

# Cuadernos del Sur

---

---

Año 14 - N° 27

Octubre de 1998

Tierra  
del Fuego

# Por un marxismo crítico

Michael Löwy



**D**espués de más de medio siglo de “marxismo” de Estado, ideología oficial al servicio de un sistema burocrático autoritario o (según los casos) totalitario, nada es más legítimo que el deseo de volver a Marx, desembarazar su pensamiento de las escorias acumuladas y retomar el diálogo (crítico) con su obra original.

Compartimos esta intención, sugerida tanto en el título de esta recopilación (Marx después de los marxismos), como en el texto propuesto por los editores de la revista *Futur antérieur*. Con la condición, todavía, de evitar un serio equívoco: creer que podemos abstraer un siglo de historia del marxismo, una historia donde encontramos, al lado de muchos impases (sin hablar de las aberraciones estalinistas) una inmensa riqueza y pistas indispensables para comprender nuestra época. No se puede simplemente “volver a Marx” descuidando a Rosa Luxemburgo y Lenin; Trotsky y Gramsci; Lukács y Bloch; Walter Benjamin y Tehodoro

Adorno; Herbert Marcuse y Max Horkheimer; E.P.Thompson y Raymonds Williams; Lucien Goldman y Jean-Paul Sartre; Ernest Mandel y C.L.R. James; Henry Lefebvre y Guy Debord; José Carlos Mariátegui y Ernesto Che Guevara, y podríamos continuar la lista.

Son los marxismos del siglo XX –partiendo de Marx, pero yendo mucho más allá– los que nos ayudaron a comprender el imperialismo y el fascismo, el estalinismo y la sociedad del espectáculo, las revoluciones sociales en los países periféricos y las nuevas formas del capitalismo. No se trata de una herencia homogénea o de una línea ortodoxa, sino de una diversidad conflictiva y abierta, que nos es tan necesaria, desde el punto de vista de una crítica al estado de cosas existente –o de la búsqueda de una alternativa radical– en cuanto a las obras de Marx y Engels.

Si me refiero continuamente al marxismo es porque no pienso que Marx fuese (para retomar una fórmula célebre) “un hombre de ciencia como los otros”. Su pensamiento introduce, como destaca con razón Gramsci, una escisión en el campo cultural, tanto teórica como prá-

tica, filosófica y política, cuyos efectos repercuten hasta el presente. Dicha "escisión" no inaugura una "ciencia de la historia"—que ya existía— sino una nueva concepción del mundo, que permanece como una referencia necesaria para todo pensamiento y acción emancipadores.

El marxismo no tiene sentido si no es crítico, tanto frente al la realidad social establecida—cualidad esta que hace mucha falta a los marxismos oficiales, doctrinas de legitimación apologética de un orden "realmente existente"— cuanto frente a él mismo, frente a sus propios análisis, constantemente cuestionados y reformulados en función de objetivos emancipadores que constituyen su apuesta fundamental. Reclamarse del marxismo exige por tanto, necesariamente, un cuestionamiento de ciertos aspectos de la obra de Marx. Me parece indispensable un inventario que separe lo que permanece esencial para comprender y para cambiar el mundo, de lo que debe ser rechazado, criticado, revisado o corregido. No pretendo que mi balance sea el único legítimo, ni que sea más "marxista" o "marxiano" que los otros. Yo lo propongo como una contribución para un debate plurista, sin temer, como diría Lucien Goldman, ser ortodoxo o herético.

La primera y tal vez mayor contribución de Marx a la cultura moderna es su nuevo método de pensamiento y acción. ¿En qué consis-

