



Karl Marx y Sudamérica en el siglo XXI

Compilador:
Ulrich Gmünder

Karl Marx
y
Sudamérica
en el siglo XXI

Sudamérica al inicio
del siglo XXI
¿El pensamiento
de Karl Marx aún guarda
un significado para nosotros?

CONCURSO DE ENSAYOS



Caracas, 2018

© Copyright 2018
GOETHE INSTITUT

Compilador:
Ulrich Gmünder

Diagramación:
Dora Paulina Nicholls de García

Diseño de portada:
Jesús Salazar

Impreso en Venezuela
por Miguel Ángel García e Hijo, s.r.l.
Caracas

Depósito legal: MI2018000734
ISBN: 978-980-6839-04-5

ÍNDICE

Prefacio	9
Presentación	11

ENSAYOS

Alejandro Cardozo

Sudamérica al inicio del Siglo XXI ¿El pensamiento de Karl Marx aún guarda un significado para nosotros?	19
--	----

Alexandre Moreira Oliveira

A crítica da economia política como bússola do século XXI	30
---	----

Daniel Sicerone

Repensar a Marx desde el resto	41
--------------------------------------	----

Edgar Giovanni Rodríguez Cuberos

Miedo a Marx sin Marx filósofo: Los riesgos de contemporanizar la dialéctica de la sospecha sin el contexto de las praxis sudamericanas del siglo XXI	48
---	----

Eduardo Francisco Assalone (2^{do}. Premio)

Sospechar la mediación, reivindicar la inmediatez. Un legado del joven Marx para el contexto sudamericano	55
--	----

Emmanuel Zenryō Chaves Nakamura Manu (1^{er}. Premio)

América do Sul no início do Século XXI – O pensamento de Karl Marx ainda tem significado para nós?	65
---	----

Flávio Magalhães Piotto Santos

América do Sul no início do Século XXI – O pensamento de Karl Marx ainda tem significado para nós?	76
---	----

<i>Francisco Hermo</i>	
Compartir el mundo ¿qué queda del pensamiento de Marx?	86
<i>Francisco Rojas</i>	
Marx en la Sudamérica del siglo XXI: ¿por qué tiene varios significados y cuáles son?	96
<i>Gustavo Rodrigues Silva</i> (3 ^{er} . Premio)	
O espelho latino-americano: atraso e potencialidades	106
<i>Hilton Cardoso Barbosa</i>	
Sobre a importância de Marx à América do Sul do século XXI	112
<i>Javier Eduardo Sosa Nin</i>	
¿Karl Marx aún guarda significado para nosotros?	123
<i>Jean Tible</i>	
Marx na América, Marx na floresta	132
<i>Juan Alberto Fraiman</i>	
Karl Marx: una ponderación sobre su vigencia	143
<i>Juan Carlos Rosillo Villena</i>	
Karl, perdónalos aunque sepan lo que hacen	154
<i>Leander Pérez González</i>	
Desigualdad, burocratismo y corrupción: Vigencia del pensamiento marxista en Nuestra América	165
<i>Marcelo Manuel Yujra Flores</i>	
Marx mercado y Marx estrella son dos nombres Sudamericanos	176
<i>María Sol Martincic</i>	
El otro: una problemática latinoamericana de cinco siglos	182
<i>Pablo Betancourt</i>	
El valor de Marx en el siglo XXI	191
<i>Sairam Rivas</i>	
El lumpen, la forma chavista de dominación	202

En el presente volumen presentamos los resultados del concurso de ensayos en línea *Sudamérica al inicio del siglo XXI – ¿El pensamiento de Karl Marx aún guarda un significado para nosotros?* convocado por el Goethe-Institut Venezuela entre finales del año 2017 y comienzos del 2018, con motivo del bicentenario de Karl Marx, que se celebró el 5 de mayo de 2018.

Recibimos más de cien aplicaciones, de las cuales 88 cumplieron a cabalidad los requisitos del concurso (en cuanto a la longitud del texto, el tipo de texto, formato, etc), provenientes de casi todos los países sudamericanos, principalmente de Venezuela, Brasil y Argentina, pero también de México y Alemania.

El jurado estuvo compuesto por tres profesores universitarios, quienes evaluaron de manera independiente todos los ensayos entregados; sumando luego los puntos otorgados por cada uno de los miembros, se determinaron los ganadores del concurso. Los miembros del jurado fueron los profesores José Roberto Severino (Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil), Prof. Nikolaus Werz (Universität Rostock, Alemania) y Tomás Straka (Universidad Católica Andres Bello, Caracas, Venezuela).

El primer premio se le entregó a Emmanuel Zenryo Chaves Nakamura Manu (Sao Paulo, Brasil); el segundo lugar lo obtuvo Eduardo Francisco Assalone (Mar del Plata, Argentina) y el tercero fue para Gustavo Rodrigues Silva (São Paulo, Brasil).

Esta publicación contiene los 20 ensayos que obtuvieron la mayor puntuación del jurado.

Queremos agradecer a todos los participantes del concurso, a los miembros del jurado y a las instituciones que nos apoyaron en la promoción del concurso, en especial a la Fundación Friedrich Ebert, la Fundación Rosa Luxemburg y los Institutos Goethe de la región de Sudamérica.

Les deseamos una lectura interesante.

Ulrich Gmünder
Director / Goethe-Institut Venezuela

PRESENTACIÓN

El concurso de ensayos que llevó por nombre *Sudamérica al inicio del siglo XXI. ¿El pensamiento de Karl Marx aún guarda un significado para nosotros?*, estuvo abierto a participaciones en los idiomas español y portugués. Publicamos aquí los ensayos en el idioma en el cual nos los entregaron, manteniendo así los textos originales, incluyendo los sistemas de citación utilizados por sus autores. Ya que partimos de que el público sudamericano destinatario de la presente publicación es un público especializado que no tendrá dificultades para leer los ensayos en su idioma con su sistema de referencias original.

Algunos de los ensayos presentados en esta publicación tratan la temática del concurso *Sudamérica al inicio del siglo XXI: ¿El pensamiento de Karl Marx aún guarda un significado para nosotros?* de una manera más bien subjetiva, otros de una manera más bien objetiva y académica; algunos se concentran más en la obra de Karl Marx, inclusive en su relación con la de Hegel; otros, más en cuestiones actuales de Sudamérica. La mayoría de los autores considera que la obra de Marx es una importante herramienta para entender la realidad sudamericana, en parte insistiendo en la necesidad de redefinir o actualizar algunos conceptos básicos, en parte siendo más críticos con su obra y especialmente con su utilización en la realidad contemporánea.

Edgar Rodríguez sostiene que el reto de pensar Sudamérica al comienzo del siglo XXI implica “que desde una postura crítica

marxista seamos capaces de re-conocer nuestros procesos históricos, pero sobre todo, la manera que cómo sociedades heterogéneas y altamente diversas nos implicamos en la globalización y homogenización propias del mercado de consumo”. De manera similar **Marcelo Yurja** afirma que “las ideas de Marx pueden sobrevivir de mejor manera (...), cómo semilla en nuestro huerto de pensamientos”. **Francisco Rojas** analiza cómo Marx simboliza distintas cosas para aquellos que se identifican con el espectro político de izquierda y para aquellos que se identifican con el espectro político de derecha. También explica como los discursos y “las propuestas giran en torno a algunos antagonismos del sistema capitalista que fueron planteados por Marx hace muchos años”.

De una manera más acentuada, **Gustavo Rodrigues Silva** llega a la conclusión de que el “significado de Marx na América Latina (...) reside, com efeito, no esforço de forçar, de abrir as rachaduras”, ya que para él “a América Latina continua sendo um grande palco de misérias”, agregando que “o atraso (...) é (...) o nosso maior instrumento de luta, nossa maior possibilidade de transformação”. **Juan Alberto Fraiman** resalta la importancia de un cambio en la realidad actual y encuentra la clave para ese cambio dentro de la obra de Marx, en su noción del trabajo, entendido como una relación social. Recuerda que la crítica debe proceder de una manera inmanente y enfatiza que la clase social que superará el trabajo alienado, omnipresente hoy en día, únicamente se constituye en el proceso mismo. Llega a la conclusión de que solamente “acabando con la explotación en el trabajo se puede edificar una sociedad auténticamente libre”.

Dos autores analizan la relación de Marx con el pensamiento de Hegel y aplican subsiguientemente sus conclusiones a nuestra realidad actual: **Eduardo Francisco Assalone** quiere recuperar la “actitud de sospecha de Marx hacia la mediación hegeliana” y afirma que en la Sudamérica de hoy su “vibrante sociedad civil aparece como inmediatez social, pero no una inmediatez abstracta,

precaria, carente de organización, de mediación institucional. No, es inmediatez porque *no* requiere mediación”. **Emmanuel Zenryo Chaves Nakamura Manu** sostiene que el pensamiento de Marx “só é comprensível filosóficamente a partir do método conceitual de Hegel”. Elabora más específicamente la idea de que “em conexão com a crítica de Hegel ao sufrágio universal Marx desenvolveu também uma crítica à formação democrática da vontade geral apoiada únicamente no voto”. Consecuentemente “contra a política repressiva do Estado prussiano, Marx afirmou que a liberdade de opinião e imprensa é a liberdade do espírito de um povo” y el autor especifica que es eso lo que aún es relevante para Sudamérica en los textos de Marx.

También hace mención a la defensa de Marx de los derechos de los desposeídos y llega a encontrar una paralela en los pueblos de la selva tropical hoy en día. En ese sentido, pero encontrando una analogía diferente, **Jean Tible**, compara la crítica marxiana “do fetichismo de mercadoria” con el pensamiento del líder yanomani Davi Kopenawa y llega a la conclusión de que la lucha contra el capitalismo, entendido como “um sistema feiticeiro sem feiticeiros” solamente puede ser concebido como “uma contra-feitição”, una lucha de “desenfeitiço”.

Tres de los ensayos presentados subrayan las leyes del capitalismo oculta detrás del hechizo, de las apariencias: **Flavio Magalhães Piotto Santos** destaca que “os mecanismos essenciais (mais-valor, capital constante, capital variavel, etc) que Marx delineou n’ *O capital* persistem no mundo atual”. Como características específicas de Sudamérica hoy en día identifica la explotación del trabajo asalariado y la consecuente desigualdad, una etnicidad múltiple y una inserción en la división global del trabajo que no desarrolla las fuerzas productivas del subcontinente. Entiende sus formas de gobierno en los últimos cincuenta años (dictaduras, parlamentarismo, presidencialismo) como meras manifestaciones del modo de producción capitalista.

Alexandre Moreira Oliveira afirma que “a crítica da economia política” de Marx, entendida como “uma tentativa de captar a essência e a lógica interna do movimento do capital (...) permanece válida independe da forma histórica do capital”. Mantiene que la causa de los fracasos de los más diversos intentos de cambio político en Sudamérica es la “crença na capacidade do Estado se contrapor e dominar a esfera do Mercado para fins políticos”, desconociendo “a forma fantasmagórica e de dominação impessoal que o capital assume”. De una manera similar, **Hilton Cardoso Barbosa** critica el mercado como “o principal protagonista das grandes decisões tomadas no âmbito da política e da economia” y lo que Marx llamó “a reificação da vida em sociedade”, que se manifiesta hoy en la sofisticación de las formas de control. El autor se encuentra frente a “um capitalismo global que busca a todo custo se ‘eternizar’ no tempo, que vende à humanidade a promessa da emancipação e da felicidade sem que possa efetivamente cumpri-la”.

Varios autores reclaman la necesidad de cambiar por completo algunos elementos en la teoría de Marx, o de incorporar otros nuevos para que con su ayuda se pueda comprender de una manera adecuada la actualidad: **Daniel Sicerone** se pregunta “¿Qué sucede si se destrona, no al trabajador, pero sí al estatus de sujeto que porta en sus contradicciones con el capital el germen de la sociedad futura?”. Sostiene que “despojando el pensamiento de Marx del carácter metafísico del Sujeto y su perfil teleológico (...) queda al desnudo que dicha filosofía tiende a la totalización.” Llega a la conclusión de que se necesita “construir una caja de herramientas para pensar las condiciones de posibilidad del presente histórico”, así y “sin un porvenir previsible y sin un sujeto reductor” el marxismo sería enriquecido y serviría como “una teoría crítica de nuestro presente histórico”. **Francisco Herma** elabora la idea de que “una de las creencias más equivocadas y peligrosas que tenemos” es el deseo de que “las cosas que amamos deben ser compatibles”, como los valores de libertad, igualdad y

justicia. Llega a la conclusión de que las respuestas de Marx no tienen por qué ser las nuestras, “en cambio los temas del marxismo como trabajo, la igualdad, o el deseo de compartir el mundo son más importantes que nunca”.

Javier Eduardo Sosa Nin aborda “la idea de conciencia crítica o crítica práctica, tal vez como el legado fundamental [de Marx] para nuestro futuro”, pero demanda “una lectura cronológica adaptada” como primer paso para “adquirir responsabilidad sobre nuestra condición de subdesarrollo”. **María Martincic** muestra que “la realidad latinoamericana contemporánea” no “puede pensarse sin un análisis del rol de la mujer” y mantiene que “difícilmente pueda llegarse a conclusiones útiles desde una sola perspectiva, teoría o disciplina”. En contra de un marxismo totalizador, reclama que será necesario “intentar construir una teoría lo suficientemente flexible que vincule y relacione la mayor cantidad de categorías, sujetos y puntos de vista posibles”.

Una base del ensayo de **Pablo Betancourt** es la afirmación de Marx y Engels; contenida en *La ideología alemana* de que “no es la conciencia la que determina a la vida, sino la vida la que determina la conciencia”. Como consecuencia el autor toma “en alta estima la acción práctica” e identifica el feminismo como un movimiento de lucha en el cual se puede “dar cuenta de este valor práctico de transformar la sociedad”. De una manera explícita critica el Marxismo-Leninismo como “una falsa conciencia, una alienación ideológica” y en un nivel práctico la Venezuela de hoy como “un capitalismo de Estado que disfraza su verdadero rostro detrás del socialismo como ideología”.

Hay otros ensayos que llegan a hacer una conexión con la situación venezolana: **Alejandro Cardozo** retrata “la importancia de la corriente intelectual marxista en el pensamiento y la comprensión histórica” de Venezuela, por un lado y la indiferencia de Marx hacia Sudamérica por el otro: “No tenía Marx ninguna intención de, siquiera, mirar hacia este lado del sur”. **Sairam Rivas**

se basa en las categorías marxianas del ‘ejército industrial de reserva’ y del ‘lumpenproletariado’ para analizar la realidad actual en Venezuela e identifica (parcialmente) el empleo informal, los empleos dependientes del Estado y la delincuencia como expresiones del ‘lumpen’. **Juan Carlos Rosillo Villena** sostiene que no se puede “cuestionar la vigencia del pensamiento de Karl Marx”, ya que “en los más diversos escenarios se encuentra presente por acción, omisión o malinterpretación. Desde la tradición académica hasta el debate electoral, como dogma o elemento para la discusión. Como herramienta de transformación social o excusa para los líderes autoritarios”. Detalla el último punto, criticando que líderes totalitarios, por ejemplo en Venezuela, se han aprovechado del pensamiento de Marx, haciendo uso del “culto al Estado (...) para generar una nueva clase dominante compuesta por ellos mismos”. **Leander Pérez González** toma como punto de partida la crítica que Marx hizo al estatus que Hegel otorga al Estado. Según el autor, la contradicción que Marx veía entre el estado y la sociedad civil (en el sentido hegeliano de ese concepto, no en nuestro sentido actual) se refleja hoy en día en Sudamérica en la corrupción, cuya raíz “se encuentra en las relaciones existentes entre el Estado y la esfera de los intereses privados”. Analiza la tendencia de la burocracia, encargada de gestionar la riqueza común, a aliarse con intereses particulares, culminando en “el tráfico de influencias, el soborno, la evasión fiscal y la malversación de fondos públicos”, características que abarcan a burócratas en toda Sudamérica. Discute específicamente el caso de Venezuela, donde la industria petrolera permite “que la burocracia tenga grandes niveles de independencia de las clases sociales”.

Esperamos que esta selección de ensayos, con su variedad de enfoques y ponderaciones, así como sus diferentes valoraciones políticas, represente una contribución al análisis de los escritos de Karl Marx en el contexto sudamericano.

Ulrich Gmünder

Director / Goethe-Institut Venezuela

Alejandro Cardozo (Venezuela)
Alexandre Moreira Oliveira (Brasil)
Daniel Sicerone (Argentina)
Edgar Giovanni Rodríguez Cuberos (Colombia)
Eduardo Francisco Assalone (Argentina)
Emmanuel Zenryo Chaves Nakamura Manu (Brasil)
Flávio Magalhães Piotto Santos (Brasil)
Francisco Hermo (Argentina)
Francisco Rojas (Venezuela)
Gustavo Rodrigues Silva (Brasil)
Hilton Cardoso Barbosa (Brasil)
Javier Eduardo Sosa Nin (Argentina)
Jean Tible (Brasil)
Juan Alberto Fraiman (Argentina)
Juan Carlos Rosillo Villena (Venezuela)
Leander Pérez González (Venezuela)
Marcelo Manuel Yujra Flores (Bolivia)
María Sol Martincic (Argentina)
Pablo Betancourt (Venezuela)
Sairam Rivas (Venezuela)

SUDAMÉRICA AL INICIO DEL SIGLO XXI
¿EL PENSAMIENTO DE KARL MARX
AÚN GUARDA UN SIGNIFICADO PARA NOSOTROS?

1. Umbral

¿Amor correspondido?

Tributando a la dialéctica ¿guardó Suramérica, alguna vez, un significado para Karl Marx? Hemos recorrido casi la totalidad de su obra para rastrear las menciones que hace el filósofo sobre la región, intentando imaginar el constructo que se formó de estos países. A manera de una suerte de “justicia dialéctica”, vale preguntarse qué tanto pudo haber reflexionado Karl Marx sobre Suramérica para comprender entonces la medida en que este continente pecha, y sigue pechando, ensayos intelectuales marxistas para las necesidades objetivas de las naciones suramericanas (la economía política como brújula social, el capitalismo de Estado como praxis económica) y experimentos políticos (el socialismo de Estado); tentativas político-sociales derivadas todas de su pensamiento. Sin embargo, cabe la pregunta: ¿Estuvo Suramérica en la reflexión intelectual de Marx? ¿En qué medida?

Buscamos concebir una suerte de balanza abstracta para intentar encontrar un sentido –de equilibrio– a la historia intelectual del continente suramericano que tanto ha consagrado a Karl Marx y al marxismo. En Venezuela sus ciencias sociales bebieron por largos años del materialismo histórico dialéctico, nacieron escuelas historiográficas y caciques intelectuales asidos a este término del

pensamiento, al marxismo. La historiografía marxista está presente en Venezuela desde los años treinta, momento en que se empieza a sedimentar el pozo epistemológico de esta corriente hasta las postrimerías del siglo XX. Bajo el prisma crítico-dialéctico se reinterpretarán, desde la década de los treinta, los fenómenos históricos venezolanos genésicos, constitutivos de la nación.

Probablemente será Carlos Irazábal uno de los iniciadores del materialismo histórico dialéctico en Venezuela. Sus libros paradigmáticos *Hacia la Democracia* (1939) y *Venezuela esclava y feudal* (1961) son obras precursoras en el patio intelectual venezolano donde el prisma para explicar –y acusar– el fenómeno del caudillismo, el atraso económico, las nuevas relaciones económicas a partir de la explotación petrolera, es el método dialéctico-materialista. Aspiró Irazábal realizar una interpretación totalizadora de los anales de Venezuela, en un intento de comprender, como un todo, el acaecer histórico nacional.

Un paradigma historiográfico marxista infranqueable será *Latifundio* (1937), de Miguel Acosta Saignes, donde se analiza la tenencia de la tierra en Venezuela, manteniendo una interpretación comparada del fenómeno con otras regiones. Su obra, bajo la lámpara marxista establece y determina la categoría controversial del latifundio; asimismo pronostica –como buen “discípulo” de Marx– que el latifundio y el latifundismo existirían hasta la llegada de la revolución, la cual finiquitaría la propiedad de los medios de producción, acabando así la relación de dependencia y la miseria de los campesinos.

Será para Acosta Saignes el materialismo histórico dialéctico la herramienta epistemológica para tratar la guerra de Independencia venezolana, pero esta vez, en una original y cuasi herética utilización del método marxista: explica el proceso histórico, con todas sus derivaciones e interpretaciones económicas y sociales –propias de la dialéctica crítica–, basado en la vida de Simón

Bolívar en su libro *Bolívar, acción y utopía del hombre de las dificultades* (1977).

Si hubo caciques intelectuales, un amo y señor de su feudo fue Federico Brito Figueroa. Su *Historia Económica y Social de Venezuela* (1966) en tres tomos, por ejemplo, instituyó una línea de pensamiento de larga impronta, de donde devienen los estudios de la propiedad y la explotación de la tierra en Venezuela. Trabajo intelectual en buena medida inspirado por Acosta Saignes, empero con aportes y añadidos respecto a la dinámica histórica de la explotación agrícola y el problema de la esclavitud.

Asimismo, Juan Bautista Fuenmayor deja una traza ineludible con los veinte tomos de *Historia de la Venezuela política contemporánea 1899-1969*, publicados entre 1975 y 1993. Fuenmayor, por su activa vida política, aportó vivencias personales a su apuesta creativa en el campo de la Historia y en su visión materialista.

Estas son solo reseñas, solo un brevísimo paisaje para demostrar en qué medida la corriente intelectual marxista en Venezuela ha dejado una poderosa marca de tinta fuerte en el pensamiento y la comprensión histórica de esta nación. Los historiadores aludidos no son ni los únicos adheridos al materialismo histórico dialéctico, ni los historiadores fueron los únicos intelectuales de esta corriente (antropólogos, sociólogos, economistas, politólogos, incluso críticos de arte), ni los intelectuales fueron los únicos fascinados por la interpretación científico-social marxista de Venezuela, pues el marxismo no quedó encapsulado en los recintos letrados de este país; la raigambre marxista en Venezuela si bien pudo comunicarse a través de los ductos académicos, del pensamiento, podemos ver que el primer escrito marxista en Venezuela¹ no fue necesariamente fruto de una discusión epistemológica entre diferentes corrientes ni escuelas, sino de hecho un texto claramente

.....

¹ Caballero, Manuel. *El Plan de Barranquilla, 1931*, Editorial Rómulo Betancourt, Caracas, 2007, p. 45.

político: el *Plan de Barranquilla* (1931), documento de fermento puro y esencialmente marxista donde se interpreta la problemática del atraso económico, social, político de Venezuela como resultado de la acción tiránica de la dictadura gomecista y su alianza con el capitalismo extranjero. El *Plan de Barranquilla* será la base del programa político del futuro partido hegemónico venezolano, Acción Democrática; y es más, será, en alguna medida, la levadura del proyecto político de Rómulo Betancourt².

