrático garantiza la posibilidad de una movilización nacional en torno a objetivos comunes.

f) Por último, hubo consenso en que el adiestramiento y perfeccionamiento de las FFAA debe ser realizado de preferencia en países con los cuales se tengan intereses comunes y que no persigan afanes hegemónicos.

g) El carácter nacional de las FFAA exige que su compromiso sólo sea con el país, lo que debe llevarlas a desvincularse de tratados y pactos internacionales. Por último, fue motivo de uno de los debates más interesantes, el planteamiento que si bien en el mundo de hoy no es posible prescindir de los cuerpos armados, la izquierda debe incorporar en su discurso, como meta, como ideal, la desmilitarización. No hubo consenso sobre esto, pero se insistió en que no tiene por qué considerarse como una utopía, sino que es preciso contemplarlo como un objetivo a perseguir.

ENTREVISTA A ERIC J. HOBSBAWM

CARMELO FURCI

A solicitud de PLURAL Carmelo Furci realizó en marzo pasado la siguiente entrevista al destacado marxista inglés Eric Hobsbawm. Furci es un colaborador regular del Instituto para el Nuevo Chile. Cientista político de nacionalidad italiana se graduó en las Universidades de Roma y Londres (Birbeck College). Próximamente aparecerá publicada en inglés su tesis doctoral dedicada al estudio del Partido Comunista de Chile. Furci ha participado en Chile en las actividades de VECTOR.

Pregunta: A comienzos de los años 70, Lucio Lombardo Radice —un conocido marxista italiano— dijo al concluir su análisis sobre el modelo socialista implantado en los países de Europa Oriental: «Si el socialismo está atravesando por una crisis, ¡viva el socialismo!» A estas alturas este tipo de declaraciones son, obviamente, poco adecuadas para justificar o incluso criticar el fracaso del modelo soviético. Se podría argumentar que este modelo contradice el mensaje innovador y revolucionario de Karl Marx. Por otra parte, ¿existe alguna posibilidad de que sólo un «quiebre revolucionario» dentro de las llamadas sociedades socialistas pueda revitalizar el proceso que comenzó con la Revolución de Octubre?

Respuesta: Preferiría contestar primero la segunda pregunta. Me parece que todo aquel que considera los cambios dentro de esas sociedades como precondition para que el socialismo triunfe en otros países, está equivocado. En el pasado mucha gente asociaba el socialismo en otros países, esencialmente, al socialismo de la Unión Soviética. Este ya no es el caso. Hoy en día, algunos lo ven como una forma que en general no es aceptable para la mayoría de los pueblos en Occidente ni para una cantidad de pueblos en el Tercer Mundo. Otros simplemente la consideran una experiencia histórica que no revela necesariamente el futuro de las perspectivas socialistas.

Creo que es un error creerlo, o por lo menos creo que sería muy triste que todo proyecto socialista dependiera de un cambio sustancial en Europa oriental. Incluso más, diría que es indeseable pensar en esos términos, ya que ello significaría que producir cambios en Europa del Este, se transformaría en

una tarea política más importante que la lucha contra el capitalismo.

P.: ¿Lo que usted sugiere entonces es que el proceso de desarrollo de ese tipo de socialismo es «irreversible»? ¿O existe la posibilidad de una «apertura» dentro del sistema?

R.: Creo que el mensaje fundamental de la Revolución de Octubre ya no depende de lo que sucede en la Unión Soviética, no más de lo que depende el mensaje de la Revolución Francesa de lo que suceda o no en Francia. Es un mensaje que desde el principio ha sido mucho más importante, a pesar de que durante un par de generaciones por lo menos, las organizaciones políticas se mantuvieron muy apegadas al apoyo leal, al Partido Comunista Soviético y al régimen soviético. Pero no hay nada esencial en esto. Por otra parte, también es errado pensar que ellos no evolucionan. Sería muy ridículo pensar que la Unión Soviética de hoy es la misma que bajo Stalin. Es un país diferente y seguirá cambiando, pero es muy difícil preveer en qué dirección lo hará. No creo que exista en la Unión Soviética, o en China, o en uno o dos más de estos países, ninguna base en particular para deponer el sistema esencialmente socialista, y cuando hablo de esencialmente socialista me refiero a que está basado en la propiedad social administrada mediante la planificación. En uno o dos países de Europa oriental, donde el socialismo no habría sido implantado de no haber sido por la conquista externa, por el Ejército Rojo, la situación podría ser distinta. Me refiero aquí al caso de Polonia.