te esta nueva visión del mundo, inaugurada por las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845? La mejor definición me parece todavía la de Gramsci: filosofía de la praxis. Este concepto tiene la gran ventaja de destacar la discontinuidad del pensamiento marxista en relación a los discursos filosóficos dominantes rechazando tanto el viejo materialismo de la filosofía de las Luces —cambiar las circunstancias para liberar al hombre (con su corolario político lógico: la apelación al despotillo ilustrado o a una élite virtuosa)— como el idealismo neohegeliano (liberar la conciencia humana para cambiar la sociedad). Marx cortó el nudo gordiano de la filosofía de su época, proclamando (tercera Tesis sobre Feuerbach) que en la praxis revolucionaria coinciden los cambios de las circunstancias y la transformación de las conciencias. A partir de aquí discurre, con rigor y coherencia, su nueva concepción de revolución, presentada por primera vez en *La ideología alemana*: es por su propia experiencia, en el curso de su propia praxis revolucionaria, que los explotados y oprimidos pueden quebrar al mismo tiempo las "circunstancias" externas que los aprisionan —el capital, el Estado— y su conciencia mistificada anterior. En otras palabras: la autoemancipación es la única forma de emancipación auténtica. Desde este punto de vista, la célebre fórmula del

**Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores** resume, en su lacónica brevedad, el núcleo central del pensamiento político marxiano: "La emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos". La revolución como praxis autoliberadora , es simultáneamente el cambio radical de las estructuras económicas, sociales y política, y la toma de conciencia, por las víctimas del sistema, de sus verdaderos intereses, el descubrimiento de las ideas, aspiraciones y valores nuevos, radicales, libertarios.

En los marcos de esta concepción de revolución —que, bien entendida, se relaciona no solo con la "toma del poder" sino con todo un período histórico de transformación social ininterrumpida— no hay lugar, desde el punto de vista de la propia estructura de la argumentación , para ningún "Salvador Supremo" ( "ningún César, ningún Tribuno" ): la filosofía de la praxis de Marx es intrínsecamente hostil a todo autoritarismo, substituismo o totalitarismo. De todas las manipulaciones, deformaciones o falsificaciones que el marxismo conoció "gracias a los cuidados" del cesarismo burocrático estalinista —que no es un «desvío teórico» sino un monstruoso sistema de monopolio de todos los poderes por un "Estado" (Stand) parasitario— aquel que se produjo en este nivel fue sin duda el peor.

La filosofía de la praxis tiene también otra dimensión decisiva: contra el materialismo antiguo que coloca al individuo contemplativo (*anschauend*), frente a las "circunstancias sociales", esto es, frente a la "sociedad burguesa" en cuanto conjunto de leyes sociales y económicas "naturales", independientes de la voluntad o de la acción de los individuos; "la filosofía de la praxis" percibe la sociedad como red "práctica", concreta, de relaciones sociales, en cuanto estructura creada por los seres humanos en el curso de su actividad histórica y de su apropiación de la naturaleza por el trabajo. En otras palabras, la concepción de la praxis está en el corazón de la crítica marxista de las alienaciones y, más tarde, del fetichismo de la mercancía, al mismo tiempo como "ilusión necesaria" y como forma de objetivación social del capitalismo.

Hoy estamos sometidos, más que nunca, a lo que Etienne Balibar llama "el totalitarismo de la forma mercantil", esto es, a una condición en la cual "los individuos son aprisionados en la estructura objetiva del intercambio, a partir del momento en el que no solamente los objetos con los que los individuos realizaron el intercambio son mercaderías, sino también la propia fuerza de trabajo se torna mercadería y su propia subjetividad es sometida a la forma mercadería (*Critique Communiste*, nº 140, hiver 1994-95, p. 94).

En este final del siglo XX, cuando el mercado capitalista se convirtió en una verdadera religión secular, con su culto fanático y estrecho, su cortejo de dogmas intolerantes, sus rituales de expiación, su clero internacional de "especialistas", su excomunión de todas las herejías; en este momento, pues, la crítica marxiana del fetichismo nos permite desembarazarnos (librarnos) de esta aplastante capa de plomo, de este conformismo sofocante y de esta hegemonía del "pensamiento único". Dicha crítica inspiró algunos de los más interesantes avances de la teoría social en el siglo XX, desde el análisis de la reificación hecho por Luckás hasta la crítica de la razón instrumental hecha por la Escuela de Frankfurt y la de la sociedad del espectáculo de los oficialistas.