Ha corrido mucha agua por el molino del siglo XX venezolano. El proyecto político de Acción Democrática (AD) pudo beber del pozo marxista en sus inicios, sobre todo influyó en los líderes de la organización todavía incipiente; nadie olvida la carga ideológica de algunas de las resoluciones políticas de AD entre 1945 y 1948, como la reforma educativa del 47 que enfrentó a la Iglesia con la Junta Revolucionaria, y la reforma agraria del 48, que al igual que el “Estado Docente”, irritaría a los sectores conservadores y a la élite propietaria, respectivamente. Ambas iniciativas no pasaron del papel. Empero, AD, por su conformación –y evolución– como partido policlasista, donde mediaron otros factores en su crecimiento, e inclusive por sus fisuras internas, que resultaron a la larga como una especie de válvula de escape (los partidos derivados de AD, marxistas y más radicales), se levantó como organización hegemónica en la última mitad del siglo XX, dejando atrás su germen marxista. No obstante, ¿superamos el legado, el significado de Karl Marx en el nuevo siglo XXI? ¿Podemos hacer un panorama de la historia intelectual contemporánea, aligerada ya de la impronta marxista? ¿Seguimos profiriendo amor por Karl Marx, a pesar de su rechazo *a priori*, como veremos en la segunda parte del ensayo?

.....

² Leal, María T. “Plan de Barranquilla y el proyecto político de Rómulo Betancourt”, en *Tiempo y Espacio*, v. 18, n° 49, Caracas, 2008.

Resurge un viejo amor no correspondido

A menos de diez años del siglo XXI venezolano, el presidente entonces, Hugo Chávez, dijo ante el parlamento: “por primera vez asumo (...) Asumo el marxismo”, admitiendo que aunque no había leído *El Capital*, “El marxismo sin duda es la teoría más avanzada en la interpretación, en primer lugar, científica de la historia, de la realidad concreta de los pueblos”. No había leído la obra fundamental de Marx, pero se confesaba persuadido por la impronta de su pensamiento.

Durante el gobierno de Hugo Chávez se creó el Centro Nacional de Historia con producción editorial e historiográfica propia; su buque insignia es la revista *Memorias de Venezuela*, tendenciosa lectura de la historia venezolana desde la raíz marxista. La producción editorial, aunque permite algún eclecticismo, está asida del marxismo al menos en su interpretación básica, en sus postulados más manidos, en sus tópicos: es clasista, es revolucionaria, una historia meramente de explotados y explotadores. Oscuros intereses que cuecen al país bajo el viejo apotegma de Marx “la violencia es la partera de la Historia”: una enseña más ideológica que intelectual, que ya la vieja Europa —que vio nacer a Marx— da por superada, al menos en su acepción vehemente.

Solo hemos aludido a un país, apenas una brevísima casuística de esa historia intelectual. Pero es que Suramérica entera fue un estanque de escuelas y autores marxistas que aspiraron entender la realidad latinoamericana desde el prisma dialéctico-materialista; y no solo fue estanque de autores y pensadores (Luis Emilio Recabarren, Juan B. Justo, Aníbal Ponce, José Carlos Mariátegui, Caio Prado Junior, Luis Carlos Prestes, Paulo Freire, Víctor Raúl Haya de La Torre, Camilo Torres...); fue una arena de batalla, de guerrillas, de frentes y ejércitos de liberación nacional, gravitando alrededor de una filosofía que tiene por partera de la Historia a la violencia.

2. Un amor que no correspondía: su rechazo *a priori*

Rastreando la indiferencia

Podemos comenzar con el primer capítulo de *La ideología alemana* (“Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista”), donde América es apenas una mera abstracción ejemplarizante del principio filosófico y útil de la Historia; América aparece para explicar que podría “tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede” pues en el significado de su descubrimiento: sería el Nuevo Mundo coadyuvante de la Revolución Francesa, pues “determinación, fin, germen, idea, de la historia anterior no es otra cosa que una abstracción de la historia posterior, de la influencia activa que la anterior ejerce sobre ésta”³. América solo como una referencia en una disquisición filosófica para explicarse una circunstancia meramente europea. No América y sus problemas, no América en el contexto y la época de Marx, es una referencia meramente del “descubrimiento de América”.

En una carta que le escribe Marx a Pável Vasílievich Annenkov, del 28 de diciembre de 1846⁴, para desarmar el argumento dialéctico de Proudhon sobre la libertad y la esclavitud, que al contrario de lo que plantea el francés, ambas condiciones forman un antagonismo, donde jamás podrá haber lados buenos y lados malos de la libertad, ni lados buenos y lados malos de la esclavitud. Escribe Marx de la esclavitud directa, de la esclavitud de los negros en Surinam, en Brasil y en los estados meridionales de Norteamérica para diferenciarla de la esclavitud indirecta, la del proletariado. Apenas Brasil y Surinam son una noticia periférica de Marx para

.....

³ Marx, Karl; Engels, Federico. *La ideología alemana*, Universitat de València, Valencia, 1994, p. 57.

⁴ Escrita el 28 de diciembre de 1846, en Bruselas. Marx, C. & Engels, F. *Obras escogidas*, en 3 tomos, t. I, pp. 531-542.

desmontar la dialéctica proudhoniana sobre una suerte de justificación de la esclavitud como sostén del comercio mundial y la supervivencia del orden económico del mundo de entonces.

En su libro *Historia de la vida de Lord Palmerston* habla de la política exterior de G. Canning, alentado por los *whigs* y su política liberal hacia “las colonias sudamericanas y de Centroamérica, levantadas contra España, favoreciendo también la independencia del Brasil”⁵ durante el reinado de Jorge IV de Inglaterra (1820-1830). Apenas una referencia de Brasil y de las colonias españolas en el nuevo mundo, como parte de la arena de la política exterior del partido *whig* en Inglaterra.

En su obra *Herr Vogt* (1860), según Engels uno de sus mejores trabajos polemistas de Marx, donde rebate al científico alemán Karl Vogt (autor de *Ensayos sobre la actual situación europea*), quien defendía una visión bonapartista de la política de la época. En el apartado sobre el supuesto giro de Rusia hacia el liberalismo, Suramérica merece una acotación cuando Marx polemiza sobre el falso liberalismo del “zar benévolo”, cuestionando que “¿Acaso no azuzaba [el zar] a Fernando VII por intermedio del confesor de éste, para que enviara una expedición contra las revueltas en las colonias hispanoamericanas, mientras por otra parte prometía su apoyo al presidente de los Estados Unidos de Norteamérica para combatir toda intervención en el continente americano de parte de las potencias europeas?”⁶

La obra cumbre de Karl Marx, sabido por todos, es *El capital*; además de voluminosa, se trata tal vez del libro más influyente en las ciencias económicas. Ciertamente *El capital* es el pilar fundamental de la Economía Política, en torno a ese tratamiento epistemológico de la economía, la política, la historia y la sociedad

.....

⁵ *Historia de la vida de Lord Palmerston. Palmerston y Rusia*, Editorial Rescate, Buenos Aires, 1985, p. 10.

⁶ *Herr Vogt*, Editorial Lautaro, Buenos Aires, 1947, p. 104.

gira el marxismo. Bien, Suramérica, así como sus específicos lugares, pueblos, sociedades, instituciones, y un largo etcétera de categorías, conceptos, nombres, referencialmente no llegan a sumar una veintena de menciones a lo largo y ancho de los libros que conforman la monumental obra. Para no fatigar al lector con la pesquisa detallada de las alusiones que podrían relacionar a Suramérica en *El capital*, podemos ver las apariciones humildes y marginales de esta región y sus países, habitantes y pueblos para explicar, por ejemplo, cómo Inglaterra obtiene la prebenda de la trata de esclavos (el llamado “Tratado de asiento”) tras la firma de la Paz de Utrecht (1713-1715), como pie de página del tomo II⁷, en la página 104.

En el capítulo I, “La mercancía”, informa de Brasil que en 1823, tras ochenta años la explotación diamantífera no había igualado todavía el precio del producto medio obtenido durante dieciocho meses en las plantaciones de caña o de café.

En la sección segunda del capítulo IV, “La transformación de dinero en capital”, Marx reseña que en México la esclavitud fue restituida por el emperador Maximiliano. Aclara que la esclavitud también es disimulada, encubierta por el peonaje. En el mismo apartado habla de las “crueldades de los españoles contra los indios americanos” por la búsqueda de metales preciosos durante la conquista. El resto de alusiones a México estriba en similares descripciones de explotación y alguna referencia sobre la expansión de Estados Unidos a expensas de su territorio.

Perú merece más de una evocación. En el capítulo IV, “El proceso de circulación del capital”, Marx habla un par de líneas del “Estado peruano de los Incas”, para explicar que su economía, aunque no era de trueque sino una economía natural, jamás podría considerarse una economía dineraria ni crediticia. En otra mención de Perú trata apenas como un ejemplo, una figuración

.....

⁷ Trabajamos la edición de 1974 de Editorial Progreso (Moscú).

de distancias entre Londres y Perú relativa a la producción y comercio de un bushel de trigo. La última, acaso la más recordada por el marxismo –posterior– es en referencia al comunismo primitivo. Habla del “comunismo más artificialmente desarrollado de los peruanos” frente a las comunidades indias, naturales y espontáneas, que muestran otros modos de distribución de la riqueza. Comprensiblemente debe referirse Marx a los “peruanos” precolombinos. Esta última anotación del Perú corresponde al capítulo LI, “Relaciones de distribución y relaciones de producción”.

Argentina es recordada en el capítulo V, “Proceso de trabajo y proceso de valorización” por sus pampas, inmensos eriales, tierra virgen, arable, sometida a un cultivo primitivo y sin abonos, de pingües cosechas hasta la llegada de los vapores transoceánicos y los ferrocarriles. Gracias a esta nueva tecnología ahora Argentina –así como India– está en situación de competir con los mercados de cereales europeos.

En el capítulo VIII, “Jornada laboral”, menciona a Cuba, en un contexto actual, para explicar cómo las plantaciones han “sumido en el abismo a millones de hombres de raza africana”. En una nota al pie de página del capítulo XXI, “Reproducción simple”, informa que los mineros sudamericanos sufren la tarea diaria más pesada de todo el mundo, extrayendo de las profundas minas, cargas de hasta cien kilos a sus espaldas.

Eso es, poco más, poco menos, la Suramérica de Karl Marx en *El Capital*.

3. Cierre

De Suramérica apenas Bolívar, y a regañadientes

Acaso el único texto en el que Marx le dedicó especial atención y donde hubo algún ejercicio reflexivo sobre Suramérica es en “Bolívar y Ponte” (1858), encargo hecho por *The New American*

Cyclopedia. Es un artículo sobre la vida de Bolívar desde sus viajes a Europa y con hincapié en los eventos bélicos y políticos del Libertador. No obstante, el texto está repleto de imprecisiones y se respira a lo largo de su lectura una fuerte animadversión contra el personaje. La antipatía podría explicarse a partir del hecho evidente de que es Marx quien escribe, documentando precisamente la vida de un patricio de la élite criolla suramericana, de lo que podría devenir una ojeriza natural dentro de su espetada lucha de clases; un patricio, quizá “sordo” e “insensible” a las contradicciones sociales de su época, a la esclavitud, a la explotación de los indígenas, al sistema de castas colonial y un largo etcétera; sin embargo, no aparece en el texto un juicio del pensamiento político de Marx frente al de Bolívar en lo absoluto; de hecho su animosidad es todavía más pobre, pues basa su artículo en dos trabajos biográficos sobre Bolívar que la historiografía ha reconocido en sus autores, desde muy temprano, como enemigos del Libertador: Ducoudray-Holstein, de quien el mismo Bolívar se expresaba en conversaciones con Perú de la Croix (1828) así: “...nunca tuve confianza en él para nombrarlo mi edecán; por el contrario tenía una idea bien poco favorable de su persona y de sus servicios; pues me lo figuraba como una especie de caballero de industria, que había venido a engañarme con falsos despachos, porque me habían asegurado que los que había presentado no eran suyos”. El otro autor que utiliza Marx para el artículo de Bolívar es a John Miller, que en carta a San Martín del 9 de abril de 1827 le escribe sobre Bolívar: “Según algunas insinuaciones que yo he oído verter sobre cierto personaje, él [Bolívar] quería dar a entender que Vd. quiso coronarse en el Perú y que esto fue el principal objeto de la Entrevista de Guayaquil. Si Vd. quiere, quizás se puede contradecir esto en seis palabras”. La carta desnuda una obvia enemistad⁸.

.....
⁸ Sobre la animosidad de ambos biógrafos véase Lecuna, Vicente. *Catálogo de errores y calumnias en la historia de Bolívar*, The Colonial Press, Nueva York, 1958.

Para evitar desviar la mira del ensayo en este final, no entraremos en los pormenores que prueban la hostilidad, recelos y rivalidades de ambos militares contra Bolívar en sus respectivas memorias, empero sí que acentuamos, para concluir, el espíritu, el ánimo de Karl Marx frente a Suramérica, frente a sus pueblos e incluso frente a sus héroes. No tenía Marx ninguna intención de siquiera mirar hacia este lado del sur. El accidente de un encargo de *The New American Cyclopedia* indudablemente le obligó a tratar con mayor atención la región a través de uno de sus personajes más emblemáticos; sin embargo, el manejo es meramente informativo, no habla con detenimiento de sus lugares, de sus productos, de su naturaleza, de su gente; no incursiona en analizar bajo su propio prisma económico-político la situación de esta región, ni siquiera intenta explicar por medio de la dialéctica crítica por qué se da la sublevación de Bolívar y el resto de los partisanos independentistas. Escasamente un encargo que cumple con la aversión, con el desinterés y el tedio de alguien, finalmente, profundamente eurocéntrico.

A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA COMO BÚSSOLA DO SÉCULO XXI

*“Os portadores de esperança de hoje
são o ferro-velho econômico de amanhã”.*

GRUPO KRISIS. *Manifesto contra o trabalho.*

Frequentemente designado a pertencer ao museu das ideias obsoletas, o construto teórico de Karl Marx vaga insistentemente pelo espírito do tempo, por meio de princípios que causam calafrios na propalada neutralidade e objetividade de uma “ciência econômica” ou das áreas formadoras das Ciências Sociais. Conceitos como forma-valor, trabalho abstrato, classes sociais, fetichismo da mercadoria ou mais-valor, soam como entulharia metafísica, completamente descolada da fria e distante cientificidade dos métodos e análises que constituem o saber de nossa era. Transmutada pela ortodoxia da Segunda Internacional a fim de tornar-se uma “ideologia do movimento operário”, desfigurada pelo regime stalinista nos pobres manuais da União Soviética, e encaminhada à lata de lixo ao fim da Guerra Fria, a obra de Marx permanece desconhecida tanto por seus detratores como por seus seguidores acríticos.

Diante dos fatos, o que um alemão do século XIX teria a dizer sobre o cenário sul-americano duzentos anos mais tarde? Frequentemente assolada por instabilidade institucional, recessões econômicas e planos mirabolantes para resolvê-las, pobreza e gigantes abismos sociais, a América do Sul ocupa o lugar “perifé-

rico” no sistema capitalista mundial. Crises econômicas e desigualdade são temas recorrentes nos escritos do filósofo, mas a modernização da América do Sul e sua inclusão no mercado mundial ocuparam um espaço marginal na obra de Marx, sendo a crítica pouco amigável a Simon Bolívar, um dos seus momentos mais marcantes. O verbete escrito para a “*New American Cyclopaedia*” é um pequeno resumo biográfico de Bolívar e de suas conquistas militares.

Apesar de certa mitificação que parte da esquerda mantém com o ideal bolivariano, a transformação de Bolívar em um personagem covarde, uma espécie de Bonaparte sul-americano, carece de rigor e sofisticação analítica. Em geral, as reflexões de Marx e Engels sobre a América Latina, eram imbuídas de uma defesa grosseria a um suposto “progresso civilizacional” trazido pelo capital ao destruir os laços comunitários pré-capitalistas. Exemplo disso, o artigo de 1849 na “*Nova Gazeta Renana*”, na qual Engels enaltece a conquista da Califórnia pelos Estados Unidos na Guerra contra o México. Destarte, parece haver um descompasso por parte de ambos, entre a defesa de uma sociabilidade humana liberada de formas alienadas de relações sociais e uma justificativa da violência, inserida dentro da ideia de “necessidade histórica”, cuja finalidade seria o estabelecimento e o acirramento das contradições, impostas pelo capitalismo a regiões não englobadas pela sociedade de mercado. As contradições resultantes da subversão das antigas formas de metabolismo social levado a cabo pelo capital acabariam por instaurar um período de revoluções.

Como aponta o crítico alemão Robert Kurz, a obra marxiana é atravessada por uma contradição insolúvel, um duplo Marx, ou seja, uma espécie de divisão entre o exotérico e um esotérico. O primeiro é conhecido pelo grande público e pelo marxismo tradicional, atrelado ao movimento operário de seu tempo, à luta imanente dentro do desenvolvimento do capitalismo por mais direitos sociais para a classe trabalhadora. O teórico da tomada

do poder político pelo proletário e do subsequente desenvolvimento das forças produtivas. O esotérico, contrastantemente, é aquele que permaneceu obscurecido, crítico das categorias fundamentais do sistema (trabalho abstrato, mercadoria, dinheiro), no qual a formulação do fetichismo da mercadoria aparece claramente como um modo de sociabilidade onde as relações criadas pelos próprios homens acabam por controlá-los, submetendo todas as necessidades sociais a um “sujeito automático”, o Capital, cuja finalidade é a transformação da energia humana abstrata em dinheiro.

Esse último demonstra todo o caráter histórico do modo de produção capitalista, a gênese e constituição de suas categorias fundamentais, refutando a eternização das relações de produção presente na economia política clássica de Adam Smith e David Ricardo. Por meio da descoberta da forma-valor, Marx demonstrou como os principais teóricos de sua época não entendiam de que maneira os aspectos socioeconômicos eram atrelados às relações de produção históricas, e não poderiam ser redutíveis a uma questão técnica de produção material. A parte esotérica encontrou eco posteriormente em algumas obras na década de 1920, com o monumental *“A Teoria Marxista do Valor”* de Isaak Rubin e nos capítulos sobre a reificação na polêmica obra de György Lukács em *“História e Consciência de Classes”*, ambos demonizados pela ortodoxia marxista. Com o aparecimento do “marxismo-leninismo”, a crítica categorial do capitalismo caiu no esquecimento, vindo à tona nos anos 1970 com a *“neue Marx-Lektüre”* (Nova Leitura de Marx).

O desenrolar da constituição da sociedade mercantil no século XIX, paralelo à construção da crítica da economia política elaborado por Marx, é fonte de inúmeros equívocos sobre a atualidade e a capacidade analítica do edifício teórico marxiano em dar conta das mutações da sociabilidade do capital. As transformações de um capitalismo de livre-concorrência para um conjunto de monopólios e trustes no final do século XIX, o refluxo das grandes eras

revolucionárias com o fim trágico da Comuna de Paris e a elevação salarial e a relativa melhora das condições sociais da classe operária europeia, já eram erroneamente interpretadas como uma prova dos limites teóricos de o “*O Capital*”.

A expansão do capitalismo no século posterior à vida de Marx integrou as partes restantes do globo, impondo um processo de modernização tortuoso e contraditório na sua periferia, caracterizado pela eterna busca por desenvolvimento dos países “atrasados” que constituía-se, nas palavras de Robert Kurz, o “universo de não-simultaneidade histórica”. A formação de blocos de nações desenvolvidas e outras de “modernização retardatárias” (Ásia, América Latina e África), impelia o segundo grupo a se industrializar, espelhando-se em receituários estipulados pelos reflexos econômicos-políticos no contexto da Guerra Fria. A escolha dos “retardatários da modernização” entre as duas frentes lideradas pelos EUA e pela URSS, influenciou o modelo de industrialização do Terceiro Mundo. Assim, o padrão industrial soviético tornou-se uma via de integração à modernidade, transformando um marxismo mal assimilado em um pastiche, no qual a soma de controle econômico estatal e reprodução de um mercado planejado sintetizava grande parte do conteúdo programático dos partidos comunistas sul-americanos.

O colapso do regime soviético aliado ao suposto triunfo da sociedade de mercado anunciavam o banimento de qualquer horizonte utópico, relegando a obra de Marx apenas a uma peça histórica, pertencente aos primórdios do pensamento social e econômico, sem qualquer utilidade para compressão de um capitalismo altamente financeirizado. Para o julgamento vulgar do ideal marxiano, a sua principal conquista teórica, a crítica da economia política (elaborada principalmente em “*O Capital*”, “*Para a Crítica da Economia Política*” e nos manuscritos conhecidos como “*Grundrisse*”), é obsoleta como forma de análise para apreender os novos sentidos do capitalismo.

A incompreensão sobre o método e a forma com que Marx arquitetou sua teoria obscureceu o fato de que a crítica da economia política não era uma análise do capitalismo industrial do século XIX, mas uma tentativa de captar a essência e a lógica interna do movimento do capital. Isso, independente de sua manifestação histórica concreta, já que a nascente industrialização inglesa continha o desenvolvimento de suas categorias, como mercadoria, valor, trabalho abstrato, capital e dinheiro. A abstração de “*O Capital*” sugere, conforme seu autor no terceiro volume, a apreensão da “organização interna do modo de produção capitalista em sua média ideal”. Tal método percorre em toda obra do abstrato ao concreto, partindo da exposição das categorias em sua forma mais basilar, como a “mercadoria” no primeiro capítulo do volume I, até a sua concretude na “concorrência dos capitais” contida no volume III. Em suma, a pesquisa empreendida por Marx durante duas décadas, a Crítica da Economia Política, permanece válida, independe da forma histórica do capital, o que se deve questionar é a sua coerência e consistência interna, como os fundamentos da Teoria do Valor ou a Lei de tendência à queda da taxa de lucro.

A recepção da obra marxiana na América Latina conhece uma extrema difusão após a Revolução Russa, com a criação de Partidos Comunistas por toda região. Dessa forma, o desenvolvimento de partidos ligados à Internacional Comunista influenciou a maneira que, a inacabada estrutura da obra de Marx, era popularizada entre a intelectualidade e os movimentos sociais. O pensamento dinâmico e aberto foi se transformando em uma doutrina rígida e dogmática, com seus pobres esquemas sobre os “países dependentes” oriundas de teses soviéticas. Mesmo com tal “camisa-de-força” teórica imposta pela ortodoxia soviética aos partidos filiados à Internacional, o marxismo sul-americano gerou pensadores de grande estatura como José Carlos Mariátegui, com sua vigorosa e sofisticada análise sobre a questão indígena na realidade

peruana sob uma perspectiva marxista. A produção intelectual brasileira também conheceu aportes originais que se utilizavam do arsenal teórico marxista para interpretar a realidade nacional como Florestan Fernandes, Caio Prado Júnior e Heleieth Saffioti, bem como exegeses rigorosas de Marx com os trabalhos de Ruy Fausto e José Chasin.