P.: ¿Pero hay en este tipo de modelo algún mensaje revolucionario como el que previó Karl Marx?

R.: No lo sé. Karl Marx no dijo prácticamente nada sobre el socialismo. Se abstuvo de hacer predicciones, en parte porque no le gustaba hacerlas, y en parte sobre la base de que era imposible predecir lo que iba a suceder. Sí, creo que el modelo soviético deriva de los planteos de Marx, en el sentido que se basa en la propiedad social y la planificación de la producción. Pero más allá de esto, Marx no dijo nada. Por lo tanto no hay razones para pensar que la experiencia específica de un país como la Unión Soviética es el único camino para lograr el socialismo. Claramente estos países, en particular la URSS, han tenido logros impresionantes; pero debemos asumir que ese modelo no es el único camino, ni tampoco, seguramente, el más importante para llegar al socialismo.

P.: Algunos partidos comunistas europeos, el italiano en particular, han desarrollado lo que llaman «la tercera vía», refiriéndose con ello a una alternativa política diferente al modelo soviético y a la posición socialdemócrata. ¿Cree usted que ésta es la estrategia apropiada para recuperar el potencial revolucionario de la teoría marxista en las sociedades modernas?

R.: Creo que el potencial revolucionario de la teoría marxista es el mismo que el potencial revolucionario de cualquier teoría o país. Si una revolución parece prometedora es probable que surja una teoría revolucionaria. Pero, por encima de esto, los partidos comunistas europeos y los partidos socialistas europeos están tratando de encontrar una nueva vía al socialismo, y lo intentan hacer bajo condiciones en que la esperanza original del camino revolucionario hacia adelante en estos países parece ser extremadamente irreal.

Originalmente el partido comunista y otros partidos de izquierda creían en un camino revolucionario. La revolución de Octubre dio, sin duda, enorme

inspiración a esta creencia, que además fue asociada con el triunfo de la revolución en Rusia. Sin embargo, ya desde sus comienzos se hizo claro en Europa y en muchos países industrializados, que el tipo de revolución que se dio en Rusia, no era posible. Consecuentemente, desde los comienzos, a partir del inicio de los años 20, todos, empezando por la Internacional Comunista, estaban tratando de considerar una vía alternativa para derrocar el capitalismo, ya que lo que se podría llamar el camino revolucionario de Octubre no se veía apto para triunfar en otros países. Se sugirió una gran variedad de caminos, todos los cuales implicaban esencialmente —como en Gramsci— utilizar las características específicas de cada país, por ejemplo la existencia de una sociedad civil, las particularidades del movimiento obrero y de las clases sociales, etc. Esto no excluía necesariamente una transición revolucionaria. Incluso no excluía la lucha armada. Pero sí significaba que el camino revolucionario hacia el progreso sería diferente a aquel seguido por los líderes de la revolución de Octubre.

P.: ¿Pero qué sucede en el contexto actual? ¿Tenemos que abandonar toda esperanza revolucionaria y estar condenados a aceptar el capitalismo, o sea que para nosotros los marxistas el único camino hacia el progreso sería el de la socialdemocracia, que hasta ahora no ha cuestionado la base misma de la sociedad capitalista? Y de esto, ¿qué hacemos derivar de Karl Marx? En realidad, de esta manera, nosotros negamos el tema central de su teoría.

R.: Dentro del actual contexto, me parece que hay pocas perspectivas de cambio dentro de los países industrializados, aparte de uno muy gradual. En estas circunstancias la cuestión estriba en si estos cambios pueden servir de alguna forma, para preparar las condiciones para que se produzca una transición al socialismo, más que para modificar el capitalismo. En los países occidentales, incluyendo ciertamente a Italia, desde hace cincuenta años hasta ahora, el comienzo de cualquier estrategia socialista partía de la estructura política y cultural del país en cuestión.