Lo que constituye la fuerza del pensamiento de Marx, lo que explica su persistencia, su vitalidad, su resurgimiento perpetuo a pesar de las "refutaciones" triunfantes, de los repetidos errores y manipulaciones burocráticas, es su cualidad al mismo tiempo crítica y emancipadora, a saber: la unidad dialéctica entre el análisis del capital y la convocatoria a su derrocamiento, el estudio de la lucha de clases y su relacionamiento con el combate proletario, el examen de las contradicciones de la producción capitalista y la utopía de una sociedad sin clases, la crítica de la economía política y la exigencia

de "eliminar todas las condiciones en el seno de las cuales el hombre es un ser disminuido, sometido, abandonado, despreciado" (*Contribución a la crítica de la economía política*).

Si la crítica marxista del capital mantiene todo su valor, es antes que todo porque la realidad del capitalismo como sistema mundial, a pesar de los cambios innegables y profundos que el conoció después de un siglo y medio, continua siendo la de un sistema basado en la exclusión de la mayoría, la explotación del trabajo por el capital, la alienación, la dominación, la jerarquización, la concentración de poderes y privilegios, la cuantificación de la vida, la reificación de las relaciones sociales, el ejercicio institucional de la violencia, la militarización, la guerra. Para comprender esta realidad, sus contradicciones y las posibilidades de su transformación radical, la obra de Marx permanece como un punto de partida indispensable, una herramienta insustituible, una brújula sin la cual tenemos muchas chances de perder el rumbo.

Es un hecho que el mundo del trabajo conoció transformaciones profundas, principalmente en el curso de las últimas décadas: declinación del proletariado industrial y desarrollo del sector servicios, desempleo estructural, formación (notablemente en el Tercer Mundo) de una masa de excluidos al margen del proceso

de trabajo, “el pobretariado”. Estos son fenómenos no previstos por Marx que no podemos de forma alguna dar cuenta con conceptos como “trabajo improductivo” o “lumpenproletariado”. Sin embargo el proletariado, en sentido amplio, esto es, aquellos que viven de la venta de su fuerza de trabajo —o que intentan venderla (los desempleados)— permanecen como el principal componente de la población trabajadora y el conflicto de clase entre trabajo y capital continua siendo la principal contradicción social de las formaciones capitalistas —así como el eje en torno al cual se pueden articular los otros movimientos con vocación emancipadora.

El final del siglo XX es una época caracterizada tanto por la globalización capitalista más avanzada, la universalización mercantil de la economía-mundo, cuanto por la multiplicación del retroceso de las identidades, de las neurosis territoriales obsesivas, de los fetichismos nacionales mórbidos; estas son dos caras de la misma moneda. La reconstrucción paciente de las solidaridades entre los explotados y oprimidos —fundamento concreto de una nueva universalidad— permanece como el único hilo rojo que permite encontrar la salida del laberinto de las identidades (como destaca Daniel Bensaïd en *La discordance des temps. Essais sur les crises, les classes, l'histoire*).

Todo lo dicho no exime la existencia de problemas, dificultades, limitaciones e insuficiencias en el pensamiento de Marx. Me parece que los aspectos más discutibles de la herencia marxista se sitúan en el análisis de las relaciones de la producción con la vida social y cultural y con el ambiente natural. En el marco de esta breve contribución puedo apenas señalar estos problemas, sin tener las posibilidades de discutirlos de forma más sistemática.

Podemos constatar en Marx una cierta tendencia a subestimar las formas no económicas y no clasistas de opresión: nacional, sexual, étnicas. La cuestión de la dominación patriarcal sobre las mujeres, que afecta a la mitad de la humanidad, está lejos de ser un tema esencial para la crítica marxiana de la sociedad precisamente por su insufrible androcentrismo (Engels estaba mucho más atento a este problema). Podemos encontrar páginas emocionantes en *El capital* sobre el sufrimiento de las mujeres trabajadoras, impiadosamente explotadas por los capitalistas ingleses, pero buscaremos en vano en sus obras un análisis consistente de la opresión específica de las mujeres en cuanto tales, de la construcción de género como categoría social jerarquizada, o de la discriminación contra las mujeres en el seno del propio movimiento obrero.