Uma das mais brilhantes expressões do marxismo latino-americano foi à denominada “Teoria Marxista da Dependência”, nas mãos de Ruy Mauro Marini e Vânia Bambirra. Utilizando o conceito de “mais-valor absoluto”, Marini demonstrava que a superexploração do trabalho é uma condição para que as economias dependentes concorram no mercado mundial, já que a produtividade dessas não alcançam os níveis dos centros desenvolvidos. Isso viria gerar a extração de um superlucro que acaba por reproduzir o elo da dependência e o enfraquecimento do mercado interno. Pelo monopólio tecnológico da Divisão Internacional do Trabalho, o mais-valor é direcionado da periferia para o centro do capitalismo, perpetuando o atraso econômico.

As teorizações no chamado “campo progressista” sobre a natureza periférica manifestaram-se principalmente sobre os rumos de uma industrialização tardia, o atrelamento ao capital estrangeiro para o desenvolvimento regional e a submissão das elites a um projeto político externo. A CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe) e os demais trabalhos de Celso Furtado e Raúl Prebisch indicavam os caminhos para saída do subdesenvolvimento, passando pelo fortalecimento do mercado interno e pelo “Processo de Substituição de Importações”, como um incentivo para o florescimento da indústria.

A mobilização sul-americana para integrar-se ao “bloco desenvolvido” das nações desintegra-se a partir das novas tecnologias resultantes da Terceira Revolução Industrial e dos novos rumos que a economia mundial tomava entre o final dos anos 1970 e começo dos 1980, a partir de uma flexibilização dos mercados

financeiros e um retorno aos antigos preceitos liberais. A política de alta de juros levada a cabo por Paul Vocker, então presidente do FED, solapa as economias do continente e irrompe a crise da dívida, levando a um período conhecido como “década perdida”, com altos índices de inflação, desequilíbrio das contas públicas e convulsão social causada pelo alarmante aumento de pobreza e desigualdade.

O fracasso das economias latino-americanas em face às novas características que o regime de acumulação apresentava, denominada de Neoliberalismo, levaram-na a adoção de medidas orientadas pelo FMI e Banco Mundial para conter a inflação galopante e o acentuado declínio social. O famigerado “Consenso de Washington”, plano elaborado em 1989 para estancar a crise fiscal, por meio da austeridade, privatizações, desregulamentação e abertura dos mercados para a concorrência externa, torna-se um programa econômico padrão dos sucessivos governos eleitos na região a partir da década de 1990. Os problemas inerentes a uma economia periférica não foram eliminados com a guinada liberal, mas intensificados, o que acabou gerando uma nova etapa de administrações de esquerda na América do Sul.

Com uma retórica antiglobalização e crítica ao neoliberalismo, os governos de Hugo Chávez, Evo Morales e Rafael Correa representavam projetos mais radicais que os moderados programas de Lula, Michelle Bachelet e o casal Néstor e Cristina Kirchner, que apostavam em uma maior conciliação com os setores conservadores. Apesar do forte discurso contra as externalidades da globalização financeira, grande parte dos projetos dessa nova “onda de esquerda” não alteraram a dependência econômica ou conseguiram diversificar a produção, encontrando seus limites nos padrões de produtividade da concorrência no mercado mundial.

A razão para esse fracasso pode ser encontrada em uma das principais características da esquerda latino-americana, a sua crença na capacidade do Estado se contrapor e dominar a esfera do

Mercado para fins políticos, acreditando que os imperativos fetichistas do capital podem ser subjugados. Essa espécie de “politicismo” desconhece a forma fantasmagórica e de dominação impessoal que o capital assume, ignorando que as leis coercitivas de concorrência impõem “um processo social que ocorre pelas costas dos produtores” (Marx). Assim, essa sociabilidade fetichista que controla todos agentes sociais é escamoteada e reduzida a uma luta contra uma personificação política como a “burguesia” ou “imperialismo”, concebendo o Estado como um mecanismo de disputa e enfrentamento. Elaborado como uma entidade neutra o Estado torna-se um “demiurgo” capaz de alterar a “incontrolabilidade do capital” e planejar os mercados. Esta condição estatal como lócus de solução das contradições e indutor do desenvolvimento esbarra na característica do capital como um sujeito automático.

Como apenas a força de trabalho é capaz de originar um valor maior que necessário para sua reprodução, o capital necessita de trabalho excedente, o responsável pela criação de mais-valor. Utilizando-se da metáfora de um vampiro, Marx identifica o capital como um trabalho morto, que só sobrevive sugando o trabalho vivo (força de trabalho), condição necessária para sua reprodução. Desta forma, essa “objetividade morta” do capital, apresenta-se como um poder estranho ao trabalho, já que inclui os meios de produção e a sua fonte de valor, a força de trabalho, em uma totalidade. Para realizar-se e completar seu ciclo de valorização, o valor assume na circulação, as formas de mercadoria e dinheiro, tornando-se um movimento consecutivamente renovado, como um fim em si mesmo. Com isso, a própria mutação do valor, nas formas de mercadoria e dinheiro, “sem se perder nesse movimento” (Marx), transforma-se no sujeito automático, se autovalorizando, modificando sua grandeza original, através do mais-valor. Um sujeito que conserva e expande o seu “valor em processo”, percorrendo o caminho que sai da produção de forma latente

para a circulação, no qual “conserva-se e multiplica-se”, para dar início ao ciclo novamente.

O Sujeito não é o homem, que planeja conscientemente suas relações sociais, mas o Capital, que submete a produção material e organiza e determina toda a reprodução social a um poder estranho, no qual a finalidade não é atender as necessidades humanas, mas a valorização do valor e a acumulação de capital. Os imperativos do capital transfiguram e sobredeterminam todos os interesses a uma coisificação, onde a sua rentabilidade é o objetivo vital do metabolismo social. Os recentes fracassos econômicos dos governos de Dilma Rousseff e Nicolás Maduro assinalam como as contradições sistêmicas oriundas dessa lógica fetichista não são passíveis de serem domados. A tentativa de superar as declinantes taxas de lucro e os problemas estruturais da economia brasileira, decorrentes das crises internacionais (bolha do subprime 2007-2008 e a crise dos PIIGS) e da desaceleração chinesa, originou a denominada Nova Matriz Econômica, um pacote de medidas “neodesenvolvimentistas” para estimular a competitividade do setor produtivo. A Venezuela enfrenta um problema histórico com as crises mundiais de petróleo, seu crescimento ou declínio são sempre atrelados às condições da oferta do produto no mercado mundial. Aliado a um conflito interno do país, Maduro adotou uma política econômica de forte intervenção estatal e controle severo de preços, na tentativa de apaziguar os efeitos da inflação galopante no país. O suposto “Socialismo Bolivariano do Século XXI” é totalmente dependente das condições internacionais do mercado mundial, nem Chávez ou Maduro conseguiram diversificar a economia.

A derrocada das esquerdas sul-americanas, e o ressurgimento dos fundamentos liberais nos governos de Michel Temer e Mauricio Macri, na Argentina, retomam o cinismo característico do “não há alternativa” das reformas estruturais de um capitalismo periférico fim de linha. Os fracassos nas tentativas de superação

das contradições intrínsecas do capital e sua lógica fetichista, não contornável pela via estatal, trazem à tona toda relevância e atualidade da Crítica da Economia Política de Marx, o “*enfant terrible*” do pensamento ocidental.

Com a imposição de novas tecnologias que automatizam o trabalho e estabelece um novo padrão produtivo mundial, as mercadorias possuem cada vez menos “valor” (na definição da teoria do valor-trabalho), já que a alta cientificação da produção poupa cada vez mais a fonte do mais-valor, a força de trabalho. Conforme Marx, o capital investido divide-se em duas partes: o capital variável, a fração gasta na compra de força de trabalho e o capital constante parte empregada nos meios de produção, equipamentos, máquinas e matéria-prima, sendo a composição orgânica de capital a razão entre capital constante e o capital variável. A taxa de mais-valor é calculada pela razão entre a mais-valor e o capital variável. A cada inovação tecnológica o capital constante aumenta mais que a proporção de capital variável investido, aumentando os custos improdutivos do capital, resultando numa queda da lucratividade.

O enfraquecimento da capacidade de valorização do trabalho produtivo obriga o capital a deslocar-se para a esfera financeira gerando apenas simulações fictícias de valor. A sobrevivência do capital passa a depender majoritariamente do capital fictício, baseado exclusivamente na especulação e no ganho dos juros, descolado da economia real. O capital fictício é a multiplicação do dinheiro sem a intermediação da força de trabalho, criado pela especulação e o crédito, e sustentado unicamente pela expectativa futura de realização de lucros. A falsa lucratividade criada sem lastro na produção real acaba formando grandes bolhas financeiras, cujo estouro é inevitável.

Com a valorização do capital atingindo seu limite histórico, a concorrência no mercado mundial impele a periferia do sistema a precarizar cada vez mais sua mão de obra e a exaurir seus

recursos naturais para tornar viável a sua rentabilidade. O custo social e a degradação dos serviços públicos causadas pelas recentes reformas econômicas de Macri e Temer inserem-se nas permanentes buscas das economias sul-americanas pelo inatingível padrão produtivo mundial.

Assim, com a chegada de um “capitalismo zumbi” que esgotou sua capacidade civilizacional e não pode resistir sem mostrar sua face destrutiva, o itinerário intelectual de Marx demonstra toda a sua vitalidade e atualidade. Se faz a hora de resgatar essa parte desconhecida.

REPENSAR A MARX DESDE EL RESTO

¿Cómo abordar el pensamiento de Karl Marx para nuestro siglo XXI en una región periférica al centro de poder mundial? ¿Cómo pensar el marxismo más allá de los ribetes no eurocéntricos y en apertura a otras subjetividades políticas que se constituyen en múltiples espacios de resistencia? ¿Es el marxismo una mera crítica al sistema social capitalista y la posibilidad de pensar la emancipación de la humanidad? Hoy, en pleno desarrollo de nuestro siglo XXI, América se vio atravesada por experiencias políticas que han establecido un diálogo con el pensamiento marxista, algunas de ellas han querido refundarla sobre nuevas bases, otras más bien han desarrollado un tímido debate con el fin de recuperar ciertas perspectivas de acuerdo con las coyunturas que han atravesado. Es por este motivo que la pregunta por el significado implica pensar en algún sentido kantianamente; es decir, si el pensador de Königsberg se preocupaba por pensar las condiciones de posibilidad del conocimiento, ¿por qué no reapropiarse de tal matriz metodológica para pensar las condiciones de posibilidad de la transformación, tal como Foucault apuntó en su conferencia sobre Kant?

Esta matriz metodológica que se pretende reapropiar versa sobre el rechazo a otras matrices teóricas que han acompañado al marxismo, matrices que operan en el ámbito ontológico, es decir, son partes constituyentes de su ser. ¿Marx ha dado vuelta el pensamiento de Hegel? ¿Lo que el filósofo de Stuttgart pensó con la cabeza, Marx lo pensó con los pies? El pensamiento marxista sin

la fenomenología del espíritu hegeliana pareciera que se descompone hasta el punto de perder aquellos hilos que transitan los sistemas filosóficos y le otorgan unidad. ¿Es posible una filosofía política, como claramente lo es el Marxismo, sin un sujeto (espíritu) que se desenvuelve a través de la historia hasta la conciliación de los opuestos? ¿También es posible dicha filosofía sin fines teleológicos? Pareciera que se estuviera condenando al marxismo al ostracismo, a un mundo paralelo donde las filosofías emancipatorias descansan después de múltiples experimentos que han fracasado. La respuesta que se desea dar es lo contrario: no se vislumbra en el presente ensayo la retirada del marxismo hacía ese plano de olvido, más bien se desea colisionar, o en palabras de Rosenzweig, hacer estallar las totalidades a través de la introducción del tiempo en ellas.

La crítica se hace presente en los fundamentos del marxismo, en una crítica que colisiona con su arquitectura metafísica, con el supuesto emancipatorio de la humanidad. Nuestra idea de emancipación total de todas las cadenas de explotación y opresión es producto de la Modernidad, es el asalto de la razón sobre las vicisitudes de lo real. Transformar nuestro presente histórico no es independiente del deseo de totalidad, de la posibilidad de acabar de una vez por todas con aquello que impide una total realización de una nueva hermandad que barra con todo signo de barbarie. Este rechazo al supuesto emancipatorio no debe ser leído en clave conservadora, como podría ser la perspectiva crítica de la Ilustración por parte de Herder, sino desde una permanente puesta en suspenso de toda estructura metafísica que tienda a la totalización, lo que no implica un escepticismo ante las posibilidades de transformación de lo real. La perspectiva que se desea desarrollar versa sobre las condiciones de posibilidad, sobre separar, como bien lo manifestó Agamben, el querer y el poder. Hacer estallar las totalidades se traducirá en des-fetichizar el sentido de emancipación total, en

ubicarlo temporalmente y, por tanto, des-eternizarlo, convertirlo en un mero error no útil, siguiendo los pasos de Nietzsche.

¿Qué sucede si se destrona, no al trabajador, sino al estatus de sujeto que porta en sus contradicciones con el capital el germen de la sociedad futura? ¿Qué implicaciones conllevaría anular el carácter teleológico que promete un paraíso en la tierra? Confrontar al marxismo destruyendo estos dos pilares metafísicos no anula el carácter crítico de su teoría política, los análisis necesarios de la estructura y funcionamiento de la economía capitalista y los procesos alienantes que conlleva la estructuración del trabajo en la contemporaneidad. Se cree lo contrario: el tirar por la borda estos ribetes fetichistas implicará una renovación del marxismo como una teoría para pensar el presente en su coyuntura, es decir, pensar las condiciones de posibilidad de transformación de lo real a partir del conocimiento de que aquello que llamamos real no es más que una irrupción de la contingencia en el marco de una red de relaciones de poder que son inmanentes al conjunto de las relaciones sociales. Pensar los límites para franquearlos, sin una teleología y un sujeto metafísico al estilo del espíritu hegeliano, más que empobrecer la teoría marxista le permitiría abrir nuevos caminos que andar, nuevas preguntas y por tanto movimiento, ya que es en el devenir de lo real donde es posible el pensar.

En todo el siglo XX, en América Latina el movimiento obrero, de estudiantes, campesinos, intelectuales, etc., ha debatido sobre qué teoría era precisa para transformar una realidad opresiva que condena a las grandes mayorías a la pauperización de sus condiciones de vida. El marxismo no ha estado ausente de dichas discusiones, haciéndose presente mediante la multiplicidad de marxismos, ya sea en sus facetas estalinistas, trotskistas, castrista-guevaristas, teología de la liberación, nacionalismos populares, autonomismo, etc. Es frente a esta problemática que se dificulta precisar el calibre de las críticas, porque hay que identificar con quiénes se discute. Los experimentos sociales han sido variados

también, desde guerrillas campesinas, pasando por frentes populares, hasta la construcción de partidos obreros críticos del estalinismo. La única revolución que se autodenominó triunfante ha sido la cubana, constituyendo un régimen político que se refleja en el pensamiento marxista, con ribetes nacionalistas populares. Otros han desembocado en regímenes estatistas de expansión del mercado y el consumo, con roces, algunos más marcados y otros no tanto, con el imperialismo, regímenes que no han logrado mantenerse en el tiempo por el influjo de una ola reaccionaria por parte del reacomodamiento del capital en su faceta neoliberal.

Iniciando el siglo XXI América se vio atravesada por innumerables movilizaciones populares que confrontaban el *status* quo imperante desde la consolidación del neoliberalismo como modelo de organización no sólo económica, sino también de nuestros deseos y libertades. Cayeron gobiernos neoliberales, y se impusieron por el mecanismo del voto gobiernos que han sido denominados como progresistas, populistas, socialistas del siglo XXI, nacionales y populares, etc. Sin intención de analizar en profundidad el carácter de dichos gobiernos, lo que nos interesa para el presente ensayo es que la matriz metafísica del marxismo ha transitado por dichos movimientos políticos, en algunos casos con más ecos como Venezuela y Bolivia, mientras que en otros han sido más tímidos. El marxismo atravesó por este incipiente siglo XXI por una serie de críticas no menos interesantes, ya sea desde el poscolonialismo, el feminismo, el indigenismo, y demás perspectivas teóricas que intentaron desnudar el carácter jerarquizante de la estructura metafísica del Sujeto. Ante ello nos preguntamos lo siguiente: ¿Estas perspectivas que ponen en tela de juicio el sentido clásico del Sujeto en el marxismo, no han hecho más que modificar su contenido óntico, sin afectar el carácter ontológico? ¿La búsqueda de nuevos sujetos puede leerse como una no modificación del estatus de Sujeto? ¿Y si el problema es el Sujeto?

Sobre el carácter teleológico de estos diversos proyectos políticos se puede ver un cierto desgaste del perfil utópico, ya que en algunos casos se intenta *aggiornar* el marxismo, despojándolo de su manifiesto de una futura sociedad para sopesar una batalla en el campo cultural, pero mantener una estructura capitalista en la senda de lo que se ha dado a conocer como un capitalismo con rostro humano. Otros, como Cuba, han retrocedido en su prédica de un futuro sin explotación, introduciendo en su economía la propiedad privada y relaciones de producción capitalista, cuestión que sus críticos de izquierda consideran una restauración capitalista. Otros, como Bolivia y Venezuela, han marcado el carácter contradictorio de la constitución de una sociedad sin clases, considerando que su transición implicará años de combate, y a decir del vicepresidente de Bolivia, significaría la convivencia de dos modelos que pueden existir en conflicto por décadas. Más allá de este desgaste del perfil utópico, el marxismo que entra en debate con la constitución de estos proyectos políticos latinoamericanos no desconoce su carácter teleológico, ya que opera aquel futuro provisorio del que hablará Derrida, frente a un futuro incierto, donde el Otro irrumpe. Ante la irrupción de lo no previsible, el carácter teleológico del marxismo opera como un fundamento que permite identificar las desviaciones que justifican su naturaleza incorruptible, como también la permanente insistencia de que el advenir es el producto de las contradicciones presentes. ¿Y si el advenir, como gustaba mencionar Derrida, no es más que lo incierto?

Despojando el pensamiento de Marx del carácter metafísico del Sujeto y su perfil teleológico se pone en peligro la propia unidad del marxismo, con lo cual queda al desnudo que dicha filosofía tiende a la totalización, es decir, a la mismidad, ya que a su interior la diferencia no encuentra comodidad frente a lo establecido. Es por ello que pensar tiene sus riesgos; no se trata de hacerlo frente a la comodidad de lo que perdura, sino a riesgo de

la discontinuidad. Para abordar el significado del pensamiento de Karl Marx para nosotros, los sudamericanos de este incipiente siglo XXI, estas aristas del debate no pueden quedar por fuera, sino que se hacen necesarias frente a un *aggiornamento* de nuestras lecturas críticas de la realidad. Dejar de hablar de Sujeto no implica negar el papel disruptivo de la clase obrera en su lucha contra el capital, como tampoco establecer la búsqueda de un agenciamiento donde todas las identidades oprimidas de la sociedad capitalista formen un frente que pueda derrotar al capital. Continuar bajo esta perspectiva implica seguir reactualizando la esclerosis del pensamiento que no pone en riesgos sus pilares metafísicos, significa mantenerse en la ilusión de un Sujeto portador del germen de una sociedad futura que nada tiene que envidiar al metarrelato cristiano.

El significado que encontramos sobre la continuidad del pensamiento de Marx lo encontramos en su crítica del presente despegada de estos ribetes metafísicos, ya sea en sus análisis sobre el funcionamiento del capitalismo como de los procesos alienantes que se fundan en la organización del trabajo en la sociedad capitalista. Pensar sin un porvenir previsible y sin un sujeto redentor enriquecerá al marxismo como una teoría crítica de nuestro presente histórico, realizando mayores esfuerzos en pensar las condiciones de posibilidad de las transformaciones de nuestro presente histórico. Pensar sin programa pareciera ser un arma no letal frente a un sistema social opresivo, pero vale preguntarnos: ¿el pensar con un programa (Sujeto y fin teleológico) ha modificado la situación estratégica de los oprimidos? ¿Vale la pena rescatar las experiencias de los totalitarismos del siglo XX como ejemplo de sociedades no capitalistas? ¿O el *aggiornamento* de los proyectos políticos emancipatorios como las experiencias políticas del incipiente siglo XXI en América Latina es expresión de una redención sin demasiados traumatismos? Creemos, a contrapelo de estas dos últimas preguntas, que la cuestión pasa por construir una

caja de herramientas para pensar las condiciones de posibilidad de transformación del presente histórico y, por tanto, el marxismo debe ser deconstruido desde sus intenciones totalizantes para desde allí establecer un diálogo sincero con la finalidad de construir esas herramientas históricas y contingentes que permitan pensar los límites para poder franquearlos.

MIEDO A MARX SIN MARX FILÓSOFO:
LOS RIESGOS DE CONTEMPORANIZAR
LA DIALÉCTICA DE LA SOSPECHA
SIN EL CONTEXTO DE LAS PRAXIS
SUDAMERICANAS DEL SIGLO XXI

1. Introducción

En la tumba de Marx puede leerse una de las tesis que más se han popularizado, aquella que llama la atención sobre la función y sentido de la práctica filosófica pero que, quizás, no se ha comprendido adecuadamente en términos del enfrentamiento que plantea a la serie de simulaciones del pensamiento que históricamente producen ficciones, lugares comunes, principios abstractos o interpretaciones inmediatistas de nuestra realidad. Los discursos que ocultan, que condicionan la praxis, suponen un llamado de atención permanente sobre lo que implica una crítica radical ontológica de tipo marxista. El miedo a Marx es aquel que enajena su producción sin el carácter filosófico y lo pliega a la ideología.

Así, aceptar que una o varias filosofías deben ayudar a cambiar el mundo y la figura de un pensador o intelectual que se compromete con la interpretación de su tiempo resulta más que actual, necesario. Por ello, y a propósito de los doscientos años de su natalicio y el valor de su sistema de pensamiento para la comprender la situación sudamericana se requiere de un ejercicio objetivo, eminentemente filosófico para poder contextualizar nuestras prácticas concretas como sujetos históricos y, por otro lado, com-

prender las complejas transformaciones que el sistema mundo ha conjurado doscientos años después.