P.: Pero, seguramente, esta alternativa ha sido seguida ya por muchos partidos socialdemócratas europeos.

R.: Tenemos, por ejemplo, la experiencia de la socialdemocracia escandinava, que trató durante mucho tiempo y finalmente lo logró, establecer una especie de capitalismo del bienestar, que es, sin lugar a dudas, mucho mejor que lo que tenían antes. Pero, sin embargo, usted tiene razón, esto no es lo que nosotros entendemos por socialismo. Y aquí se nos plantea un verdadero problema: si existe o no un camino que asegure la transición al socialismo aparte de una situación de revolución. No creo que podamos contestar esta pregunta. Por otra parte, la alternativa es que soñemos sobre una repetición de la lucha de los revolucionarios rusos contra el zar, pero me temo que ese ya no es el caso.

P.: Muchas de las «previsiones» y análisis de Marx —e incluso más de Lenin— son obviamente insuficientes. El supuesto colapso del capitalismo no ocurrió; el análisis de Lenin sobre el Estado no se refiere al tipo moderno de Estado. ¿Se podría afirmar que hoy en día el marxismo es útil sólo como método de análisis y no como análisis en sí?

R.: Ciertamente, el marxismo es un método de análisis. En cuanto al análisis en sí en cierto modo no es tan malo como pareciera. Primero porque Marx no predijo el colapso del capitalismo. Hubo debates considerables sobre

el tema recién después de su muerte. Algunos marxistas, especialmente en Alemania, pensaron que iba a haber un colapso automático del capitalismo. A pesar de que, como usted mencionó, Marx hablaba de la «crisis recurrente» del capitalismo, él no creía que esto llevaría a su colapso. Esta es la razón de los grandes debates que hubo entre marxistas. Ciertamente el problema central de la tendencia a la concentración capitalista es uno que está presente en Marx. Y su teoría del capitalismo como sistema mundial ha sido comprobada más de lo que creían algunos marxistas. Entre los marxistas existía una tendencia que pensaba que el Tercer Mundo estaría de alguna forma excluido de este desarrollo, y seguiría siendo sólo una reserva de materias primas. Pero en realidad, está perfectamente claro que algunos países del Tercer Mundo están en pleno proceso de industrialización. Por lo tanto, en este sentido, yo no querría abandonar los análisis del propio Marx. Sin embargo, es perfectamente claro que en algunos casos lo que plantearon Marx y Lenin no se hizo realidad. Y esto es más notorio en lo que respecta al desarrollo de la clase obrera.

P.: Pero no creo que sea suficiente —para los marxistas de hoy en día—, decir: «bien, muchos de los análisis de Marx y Lenin ya no son válidos, pero este y este otro sí lo son.» Lo que quiero decir es que, llegó la hora de que empecemos a abandonar, no sólo criticando, ciertos análisis del marxismo-leninismo clásico. Por ejemplo Gramsci y Althusser han demostrado lo inadecuado del análisis de Lenin sobre el Estado. O usted cree que las categorías básicas utilizadas por Lenin en su análisis del Estado son válidas aún?

R.: En lo que respecta al análisis básico de la sociedad capitalista, preferiría retomar a Marx y no a Lenin. Considero a Lenin un genio en la práctica política, y su gran fuerza como teórico marxista era precisamente que nunca dejó que la teoría lo cegara frente a una situación cambiante, todas sus contribuciones están dirigidas, realmente, a solucionar situaciones particulares y a teorizar sobre la base de soluciones políticas prácticas. Pero en este respecto él era un teórico bastante más limitado que Marx. No creo que él pretendiera, analíticamente, nada que no hubiera sido ya dicho en la teoría socialista cincuenta años antes.

Por otra parte, como teórico de estrategia política, sin duda, Lenin ha sido un maestro, pero como teórico del desarrollo del capitalismo, no. Y yo diría que esto también se puede aplicar a su teoría sobre el Estado. Sin embargo, debo agregar que la teoría del Estado es una parte muy débil de la teoría de Marx.