De la misma forma, la autonomía

relativa de los hechos culturales como la religión o la ética, su irreductibilidad a relaciones de producción, no siempre fueron tomadas en cuenta por Marx o Engels. Si ellos habían captado la naturaleza contradictoria de la religión —expresión de la miseria real y de protesta contra ésta— también estaban totalmente convencidos que este último rol de la religión había terminado con la revolución puritana inglesa del siglo XVII. Su abordaje de los fenómenos religiosos como sobrevivencias del pasado no nos permitió darnos cuenta de la persistencia tenaz de las formas oscurantistas y retrógradas (“el opio del pueblo”) a lo largo del siglo XX y, en particular, en nuestros días, de la aparición de formas progresistas y también revolucionarias de la religiosidad (teología de la liberación).

Por otro lado, su crítica frecuentemente justificada del “moralismo” idealista y de la ideología jurídica los condujo a rechazar la formulación de valores éticos y de derechos humanos universales. Existe, es verdad, una ética emancipadora universal que atraviesa la obra de Marx y Engels, pero ellos siempre se opusieron a su explicitación y articulación teórica. Esta laguna favoreció, a lo largo de toda la historia del marxismo, las tentativas cuestionables de completar la herencia marxiana con una ética kantiana, utilitarista, fenomenológica o liberal.

Permanece, en fin, la cuestión que exige tal vez las revisiones más profundas del cuerpo teórico marxista: la relación entre producción y naturaleza. Decir que “el marxismo es “productivista” como repiten nuestros amigos ecologistas es poco esclarecedor: ninguno denunció tanto como Marx la lógica capitalista de la producción por la producción, la acumulación del capital, de riquezas y de mercancías, como objetivo en sí. La propia idea del socialismo —contra el que fueron sus miserables contrapartidas burocráticas— es la de una producción de valores de uso, de bienes necesarios para la satisfacción de las necesidades humanas. El objetivo supremo del progreso técnico para Marx no es el crecimiento infinito de bienes, “el tener”; sino la reducción de la jornada de trabajo y el crecimiento del tiempo libre, “el ser”.

Por otro lado, es verdad que hay a veces en Marx (y también en los marxistas posteriores) una tendencia a hacer del “desarrollo de las fuerzas productivas” el principal vector del progreso, es una postura poco crítica frente a la civilización industrial, principalmente en su relación destructora del ambiente. El texto “canónico” de este punto de vista es el célebre prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), uno de los escritos de Marx más marcados por cierto evolucionismo, por la filosofía del

progreso, por el cientificismo (el modelo de las ciencias de la naturaleza) y por una visión que no contiene ninguna problematización de las fuerzas productivas.

Encontramos aquí y allí, en *El capital*, referencias al agotamiento de la naturaleza por el capital, como en este pasaje bien conocido: "Cada progreso de la agricultura capitalista es un progreso no solamente del arte de explotación del trabajador, sino también del arte de espoliar el suelo; cada progreso en el arte de aumentar su fertilidad por un tiempo, un progreso en la ruina de sus fuentes durables de fertilidad. Los EE.UU. de América del Norte, por ejemplo, se desarrollan en base a su gran industria, sin embargo este proceso de destrucción se desarrolla rápidamente. La producción capitalista sólo desenvuelve la técnica en combinación con el proceso de producción social, agotando al mismo tiempo las dos fuentes de donde brota toda riqueza: la tierra y el trabajador" (*El capital*, libro I, Flammarion, p. 363).