Sin este ejercicio, se corre el riesgo de continuar con las estigmatizaciones, las doctrinas o las interpretaciones anacrónicas... tanto de derecha o de izquierda igual de equivocadas, precipitadas e inescrupulosas.

La situación en Sudamérica para el siglo XXI es muy parecida a la que hace doscientos años se manifestaba de acuerdo con cuatro componentes claves: la aparición de un movimiento de revolución industrial y sus velocidades y vértigos; la articulación inherente a dicha revolución con los modos, medios de producción que le son propios; el impacto de los medios de comunicación y, finalmente, la crisis de recursos naturales y fuentes energéticas a la que actualmente nos enfrentamos. De suerte que la actualidad de su pensamiento radica en la capacidad de reflexionar y comprender las subjetividades emergentes que suponen nuevas relaciones de trabajo y de la manera como suponemos debemos vivir bajo dichas influencias y lógicas de poder. Asistimos a una cuarta revolución industrial (robótica, bioingeniería, nanotecnología, etc.), capitales y *surplus* intangibles, crisis de materiales y recursos y dominación mediática.

En todo ello, la inequidad, la corrupción, la injusticia social y la cooptación de la democracia por parte de las fuerzas del mercado neoliberal impulsan la recuperación del sentido y el reto que implica, al igual que Marx hace doscientos años, comprender la realidad y su tiempo.

2. Filosofar en contexto sudamericano

Por lo tanto, no podemos más que tener miedo a Marx sin el Marx filósofo, pues esta inadecuada recepción de su obra ha generado la reacción y el temor a lo que implica un movimiento revolucionario. Lo cierto es que dicha revolución como estallido

social de la sin salida económica, de la pobreza, del hambre, etc., solo puede ser violenta cuando se pierde la confianza en los procesos democráticos; de allí que sin el Marx filósofo el miedo se hace palpable, pues solo exalta la radicalización, los extremismos y los fascismos, mucho más en Sudamérica, donde estas expresiones son más afincadas y fácilmente capitalizadas por mor a la desesperanza.

El reto de pensar Sudamérica a comienzo del siglo XXI implica entonces que desde una postura crítica Marxista seamos capaces de re-conocer nuestros procesos históricos, pero sobre todo la manera en que como sociedades heterogéneas y altamente diversas nos implicamos en la globalización y homogeneización propias del mercado de consumo y la fetichización altamente especializada que subsume nuestro deseo, nuestro pensamiento y nuestras acciones.

Atrapados en la melancolía de un “continente permanentemente colonizado por más de quinientos años” no hemos sido capaces de imaginar desde un movimiento intelectual y popular nuestras condiciones de clase, de socialidad, de proyecto futuro y mucho menos de empoderarnos simbólicamente de nuestro territorio. Las diferentes manifestaciones que intentan desde lo ancestral plantarle lucha a los intereses transnacionales, se quedan en intentos quijotescos detrás de una sociedad que les excluye y que se fragmenta sin que sea claro cuál es su identidad y su riqueza cultural producto de la mezcla y la hibridación. Por lo tanto, una filosofía de la sospecha, una praxis filosófica situada es necesaria para nuestro contexto e implicaría otra forma de asumir el intelectualismo, un intelectualismo más comprometido con las causas sociales y más enérgico con el liderazgo emancipatorio.

3. Otra praxis sudamericana

Esta situación de “ceguera intelectual” nos ha permeado lo suficiente como para no darnos cuenta de nuestra ventaja geo-

estratégica contemporánea: ya no se trata de seguimos narrando en las estructuras económicas del FMI, la OCDE o el Banco Mundial, ni en una esperanza neocolonial; necesitamos de otras narrativas económicas dialogantes, de discursos de frontera, perimetrales y fundamentados que nos permitan revelar nuestro potencial y nos aseguren una posición de liderazgo en el contexto contemporáneo.

A este proceso Marx lo llamaría una –conciencia de clase–. Pero... ¿Qué tipo de “clase” tenemos en la Sudamérica del siglo XXI? ¿Cómo definirla? ¿Sería suficiente para la configuración de una fuerza con objetivos e intereses definidos? ¿Ha existido alguna vez? Y si es así, ¿qué circunstancias han operado para que sean nuestros países considerados aún como tercermundistas, emergentes, de mayor tasa de inequidad y corrupción? Según la interpretación de Pérez (2016) “siguiendo la terminología marxista clásica, la conciencia de clase representa el mecanismo a través del cual una clase pasa de ser una clase en sí a una clase para sí”. El texto de *Miseria de la Filosofía* supone además una advertencia clave:

En un comienzo, las condiciones económicas habían transformado la masa del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado en esta masa una situación común, intereses comunes. Así, esta masa viene a ser ya una clase frente al capital, pero todavía no una clase para sí misma. En la lucha, de la cual hemos señalado algunas fases, esta masa se reúne, constituyéndose en clase para sí misma. Los intereses que defienden llegan a ser intereses de clase. Pero la lucha de clases es una lucha política de clases. (p. 218)

En este momento la revolución industrial que estamos experimentando, aquella que se ha postulado como “la cuarta”, tiene que ver o se caracteriza por la aparición de la inteligencia artificial, la robótica y las interacciones de alta complejidad que transforman nuestro mundo con mayor velocidad que en los siglos anteriores (big data, nanotecnología, biotecnología, etc.). La tasa de crecimiento e impacto tecnológico es altamente acelerada, por lo

que la masa social derivada de las condiciones económicas es aun paradigmática. Por un lado, no se constituye exclusivamente como fuerza laboral clásica, en tanto las mecánicas y dispositivos gradualmente han considerado el valor de lo intangible y de la llamada sociedad del conocimiento y la información como datos y no necesariamente como relaciones hombre-máquina de la clásica revolución industrial. Actualmente, la dependencia y la dominación son mucho más efectivas, sutiles y alienantes por lo que como trabajadores del cilicio no solo dedicamos el esfuerzo físico, sino que además desplazamos el descanso para mutarlo también en trabajo.

Este trabajo se virtualiza y circula como dato en las autopistas de la información y por lo tanto, desdibuja la capacidad del trabajador de reconocer que existe un límite en su actividad de producción. De esta manera el ocio ha pasado a ser el principal factor de producción y explotación del capital, por lo que no es extraño que las principales industrias tengan que ver con la pornografía, las aplicaciones o los videojuegos... rentas intangibles de la distracción y el entretenimiento...

En otras palabras, la subsunción real del capital ha sido total, en tanto es la producción de plusvalor la que se apodera del proceso de trabajo. Hasta aquí nada novedoso podríamos decir, pero si distinguimos que en el momento en que Marx plantea dicho concepto, la separación de regímenes de descanso o cese de actividad laboral eran claros y definidos, en la actualidad nos sometemos a una permanente lógica de producción que nos aleja de una conciencia de clase.

Paradójicamente los intereses comunes son de consumo pero no de clase, y la alienación de la población es en este sentido totalizante. El estudio Marxista y su consideración filosófica nos ayuda a comprender de qué manera podemos reconocernos como subjetividades que pueden encontrar en el permanente desequilibrio que supone el capital, la mejor opción para humanizar

nuestra experiencia y recuperar la vitalidad sugerente para imaginar estilos distintos de felicidad y libertad que no sean tan fácilmente capturados por el fantasma del capital.

El gran fetiche que enfrentamos en pleno siglo XXI no es solamente el dinero, la deuda o el crédito sino la simulación permanente, recreada artificialmente de una sensación de pertenencia y de identidad... Las redes sociales, el influjo de la conectividad y la necesidad de inmediatez en la presencia virtual nos dibujan un panorama en el que no es claro identificar los agentes en dicho proceso de producción de capital, que es precisamente intangible y a veces ininteligible.

Esto explica por qué la formación recibida y los lineamientos de los expertos en economía resaltan la tecnicidad y no la profesionalización, pues es evidente que se requiere operar y no interpretar, con lo cual la inteligencia artificial ya supone en el algoritmo una posibilidad de predicción a distancia (*acto in distans*).

4. La dialéctica de sospecha como eje de cambio

En Sudamérica entonces compartimos, por efecto de la globalización neoliberal, problemas que requieren atención, acuerdos y políticas transnacionales situadas y contextualizadas, como por ejemplo la migración, el terrorismo, la desaparición del campesinado como clase social, la corrupción, la inequidad, la pobreza, etc. Pero además de ello, nuestro contexto nos ubica en una posición particular al disponer de grandes recursos naturales, por lo que las lógicas extractivistas y no sostenibles son la principal fuente de conflicto actual y futuro inmediato.

Sospechar entonces debe comprenderse como una disposición del ánimo que debe enseñarse y que debe significarse como un signo propio de nuestro tiempo, enmarcada en los procesos de formación de nuevas generaciones que, advertidas sobre su lugar en el marco de producción, puedan ofrecer procesos de resistencia,

de des-territorialización y empoderamiento de las subjetividades emergentes que tienen potencia para imaginar un mundo mejor.

5. Cierre

A doscientos años de Marx, la posibilidad de su pensamiento como herramienta clave y necesaria se eleva en los nubarrones del futuro como una esperanza, como una alternativa viva que describe la época incluso mejor que el capitalismo de antaño. Revisitar a Marx filósofo es una lección de humildad y sacrificio de un intelectual que fue conmovido emocional y racionalmente por los contrasentidos de su tiempo y fue capaz de sobreponerse a la adversidad para decirnos: ¡Es posible pensar, a pesar de todo y de nosotros mismos!

SOSPECHAR LA MEDIACIÓN, REIVINDICAR LA INMEDIATEZ. UN LEGADO DEL JOVEN MARX PARA EL CONTEXTO SUDAMERICANO

En un manuscrito de 1843 el joven Marx cuestiona el concepto hegeliano de mediación (*Vermittlung*), seguramente motivado por su desconfianza hacia la aplicación de categorías lógicas en el ámbito social y político. Es probable que Marx haya percibido en la defensa hegeliana de la mediación social y política una indebida extrapolación de la lógica idealista en espacios no del todo permeables a las operaciones de un pensamiento abstracto, desligado de toda consideración crítica de la realidad institucional e histórica. Aunque esta apreciación no nos parezca acertada con respecto al propósito y la metodología de la obra de Hegel, produjo sin embargo en el joven Marx una serie de originales observaciones críticas al concepto hegeliano de mediación. Queremos señalar aquí la importancia de destacar la actitud de sospecha del joven Marx con respecto a ese concepto. Una actitud que no se conserva en la tradición marxista posterior y que consideramos aún valiosa para pensar nuestra realidad sudamericana.

Recuperar la original actitud de sospecha de Marx hacia la mediación hegeliana tiene en nuestro contexto regional una función estratégica: revelar una comprensión de la “inmediatez social” que reivindique para el pensamiento crítico ciertos espacios de auto-organización de la sociedad civil *por fuera*, aunque no necesariamente *en contra* ni *desligadas*, de las mediaciones institucionales más tradicionales, especialmente el Estado. Decimos que no necesariamente en contra, porque eso es justamente lo que caracteriza la sospecha: ni el abandono ni la impugnación de lo sospechado,

sino el tomar distancia con respecto a ello para desnaturalizarlo y así sopesar críticamente su valor social.

1. La mediación bajo sospecha

En el manuscrito denominado *Crítica del derecho público hegeliano* (en adelante: *Kritik*)¹, Marx desarrolla una crítica de la mediación ejercida por la burocracia estatal –presentada por Hegel bajo la denominación de “estamento universal” (*allgemeine Stand*)– y de la representación ejercida por los estamentos en el poder legislativo. Por razones de espacio nos concentraremos exclusivamente en la primera de estas críticas, quizás la más representativa de ellas.

El argumento de la *Kritik* que nos interesa destacar aquí es –según nuestra reconstrucción– el siguiente. En su *Filosofía del Derecho* (en adelante, *PhR*)², Hegel presenta un número de instituciones cuya intervención es decisiva para superar ciertas situaciones sociales indeseables, tales como la concentración excesiva de la riqueza, la pauperización de una parte considerable de la sociedad, la falta de una perspectiva universalista por parte de los distintos sectores de la producción, etcétera. (véase, por ejemplo: § 244). Dichas instituciones son mediaciones, y su legitimidad está fundada en el hecho de que sin ellas no sería posible superar

.....

¹ Marx, K. *Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313)*, en: *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Band 1, 1981 (original: 1843), pp. 203-333. Traducción española citada entre corchetes: Marx, K. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, trad. Marx, J.M., Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

² Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, Band 7, 2. Aufl., 1989 (original: 1821). Traducción española citada entre corchetes: Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. J. L. Vermal, Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

las expresiones más indeseables de lo social en su inmediatez más precaria, tales como los fenómenos recién enumerados. Marx indica que las mediaciones defendidas por Hegel en la *PhR* en realidad *dependen* de esos fenómenos desafortunados; ellos son sus *presupuestos* (*Voraussetzungen*). Porque la justificación de las mediaciones se basa en la existencia de ciertos problemas estructurales que la sociedad civil, por sí misma, no sería capaz de resolver. Si la sociedad pudiera superar los problemas que ella misma genera, entonces no necesitaría la intervención de ninguna mediación. La sociedad necesita esas mediaciones pero, al mismo tiempo, las mediaciones necesitan esos problemas estructurales de la sociedad, porque de lo contrario no podrían justificar su acción mediadora.

El punto de partida de este argumento es la afirmación de Hegel de que “la sociedad civil [*bürgerliche Gesellschaft*] es el campo de batalla del interés privado individual de todos contra todos” (*PhR*, § 289, *Obs.*, p. 458 [270]). Esta concepción de la sociedad civil como un caos particularista hace imprescindibles instancias de mediación que puedan convertirlo en una “eticidad” (*Sittlichkeit*) orgánica. El estamento universal es un ejemplo de ello; él es una mediación “ética”, una mediación de la eticidad. Este estamento, según Marx, puede ser comprendido sencillamente como burocracia estatal (*Bürokratie*). Se trata del conjunto de funcionarios públicos cuya ocupación tiene por objeto, en palabras de Hegel, “los *intereses generales* [o universales, *allgemeinen*] de la situación social” (*ibid.*, § 205, p. 357 [196]). Ahora bien, si es necesaria esta burocracia –junto con las otras instancias mediadoras– para convertir en una unidad orgánica el caos de la sociedad civil particularista y competitiva, entonces la razón de ser de la administración pública –en última instancia, del Estado– se funda finalmente en la existencia de ese mismo caos que busca abolir. Como denuncia Marx en el manuscrito de 1843: “Hegel parte de la *separación* [*Trennung*] entre ‘Estado’ y sociedad ‘civil’, los

‘intereses particulares’ y lo ‘universal en sí y para sí’; y en realidad la burocracia se basa en *esta separación*” (*Kritik*, p. 247 [118]. Traducción modificada). La burocracia supone una escisión entre el Estado universalista y la sociedad civil particularista; una escisión que justamente el estamento universal, como mediación, debe contribuir a superar:

*La corporación es la burocracia de la sociedad civil, la burocracia es la corporación del Estado. Por tanto, en la realidad la burocracia se contrapone como la “sociedad civil del Estado” al “Estado de la sociedad civil”. Allí donde la “burocracia” es un principio nuevo, donde el interés universal del Estado comienza a hacerse un interés “exclusivo” y por tanto “real”, la burocracia lucha contra las corporaciones, como lucha toda consecuencia contra la existencia de sus presupuestos. Pero en cuanto la vida real del Estado se despierta y la sociedad civil, por el impulso de su propia razón, se libera de las corporaciones, la burocracia se esfuerza por restaurarlas. Y es que, al caer el “Estado de la sociedad civil”, cae la “sociedad civil del Estado”. El espiritualismo desaparece junto con el materialismo que se le opone. La consecuencia lucha por la existencia de sus presupuestos, en cuanto un nuevo principio se pone a luchar no contra esa existencia, sino contra el **principio** de esa existencia. El mismo espíritu que crea la corporación en la sociedad, crea la burocracia en el Estado. De modo que cuando es atacado el espíritu de corporación [*Korporationsgeist*], lo es el de la burocracia; y aunque ésta combatió antes la existencia de las corporaciones para crearse un espacio vital, ahora intenta mantener a viva fuerza la existencia de las corporaciones con tal de salvar el espíritu de corporación, que es el suyo propio. (Ibid., pp. 247-248 [118-119]. Traducción modificada)*

En el pasaje citado Marx sostiene que la corporación (*Korporation*) es la burocracia (o el Estado) de la sociedad civil y que la burocracia es la corporación (o la sociedad civil) del Estado. Con esta afirmación pone en un mismo plano tanto a la burocracia como a la corporación: ambas se constituyen realmente a partir de la defensa de intereses particulares. La burocracia no administra la actividad corporativa con el fin de evitar las consecuencias

indeseables que dicha actividad pudiera generar. El estamento universal es, en realidad, una corporación más; es otro particular, sólo que instalado en el Estado. La burocracia necesita, en un primer momento, combatir a las corporaciones “para crearse un espacio vital”. En otras palabras, justifica su existencia con base en la necesidad de regular la actividad privada. Pero, una vez reconocida como agente del Estado, la burocracia tiene que mantener la existencia de las corporaciones, en parte porque al defender el corporativismo defiende su propio espíritu, en parte porque sin el materialismo privado no se justifica la necesidad del “espiritualismo” estatal. Incluso cuando un Estado verdadero y una sociedad civil racional buscan liberarse de las corporaciones, esto es, del interés privado organizado de forma egoísta, la burocracia “se esfuerza por restaurarlas”. En esas circunstancias, las corporaciones encuentran en su habitual adversario un aliado decisivo.

En realidad, la relación entre la corporación y la burocracia es como un vínculo lógico: la segunda es consecuencia de la primera, o, lo que es idéntico, la primera es un presupuesto de la segunda. La burocracia no puede combatir sus propios presupuestos. Antes bien, lucha *por la existencia* de los mismos. Cuando está en riesgo el principio común de la corporación y de la burocracia, esto es, cuando un nuevo principio (quizás auténticamente universalista) amenaza el particularismo o el corporativismo, la burocracia se pone en pie de combate para defender la corporación. En este caso, la consecuencia (la burocracia) se vuelve una condición necesaria para sus presupuestos (las corporaciones). La mediación preserva la inmediatez que debería superar.

Así, el estamento *universal* es impugnado por Marx en su pretendida universalidad: se trata de un particular más, una corporación (la del Estado) entre otros particulares, esto es, las demás corporaciones propiamente dichas de la sociedad civil. La burocracia no es más que “una sociedad *particular, cerrada*, dentro del Estado” (*eine besondere, geschlossene Gesellschaft im Staat*) (*Kritik*,

p. 248 [119]. Traducción modificada). La mediación burocrática está en la *Kritik* bajo sospecha: su “trabajo por lo universal” (*Arbeit für das Allgemeine. PhR*, § 205, p. 357 [196]) es en realidad un trabajo por lo particular, por los intereses privados de los propios funcionarios públicos.

2. La pérdida de la sospecha en el marxismo frankfurtiano

La sospecha hacia la mediación produce en el joven Marx una serie de poderosas conclusiones cuyo devenir en el marxismo posterior es paradójal. Mientras los filósofos marxistas reivindicaron fuertemente las *conclusiones* a las que llevó esa actitud de sospecha por parte de Marx (su crítica materialista al idealismo que resuelve las contradicciones sólo en el pensamiento; su diferenciación entre “verdaderas” y “falsas” mediaciones), no conservaron, sin embargo, la sospecha y la desconfianza que condujeron al filósofo a tales conclusiones.

Tomemos como ejemplo a György Lukács, Herbert Marcuse y Theodor W. Adorno, tres filósofos marxistas de la generación vinculada a la “Escuela de Frankfurt” que más trabajaron la obra de Hegel. Todos ellos compartieron una visión positiva de la mediación dialéctica, incluso –o sobre todo– para pensar lo social. Para Lukács, la mediación, como categoría de la teoría social crítica, puede ayudarnos a revelar la trama social e histórica que la ideología dominante no puede percibir. La supresión de las mediaciones concretas conduce a consecuencias peligrosas, desde el economicismo del marxismo vulgar y el estalinismo hasta el utopismo ético y el romanticismo revolucionario. Inmediatez social y reificación son, según esta perspectiva, prácticamente sinónimos³. Por

.....

³ Lukács, G. *Geschichte und Klassenbewußtsein*, en: *Georg Lukács Werke*, Band 2, *Frühschriften II*, Darmstadt: Hermann Luchterhand Verlag, 2. Auflage, 1977, p. 352.

su parte, Marcuse entiende que el proceso de mediación explica cómo un estado de cosas puede llegar a ser su opuesto, no por acción de una negación externa sino por el desarrollo negativo de las potencialidades inherentes al primer estado de cosas. De esta manera, la mediación dialéctica pone en escena las relaciones que conectan sincrónicamente cada “hecho” con la totalidad social, pero también revela, diacrónicamente, el proceso histórico que lleva un estado de cosas indigno para la razón hasta su contrario: la sociedad racional, libre⁴. Por su parte, uno de los conceptos principales de la dialéctica negativa de Adorno es el de la “preponderancia del objeto” (*Vorrang des Objekts*)⁵. Con este concepto no pretende el filósofo restaurar el realismo ingenuo y, por lo tanto, reivindicar una forma de inmediatez pura, no mediada, como la del positivismo, sino, por el contrario, quiere rectificar el reduccionismo subjetivista sin negar por eso la participación del sujeto en el conocimiento⁶. El resultado es una doble mediación: del objeto por el sujeto, pero también del sujeto por el objeto.

Vemos entonces que en la tradición filosófica iniciada por Marx ha existido una tensión entre la crítica y la apropiación del concepto hegeliano de mediación. Si para el joven Marx la mediación es *objeto* de sospecha, de crítica, aunque no necesariamente de completo rechazo, para la generación frankfurtiana del siglo posterior, por ejemplo, la situación es la inversa: la mediación es ahora *instrumento* de la sospecha, de la crítica a la ideología y a la sociedad capitalista. A partir de entonces desaparece casi por completo la razonable distancia tomada por Marx en 1843, a pesar

.....

⁴ Marcuse, H. *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, 2nd. Edition, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1955.

⁵ Adorno, Th. W. *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1966, p. 183.

⁶ Adorno, Th. W. “Zu Subjekt und Objekt“, en: *idem, Gesammelte Schriften in 20 Bänden*, Band 10, Zweite Hälfte: *Dialektische Epilegomena*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977, p. 746.

de que el concepto de mediación no oculta su raigambre idealista, en tanto promete la unidad de los opuestos, eminentemente, la del ser y el pensar.