P.: Pero esto no es así en lo que respecta a algunas obras de Engels...

R.: Esto no es totalmente correcto. En Engels hay un intento de analizar los orígenes del Estado, pero hay un análisis claramente inadecuado del Estado en el siglo XIX, del Estado burgués. Esto es particularmente notorio en Marx y no hay ningún escrito de Marx dedicado específicamente al análisis del Estado.

Al analizar hoy en día al Estado, creo que podemos tomar el marxismo como punto de partida. En otros aspectos el marxismo nos puede llevar más lejos. Por ejemplo su método es fundamental, incluso si no estamos de acuerdo con sus resultados.

P.: Sin embargo, especialmente en países como Francia e Italia, ha habido una gran discusión sobre si el marxismo es realmente una guía teórica —en

términos de análisis— para producir un cambio de las sociedades modernas hacia el socialismo, o si el marxismo es sólo un método para interpretar la sociedad. En resumen: Marx no es actual por su análisis sino por el método que utilizó.

R.: Sí, esto es probablemente cierto, y sería apropiado utilizar su método. En realidad, me parece que una de las cosas más positivas que han sucedido en los últimos años es que el marxismo se ha emancipado de las organizaciones marxistas tradicionales. Cada vez que he defendido el análisis de Marx...

P.: ¿Qué análisis, por ejemplo?

R.: No creo que todo lo que haya que hacer para entender el mundo hoy en día sea leer los textos de Marx... Lo que ciertamente quiero señalar es que su análisis es menos anticuado de lo que cree mucha gente. A pesar de ello es bastante claro que la tarea crucial de cualquier marxista no es leer «El Capital» y ver si encuentra autoridad textual en algo que fue escrito hace más de un siglo, sino utilizar el método de Marx para analizar la sociedad, para poder entender esta fase de desarrollo del capitalismo y las situaciones políticas.

P.: A pesar de eso, se ha comprobado hasta cierto punto, que Marx —y especialmente Lenin—, han estado equivocados, no porque no pudieron prever un desarrollo determinado de un tema en particular, sino porque ellos simplemente indicaron unilateralmente el desarrollo futuro del tema en sí. Por ejemplo, lo inadecuado del marxismo cuando rechaza el potencial rol revolucionario de los campesinos. Sin embargo, casi todas las revoluciones de orientación socialista han tenido a los campesinos de protagonistas. Este tema es de especial importancia en los países del Tercer Mundo. ¿Cree usted que la clase obrera ha perdido su potencial revolucionario? Si es así, ¿por qué?

R.: La cuestión del rol revolucionario de la clase obrera es, sin duda, el problema más crucial del análisis marxista hoy en día, porque parece claro que el tipo de rol que la clase obrera debía jugar en la derrota del capitalismo y en la construcción de la sociedad socialista no ha sido tal. Esto es muy claro. Creo que plantea serios problemas a todos los marxistas y a las sociedades que parecieran estar construyendo el socialismo. Por otro lado, creo que es un error generalizar la creencia de Marx de que la clase obrera era, en algún sentido, la única y la más consistente clase revolucionaria. O creer que si no es la clase obrera entonces debe ser otra clase. En realidad, creo que ninguna clase en especial puede ser clasificada a priori como consistentemente revolucionaria o contra-revolucionaria.

P.: En todo caso es bastante obvio que el marxismo clásico establece que la clase obrera es el motor de una revolución proletaria, y me parece que, desde este punto de vista, no hay dudas al respecto.