Se pueden encontrar otros ejemplos, sin embargo permanece en Marx la ausencia de una perspectiva ecológica de conjunto. Su concepción optimista y "prometéica" del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, una vez eliminado el obstáculo representado por las relaciones de producción capitalistas que lo restringen, no es defen-

dible hoy en día. No sólo desde el punto de vista estrictamente económico —integración de los costos ecológicos en el cálculo del valor, riesgos de agotamiento de las materias primas—, sino sobretodo considerando la amenaza de destrucción del equilibrio ecológico del planeta por la lógica productivista del capital (y de su pálida imitación por la burocracia "socialista"). El crecimiento exponencial de la polución del aire, del suelo y del agua, la acumulación de desechos nucleares incontrolables, la amenaza constante de nuevos Chernobyl, la destrucción a un ritmo vertiginoso de los bosques, el recalentamiento de la tierra y el peligro de ruptura de la capa de ozono (que volvería imposible toda forma de vida sobre el planeta) configuran un escenario-catástrofe que cuestiona la propia supervivencia de la humanidad.

La cuestión ecológica es, desde mi punto de vista, el gran desafío para la renovación del pensamiento marxista en los umbrales del siglo XXI. Ella exige a los marxistas una profunda revisión crítica de su concepción tradicional de "fuerzas productivas", y una ruptura radical con la ideología del progreso y con el paradigma tecnológico y económico de la civilización industrial moderna.

Walter Benjamin fue uno de los primeros marxistas del siglo XX en plantear este tipo de cuestiones: en

1928, en su libro *Sens unique*, él denunciaba la idea de dominación de la naturaleza como "un ensañamiento capitalista" y proponía una nueva concepción de la técnica como "maestro" de la relación entre la naturaleza y la humanidad". Algunos años después, en las *Tesis sobre el concepto de historia* el propugna enriquecer el materialismo histórico con las ideas de Fourier, este visionario utópico que había soñado "con un trabajo que, muy lejos de explotar la naturaleza, estaba en condiciones de hacer nacer de ella las creaciones que dormían en su seno"

Aún hoy el marxismo está lejos de haber superado su atraso en este terreno. Una de las pistas para un nuevo abordaje está sugerida en el reciente texto de un marxista italiano que —partiendo de un pasaje de *La ideología alemana* donde Marx evoca las fuerzas productivas que se tornan, sobre un régimen de propiedad privada, fuerzas destructivas— propone: "La fórmula según la cual se produce una transformación de fuerzas potencialmente productivas en fuerzas efectivamente destructivas, sobre todo en relación al ambiente, nos parece más apropiada y más significativa que el esquema bien conocido de contradicción entre fuerzas productivas (dinámicas) y relaciones de producción (que las aprisionan). Más allá de esto, esta fórmula permite dar un

fundamento crítico y no apologético del desarrollo económico, tecnológico, científico y por tanto de elaborar un concepto de progreso diferenciado (E. Bloch)" (Tiziano Bagarolo, "Encore sur marxismo y ecología". *Quatrième Internationale*, nº 44, mai-juillet 1992, p. 25).

Mientras tanto, los ecologistas se engañan si piensan que pueden prescindir de la crítica marxista del capitalismo: una ecología que no tenga en cuenta las relaciones entre "productivismo" y lógica de la ganancia está condenada al fracaso —o peor aún, a su absorción por el sistema. Como comprenden perfectamente los eco-socialistas —el primero André Gorz, James O'Connor, Juan Martínez Alier, Jean-Paul Déléage, Frieder Otto Wolff— la racionalidad estrecha del mercado capitalista, con su cálculo inmediatista de pérdidas y ganancias, es intrínsecamente contradictoria con una racionalidad ecológica, que tome en cuenta el largo plazo de los ciclos naturales y la necesidad social de proteger el ambiente. Contra el fetichismo de la mercancía y la autonomía reificada de la economía, el camino del futuro es la construcción de una economía política no-mercantil basada en criterios no monetarios y extra económicos: en otros términos, la "reimbricación" (para retomar la expresión de Karl Polanyi) de la economía no ecológica, no social y no política (ver sobre esto el ensayo de

Daniel Bensaïd, *Le tourment de la matière. Marx, productivisme et écologie*. Document du travail de l'Institute de Recherche et de Formation, Amsterdam, november 1992, p. 23).