Quizás sea conveniente retomar ahora el punto de partida de nuestro ensayo y poner en perspectiva la sospecha de Marx hacia la mediación. El verdadero problema, el problema originario, consiste en preguntarse, con Marx, si efectivamente son necesarias las mediaciones éticas, como sostuvo Hegel en su *PhR*. ¿Qué es lo que hace inevitable la mediación institucional? ¿Por qué es necesario recurrir a un concepto tan oscuro para pensar lo social? Creemos que la desconfianza de Marx con respecto a la mediación apunta sencillamente a desnaturalizar un supuesto de la filosofía social y política de Hegel que había sido heredado por sus discípulos inmediatos. Dicho supuesto es el de la necesidad de la mediación ética para resolver los conflictos estructurales de la sociedad moderna. Un supuesto que carga con el prejuicio concomitante de repudiar toda inmediatez, bien por “abstracta” (pobre en determinaciones), bien por imposible (dado que todo estaría siempre-ya mediado). Pero “desnaturalizar” no significa “repudiar”; significa únicamente cuestionar los supuestos acríticamente asumidos. Superada la instancia de la crítica, tanto la mediación como la inmediatez podrían aún conservar su valor metodológico. Tal podría ser el caso para pensar críticamente la realidad institucional actual en América del Sur.

3. La recuperación de la sospecha para el contexto sudamericano actual

La sociedad civil sudamericana merece ser destacada por su pluralidad, por su nivel de auto-organización, por el poder que tiene de marcar la agenda pública en los respectivos países, por el grado de autonomía que detentan sus instituciones en la relación con el Estado, por la ejemplaridad a escala mundial de sus luchas

históricas, por la alta capacidad de articulación eventual con los distintos gobiernos para alcanzar determinados fines, sin que por ello quede necesariamente atrapada en un vínculo de cooptación, subordinación o clientelismo.

Frente al Estado, esta vibrante sociedad civil aparece como inmediatez social, pero no una inmediatez abstracta, precaria, carente de organización, de mediación institucional. No, es inmediatez porque *no* requiere mediación, se basta a sí misma para definir sus intereses, para estructurar sus instituciones, incluso para alcanzar sus objetivos. La inmediatez social sudamericana ha sabido subsistir por sí misma en buena parte de su historia, seguramente debido al oscuro devenir de quienes debían ser sus mediadores éticos. Entre el abandono de la población a su suerte y las oprobiosas manías autoritarias de las respectivas dirigencias (las dictaduras cívico-militares como ejemplo máximo), la sociedad civil tuvo que abrirse paso en el llano, sin apoyo ni conducción por parte de las autoridades, muchas veces dejando la vida en el camino. Estamos hablando de un proceso de largo aliento y no pretendemos resumir en una única situación las especificidades de las distintas historias nacionales. Tampoco queremos negar esos períodos de prosperidad para las grandes mayorías populares, como aquel que abrió el siglo XXI y que hoy parece encontrarse en decadencia. Pero una llamativa recurrencia conecta realidades tan diferentes: la sociedad civil, no el Estado, se ha mantenido como un faro moral entre tanta desigualdad consuetudinaria. En los períodos de prosperidad la sociedad civil está allí con el Estado, guiando las políticas públicas, reparando injusticias históricas, redistribuyendo las riquezas comunes. En los períodos más oscuros resiste como reservorio de cultura, de militancia, de poder popular.

La virtuosa cooperación que se produce de tanto en tanto entre la sociedad civil y el Estado puede ayudarnos a identificar el alcance de la sospecha marxiana hacia la mediación en nuestro

contexto sudamericano. La sospecha hacia la mediación (eminentemente, la del Estado) debería revelarnos la importancia de la inmediatez no sólo en nuestro contexto regional, aunque en especial en él, por las particularidades de nuestra historia común que recién mencionamos. El fundamento de toda legitimidad radica en última instancia en el pueblo, en las bases, en lo que nosotros entendemos como inmediatez social. Una mediación institucional sólo es legítima si se funda en esa inmediatez, si contiene las demandas de la sociedad civil, si posibilita el bienestar popular.

La crítica del joven Marx a la burocracia debería iluminarnos sobre las consecuencias indeseables de una mediación que se autonomiza, se convierte en una potencia ajena a la sociedad de la que depende, y se encarama en el poder sólo para satisfacer sus intereses espurios. Esa crítica debería quitarnos la ingenuidad con respecto a la mediación. Desde este punto de vista, los problemas estructurales de nuestra región no radicarían en el nivel de desarrollo de las mediaciones institucionales, en cuán poderosos sean nuestros Estados, o en cuán responsables sean las élites políticas, sino en el hecho de que esas mediaciones institucionales, poderosas o no, se dejen conducir por la inmediatez social, por la sociedad civil auto-organizada.

Pero la crítica de Marx a la burocracia no debería llevarnos a una lisa y llana impugnación de la mediación ética. Las mediaciones institucionales pueden ser legítimas, es decir, pueden contribuir al desarrollo social y al auto-gobierno popular, como el propio Marx deja entrever cuando defiende la democracia en el escrito de 1843 (*Kritik*, p. 232 [101]). ¿De qué depende que esto ocurra? Del respeto del mediador por la inmediatez, pero una inmediatez entendida en el sentido que aquí proponemos: como auto-organización social fundada en la defensa de derechos universales, como un pueblo que tiene en el Estado, no ya un fin en sí mismo, sino un medio para su propio bienestar.

AMÉRICA DO SUL NO INÍCIO DO SÉCULO XXI – O PENSAMENTO DE KARL MARX AINDA TEM SIGNIFICADO PARA NÓS?

1. Introdução

Marx nunca pensou sistematicamente a América do Sul. O fato de os valores marxistas terem inspirado movimentos sociais, partidos e governos socialistas na América do Sul mostra como um pensamento ganha autonomia quando entra no mundo real. Em seus cursos sobre filosofia da história, Hegel disse aos seus alunos que uma *ideia* filosófica pode entrar no mundo exterior apenas como um *princípio abstrato*, ou seja, como *valores universais*. O desenvolvimento *concreto* desses valores tem de se dar, necessariamente, em contradição com a ideia filosófica original. Isso porque aplicar imediatamente uma ideia filosófica na realidade seria, para Hegel, algo próprio à «parcialidade subjetiva» (*subjectiven Einseitigkeit*)¹. Uma ideia filosófica, ou um valor universal, é uma abstração da realidade e só pode ganhar uma existência concreta quando se particulariza a partir da maneira como um povo a interpreta.

A tradição marxista talvez considere o Marx, aqui apresentado, como um Marx não-marxista, que nutria ilusões com o Estado burguês e não tinha ainda desenvolvido uma crítica ao sistema capitalista. Não pretendo abordar diferenças metodológicas entre o assim chamado «jovem Marx» e «Marx maduro». Meu objetivo é tão somente sugerir uma interpretação sobre como Marx,

.....

¹ Cf. Hegel, G. W. F. *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, GW 18, Meiner, 1995, Hamburg, pp. 145-7.

por meio de sua confrontação com a questão social e constitucional na Prússia, desenvolveu uma *ideia de liberdade social*. Interessante para o atual contexto político sul-americano é não somente essa ideia em si, mas também a maneira como Marx procurou introduzi-la no mundo político de sua época, conhecido como *Vormärz* (o período revolucionário pré-março de 1848).

O desenvolvimento da ideia da liberdade social foi o resultado de um processo prático de autoconhecimento do espírito de sua época. O caráter prático diz respeito ao próprio desenvolvimento da teoria, por meio de uma crítica à Filosofia do Direito de Hegel, e a sua atuação no debate público, através de sua atuação como jornalista. O meu texto está dividido em três partes. Na primeira, eu pretendo mostrar, através da crítica de Marx à filosofia hegeliana do direito, por que a esfera pública e o sufrágio universal surgem como a maneira, disponível na época, de democratizar a formação da vontade política. Na segunda parte, através de uma análise dos artigos de Marx para a *Gazeta Renana* a favor da liberdade de imprensa, eu gostaria de defender a hipótese de que a esfera pública é o meio racional por onde ideias filosóficas podem adentrar racionalmente no mundo prático. Na última parte, o meu interesse é apontar para aspectos atuais para a América do Sul na defesa de Marx do direito consuetudinário da classe dos despossuídos.

2. Uma defesa e uma crítica do sufrágio universal

Segundo Hegel, a filosofia deve operar com formas conceituais. Como ela não precisa criar terminologias novas, as formas conceituais são formas abstratas do pensamento, utilizadas por todos nós, por meio do uso comum da linguagem. Para compreender uma relação social, por exemplo, nos precisamos utilizar palavras como identidade, relação, diferença, contradição etc. Em sua *Ciência da Lógica*, Hegel organizou sistematicamente essas determinações abstratas do pensamento. É aqui que se pode dife-

reenciar o ponto de vista filosófico dos demais. Por exemplo: um cientista político ou um cidadão comum, instintivamente ou não, utilizam essas formas abstratas do pensamento para fazer algum juízo sobre a política. Eles podem então dizer que a corrupção *contradiz* os valores morais e democráticos. Nenhum deles precisa analisar sistematicamente o que é uma contradição para emitir tal juízo. As formas abstratas da linguagem comum são, portanto, para eles, uma *determinidade dada* e não problematizada. Ao refletir sobre essas formas abstratas do pensamento, como formas conceituais, a filosofia tematiza o seu próprio ponto de vista e o seu modo de proceder com os conceitos. Com isso, é possível dizer que para a filosofia não há nenhuma determinidade dada.

Ao tematizar o seu próprio método, a filosofia desenvolve uma ideia do incondicionado, isto é, uma *ideia absoluta*. O que não é condicionado por nada é *livre*. Por isso, a ideia absoluta é também uma *ideia da liberdade*. Em si mesma, essa ideia é abstrata e subjetiva, pois ela é uma abstração de relações naturais e sociais. Como ela é também um método filosófico, a ideia de liberdade é um conceito lógico-cognitivo da liberdade que nos fornece um critério para julgar o existente. Como uma abstração do seu tempo histórico, essa ideia é o método adequado para compreender filosoficamente o seu próprio tempo. Ao partir de uma ideia da liberdade para compreender o presente, a filosofia só pode reencontrar a sua própria ideia no mundo existente. Hegel a reencontra no mundo pós-reforma protestante. Ao localizar a vontade de Deus em nossos corações, Lutero elevou o homem à mais alta liberdade. A interiorização da vontade divina significa que a liberdade se tornou *subjetiva*. Mas, diferentemente da religião, a filosofia tematiza o seu próprio ponto de vista. Por isso, a conceituação do princípio protestante da liberdade subjetiva leva a filosofia a desenvolver uma *ideia filosófica da vontade livre*.

Em uma sociedade organizada a partir do princípio da liberdade subjetiva, a liberdade é um valor objetivado em cada *pessoa*,

ou seja, ela não é uma representação de um todo comunitário, nem de alguns grupos ou de uma autoridade. Os indivíduos são considerados em si mesmos como pessoas livres, independentemente de qualquer crença religiosa ou nacionalidade. Por isso, a liberdade individual é um valor universal. A garantia *objetiva* da realização desse valor são as materializações que resultam das ações livres dos próprios indivíduos e se resumem em uma *constituição*. Como a filosofia de Hegel é uma apreensão de seu tempo na forma de conceitos, ela tem de partir das instituições existentes. Isso não significa que a filosofia deva meramente legitimar ideologicamente um Estado existente. Ao conceituar as instituições existente, partindo de uma ideia da vontade livre, a filosofia apresenta uma *ideia de Estado livre*, que forma um critério para analisar criticamente os Estados existentes.

Marx nunca não apresentou uma alternativa ao método hegeliano. Ele planejava fazer isso após escrever *O Capital*. Como ele não o fez, é correto afirmar que tudo que se teorizou sobre o método dialético de Marx são desdobramentos do pensamento marxista. Não há demérito algum nisso. Contudo, é necessário fazer uma distinção: os marxismos têm um método ou métodos, já Marx não tem um próprio, de modo que seu pensamento só é compreensível filosoficamente a partir do método conceitual de Hegel.

A ideia hegeliana do Estado livre foi elaborada num contexto em que o Estado prussiano iniciava reformas liberais no âmbito econômico. Isso permitiu o desenvolvimento da economia de mercado capitalista e o surgimento de dois novos atores sociais – os proprietários e os não-proprietários. À medida que a economia prussiana se modernizava, esses novos atores foram se tornando a maioria da sociedade. Entretanto, as reformas prussianas pouco atingiram a estrutura estamental de sua organização política: a representação política era, fundamentalmente, uma representação estamental. Enquanto proprietários e não-proprietários não formavam a maioria da sociedade, Hegel podia defender a repre-

sentação estamental com o argumento moderno de que a sociedade estaria, assim, organizada em instituições sociais onde os diferentes interesses particulares poderiam se formar coletivamente. O quadro se modifica drasticamente entre 1821, data em que Hegel escreveu a *Filosofia do Direito*, e 1843, data da crítica não publicada de Marx a Hegel. A representação política continuava se dando a partir dos estamentos, mas proprietários e não-proprietários não estavam organizados em estamentos, logo estavam excluídos da esfera política. É nesse contexto que Marx defende o voto direto e universal como a única forma de estender o debate político a toda a população: «o voto forma o interesse político principal da sociedade civil efetiva.» Em conexão com a crítica de Hegel ao sufrágio universal, Marx desenvolveu também uma crítica à formação democrática da vontade geral apoiada unicamente no voto. Para Hegel, a democracia se detém na abstração de ser membro do Estado. Para Marx, o voto, como único ato político do cidadão, é uma abstração dos interesses particulares desenvolvidos coletivamente nas instituições sociais: «Sua existência como cidadão do Estado é uma existência que se situa fora de suas existências *comunitárias*, sendo, portanto, puramente individual»².

* * *

Após as tentativas malogradas de realizar imediatamente um ideia de neoliberalismo e de socialismo, podemos tirar três conclusões interessantes para a América do Sul: (1) Uma filosofia pode, no máximo, desenvolver uma ideia de organização social e política livre que se relaciona criticamente como a realidade. Se esta ideia é projetada num fim empírico, isso significa que a filosofia se identificou e se contentou com uma formação social

.....
² Marx, K. “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”. In: *Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe März 1843 bis 1844*, MEGA I/2, Dietz, Berlin, 1982, pp. 5-137, pp. 130 e 82.

específica, deixando de ser crítica; (2) As eleições democráticas formam o ponto de partida para que a sociedade civil possa começar a formar os seus próprios interesses políticos; (3) Um sociedade civil precisa, no entanto, de instituições sociais independentes, onde os seus cidadãos possam formar coletivamente os seus interesses particulares. Marx não apresentou uma solução para essa contradição entre o voto democrático individual e a formação coletiva de interesses particulares. Isso só mostra que a filosofia não consegue reencontrar perfeitamente a autodeterminação do seu método conceitual no mundo exterior. Por isso sua postura em relação à realidade só pode ser *crítica*.

3. Uma defesa do direito à liberdade de opinião

Para Marx, uma «reforma da consciência» –quando feita não a partir de dogmas, mas sim por meio da análise da consciência mistificada e confusa– só pode entrar no mundo *religiosa* ou *politicamente*³. Com o termo «reforma», ele certamente tinha em mente Lutero. Como vimos, a partir da interpretação de Hegel, a reforma protestante abriu o caminho para o desenvolvimento do princípio da liberdade subjetiva. No contexto político do *Vormärz*, a opção de Marx era, sem dúvida, por uma reforma política. A tarefa que ele se colocava não era a de desenvolver uma nova doutrina, mas sim a de contextualizar racionalmente as lutas dos movimentos sociais por uma reforma constitucional. Enquanto para Hegel o pensamento racional tinha como objeto as *objetivações* da vontade livre de um povo, Marx dirigia esse pensamento para as *aspirações* dos movimentos democráticos, socialistas e comunistas do começo do século XIX.

.....

³ Cf. Carta de Marx a Ruge em setembro de 1843. In: Marx, K. Briefe aus den “Deutsch-Französischen Jahrbüchern”. In: *Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe März 1843 bis 1844*, MEGA I/2, Dietz, Berlin, 1982, pp. 469-489, p. 488.

Para combater os movimentos sociais pela reforma constitucional, o Estado prussiano instituiu a censura. Com isso, ele instituiu também a desconfiança no centro das relações políticas com a população. Ao se declarar como um Estado cristão, a Prússia tornava a *confusão* entre Estado e religião uma *confissão oficial*. Essa confusão desrespeitava os próprios valores modernos presentes na reforma protestante, pois esta, ao situar a fé no âmbito da particularidade subjetiva, separou a autoridade estatal da religiosa. É justamente esta separação que inaugurou o espaço para o desenvolvimento das liberdades subjetivas. O governo prussiano instrumentalizava os valores cristãos para se proteger dos movimentos sociais. Ao instituir o cristianismo como a confissão oficial, o governo estabelecia uma lei que controlava a opinião de seus cidadãos. Marx criticou essas leis chamando-as de «leis do terrorismo», pois esta não incidia sobre as ações mas sim sobre as intenções dos indivíduos. A censura era uma «sanção positiva da ausência de leis». Ela não era uma lei do Estado para os seus cidadãos, mas sim uma «lei de um partido contra um outro partido»⁴.

Contra a política repressiva do Estado prussiano, Marx afirmou que a liberdade de opinião e imprensa é a liberdade do espírito de um povo. Apoiando-se no diagnóstico de seu professor Eduard Gans, na Faculdade de Direito da *Humboldt-Universität*, Marx acusava a Prússia de ser um *Estado tutelar*: a censura se apresentava então como a forma de controlar um povo, que supostamente deveria ser tutelado, e como um meio de impedir a sua emancipação. Assim como Hegel, Marx considerava o direito como o ser-aí (*Dasein*) da liberdade e o código civil, como a «bíblia da liberdade de um povo» (*Freiheitsbibel eines Volkes*)⁵. Para um povo livre de relações tutelares, o reconhecimento legal

.....

⁴ Marx, K. “Publizistische Arbeiten”. In: *Karl Marx: Werke, Artikel, literarische Versuche bis März 1843*, MEGA I/1, Dietz, Berlin, 1975, pp. 93-366, pp. 107-8. (= MEGA I/1).

⁵ MEGA I/1, p. 150.

da liberdade de imprensa é um direito, isto é, um ser-aí positivo da sua liberdade. Provavelmente, Marx entraria em contradição com vários marxistas ao defender uma visão liberal da lei de imprensa: «A imprensa censurada permanece ruim até mesmo quando ela gera um bom produto. [...] A imprensa livre permanece boa até mesmo quando ela gera um produto ruim»⁶. Neste ponto, ele permanece um bom leitor de Hegel, para quem a opinião pública expressa as «carências verdadeiras e as tendências corretas da efetividade»⁷. Para Marx, a «imprensa livre é em toda parte os olhos abertos do espírito de um povo» e a confiança deste em si mesmo⁸. Contudo, diferentemente de Hegel, para quem a liberdade de opinião aparecia como um direito formal, Marx dava à imprensa um papel de correção e controle dos erros do Estado.

* * *

O que a América do Sul teria ainda a aprender com esses artigos de Marx em defesa da liberdade de imprensa? Novamente, eu gostaria de enumerar aqui três pontos: (1) Em seus artigos, nos podemos notar a conduta de um intelectual público com relação à divulgação de suas ideias. Nos países onde o princípio da liberdade subjetiva se desenvolveu, uma ideia filosófica só pode adentrar na realidade por meio de uma reforma política da consciência. Esta não pode vir de cima para baixo, mas sim por meio do debate público. Em contato com a realidade exterior, essa ideia não é uma nova doutrina, mas sim uma reformulação racional de aspirações não realizadas de povos e grupos sociais; (2) Em uma sociedade onde a liberdade de opinião e imprensa é um valor

.....

⁶ MEGA I/1, p. 146.

⁷ Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, GW 14, Meiner, Hamburg, 2009, § 317.

⁸ MEGA I/1, p. 153.

fundamental, o Estado não pode se apoiar na instrumentalização de valores universais ou crenças religiosas para controlar a liberdade de opinião dos seus cidadãos; (3) Há uma longa tradição de direita e esquerda na América do Sul que tende a exercer, ou querer exercer, uma relação de tutela com o restante da população. Um Estado livre é o produto de um povo livre e emancipado, que sabe o que quer e expressa a sua vontade livre por meio de uma opinião pública livre.

4. Uma ideia de liberdade social: o direito específico da classe dos despossuídos

Também por meio do debate público, Marx procurou formular racionalmente e defender o direito específico da classe dos despossuídos. Vimos que as reformas econômicas liberalizantes do governo prussiano tornou incompatível a ordem estamental com a economia de mercado capitalista, pois proprietários e não-proprietários formavam então a maioria da população. Essa incompatibilidade entre o mundo antigo e um nascente gerou não apenas uma questão constitucional, mas também uma *questão social*. A economia de mercado capitalista é um sistema de organização das carências em que os meios de inserção são o trabalho e a propriedade privada dos meios de produção e vida. A socialização é apenas um meio para a satisfação de uma carência ou interesse particular: eu posso me apropriar do trabalho de outro indivíduo desde que o produto do meu trabalho satisfaça a carência ou o interesse de outro indivíduo. Esse sistema é, por um lado, a base para o desenvolvimento das particularidades subjetivas, mas, por outro, ele é contraditório em seu funcionamento. Ao permitir a livre diferenciação das carências e interesses, o sistema capitalista desenvolve e especializa os meios para satisfação destes e transforma o trabalho em algo cada vez mais simples e abstrato, até o ponto em que este pode ser substituído por uma máquina. Por

um lado, o trabalho é o meio para se apropriar de parte da riqueza social; por outro, ele se torna algo substituível. É esta dinâmica contraditória que está na raiz da questão social: por um lado, ela tende a concentrar a riqueza nas mãos daqueles que detêm os meios de produção e vida; por outro, ela tende a gerar uma classe que depende do trabalho para viver e, em sua situação de miséria, é incapaz de sentir e usufruir as liberdades e benefícios gerados pela sociedade.

Marx acompanhou esse desenvolvimento capitalista na Prússia e constatou que este tende a transformar tudo em propriedade privada. Esse processo de privatização abarcou até mesmo as florestas e gerou um conflito entre os novos proprietários e aqueles que até então dispunham livremente da floresta para satisfazer as suas carências básicas. Em seus artigos na *Gazeta Renana*, Marx reivindicou o direito consuetudinário (*Gewohnheitsrecht*) da classe dos despossuídos aos seus meios habituais de trabalho e vida. Trata-se da defesa de um direito específico, próprio à forma particular de vida da classe dos despossuídos. Sua posição não deve, contudo, ser confundida com aquela da *Escola Histórica do Direito*, representada, entre outros, por Friedrich Carl von Savigny, que defendia, contra a codificação dos direitos civis, um direito fundado no hábito. Ao contrário, Marx sustenta um posição original, ao defender que os hábitos da classe dos despossuídos deixariam de ser só hábitos, quando reconhecidos na sua forma racional como um *direito legal*.