R.: Es cierto, no hay dudas al respecto. Subrayaba el rol central de la clase obrera, y yo no dudo que este rol central no es válido universalmente, simplemente porque la clase obrera no está, en realidad (por lo menos en el mundo industrial) desarrollándose en la dirección que Marx o Lenin creyeron que se desarrollaría. No tengo dudas que respecto a esto los puntos de vista de Marx deben ser modificados. Pero al mismo tiempo diría que la alternativa no es creer que debe existir otro grupo social equivalente que desempeñe el mismo rol. Yo diría además, que el mismo Marx, y también Lenin, mientras creían que el rol particular de la clase obrera era la derrota del capitalismo y la construcción del socialismo, estuvieron preocupados toda su vida por

aquellos países en los cuales sabían que la derrota del capitalismo no se produciría a través de una simple revolución de la clase obrera, donde ella constituía una minoría. Y aún es minoría. Quizás, cuando Marx estaba escribiendo, Inglaterra era el único país en el cual la clase obrera no era minoría. Consecuentemente, su estrategia para reemplazar el capitalismo por el socialismo, en términos prácticos, dependía esencialmente de las políticas de alianza entre la clase obrera y las otras clases que podían ser movilizadas en contra del capitalismo. Hasta ese punto me parece que realmente no hay cambio; así, en los días en que Lenin hizo lo que consideró como una revolución proletaria, sabía perfectamente bien que la gente que estaba en realidad haciendo la revolución no eran los proletarios, ya que éstos eran minoría.

P.: Pero, nuevamente lo que usted dice contradice el argumento y visión negativa, particularmente en Lenin, sobre el potencial revolucionario de los campesinos, a pesar de la presencia o ausencia de la clase obrera como fuerza hegemónica.

R.: El potencial de grupos particulares de la población para participar en movimientos revolucionarios, y el potencial como base posible para construir la nueva sociedad, son dos cuestiones totalmente distintas. Tanto Marx como Lenin creían que el rol de la clase obrera era central porque era la base. Marx creía que esto significaba que una clase como ésta debía transformarse en el sujeto de la revolución. Esto no es en ningún caso cierto. Este es un punto de crítica a la teoría marxista. Pero si miramos al campesinado, tanto Marx como Lenin dijeron que no dudaban que los campesinos podían participar en el proceso revolucionario. Pero, al mismo tiempo, Lenin no creía que los campesinos pudieran formar la base de una nueva sociedad.

P.: Así como el marxismo dio demasiada importancia a la clase obrera como clase revolucionaria en sí —y hemos visto que esto no ha sido así—, lo mismo sucedió con el tipo de organización política que era necesaria para liderar una revolución, o sea los partidos comunistas. Por ejemplo, la mayoría de los partidos y movimientos revolucionarios en el Tercer Mundo, incluyendo a los países latinoamericanos, no son partidos comunistas de orientación marxista. El último caso es el de Nicaragua. ¿Por qué cree usted que se desarrolló este fenómeno?

R.: Creo que el desarrollo de lo que podríamos llamar los «partidos marxistas clásicos», los socialdemócratas antes de 1914 y de modo creciente los partidos comunistas después de 1917, es un fenómeno histórico específico. Se suponía que en 1919 estos partidos surgirían en todas partes, pero actualmente sabemos que esto no sucedió. Por ejemplo, los partidos socialdemócratas sólo crecieron en algunos países, especialmente en Europa y en países industrializados, incluso los partidos clásicos de la clase obrera comunista se desarrollaron sólo en algunos países en un período determinado.

Hasta donde yo sé, desde 1950 no ha surgido ningún partido socialista o comunista clásicos de importancia. Los que existen son aquellos que existían antes. El punto más importante es el siguiente: esto no significa que hay un sólo camino histórico (como creyeron durante un tiempo los marxistas) por el que tarde o temprano todos los movimientos deben pasar para formar un partido de masas estructurado sobre la base de una conciencia de clase socialista, por ejemplo, marxista. En realidad, hemos descubierto desde entonces que esto no tiene necesariamente que suceder. Tenemos por ejemplo

movimientos proletarios de masas y estructurados, que no han tomado esa forma. Dentro de América Latina el peronismo es un buen ejemplo de ello. O, si puedo dar otro ejemplo, la revolución iraní fue la primera revolución en el Tercer Mundo que fue llevada a cabo por la clase obrera y las masas urbanas y en la que no participó el campesino.

P.: Pero la revolución no tiene nada que ver con una revolución proletaria como la consideramos los marxistas.