Gramsci insistía en la idea de que “la filosofía de la praxis se concibe, ella misma, históricamente, como una fase transitoria del pensamiento filosófico”, destinada a ser sustituida en una nueva sociedad, basada ya no sobre las contradicciones de clases y las necesidades, sino sobre la libertad (*Il materialismo storico*. Riuniti, pp. 115-6). Sin embargo en tanto vivamos en sociedades capitalistas divididas en clases sociales antagónicas, será en vano querer sustituir la filosofía de la praxis por otro paradigma emancipador. Desde este punto de vista, pienso que Jean-Paul Sartre no se equivocó al ver en el marxismo “el horizonte intelectual de nuestra época”: los intentos de “superarlo” conducen a una regresión hacia niveles inferiores del pensamiento, antes que a un “más allá” de Marx. Los nuevos paradigmas actualmente propuestos —ya sean la ecología “pura” o la racionalidad discursiva, muy cara a Habermas, para no hablar de la posmodernidad, del desconstructivismo o del “individualismo metodológico”— aportan frecuentemente contribuciones interesantes, pero no constituyen de ninguna manera alternativas superiores al marxismo en términos de compren-

sión de la realidad, de universalidad crítica y de radicalidad emancipadora.

¿Cómo entonces corregir las numerosas lagunas, limitaciones e insuficiencias de Marx y de la tradición marxista? A través de un abordaje abierto, una disposición para comprender y enriquecerse con las críticas y las contribuciones provenientes de otras partes —y antes que todo de los movimientos sociales, “clásicos”, como los movimientos obrero y campesino, y los nuevos, como la ecología, el feminismo, los movimientos por los derechos humanos o por la liberación de los pueblos oprimidos, el indigenismo, la teología de la liberación.

Pero es necesario también que los marxistas aprendan a “revisitar” las otras corrientes socialistas y emancipadoras —e inclusive aquellas que Marx y Engels habían refutado durante mucho tiempo—cuyas intuiciones, ausentes o poco desarrolladas en el “socialismo científico”, se revelaron frecuentemente fecundas: los socialismos y feminismos “utópicos” del siglo XX (owenistas, saint-simonistas, o fourieristas), los socialismos libertarios (anarquistas o anarco-sindicalistas), los socialismos religiosos y, en particular, lo que yo llamaría los socialismos románticos, los más críticos frente a las ilusiones de progreso: Willian Morris, Charles Péguy, Georges Sores, Bernard Lazare, Gustav Landauer.

En fin, la renovación crítica del marxismo exige también su enriquecimiento por las formas más avanzadas y más productivas del pensamiento no marxista, desde Max Weber a Karl Mannheim, de George Simmel a Marcel Mauss, de Sigmund Freud a Jean Piaget, de Fernand Braudel a Jurgen Habermas (para señalar sólo algunos ejemplos) así como debemos tener en cuenta los resultados limitados pero frecuentemente útiles de diversas ramas de la ciencia social universitaria.

Es necesario inspirarse aquí en el ejemplo del propio Marx, que supo utilizar ampliamente los trabajos de filosofía y de la ciencia de su época –no solamente Hegel y Feuerbach, Ricardo y Saint Simon, sino también de economistas heterodoxos como Quesnay, Fergunson, Sismondi, J. Stuart, Hodgskin, de antropólogos fascinados por el pasado comunitario como Maurer y Morgan, de críticos románticos del capitalismo como Carlyle y Cobbett, y de socialistas heréticos como Flora Tristán o

Pierre Leroux– sin que esto disminuyera mínimamente la unidad y la coherencia teórica de su obra. La pretensión de reservar al marxismo el monopolio de la ciencia, empujando a las otras corrientes de pensamiento al purgatorio de la pura ideología, no tiene nada que ver con la concepción que Marx tenía de la articulación conflictiva de su teoría con la producción científica contemporánea.

La obra de Marx fue frecuentemente presentada como un edificio monumental, de arquitectura impresionante, cuyas estructuras se articulaban armoniosamente, desde los cimientos hasta el tejado. ¿Pero no sería mejor considerarla como un cantero de obras, siempre inacabado, sobre el cual continuaran trabajando generaciones de marxistas críticos?

*París, noviembre 1996*

(*Traducción del portugués:* Eduardo Lucita / Carlos Girotti.)