Ao conceber o direito das classes pobres aos seus meios de vida como um misto entre direito privado e público, Marx antecipou a forma dos direitos sociais presentes nos sistemas de proteção social dos Estados europeus do pós-guerra. Se o direito é o ser-aí da liberdade, isto é, a forma de existência das nossas liberdades modernas, então podemos afirmar com Marx que o direito social é o ser-aí de nossas liberdades sociais, que nos fornecem uma forma racional de proteção contra os riscos de subsistência na

economia de mercado capitalista. Marx, contudo, não identificaria imediatamente a sua ideia de liberdade social com esses sistemas de proteção social, pois, em sua forma racional, o portador dos direitos sociais é a pessoa livre, independentemente de qualquer nacionalidade, ou seja, o direito social é um valor universal, como qualquer outra liberdade.

* * *

Para um olhar desatento, defender o direito consuetudinário da classe dos despossuídos aos seus meios de vida parece ser algo que ficou na Prússia da primeira metade do século XIX. Basta, no entanto, olhar para os conflitos entre empreendimentos capitalistas e os povos da floresta para chegar a conclusão de que a reivindicação do direito ao acesso aos meios habituais de vida permanece atual. Mesmo nos centros urbanos, em um momento em os já frágeis sistemas de proteção social da América do Sul são atacados por diversos governos em nome de imperativos econômicos, é também o direito a formas habituais de vida que está no centro da disputa.

AMÉRICA DO SUL NO INÍCIO DO SÉCULO XXI – O PENSAMENTO DE KARL MARX AINDA TEM SIGNIFICADO PARA NÓS?

1. Introdução

“*América do Sul no início do Século XXI – O pensamento de Karl Marx ainda tem significado para nós?*”. Uma forma de responder a este questionamento de uma maneira suficiente é justamente iniciando o argumento com outra pergunta: o que é o pensamento de Karl Marx? Somente após a análise do que é o pensamento de Marx podemos passar à questão de sua relevância para a América do Sul no século XXI. Portanto, iniciaremos o texto discutindo o que foi o pensamento do autor alemão.

Marx é conhecido por diversas obras, ainda que poucas tenham sido de fato publicadas durante seu período em vida. Seus escritos foram divididos em diversos ramos de ciência: Filosofia, História, Economia. Entre os trabalhos que se encaixam nestas definições podemos encontrar *A Ideologia Alemã*, *A Miséria da Filosofia*, *O Manifesto Comunista*, entre outros. Entretanto, entendemos que a obra a qual Marx dedicou o maior tempo de estudo, de investigação e de cuidado foi sem dúvida *O Capital*. Obra de grande impacto, *O Capital* foi resultado de aproximadamente 40 anos de pesquisa sobre a sociedade capitalista.

É n’ *O Capital* que o pensamento de Marx encontra sua máxima elaboração e mais completa profundidade em relação ao objeto abordado. Com isto não queremos dizer que o restante de seus trabalhos deva simplesmente ser ignorado. Muito pelo contrário. A leitura destas obras tem somente a acrescentar a qualquer

pessoa e a qualquer pesquisador contemporâneo. Todavia, *O Capital* é a quintessência do pensamento do autor alemão em questão. Entender o que significa Marx é necessariamente entender o que significa *O Capital*. Lá estão plantadas as sementes de muitas das questões que lançamos atualmente sobre o sistema capitalista, suas possibilidades e seus limites. Além disto, é a partir d' *O Capital* que podemos compreender qual o papel que Marx ocupa dentro das análises acerca do sistema capitalista. É, pois, com a análise dos principais elementos desta obra que nos ocuparemos agora.

2. O Capital

A primeira coisa a ser dita sobre esta grande obra é que ela inaugura um novo tipo de Ciência. Nela, Marx não é nem filósofo, nem economista, nem crítico de ideologias. Ele produz uma nova Ciência de cunho **histórico**, que procura justamente apreender as determinações fundamentais de um tipo de relação social que é histórica. A divisão que esta obra sofreu e sofre nos diferentes departamentos das Universidades (Filosofia, Economia, Ciências Sociais...) não condiz com sua unidade e articulação orgânica. A impossibilidade de se compreender esta nova Ciência como algo uno dilapida e desmonta o projeto marxiano. Portanto, a divisão de um “Marx econômico”, um “Marx político”, um “Marx sociológico” é uma operação que decorreu da crescente divisão intelectual do trabalho ocorrida nos últimos 130 anos, mas que, de forma alguma, condiz com a proposta original do autor.

Pois bem, do que trata *O Capital*? Trata de uma determinada forma de produção e reprodução do ser social, tanto reprodução material, quanto social. Para investigar o modo que se produz essa realidade, Marx compreendeu que não seria possível partir de asserções subjetivas dos sujeitos sociais sobre esta forma de sociabilidade, nem de formas da consciência oriundas deste

próprio meio, tais como a religião por exemplo. Em oposição a isto, Marx inicia sua investigação com o que de fato existe, com o real, com o **material**. Por isso é muitas vezes falado que seu método é materialista, em oposição a um método idealista. Assim, Marx não se preocupa com relações políticas, nem com questões culturais, pois ele entende que para compreender estes outros fenômenos é necessário antes de tudo compreender como os indivíduos produzem e reproduzem sua vida material, suas roupas, seus alimentos, suas casas etc. Há, portanto, um **modo-de-produção** social a ser estudado.

O que é estudado n' *O Capital* é o **modo-de-produção capitalista**, que já tinha amadurecido e tinha a sua própria dinâmica consolidada no século XIX, quando Marx o investiga. O que é exposto n' *O Capital* é a forma na qual essa sociedade capitalista se produz e reproduz; o problema é então entender o movimento deste tipo de produção social.

Obviamente que dentro do espaço aqui proposto não é possível analisarmos detalhadamente esta obra de Marx. Entretanto, o elemento que permite caracterizar com maior precisão o que é o pensamento de Marx não reside única e exclusivamente no conteúdo d' *O Capital*, mas também na forma com que Marx conseguiu atingir estes resultados expressos neste livro. Portanto, é o método descoberto por Marx que o possibilitou atingir os resultados que conhecemos.

A primeira grande contribuição de Marx à questão do método, foi colocar este no seu respectivo lugar social, ou seja, como algo que não está fora da História, na Razão humana abstrata, absoluta. O método é necessariamente um método que é produzido pelas condições sociais reais. O método para se compreender uma realidade social dada reside dentro daquela própria realidade. Além disso, para Marx, o método não é um conjunto de ferramentas a ser aplicado ao objeto; o método tem de ser extraído do próprio objeto estudado. Disto resulta a consequência necessária que é o

objeto em sua plenitude que tem de ser estudado; não se pode haver interferências externas no processo investigação, tais como metodologias estranhas aquele objeto. Só assim pode-se chegar na essência da realidade investigada. Portanto, o primeiro momento do método refere-se à investigação e descoberta da lógica intrínseca ao objeto. Há de se partir do que é visível ao olho nu, da realidade dada para se conseguir chegar na essência daquela mesma realidade. Deve-se começar pela aparência para se chegar à essência do objeto.

Para Marx, a essência e aparência são unas e a aparência é uma forma de manifestação necessária da essência. No caso do sistema capitalista a aparência apresenta a realidade na forma invertida do que ela de fato é. Por isso que somente com uma investigação longa, de apreensão das principais determinações do objeto se pode chegar à uma conclusão satisfatória. Portanto, para o autor alemão, a sociedade capitalista pode ser investigada até sua essência íntima e assim podem ser descobertos os pilares sobre os quais este modo-de-produção está erguido. É por esta razão que Marx conseguiu desvendar os mecanismos essenciais do modo-de-produção capitalista, tais como a exploração do trabalho assalariado pelo capital, a famosa categoria do mais-valor. Além disso, Marx também conseguiu descobrir a constante necessidade deste modo-de-produção de revolucionar as **forças produtivas** sociais, justamente para aumentar o mais-valor produzido.

O segundo momento do método descoberto por Marx reside na exposição do objeto. Assim como na investigação não se podia analisar o objeto como uma metodologia pré-determinada, também a exposição do objeto, a apresentação da investigação tem de respeitar a integridade do objeto. Desta forma, a exposição que Marx faz n' *O Capital* tem de ser entendida como a reprodução do movimento real do capital. A gênese e expansão necessária que o capital constrói ao longo de sua existência. Não é uma exposição da História do capital; é antes a exposição da lógica do capital

dentro de suas próprias necessidades. Desta forma, a exposição reproduz o caminho que esta relação social que é o capital se constrói. É o movimento essencial que esta forma história de produção refaz continuamente.

São estes dois momentos, investigação e exposição, que compõem o **método dialético** descoberto por Marx. Método este que, como já apontamos, provém do próprio objeto e não é imposto pelo investigador de forma aleatória. Assim, tudo que Marx conseguiu descobrir na sua investigação e expor n' *O Capital* foi graças ao método que ele descobriu e que é um método que provém do próprio capital enquanto objeto social de análise. É justamente esse o legado do pensamento de Marx: entender a lógica específica do objeto específico.

Portanto, Marx não deve ser lido de forma religiosa, como se leria a Bíblia, por exemplo. Isto contraria o próprio método que ele descobriu. Tudo que Marx nos deu são diretrizes gerais sobre como proceder a investigação da sociedade capitalista, mas são aqueles que analisam esta realidade que devem descobrir quais novos elementos estão presentes agora e que não existiam na época de Marx. Os mecanismos essenciais (mais-valor, capital constante, capital variável, etc) que Marx delineou n' *O Capital* persistem no mundo atual, pois negá-los seria negar o próprio sistema capitalista. Entretanto muitos outros elementos se desenvolveram no decorrer de 150 anos e são estes elementos que têm de ser corretamente compreendidos.

3. Marx e a América do Sul do século XXI

Após termos caracterizado brevemente o que entendemos ser o principal elemento do pensamento de Karl Marx, podemos passar à pergunta seguinte: o pensamento de Marx tem validade para a América do Sul no século XXI? Marx e América do Sul estão ligados por alguns aspectos, apesar da distância no tempo entre o pensador alemão e o período contemporâneo.

Um primeiro fator que une os dois é que na América do Sul vigora o modo-de-produção capitalista. Apesar de esta parecer uma observação trivial, ela deve ser feita, pois muito se tem ouvido atualmente sobre uma sociedade pós-industrial, que claramente não é o caso da América do Sul. Se na América do Sul vigora o sistema capitalista, então aqueles elementos fundamentais descritos n' *O Capital* ainda vigoram aqui. A exploração do trabalho assalariado pelo capital e a consequente desigualdade que daí resulta estão presentes na América do Sul. Entretanto, aqui esta desigualdade apresenta-se num nível muito superior à desigualdade na Europa ou na América do Norte. Este é um elemento que deve ser mais profundamente estudado, pois parece que mesmo em períodos de crescimento econômico a pobreza absoluta pode diminuir, mas a pobreza relativa continua a existir na América do Sul em graus acentuados.

Outra característica específica da América do Sul é sua composição étnica múltipla. Seja no Peru, no Equador, na Bolívia onde há uma grande porcentagem da população de origem indígena, seja no Brasil, na Venezuela, na Colômbia com grande parte da população de origem negra, as especificidades étnicas são elementos fundamentais para a compreensão adequada da conformação social estabelecida nesses países. Poderíamos nos perguntar: o que Marx disse n' *O Capital* com relação às diferentes características étnicas dos diversos países? Num primeiro olhar, aparentemente nada. No entanto, ele delineou a estrutura social essencial que o sistema capitalista edifica. Num momento atual em que a questão da origem étnica parece ser o elemento fundante das relações sociais, Marx delineou que antes da característica étnica, existe a característica da organização social da produção. De um lado trabalhadores, do outro lado capitalistas. Obviamente existem muitas outras divisões além destas e que são necessárias para a correta compreensão da estrutura social destes países. Entretanto a divisão fundante, que organiza a produção do sistema

capitalista é primeiramente esta. Não queremos dizer que as especificidades étnicas não importam; pelo contrário. Mas elas devem ser entendidas a partir da questão de classe, ou seja, da classe entendida como divisão necessária que o próprio modo-de-produção capitalista produz e reproduz necessariamente.

Estas são questões específicas da América do Sul e justamente porque Marx não prescreve um método universal de investigação é que o seu pensamento se faz adequado para entender a lógica particular que rege estas sociedades sul-americanas. Por outro lado, Marx destacou elementos n' *O Capital* que vão para além das particularidades, que se referem à universalidade que o próprio sistema capitalista constrói.

Um elemento de universalidade da produção capitalista é sua capacidade de transformar e melhorar cada vez mais as forças produtivas da sociedade (maquinário, matérias-primas). Esta é uma necessidade imposta pelo capital à produção. A América do Sul claramente não foge desta necessidade imanente. No entanto, uma outra determinação se acrescenta a este problema, a saber, o lugar da América do Sul dentro da produção capitalista global. A maioria dos países que se encontram nesta região têm uma produção essencialmente caracterizada pela exportação de matérias-primas (minérios, grãos, por exemplo). Diferentemente dos centros mundiais produtores de ciência e tecnologia (América do Norte e Europa), a América do Sul tem pouco investimento nesta área industrial. Em decorrência disto, o desenvolvimento das forças produtivas é predominantemente importado de países mais desenvolvidos industrialmente para a América do Sul, fazendo com que ela fique numa posição dependente. Esta é uma característica que se prolonga por algumas décadas nesta região do continente americano e parece que não consegue ser superada. Marx apontou, ainda que muito rapidamente, que o capital produz uma certa forma de divisão do trabalho entre os próprios

países. A América do Sul parece que está inserida dentro desta dinâmica mundial de divisão do trabalho entre os países.

Outra questão essencial à universalidade do capital refere-se à forma política que suas relações engendram. Nos últimos 50 anos a América do Sul presenciou os mais diversos tipos de regimes políticos: ditaduras, parlamentarismo, presidencialismo. Estas formas políticas parecem ser sempre os fundamentos sobre os quais se produz a forma atual de sociabilidade. Obviamente não podemos descartar as especificadas destas formas de governo, no entanto Marx já havia argumentado n' *O Capital* que a política é apenas uma forma que uma determinada relação social constitui, ou seja, que a política existe e é importante, mas que não é ela que rege a produção e reprodução social. A relação social que molda as relações políticas foi na época de Marx e segue sendo o modo-de-produção capitalista. Assim, por mais que pareça que é a política que determina os rumos das relações sociais atualmente estabelecidos, é apenas através da compreensão da lógica do capital que podemos entender plenamente as formas de governo que este sistema capitalista produz. Através desta análise podemos entender a contradição existente na América do Sul entre a democracia e a desigualdade. Não há democracia política que possa suprimir as desigualdades sociais, pois não é a política que funda as relações sociais. Entretanto, este tipo de explicação que concentra toda a argumentação no sistema político tem sido frequentemente usado para explicar os mais variados tipos de problemas enfrentados nos países sul-americanos. Em certa medida esta explicação está correta, mas não se poderá entender de forma adequada os diversos problemas sociais sul-americanos se não se entender antes o tipo de relação social de produção que os produz.

Uma última questão universal que podemos levantar com relação à contribuição do pensamento de Marx para a América do Sul refere-se ao problema mais geral da emancipação humana. Por alguns séculos a América do Sul tem estado numa posição de

submissão perante os diversos países europeus e dos E.U.A., considerados como potências. Entretanto, nestes quase 200 anos desde os primeiros processos de independência, os países sul-americanos não conseguiram se libertar destas amarras econômicas e sociais que os ligam como títeres às potências capitalistas. Isto não foi possível, pois nenhum país sul-americano conseguiu romper com as bases do capital. Neste primeiro quartel do século XXI, nenhum país sul-americano se viu capaz de romper definitivamente com a lógica do capital. Nem o Brasil, com seus programas assistencialistas oriundos de necessidades capitalistas, nem a Venezuela, que apesar de propor um rompimento nacional com o capital estrangeiro, não conseguiu levar esta emancipação nacional até suas últimas consequências, ou seja, a abolição das diferenças sociais internas ao país.

A emancipação humana entendida por Marx não se refere à uma ideia utópica. A liberdade só é possível de ser alcançada a partir das bases que o próprio sistema capitalista lança. A capacidade de despende o menor tempo possível para a produção de valores de uso é o elemento fundamental para uma nova forma de sociabilidade humana. Despende o menor tempo para produzir os artigos necessários à sobrevivência humana possibilita que um maior tempo seja gasto pelos próprios indivíduos para sua realização espiritual. O trabalho é uma necessidade imanente à sociedade humana, mas é somente na época do capital que justamente estão lançadas as bases para uma nova forma de relação social onde o trabalho não ocupa mais tempo do que o necessário; onde o trabalho não é a única razão de existência dos indivíduos. Por isso o sistema capitalista ao mesmo tempo que possibilita uma nova forma de relação histórica, impede esta forma de se estabelecer plenamente ao sugar toda a vida dos indivíduos em tempo de trabalho para o capital. É somente percebendo esta dupla existência da relação social capital, das bases fundamentais que este modo-de-produção lança, que os indivíduos poderão

finalmente se emancipar desta forma histórica de relação social e entrar no reino da liberdade.

4. Conclusão

Ao longo deste ensaio tentamos delinear o que consideramos que seja a pedra-de-toque do pensamento de Karl Marx. Encontramos n' *O Capital* a forma mais acabada deste pensamento, tanto metodologicamente, quanto conceitualmente. Mas o grande legado de Marx é que devemos analisar a realidade em toda sua complexidade e riqueza. Não podemos usar Marx de forma religiosa, pois isto seria renunciar a própria descoberta que o pensador alemão realizou. A realidade social capitalista se alterou muito desde o século XIX e cabe a nós agora no século XXI entender que mudanças foram estas. Marx deve ser sempre questionado, estudado e revisitado. Só assim poderemos avançar no conhecimento. Mas justamente esta capacidade de crítica é ser fiel ao pensamento de Marx.

O mesmo vale para a América do Sul. Compreender as especificidades sociais desta região do continente americano requer muito trabalho e não devem ser aceitas soluções fáceis. O problemas sul-americanos são demasiadamente complexos para respondermos de forma rápida. No entanto, acreditamos que com Marx este caminho será trilhado com maior rigor e com mais crítica. Precisamos conhecer os problemas sul-americanos até sua raiz. Esta é a única forma de conseguir revertê-los.

COMPARTIR EL MUNDO

¿QUÉ QUEDA DEL PENSAMIENTO DE MARX?

UN PENSADOR INELUDIBLE

Cuando en la década de 1990 se cumplieron 150 años de la publicación del *Manifiesto Comunista*, la reacción fue de sorpresa ante las similitudes entre el mundo que Marx describía y el nuestro. Como recordaba Eric Hobsbawm en *Cómo cambiar el mundo* este redescubrimiento vino menos de los marxistas, que en aquel entonces se encontraban suficientemente desalentados, que de quienes se hallaban en sus antípodas. Todavía hoy sigue siendo interesante el ejercicio que nos proponía Alain Touraine en “El *Manifiesto*, documento actual”: releer el texto cambiando las palabras “burguesía” por “globalización”. El retrato que hace Marx del capitalismo como una fuerza histórica que solo puede existir revolucionando todos los medios de producción y las relaciones sociales, que destruye cualquier resto de sacralidad, derriba las fronteras creando un mercado mundial y disuelve las relaciones tradicionales originando un mundo de extraños, es asombrosamente contemporáneo. ¿Qué mejor descripción de nuestro tiempo, caracterizado por la pérdida de certidumbre y el vacío existencial, que aquella según la cual “todo lo sólido se desvanece en el aire”? Estas reflexiones deberían alcanzar para darle a Marx el lugar que le corresponde en la historia del pensamiento y responder a la pregunta sobre su vigencia. Para entender lo extraordinaria que era su visión uno debería retrotraerse al tiempo en que fue escrita, antes de la electrificación de las ciudades, de la invención del automóvil, incluso de la Guerra de Secesión norteamericana, cuando nuestros países sudamericanos se esforzaban por

consolidar un Estado nacional. De la misma manera en que Bacon vio que el conocimiento estaba dejando de ser una actividad contemplativa para pasar a ser una manipulación de la naturaleza a través del experimento, y que el saber ya no apuntaría a confirmar la tradición sino al descubrimiento, Marx entendió que había surgido en el mundo algo que, a diferencia de los órdenes anteriores, ya no hacía de la conservación de lo existente su garantía de permanencia, sino lo contrario. Más aún, intentó penetrar en el misterio de esa sociedad donde todas las diferencias reales eran reemplazadas por la lógica del intercambio. Previó un mundo posmetafísico donde ya no quedarían restos de trascendencia, ninguna verdad percibida como eterna ni relación que no sea factible de ser transformada, y al hacerlo escribió algunas de las páginas más lucidas sobre el tema. Aunque desatendió a cómo estos cambios podían mejorar nuestras vidas, era plenamente consciente de que la sociedad capitalista traería cuotas nunca vistas tanto de prosperidad como de miseria, de civilización como de barbarie.

Al mismo tiempo es sabido lo que Marx no previó: señalaba en el *Manifiesto* la desaparición próxima e inevitable de la propiedad burguesa, y sostenía que las contradicciones se volverían cada vez más acuciantes conforme se producía un incremento de la desigualdad y una simplificación de las clases. Como es sabido, esta profecía no se cumplió en Occidente, en parte por la mejora de la situación de los trabajadores y el éxito de los partidos reformistas. Aquí Marx subestimó lo que hace únicas a nuestras sociedades, su sorprendente capacidad para reformarse a sí mismas a través del mercado y la democracia. Donde en cambio triunfó la revolución fue en la atrasada Rusia y más adelante en otros países poco desarrollados. Aunque la Unión Soviética tuvo importantes logros lo cierto es que derivó en un régimen totalitario responsable de la muerte de millones de personas, y lo mismo puede decirse de otros experimentos socialistas. En qué medida el pensamiento de Marx se encuentra comprometido con aquello que se deno-

mina marxismo, y en qué medida éste se vincula con los regímenes totalitarios, es un tema complejo y no exento de polémicas. Leer a Marx a doscientos años de su nacimiento es inevitablemente preguntarse hasta qué punto su pensamiento se halla implicado con los hechos del pasado y por tanto puede alumbrar el porvenir.

Hay otra razón menos evidente por la que Marx es un pensador actual, y es que igual que pensamos a través de las nociones de sustancia y accidente de Aristóteles, muchas de nuestras ideas sobre el mundo se encuentran modeladas por él; en este sentido somos marxistas aunque no lo sepamos. Esto no solo vale como un elogio sino también como un problema, pues determina las respuestas que damos a nuestras preguntas. Con todo, no es este el argumento que seguiremos; como muchos jóvenes, pertenezco a una generación desconfiada de las grandes soluciones pero al mismo tiempo consciente de la dificultad del presente, por eso me propongo un intento de respuesta a la pregunta por la significación de Marx en la Sudamérica del siglo XXI basada en la vigencia de tres motivos centrales en su obra: la cuestión del trabajo, la búsqueda de la igualdad y el deseo de compartir el mundo. Ellos siguen siendo importantes, precisamente en el momento en que más han sido olvidados.