R.: Por supuesto que no, pero se trata de lo siguiente: si una revolución de ese tipo se hubiese realizado en 1914, usted se sorprendería al ver que los partidos de la clase obrera no habían participado en ella. Lo que deberíamos analizar es por qué esta particular forma de desarrollo dejó de ser efectiva históricamente. También en el pasado los partidos «marxistas clásicos» han sido efectivos históricamente. En realidad los partidos existentes son aún efectivos. El caso del partido comunista chileno es un buen ejemplo. Hasta cierto punto esto puede haberse debido a la asociación de dichos partidos con la URSS, pero no lo creo.

P.: En verdad, yo diría lo contrario. Creo que una de las razones del no desarrollo de los partidos comunistas fuertes en Latinoamérica y en el Tercer Mundo en general, es por la adopción —por parte de estos pequeños partidos— de políticas que en algunos casos no tienen nada que ver con la situación socio-económica de sus países, y al adoptar las políticas elaboradas por la Tercera Internacional se aislaron a sí mismos.

R.: No, no concuerdo con lo que usted dice. Creo que la Internacional Comunista elaboró muchas políticas, algunas de ellas muy estúpidas y otras muy inteligentes; pero, en realidad, no podemos sostener que, particularmente desde los 30 en adelante, sus políticas no tuvieran como propósito adecuarse a la situación específica de una variedad de países. De tiempo en tiempo las políticas internacionales del gobierno soviético los obligó a hacer cambios que de otra manera no habrían hecho, pero yo creo que no podemos decir que los consejos del Comintern, como forma de organizar partidos de masas, fueran inefectivos o malos. Yo diría más bien que el pueblo subestimó el potencial del Estado. Esencialmente, Marx y los marxistas supusieron que, en algunos respectos, el Estado o se abstendría de interferir o simplemente actuaría como comité ejecutivo de la clase gobernante. Me parece que la razón por la que el peronismo se transformó en un movimiento de masas trabajadoras en Argentina, cuando ni el partido comunista ni el socialista tenían capacidad para ello, es porque el peronismo tenía ese apoyo específico del gobierno. Lo mismo podría decirse de Getulio Vargas en Brasil. Estos eran Estados no socialistas que, para sus propios propósitos políticos, trataron deliberadamente de crear una alternativa al movimiento laboral. Estos aspectos no han sido reconocidos por los marxistas en el pasado.

P.: ¿Sugiere usted que el rol del Estado en el surgimiento de movimientos como los que ha mencionado impidió el éxito de los partidos revolucionarios?

R.: Por supuesto es un factor poderoso para inhibir el surgimiento de partidos populares clásicos de masas obreras, como los que surgieron en Europa a fines del siglo XIX. Eso es quizás el por qué las fuerzas revolucionarias que se desarrollaron en América Latina no presentan el mismo estilo que los partidos marxistas clásicos.

P.: Este es un punto importante. Por ejemplo en América Latina hay par-

tidos que a pesar de tener orientación marxista luchan por la construcción de una sociedad en la que, además de eliminar el tipo de estrategia seguida por el modelo soviético, están al mismo tiempo incorporando elementos típicos de una sociedad democrático-liberal. ¿Podría decirse entonces que esta simbiosis impide un proyecto de orientación socialista, o es una estrategia posible para lograr el socialismo?

R.: Como vengo de un país europeo yo aprecio los valores de una sociedad democrático-liberal, igual como los apreciaban Marx y Engels; en realidad consideraban la formación de una república democrático burguesa como condición necesaria para que la clase obrera pudiera desarrollarse y organizarse.

Creo que respecto a ese punto existen dos argumentos: el primero y más fuerte, es que algunas formas de organización, especialmente las organizaciones de masas, se ven impedidas de realizar muchas cosas si no cuentan con cierto grado de legalidad. No tiene por qué ser la legalidad burguesa. El otro argumento que algunos de nosotros hemos descubierto después de larga experiencia, incluyendo la experiencia de los países de Europa del Este, es que los países socialistas que no gozan de algunas de las libertades de los países burgueses, son no sólo indeseables, sino también políticamente débiles. En resumen, parece que, como lo ha demostrado Polonia, el socialismo necesita, tanto como el capitalismo, organizaciones independientes de presión de la clase obrera, como los sindicatos. Hasta ese punto existe la necesidad de mantener los valores y derechos político-legales de una sociedad democrático-liberal.