1. ¿Dónde está la clase obrera?

El crítico Terry Eagleton resumía en Marx tenía razón una de las objeciones más habituales al marxismo:

“—nada hay más obsoleto en el marxismo que su tediosa obsesión por la clase. Los marxistas no parecen haberse dado cuenta de que el paisaje de las clases sociales ha cambiado hasta extremos prácticamente irreconocibles (...) En concreto, la clase obrera —que los seguidores de aquel ingenuamente creen que traerá el socialismo— ha desaparecido sin dejar apenas rastro—”.

Hay algo evidentemente cierto en esta frase típica y es que el marxismo le otorga una centralidad absoluta a las clases sociales,

hasta el punto de hacer de la historia la lucha de clases. Para Marx todas las épocas se caracterizaron por un conflicto de este tipo, la nuestra solo cambió los actores del drama por el de burgueses y proletarios. Por supuesto existen otras clases, pero para Marx su relevancia era secundaria, en parte porque pensaba que el desarrollo de la economía llevaría a una simplificación creciente del antagonismo. A esta afirmación de por sí problemática se le sumaría la cuestión de qué hacer con aquellas luchas que no pueden ser reducidas a un conflicto de clase, por un lado las religiosas, étnicas y nacionales, por el otro la relevancia cada vez mayor de las luchas de las mujeres, las minorías sexuales, entre otras. La respuesta del marxismo fue diversa, algunas las consideraron reaccionarias en sí, como aquellas vinculadas al nacionalismo y cuando las apoyaron fue de un modo táctico; en otros casos se las abrazó, pero creían que debían subordinarse al conflicto central que para ellos era el de clase. Así, entre los partidos marxistas y el resto de los movimientos hubo una relación compleja que fue tanto de apertura como de tutelaje. Lo que debería ser evidente es que toda sociedad está marcada por múltiples fracturas. ¿Por qué habría de ser la cuestión de clase la más relevante? Marx, como otros intelectuales, suponía que debíamos identificar un sujeto histórico que fuera portador del progreso o la emancipación humana. En *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* encontró en la clase obrera lo que buscaba, basándose no en sus atributos positivos sino en sus carencias y solo más tarde en su lugar central en la producción. En cualquier caso, lo que la historia muestra es que nada garantiza que el triunfo de una parte signifique el fin de la opresión general, más bien es probable que la creencia en su universalidad termine funcionando como una legitimación de nuevos abusos de poder; basta recordar el sufrimiento causado a los homosexuales en Cuba.

Si esto debería advertirnos sobre los peligros de elevar las luchas de los trabajadores sobre las demás, debemos también cuidarnos

del error contrario que es su olvido. Irónicamente hemos llegado a una situación donde las luchas consideradas secundarias han pasado al centro de la escena y el conflicto de clase ha retrocedido. En Sudamérica hemos visto recientemente el crecimiento espectacular de las movilizaciones feministas contra la violencia de género, de los campesinos por el reparto de tierras, de los indígenas por sus derechos comunitarios, de los LGBT a favor del matrimonio igualitario. Lejos de simplificarse, la vida política se fragmenta. En parte esta situación se debe al desprestigio general en que ha caído el marxismo. Desencantados con sus derivas burocráticas y autoritarias, la izquierda y sus intelectuales han tendido a una crítica cada vez más radical que buscaba señalar las continuidades entre los socialismos reales y las sociedades capitalistas. En el marco de sociedades crecientemente igualitarias lo que empezó a cobrar fuerza fue la búsqueda de una vida más libre y creativa; del mismo modo el problema de la igualdad ha ido virando hacia la cuestión de la alteridad. La izquierda fue abandonando el interés por las clases y adoptando posturas cada vez más lejanas de la mentalidad popular. Más hábiles en cambio fueron los partidos reaccionarios, que se convirtieron desde entonces en grandes canalizadores del malestar social. Ya en 1998 Richard Rorty advertía en *Forjando nuestro país* sobre los peligros de un progresismo que había olvidado la cuestión del patriotismo y abandonado el interés por los trabajadores, y profetizaba el lamentable triunfo de una figura que se presentaría como adversario del establishment y los profesores posmodernos y que al llegar al poder barrería los avances obtenidos por las mujeres y las minorías. No es extraño que muchos se hayan acordado de estas palabras tras el triunfo de Trump.

Que la situación de los trabajadores merece más atención es cada día más evidente. El último *Informe Mundial sobre Salarios* de la OIT muestra que desde los años ochenta hay una clara caída en la participación del trabajo en el PBI. En sintonía, el

FMI advierte que la proporción del ingreso nacional que perciben los trabajadores ha venido disminuyendo, ubicándose ahora 4% por debajo de 1970 (WEO, abril de 2017). La lista de desafíos es por supuesto más amplia e incluye la informalidad, la desocupación juvenil, así como la destrucción de empleos por la automatización. Algo está mal cuando los avances tecnológicos que deberían entusiasmarlos se convierten en motivo de angustia. Aquí el olvido del trabajo se da como olvido de nuestras aptitudes, el hecho de que cada ser humano es un *virtuoso* capaz de producir cosas maravillosas. En Latinoamérica el gran problema laboral sigue siendo la informalidad, que alcanza a 46,8% de los trabajadores. Aunque la cuestión es peor en Centroamérica, las cifras sudamericanas asustan: Brasil 36,5%, Argentina 46,8%, Colombia 54,5%, Paraguay 63,8%, Perú 64% (según AS/COA, 2015). Esto se traduce en malas condiciones de trabajo e inestabilidad laboral. También el desempleo ha comenzado a ser un problema serio, Brasil, que concentra 40% de la fuerza de trabajo latinoamericana llegó al 13,7% en marzo del 2017 (IBGE). Con esto no queremos señalar que exista un desarrollo inexorable, se trata de mostrar la urgencia de estos problemas.

Teniendo en cuenta la alta informalidad y desocupación en Sudamérica, puede entenderse por qué la identificación de clase no tiene tanta fuerza. Pero incluso en los sectores más avanzados de la economía los cambios atentan contra esa posibilidad. Las nuevas formas de producción se caracterizan por su flexibilidad, automatización y uso intensivo del trabajo intelectual, en ella encontramos superadas las rígidas divisiones del trabajo y las relaciones verticales, lo que disminuye la conflictividad y aumenta la identificación transclase. Al mismo tiempo, desde la década del noventa una parte importante del trabajo ha ido externalizándose a través de proveedores de servicios que muchas veces son cuentapropistas. El trabajador ideal es un sujeto móvil, flexible, que se comporta como un empresario de sí mismo, invirtiendo

permanentemente en capacitación y adaptándose a los cambios del mercado. No es extraño que los éxitos y fracasos sean crecientemente vistos en términos personales pues han sido privatizados. Allí donde falta el trabajo el mensaje del Estado es que las personas deben generárselo a sí mismas, convirtiéndose en emprendedores. La pérdida de la certidumbre y de los vínculos refuerza el repliegue sobre sí, haciendo de la física social un juego entre los átomos y el vacío. El sorprendente auge de los libros de autoayuda y los manuales para hacerse rico, en un contexto de menor movilidad ascendente, hablan de un mundo fantasmagórico donde solo queda la voluntad, Marx las llamaría nuestras robinsonadas.

2. La igualdad importa

Durante la época en que Marx vivió las sociedades capitalistas presentaban grandes niveles de desigualdad; para el pensador, este era un problema central y que llegaría a serlo aún más. Sin embargo la situación comenzó a revertirse ya hacia fines del siglo diecinueve, entre otras causas por una mayor intervención estatal. Cuando en 1953 Simon Kuznets publicó su *Shares of Upper Income Groups in Income and Savings* sobre la diferencia de ingresos en Estados Unidos pudo presentar un descubrimiento notable: que en los últimos 35 años la sociedad se había vuelto más igualitaria. Pero no se limitó a dar la buena nueva, en 1955 la generalizó para hacer de ella una teoría según la cual el desarrollo económico llevaba a una mayor igualdad. Este optimismo se mantuvo durante décadas, sin embargo algo comenzó a cambiar a fines de siglo y la dinámica volvió a ser regresiva. Recientemente un informe de Oxfam titulado *Una economía para el 99%* señalaba que el 1% más rico del planeta posee tanta riqueza como el 99% restante. La estadística, de por sí preocupante, agregaba que las 62 personas más ricas poseen tanta riqueza como la mitad más pobre del planeta. Pero no se trata solo de que los empresarios sean cada vez más ricos, según Tony Judt en *Algo va mal*, en

1968 el director ejecutivo de General Motors ganaba 66 veces más que un trabajador común de esa empresa; en 2005 el director de Walmart ganaba novecientas veces más.

Estas diferencias no ocurrieron de la noche a la mañana. Sorprendentemente, la cuestión nunca estuvo más lejos de la agenda pública, hemos aceptado vivir con niveles extremos de desigualdad y desconfiamos de toda política tendente a reducirla. Para muchos la desigualdad no es importante sino el tamaño de la torta a repartir, pero puede que la desigualdad sea un problema en sí mismo. Para Richard Wilkinson y Kate Pickett, autores de *The Spirit Level*, la desigualdad perjudica nuestra calidad de vida. Ella tiene un efecto nocivo sobre las personas, destruye su seguridad, las hace vivir en situaciones de estrés permanente y las vuelve más agresivas, pero sobre todo destruye la vida en común. Los datos muestran que las sociedades más desiguales presentan mayores índices de violencia y menores de confianza entre las personas. ¿Debemos recordar que los latinoamericanos vivimos en la región más desigual del planeta? Los liberales de posguerra entendían que era improbable que pudiéramos desarrollar libremente nuestra individualidad si aceptábamos vivir en sociedades como las nuestras; esa lección parece haberse perdido quizá por los horrores del igualitarismo.

Al mirar al pasado los sueños marxistas de una sociedad equitativa se mezclan con los recuerdos de un sistema inhumano. Que hombres y mujeres se hayan propuesto construir una sociedad de iguales, donde la miseria ya no conviviera con la superabundancia, es sin duda algo tan bello que no debería olvidarse; compartir el mundo y reinventarlo sigue siendo una de las mejores cosas que podemos hacer juntos. En estos momentos en que escasean los horizontes alternativos y en que la igualdad se ha convertido en un ideal en extinción, merece la pena contagiarse de los sueños de quienes nos precedieron, pero del mismo modo debemos ser capaces de recordar cómo esos sueños pueden

convertirse fácilmente en pesadillas. El célebre *dictum* de Friedrich Hölderlin en *Hiperión*, según el cual “Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno” puede parecernos excesivamente pesimista, pero es válido si sirve para advertirnos de los riesgos de toda búsqueda de absolutos en política y la violencia a la que puede arrastrarnos; basta recordar los 6,8 millones de víctimas del conflicto armado en Colombia. Amar la política es ser capaces de reemplazar el *fiat justitia et pereat mundus* por el más modesto amor por el mundo aunque la justicia nunca pueda realizarse plenamente. Esto quiere decir solamente que siempre habrá límites a lo que los seres humanos podamos hacer, entre ellos la necesidad de armonizar valores que pueden ser mutuamente incompatibles, como la libertad, la igualdad, o la justicia. Que las cosas que amamos deban ser compatibles, en última instancia es una de las creencias más equivocadas y peligrosas que tenemos; desearlas nos hace humanos. Esta lección sobre la finitud es particularmente importante en un continente donde el arma de la crítica, la única válida en democracia, ha sido tantas veces reemplazada por la crítica de las armas.

3. Compartir el mundo

La famosa frase según la cual es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo está sin dudas cargada de escatología marxista, pero da cuenta de nuestra dificultad para imaginar horizontes alternativos. La palabra *utopía* genera un inmediato rechazo al remitirnos a ideas vagas y deseos totalitarios de reconstruir masivamente la sociedad. Sin duda muchos desastres se hubieran evitado con más realismo, pero un exceso del mismo puede ser igual de nocivo si se vuelve un discurso contra todo cambio. En tiempos de apatía generalizada necesitamos de buenas dosis de utopismo, en realidad las cosas empiezan a ir mal cuando ellas caminan separadas. Solo cuando el punto de vista práctico no es diferente de la imaginación nos volvemos políticamente

interesantes; entonces la vieja afirmación según la cual “la política es el arte de lo posible” se convierte en una más sensata según la cual es un arte de las posibilidades.

Entre los distintos sueños de la humanidad el de poder compartir cosas como los recursos, las herramientas o lo producido ha estado siempre presente. “Comunismo” fue un nombre más para un deseo de compartir. En realidad, Marx no acuñó esa palabra, simplemente la tomó y al hacerlo transformó su sentido; tampoco tiene por qué ser el último en usarla. Podríamos decir que siempre habrá utopías comunistas, quizá en nuestra época pasen por el anhelo de un ingreso ciudadano, la distribución libre del saber, o tecnologías que faciliten la cooperación. El imaginario puede que ya no surja del viejo mundo fabril sino de las relaciones horizontales, colaborativas y descentralizadas de nuestro tiempo. En realidad siempre estamos compartiendo, ello forma parte del hecho de vivir juntos: algunas cosas las compartimos sin darnos cuenta y otras deliberadamente. Lo que cada sociedad pone en la mesa varía y no hay formulas científicas para resolverlo. Pero mirando hacia atrás, podemos sentirnos afortunados si nuestro deseo de compartir nace del mismo de vivir en sociedades abiertas. Si en lugar de la búsqueda reaccionaria de una unidad perdida es un anhelo de vivir de un modo más pluralista y democrático.

Marx fue sin duda un pensador brillante que respondió a los problemas de su época y atendió al sufrimiento humano, dio una respuesta radical según la cual nuestros males no podrían solucionarse más que cambiando drásticamente la sociedad. Escribió una teoría que sirvió para justificar su posición y anunciar su próximo cumplimiento, pero su respuesta no tiene por qué ser la nuestra. En cambio los temas del marxismo, como el trabajo, la igualdad, o el deseo de compartir el mundo son más importantes que nunca, en este sentido el diálogo con Marx no solamente es productivo sino también inevitable.

MARX EN LA SUDAMÉRICA DEL SIGLO XXI: ¿POR QUÉ TIENE VARIOS SIGNIFICADOS Y CUÁLES SON?

1. Introducción

Sí, Marx tiene varios significados en la Sudamérica actual; y no podía ser de otra manera, siendo uno de los personajes más controversiales de la historia humana. Lo cierto es —que aunque el dilema principal ya no sea entre socialismo o capitalismo— de una u otra manera, sus ideas, a doscientos años de su nacimiento, siguen presentes en la cultura política de la región.

De esta forma, dependiendo de la posición en el espectro político que ocupe cada quien, Marx simboliza distintas cosas. Analizando los extremos, se puede decir que para el 24%¹ de la población de Sudamérica que se identifica con las tendencias políticas de derecha, Marx es asociado generalmente con el fracaso en la práctica de los modelos socialistas y con ciertos procesos históricos de gran violencia; pero para el 19% que se considera de izquierda, Marx es relacionado comúnmente con la crítica al sistema capitalista, la lucha contra la enorme desigualdad y otros problemas que todavía no se superan dentro de la región².

.....

¹ Latinobarómetro (2016). <http://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp>
Latinobarómetro encuesta a las personas y les pide clasificarse del 0 al 10, el 0 corresponde a extrema izquierda y el 10 a extrema derecha. Para la elaboración del gráfico se agruparon las respuestas del 0 al 3 como izquierda, del 4 al 6 como centro y de 7 al 10 como derecha.

² El 40% se identificó en la encuesta de Latinobarómetro de 2016 con el centro político y el 17% dijo “ninguno”, “no sabe” o “no contestó”.

Consecuentemente, se examinará lo señalado anteriormente en dos capítulos. En el capítulo I se estudiará cómo las teorías de Marx son usadas todavía por muchos –principalmente los que adoptan tendencias políticas de izquierda– para entender los problemas de la región. En el capítulo II se explorarán brevemente los resultados que en la práctica desacreditan las teorías de Marx en Sudamérica y que causan el rechazo de las personas con tendencia política de derecha.

2. El significado de Marx como recordatorio de los problemas del capitalismo

Según Marx, el capital no es más que un “vampiro” que no cesa de alimentarse de la clase trabajadora, empeño por medio del cual ha generado, por una parte, una acumulación de riquezas sin precedentes pero por otro lado, acumulación de miseria.

Tal vez sea exagerado llamar “vampiro” hoy en día al sistema económico, pero muchos en Sudamérica perciben todavía a Marx como símbolo de la crítica contra el sistema capitalista y ven algunos de los problemas de la región como producto de su funcionamiento, de la lucha de clases o de la avaricia de los empresarios. Entre estos problemas destacan: el pauperismo o pobreza, la concentración del capital, la desigualdad de los ingresos y los problemas ambientales.

2.1. *El pauperismo o pobreza moderna*

Marx explicó que toda la clase obrera esta subyugada al capital, pero esta clase no es completamente homogénea, sino que existen categorías que sufren mayores penurias que otras. En la categoría que él mencionó como la capa más baja están las personas que se “refugian en la órbita del pauperismo”³; es decir, los más débiles

.....

³ *El capital*, capítulo XXIII, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 545.

de la sociedad, como los “degradados, despojados, incapaces para el trabajo”.

En la América del Sur del siglo XXI no sería descabellado identificar el pauperismo con los grupos de mayor vulnerabilidad, porque aunque muchas personas han salido de la pobreza en las últimas décadas, millones sufren todavía de grandes tribulaciones en un círculo vicioso de pobreza difícil de romper.

Este es el caso de los 21,5 millones de personas que en el lapso 2014-2016 sufrieron hambre o subalimentación⁴ en América del Sur, número que significó 5,1% de la población. El porcentaje en el trienio 2010-2012 había sido 5,1%, lo que quiere decir que el crecimiento económico de la región en el mismo lapso⁵ no impactó de forma general en la reducción del hambre⁶.

2.2. La concentración del capital y desigualdad de los ingresos

Para Marx, el funcionamiento del capitalismo ha “centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad en un pequeño número de manos”⁷, y los países de América del Sur son justamente algunos donde el capital está más acumulado.

.....

⁴ Según el informe “2017 Panorama de la seguridad alimentaria y nutricional en América Latina y el Caribe” de la FAO y la Organización Panamericana de la Salud <http://www.fao.org/3/a-i7914s.pdf>

⁵ El crecimiento económico en Sudamérica fue 3% en términos reales entre 2016 y 2012, según los datos del FMI <http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2017/02/weodata/index.aspx>

⁶ Los resultados de Sudamérica en la lucha contra el hambre, mejoran ligeramente cuando se excluye a Venezuela. De esta manera la región pasa de 5,2% a 4,5% el porcentaje de prevalencia del hambre en los lapsos 2010-2012 y 2014-2016 respectivamente, esto según cálculos propios de acuerdo con los datos del informe ya citado (“2017 Panorama de la seguridad alimentaria y nutricional en América Latina y el Caribe”).

⁷ Manifiesto Comunista <https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/marx-manifiesto-comunista.pdf>

Tomando como ejemplo la tierra, según el Índice de Gini⁸ de concentración del área agrícola, el territorio suramericano exhibe la peor distribución (0,82), por encima incluso de América Central (0,76), América del Norte (0,69) y mucho peor que Europa (0,58), África (0,56) o Asia (0,55)⁹.

En cuanto a los ingresos, es un hecho conocido que Sudamérica es uno de los territorios más desiguales del planeta. Según el Índice de Gini de la distribución del ingreso publicado por el Banco Mundial para 167 países¹⁰, Brasil es el país número 10 entre los más desiguales, Colombia el 11, Paraguay el 21, Chile el 23 y Venezuela el 26.

2.3. *La enajenación de la naturaleza*

Sobre este asunto, Marx sostuvo que “la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza”¹¹, pero el régimen del capital “convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre”¹²,

.....

⁸ El índice de Gini es una medida que sirve para calcular la desigualdad que existe entre las personas en un territorio, se encuentra entre 0 y 1, siendo 1 la máxima desigualdad. Usualmente se usa para estimar la desigualdad de ingresos, pero en este caso se aplica a la desigualdad en la posesión de la tierra.

⁹ FAO, promedio del Índice de Gini de la distribución de las tierras agrícolas de los países de cada región <http://www.fao.org/economic/the-statistics-division-ess/world-census-of-agriculture/additional-international-comparison-tables-including-gini-coefficients/table-1-number-and-area-of-holdings-and-ginis-index-of-concentration-1990-round-of-agricultural-censuses/en/>

¹⁰ Se usó el valor del último año disponible para cada país, generalmente 2015 o 2014. <https://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.GINI> (consulta enero-18).

¹¹ Marx (1844), *Manuscritos filosóficos y económicos de 1844* <http://www.biblioteca.org.ar/libros/157836.pdf>

¹² *Ibid.*

terminando esta relación en “la degradación práctica” del medio ambiente¹³.

América del Sur es probablemente la parte del mundo donde se aprecia mejor este fenómeno, por la inmensidad de los recursos naturales presentes. Hay varios ejemplos contundentes, comenzando con la deforestación de la selva amazónica, que anualmente alcanza 7.989 km² (medido en el período de agosto de 2015 a julio de 2016)¹⁴, un área similar a la extensión de la isla de Puerto Rico.

También es preocupante la explotación de oro, diamantes y otros recursos en el llamado Arco Minero del Orinoco, de 114 mil k² (más grande que la extensión de Portugal), catalogada como “uno de los grandes ecocidios del siglo XXI”¹⁵ por ser una zona selvática, de amplia hidrografía, flora y fauna, situación que ha causado un enorme rechazo entre grupos ambientalistas y la población de Venezuela pero que avanza sin impedimentos¹⁶.

Otro caso en Sudamérica donde se aprecia la contradicción en la que entra el hombre contra la naturaleza, es la determinación final a la que se llegó en Ecuador de extraer petróleo en el Parque Nacional Yasuní, una de las zonas de mayor biodiversidad del mundo, luego del fracaso del plan para que “la comunidad internacional realizara un aporte económico con el fin de dejar el crudo bajo tierra”¹⁷.

.....