En lo que se refiere a la situación actual en América Latina, me parece que no necesitamos en absoluto hablar sobre los valores generales de la democracia. En los años 30, cuando los revolucionarios marxistas estaban derrotados, por algo más peligroso aún que la burguesía liberal, no dudaron en unirse con ella en una causa común. Y esto no como alternativa a una estrategia socialista. Pero si miramos a los países involucrados descubriremos que era una forma de revivir la izquierda.

P.: Por supuesto es así, Pero, ¿cómo explicamos que tras largos períodos de sistemas fascistas o autoritarios, una vez que son derrotados, sólo emergen soluciones políticas moderadas? Por ejemplo, en Italia tras la caída de Mussolini, Grecia, más recientemente España, Portugal y nuevamente Grecia? Me parece que después de que la izquierda ha estado al frente en la lucha contra el fascismo sólo el centro-derecha gana el poder político.

R.: Ciertamente no podemos generalizar históricamente. En el caso de Italia la solución moderada anti-fascista se impuso parcialmente porque aún estaban en guerra, y también en parte porque los americanos no habrían tolerado un régimen más radical. Seguramente usted no está de acuerdo en esto, y por ejemplo Claudín criticó bastante a muchos de los partidos comunistas por no haber tratado de llegar al poder en 1944 y 1945, pero ciertamente no existe una ley histórica como esa. Es bastante claro que después de 1945 los británicos evitaron que ganaran los comunistas en Grecia, y cuando Inglaterra se debilitó lo impidieron los Estados Unidos.

P.: En relación con los regímenes fascistas en América Latina, ¿cómo se imagina usted el retorno a la democracia?

R.: Subrayaría dos aspectos: Primero, la perspectiva clásica de la revolu-

ción liderada por partidos comunistas de masas ha sido claramente excluida, porque esos partidos comunistas no existen en América Latina, con la excepción de Chile y quizás Cuba. Segundo, la nueva perspectiva revolucionaria asociada con Castro y el Ché Guevara y una variedad de movimientos que surgieron en los años 60 no tuvo éxito.

P.: Pero tenemos que aceptar que lo que sucedió en Nicaragua, y lo que está sucediendo en El Salvador y Guatemala, ¿apuntaría a sugerir que el segundo aspecto de su argumento puede ser cuestionado?

R.: Perfecto, es realmente cierto que casi todo el mundo está involucrado en la lucha armada en Centroamérica, incluyendo los partidos comunistas, y las condiciones para una revolución social clásica existen desde hace tiempo; la única razón por la que no sucedió en el pasado fue por el poder de Estados Unidos. Al mismo tiempo, la única razón por la que pudo realizarse la revolución —por ejemplo en Nicaragua—, fue porque los Estados Unidos estaban ocupados en otras cosas, y no concentraron fuerzas suficientes para evitarlo. Sin embargo, esto no ha sucedido en ninguno de los países más importantes del continente. América Central es una parte importante del mundo, pero no decisiva.

P.: ¿Ve usted alguna perspectiva al «estilo argentino» para otros países de Latinoamérica? Me refiero a una solución moderada para el reemplazo de la dictadura militar.

R.: Esto es bastante difícil de responder. Es claro que el resultado de cierta radicalización durante los años 60, demostró ser —desde el punto de vista de las fuerzas reaccionarias— una solución inestable. Sin embargo, bajo esas circunstancias, creo que la única política a largo plazo debe ser similar a las del antifascismo en Europa; una política que erosione a estos regímenes y espere las condiciones internacionales, tal como la que se produjo para Argentina con la guerra de las Malvinas.

P.: Por ejemplo, hay fuerzas que señalan la necesidad de una política agresiva, de rebelión, contra los regímenes militares, como lo hace el Partido Comunista chileno.

R.: Yo no estoy lo suficientemente familiarizado con la situación actual en Chile. Pero creo que parece más bien una distorsión propagandística situar a los partidos comunistas de los años 60 como moderados o reformistas —con respecto a Latinoamérica—, contra los verdaderos revolucionarios practicando la lucha armada.

El movimiento que adopta la lucha armada en forma consistente durante más tiempo en Latinoamérica es el Partido Comunista colombiano. Y sería extraño que no hubiese gente que no crea que, dentro del contexto latinoamericano, en algunas situaciones, la lucha armada es viable. Toda la historia de Latinoamérica está llena de ejemplos en los que esta estrategia ha tenido éxito. Así es que, si se cree que es el momento apropiado de tomar las armas, o que ésta es una política útil, es cosa de decisiones concretas. Sería un gran error aplicar el criterio —como hacen muchos europeos— de que hay que evitar a todo costo el uso de la fuerza en América Latina. Por esto para la mayoría de los movimientos revolucionarios en Latinoamérica esta es una cuestión de decisiones concretas más que de principios.

P.: Para finalizar, profesor Hobsbawm, ¿qué es el marxismo? ¿Un sistema político? ¿Una tendencia filosófica? ¿Un método de interpretación? Lukács

afirmó que en el marxismo contemporáneo ha existido una tendencia a separar a los «revolucionarios intelectuales» de los «políticos profesionales», una suerte de dicotomía entre teoría y práctica, separación que fue categóricamente rechazada por Karl Marx.

R.: Yo veo al marxismo como una teoría para entender el desarrollo del mundo, que para Marx estaba esencialmente cambiando, transformándose. No es una estrategia revolucionaria en sí, a pesar de que una estrategia revolucionaria para cambiar una sociedad debe basarse en la teoría, o en el análisis de la sociedad misma. Pero para mí es perfectamente claro que estrategias particulares como por ejemplo, que debe organizarse cierto tipo de partido, son aseveraciones de un orden de generalidad o interés analítico mucho menor que otras aseveraciones.

Por otra parte, es imposible derivar de Marx un «sistema político», a pesar de que es bastante posible descubrir lo que Marx consideraba deseable o indeseable. Lo que es más importante para Marx es la lucha para transformar la sociedad, en otras palabras, la base para cualquier estrategia de transformación debe incluir acciones políticas.

Como teórico Marx es de gran importancia. En esa medida él es de mucho interés para filósofos e intelectuales. En las últimas décadas el marxismo ha penetrado las corrientes más importantes de la discusión intelectual, su influencia es cada día mayor.

Para responder a la cita que usted hace de Lukács: No creo que los líderes políticos deban ser al mismo tiempo grandes teóricos. Eso fue algo que ocurrió en la época de la Tercera Internacional. Ese no era el caso en los comienzos del marxismo. Por ejemplo, Karl Kautsky era conocido como teórico pero no como líder político. Por otra parte, existía un gran número de líderes políticos que no ocupaban su tiempo escribiendo libros de teoría política. La idea de que cada momento específico de la estrategia política debe ser justificado con referencia a una construcción teórica determinada era característica de la COMINTERN. Paradojalmente, yo diría que esta era una manera de erradicar el voluntarismo en la acción política.

Pero la cosa más importante del marxismo hoy en día es que ya no está asociado con el dogma de un partido político histórico. En cierta forma estamos viendo una suerte de emancipación del marxismo como doctrina de un partido político específico, y esto ha facilitado primero la reanudación del estudio sobre Marx no como «marxismo», por ejemplo como lo interpretaban Kautsky, Lenin, Stalin, etc... Y segundo, la tendencia a investigar los textos de Marx sin considerarlos como «verdad absoluta».

En cuanto a los problemas que enfrentan los marxistas hoy en día, la pregunta es más compleja y necesitaríamos más tiempo y espacio. Pero al menos se están haciendo considerables esfuerzos para encontrar un «lenguaje común», en el cual Marx pueda ser expresado con la misma terminología que otros pensadores. Yo no estoy muy impresionado con estos intentos, pero por lo menos están probando la consistencia y la coherencia de Marx a un nivel teórico.

Muchas gracias, profesor Hobsbawm.