¹³ Marx (1844), Sobre la Cuestión Judía, <http://www.archivochile.com/Marxismo/Marx%20y%20Engels/kmarx0035.pdf>

¹⁴ En el período de agosto de 2015 a julio de 2016, Ministerio de Ciencia, Tecnología, Innovaciones y Comunicaciones de Brasil, http://www.inpe.br/noticias/noticia.php?Cod_Noticia=4344

¹⁵ Erik Quiroga, ambientalista venezolano, www.caraotadigital.net/regionales/explotacion-del-arco-minero-es-uno-de-los-mayores-ecocidios-de-la-historia-segun-ambientalista/

¹⁶ <https://www.derechos.org/ve/actualidad/ucv-consecuencias-ambientales-del-proyecto-arco-minero>

¹⁷ <http://www.elcomercio.com/actualidad/explotacion-petrolera-yasuni-consulta-popular.html>

3. El significado de Marx como recordatorio de los resultados indeseados del socialismo

De acuerdo con Marx en el *Manifiesto comunista*, la mejor fórmula para superar los problemas de la sociedad capitalista es “la abolición de la propiedad privada”. Conforme con esto, varios grupos han surgido en el mundo con la motivación de concretar esta propuesta, pero los resultados en todos lados han dejado mucho que desear, influyendo todo esto en la percepción que en la actualidad se tiene en los países de América del Sur sobre Marx y este tipo de políticas.

3.1. El ejemplo de Venezuela

Venezuela es el caso más reciente en Sudamérica, donde un movimiento político con el control del Poder Ejecutivo adopta el propósito de construir un Estado socialista.

En palabras del expresidente Chávez, “estamos planteando es el modelo socialista donde debe imponerse la hegemonía de la propiedad social, no de la propiedad privada”¹⁸.

En la práctica esto significó un esfuerzo por incrementar el peso de la propiedad pública sobre los medios y el proceso de producción, por medio de la creación de múltiples empresas, la nacionalización de muchas otras y la planificación centralizada de la economía, esta última encarnada en controles de precios, fijación de salarios, administración de divisas y anclaje de tipos de cambio.

Los resultados hasta ahora han sido una caída de la producción acumulada que se estima cercana a 50% en el lapso 2013 y 2018¹⁹,

.....

¹⁸ 08/01/2007 <http://www.tatuytv.org/index.php/especiales/74-chavez-radical/3770-video-chavez-radical-debe-imponerse-la-hegemonia-de-la-propiedad-social>

¹⁹ <https://infocifras.org/2018/01/25/venezuela-fmi-proyecta-inflacion-de-13-000-y-caida-del-pib-en-15-en-2018/>

un proceso hiperinflacionario²⁰ y el incremento de la pobreza hasta 81,2% de la población en 2017²¹.

3.2. *Las guerrillas de izquierda en Colombia*

Más de cincuenta años ha durado el conflicto interno colombiano y aunque en la actualidad parece que se acerca a su fin, las consecuencias han sido al menos 220 mil muertos, 25 mil desaparecidas y 4,7 millones de personas desplazadas²².

Toda esta ola de violencia es asociada en su mayoría con el accionar de las guerrillas de izquierda en Colombia, como las FARC, las cuales tuvieron su origen en grupos de campesinos que en medio del conflicto adoptaron el objetivo de construir por la vía armada un Estado socialista²³. Sin embargo, justamente por el uso de la violencia y su alianza con el narcotráfico, el apoyo popular llegó al mínimo y junto con otras causas los ha obligado a un proceso de desmovilización que se concretaría en un acuerdo para la paz con el gobierno colombiano en 2016²⁴.

Sin duda, las operaciones de las guerrillas de izquierda en medio de este conflicto, principalmente las FARC, hacen que los sudamericanos agreguen a todo lo que significa el pensamiento de Marx, la estela de violencia y muerte.

.....

²⁰ <http://www.laverdad.com/economia/130990-cinco-causas-de-la-hiperinflacion-en-venezuela.html>

²¹ <http://elucabista.com/2017/02/17/encovi-2016-811-los-hogares-venezolanos-se-encuentra-estado-pobreza/>

²² Datos entre 1958 y 2012, Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) de Colombia.

²³ <https://www.elheraldo.co/politica/las-farc-guerrilla-campesina-de-ideologia-marxista-leninista-llega-su-fin-281204>

²⁴ <http://www.elpais.com.co/proceso-de-paz/gobierno-y-farc-firmaron-nuevo-acuerdo-de-paz-en-bogota.html>

3.3. Otros casos prácticos fuera de Sudamérica

Durante los últimos cien años, muchos otros intentos fuera de Sudamérica han sido hechos para superar el capitalismo, basados en distintos grados en el programa propuesto por Marx.

Los ejemplos más importantes son primero la constitución de la Unión Soviética (1922), luego la fundación de la República Popular China (1949), la Cuba revolucionaria (1959), la República Socialista de Vietnam (1976), entre otros.

En todos los casos, las consecuencias han sido más o menos las mismas: niveles bajos de producción, escasez, empobrecimiento general de la población, entre otras. Por consiguiente, esto ha conducido, en algunas partes, al colapso del sistema político, como sucedió en la Unión Soviética (1991), y en otras, a la introducción de reformas orientadas al mercado, como en el caso de China (1978) y Vietnam (1986).

4. Conclusión

En efecto, Marx, a doscientos años de su nacimiento, todavía simboliza varias cosas para los sudamericanos y su influencia —aunque el capitalismo no avanzó exactamente por la senda que él predijo— tal vez sea mayor a la de cualquier otro pensador de su época. La razón de esto es, como se revisó, que sus ideas aún son subyacentes a los diversos paradigmas²⁵ políticos, haciendo pertinente todavía su teoría para analizar la dinámica política, social y económica.

Por una parte, bajo un primer paradigma, su figura significa consecuencias indeseadas, a causa de los resultados obtenidos en

.....

²⁵ “Paradigma” es usado acá en el sentido de una visión del mundo, una forma de ordenar la sorprendente complejidad al hacer ciertas suposiciones sobre la naturaleza del universo, del individuo y de la sociedad. Ratcliffe, J.W. (1983). *Notions of Validity in Qualitative Research Methodology*.

la práctica por sus propuestas, evitando que se produzcan más intentos de llevarlas a cabo. Esto sirve como recordatorio, a su vez, de que la iniciativa privada en el marco de un sistema de mercado es indispensable para el bienestar, la creación de riqueza, el progreso de las naciones y la paz social.

No obstante, en general, la aversión a los postulados de Marx para la construcción del socialismo no ha impedido que algunos vean los más grandes problemas contemporáneos como productos del capitalismo (segundo paradigma). Estos problemas —la pauperización, la concentración del capital, la desigualdad de los ingresos y la alienación de la naturaleza— de hecho se constituyen en los retos más grandes a superar por los países de América del Sur en la actualidad, haciendo que gran parte de la población adopte, al menos parcialmente, sus ideas y su discurso.

Esos varios significados —agrupados en los dos conjuntos anteriormente estudiados— se pueden notar a diario en la dinámica sudamericana, incluso en campañas electorales recientes, que aunque no lo nombran directamente, sí giran en buena parte, por un lado en rechazar el modelo socialista y por el otro en desarrollar algún tipo de crítica al funcionamiento del capitalismo.

Como ejemplo, en el contexto de las elecciones presidenciales 2018 de Colombia se ha asegurado que “el temor de que se instale un modelo socialista”²⁶ será uno de los factores que condicionará los resultados a favor de los candidatos más enfáticos en rechazar este sistema. En el otro lado de la balanza se encuentra un candidato, entre los primeros en las encuestas²⁷, quien aunque se distancia del modelo socialista y se llama a sí mismo “progresista”, asegura que el principal problema de Colombia es la “desigualdad

.....

²⁶ <https://www.elespectador.com/noticias/politica/vargas-lleras-sera-presidente-revista-economist-articulo-715282>

²⁷ http://caracol.com.co/programa/2017/11/30/6am_hoy_por_hoy/1512041787_390021.html

social”²⁸ y propone entre otras cosas la “democratización de la tierra”²⁹ y “la implementación de nuevas fuentes de energía limpia”³⁰; como se observa, el discurso y las propuestas giran en torno a algunos antagonismos del sistema capitalista que fueron planteados por Marx hace muchos años en sus escritos.

.....

²⁸ <http://www.ecosdelcombeima.com/politicas/nota-119921-el-principal-problema-de-colombia-la-desigualdad-social-gustavo-petro>

²⁹ <https://twitter.com/petrogustavo>

³⁰ <https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/cuatro-candidatos-presidenciales-destaparon-sus-cartas-ambientales-articulo-734992>

O ESPELHO LATINO-AMERICANO: ATRASSO E POTENCIALIDADES

Sento-me defronte do meu computador comprado de segunda mão. Ao redor estão meus livros sobre os mais diversos temas. Dentre os quais, é certo, de teoria literária e pedagogia a política, economia e história, a maior parte incursa marxismo adentro, seja na versão ortodoxa, seja na heterodoxa. Ampliando o raio, estarei circundado não pelo meu quarto, mas pelo bairro periférico e de nome democrático Teotônio Vilela, onde erguem-se os prédios criados pelo Estado para “acomodar” parte da população excedente da cidade grande de S. Paulo, e a poucos metros da favela “Promorar” (o seu nome, analisada etimologicamente, é pró-morar, ou seja, a favor do morar). De acordo com tal situação, posso ticar muitos pontos da lista de características do jovem pobre brasileiro ou latino-americano. Mas tenho sorte: não sou preto, nem mulher, nem gay, longe de ser um trans, tenho meia-graduação e possuo, além de tudo isso, um rosto *media class*. (O fato de ser professor de alemão –ainda que de um claudicante projeto da cidade– me destoa daqui, do lugar a que todavia pertença.) Minhas chances de longevidade são das mais elevadas: para além dos dados estatísticos, não serei tão violado pela polícia, pelo governo, pela sociedade, pela nova estação de desafios históricos...

Interrompo-me o curso das ideias, no entanto. Questiono, afinal, se o que estou fazendo é antes um testemunho cansado e cansativo da minha condição. Continuando a debulhar as dores do numeroso e comum rosário de menino pobre, em primeira

pessoa, numa oscilante linguagem que beira ao vis-a-vis da confissão, incorreria em crasso erro de gênero textual. Isto deverá ser um ensaio e um ensaio sobre uma importante figura da história, Karl Marx. O ensaio, cunhado pelo seu eminente elaborador, o Marquês de Montaigne, trata de um tema externo, pesando-o. Nesse caso, deveria estar consultando nesse instante biografias, livros de história, obras do nosso autor-objeto, etc, etc. Somente sob tal clareza, armado de conceitos, o procedimento textual iria ao ponto. Tenho tempo, penso contudo, para pensar que me descrevi acima descrevendo gente sem conta e assim permaneço segundo as regras da tarefa do ensaio. Não terei nome, serei um anônimo. Ainda não me formei em código, mas não quero pressa, ao contrário do capital. Agrada-me pensar ainda que esse texto poderia possuir milhares de criadores; que, me formando, este código não será dado por outrem; somos muitos códigos, mas talvez aqui não serei um código de barras.

Mas é tarde e precisamos prosseguir. Marx existe depois de Marx. Mas Marx, depois de Marx, como na obra de Joán Brossa, não é mais um ser humano. Isto foi-se há muito. Ele agora é como o mar que quebra no “X da questão” da história humana. Mesmo para quem o odeia ou o venera, santificando-o por diferentes vias, ou quem o vê como rico pensamento forjado, descontando-se o homem, necessariamente pelo tempo e espaço, não é mais recomendável furtar-se do economista-filósofo-jornalista-e-o-que-mais-se-lhe-diga: mal revemos uma crise orgânica do capitalismo no início deste século, Marx volta a ser citado até por liberais, *O Capital* é comprado em vultoso contingente de exemplares, o espectro do comunismo definido por ele e Engels volta a assomar na Europa e no mundo todo para quem não se importa e para aqueles que fingem não se importar com as constantes greves, manifestações e outras formas de luta dos proletariados unidos do mundo. A corrente que fez a onda Marx não deixa de quebrar em outras ondas. As barragens do capitalismo

permanecem mais resistentes do que a corrente, mas nada está certo se tais ondas deixarão ou não de romper a represa.

Talvez seja já o momento de irmos, acompanhados pela presença fantasmal do “mouro”, para a América Latina, esse pedaço do mundo amaldiçoado por uma das suas principais figuras, Simón Bolívar, nossa primeira figura latino-americana que, por sua vez, foi descrita por Marx em infeliz estudo. A América Latina não era o foco dele, sendo demonstrada lastimavelmente nas poucas páginas em que enveredou por tais rincões. É certo que Marx (e seu grande companheiro Engels) se preocupava, ao dizer “Trabalhadores do mundo, uni-vos”, com o mundo civilizado europeu, onde existia o conjunto de trabalhadores em quem encontrou o sujeito histórico, o sujeito universal. Ao mesmo tempo, no entanto, a Marx jamais escapou o processo econômico e social do capitalismo que hoje denominamos “globalização”. A Marx tampouco escapava aquilo que já fora previsto antes por uma grande influência do mundo germânico e, bem dito, europeu da época, e dito melhor, hoje em todo o mundo: Goethe com seu conceito de *Weltliteratur* (literatura mundial ou universal). Portanto, sim, bem como se podia vislumbrar uma literatura que englobasse todos os povos e nações, o capital da sociedade burguesa já empreendia sua expansão, a conquista de espaços territoriais para a consolidação dos seus mercados. Sim, a periferia do mundo, essas colônias ou ex-colônias —a amaldiçoada América Latina se inclui aí—, iriam ser, mais cedo ou mais tarde, parte fundamental deste sistema necessariamente global que é o regime do capital por ele estudado. Marx não apenas se influenciou do conceito goethiano, como também superou a própria insuficiência do conceito: a literatura quedou-se em segundo plano; a periferia do mundo, como sempre esteve; e o capital, ao contrário, vai em ascensão, conquistando periferias e literaturas.

O sujeito universal, como se dizia acima, não se achava ainda aqui, na América Latina, daí a falta de interesse de Marx. Mas

agora isto mudou, como ele previra: o sujeito universal histórico do proletariado se universalizou de vez. Está aqui e em todo lugar. E não podemos fechar os olhos para o fato cabal de que aqui é, provavelmente, um dos lugares mais sensíveis à possibilidade de transformação radical da sociedade desde o século passado. E hoje a América Latina tem quase tudo para isso, para ser hoje a vanguarda daquele processo histórico tão almejado pelos marxistas revolucionários Lênin, Trotsky e Rosa Luxemburgo, a revolução socialista mundial, cientificamente comprovada por Marx e ensaiada por estes na Revolução Russa, bastante vitoriosa em seus princípios, e na Revolução Alemã, derrotada desde seus princípios. Rosa, Lênin e Trotsky foram os pósteros imediatos de Marx e Engels, foram seus continuadores na teoria e na prática. E todos eles, se não se encontravam num contexto europeu civilizado (a Rússia era Europa com sua autocracia, sua burocracia e seus milhares de camponeses, antigos servos, em comunas; a Alemanha para muitos não ia, *Kultur* à frente, contra a *Zivilisation* e a democracia?), estavam ao lado dos acontecimentos da civilização. A industrialização e a formação das classes burguesa e proletária chegaram até esses dois países em relativo atraso, mas não é preciso dizer como vão ser tardias no contexto latino-americano.

Necessário repetir: a América Latina (não separo a da América do Sul) possui atualmente quase todas as condições para ser a vanguarda da revolução socialista mundial. Mas necessário, por outro lado, perguntar: Quais são os pósteros de Marx e Engels na América Latina? Minha mão coça no sentido de ir contra o estilo que escolhi neste ensaio. A vontade de recorrer a livros, textos, a todo o discurso até o momento construído pela tradição marxista (porque o marxismo é de há muito uma tradição) é inevitável. Resisto: não vou citar Mariátegui ou Nahuel Moreno. Muito menos as célebres máximas de Che Guevara, por exemplo. O estilo aqui deve persistir num panorama intelectual breve que, somado à minha situação de privilegiado periférico da periferia,

alcance alguma coisa valiosa do Marx para o século XXI. As citações, pedras densas e exigentes de paráfrases, não concorreriam a este panorama, penso. Estes três nomes, demasiado distintos entre si, podem sinalizar os caminhos pelos quais a classe trabalhadora da América Latina deve trilhar, não há dúvida quanto a isso. Eu não hesito em defini-los, tal como Brossa para Marx, como as nossas ondas, as ondas latino-americanas da história. Eles não fizeram senão quebrar o mar anteriormente quebrado por Marx, Engels, Rosa, Lênin, Trotsky e tantas outras vagas.

Mas por que, afinal, o continente cultural latino-americano será, possivelmente, o saguão de entrada da revolução mundial? Porque, exatamente ou mais veementemente como aconteceu no violento século XX, a América Latina continua sendo um grande palco de misérias: atraso econômico, político, social. Mas desde sempre Marx ele mesmo ou sua voz ecoada por outras vozes vem nos dizendo acerca da dialética. O atraso, devemos acreditar, é por um lado o nosso maior instrumento de luta, nossa maior possibilidade de transformação. Como esquecer a miséria alemã de Marx, a corda rebentada nos nós mais fracos de Lênin ou na dialética do atraso de Trotsky? Hoje em dia guardam enormes chances Estados Unidos, Europa e Japão, as maiores potências econômicas, altamente industrializadas, de começarem a revolução em termos objetivos. Mas lhes faltando o atraso, não lhes borbulham ou não lhes quebram muitas ondas. O atraso, se não for a própria porta de vazão da represa, cuja chave está sob a chefia das potências, é a rachadura das barragens do capital. Resta aí a esperança de que, não pela porta, mas pelos quarteis das rachaduras seja possível achar direções.

Onde estariam as rachaduras do capital na América Latina do século XXI? Impossível não encontrá-las: no Brasil, uma parte estranha da América Latina, os retrocessos históricos vinham se impondo desde os anos 90, com a voga do neoliberalismo, mas há praticamente três anos atrás, com os acontecimentos que deram

início ao golpe parlamentar aplicado pelos mais abjetos grupos de representantes da classe dominante no Congresso (vide as Bancadas da bala, da Bíblia e do boi), eles se precipitaram qual chuva ácida sobre as cabeças trabalhadoras brasileiras. Na Venezuela, o propalado fim do capitalismo não passa da retórica do “socialismo bolivariano”, o “socialismo do século XXI”, mas a luta de classes não cessa de comer as barreiras. Na Argentina, Macri sonha realizar o que Temer logrou no Brasil. No México, a corrupção, as chacinas contra a juventude pobre, as emissoras de televisão poderosas rezam a ladainha da miséria latino-americana. No Chile, na Bolívia, etc., etc., a fome avançada do capitalismo mantém sua língua e dentes em avanço. Isto é, mais e mais atraso, mais rachaduras que, espero eu e muita gente, se rompam por fim com a força das ondas e do mar reprimido. Quando falamos do significado de Marx na América Latina, ele reside, com efeito, no esforço de forçar, de abrir as rachaduras que me serviram de metáfora e que precisei mencionar diversas vezes.

Já que eu, por um lado, não serei o “MARX2001, o Marx do século XXI” (chego, acanhado, ao código), pois a pretensão seria demais e nem é ela o que ambiciono, sou parte integrante, por outro lado, do Gustavo Rodrigues Silva, sou o homem do futuro, como posso, isto sim porque almejo e busco lutando e pensando a transformação social, o homem que só vai existir se acabarmos com aquilo que nos impede de transformar, o capitalismo em suas correntes. A mim, tão periférico, tão latino-americano, bem como ao mundo do homem do futuro (ignoro se “pós-humano”), ao mundo sem as barragens que conhecemos, ao homem universal, embora sendo latino-americano ou não, está ou deve estar prometido o mundo superado do capital.

SOBRE A IMPORTÂNCIA DE MARX À AMÉRICA DO SUL DO SÉCULO XXI

“Mas a razão com a qual Marx estava comprometido naquela época tampouco estava aí: ela se manifestou na sua negatividade e nas lutas daqueles que se sublevaram contra o existente, que protestaram e foram derrotados. A eles o pensamento marxiano permaneceu fiel – em face da derrota e contra a razão dominante. E da mesma forma, na derrota da Comuna de Paris de 1871, Marx manteve a esperança para os desesperançados. Nos dias atuais, em que a própria irracionalidade se converteu em razão, seu único modo de ser é a razão da dominação. Assim, ela continua sendo a razão da exploração e da repressão inclusive quando os dominados colaboram com ela. E, em toda parte, ainda há aqueles que protestam, que se rebelam, que combatem. Até mesmo na sociedade da superabundância eles estão todos aí: os jovens, que ainda não desaprenderam a ver, a ouvir e a pensar, que ainda não abdicaram, e aqueles que são as vítimas da superabundância e que dolorosamente estão começando a ver, ouvir e pensar. É para eles que o 18 de Brumário foi escrito, é para eles que ele ainda não envelheceu.”

HERBERT MARCUSE. *Prólogo à obra
“18 de Brumário de Luís Bonaparte”*

Ressaltar a importância da obra –e mesmo da vida– de Karl Marx às sociedades contemporâneas pode parecer algo irrelevante, justamente por se mostrar algo absolutamente redundante: basta nos lembrarmos dos principais eventos históricos ocorridos no

século XX ligados seja à realização de seus pressupostos teóricos, seja à apropriação do seu nome à formulação de uma ideologia política revolucionária (o próprio Marx recusou o uso da designação “marxismo”, por se tratar de uma conversão de suas formulações teóricas numa espécie de “doutrina dogmática” a ser difundida entre os proletariados), basta nos reportarmos a tais acontecimentos para então constatarmos a presença de seus escritos –tenham sido eles mal ou bem compreendidos –no conflito bélico-ideológico que dividiu, durante aproximadamente 45 anos, o mundo em duas grandes porções antagônicas designadas de “capitalista” e “socialista”. Será a partir dessa divisão geral do mundo instaurada pela Guerra Fria que a Alemanha terá a sua *Hauptstadt* Berlim também dividida através de um muro que pôde conter e separar essas duas porções político-ideológicas e que passou a ser considerado como a expressão simbólica desse conflito, o qual detém a sua origem nos terríveis desdobramentos produzidos pelas duas Guerras Mundiais que o antecedeu, as quais não podem ser bem compreendidas sem se levar em consideração o papel fundamental ocupado pela Revolução Russa à mudança da configuração social e política da Europa nas décadas iniciais do século XX.

Se há redundância acerca do significado do pensamento de Marx à contemporaneidade, ela deve ser compreendida aqui em função de uma importância que ultrapassa aquele significado tradicional e mesmo convencional atribuído a uma figura histórica ou à obra de um filósofo, pois estaríamos falando aqui de um autor que não se restringiu apenas a compreender e a interpretar o mundo; sua interpretação consistiu no esforço filosófico de se delinear as condições à transformação efetiva e radical do mundo: “os filósofos interpretaram o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é transformá-lo.” (Marx, K. *A ideologia alemã*, São Paulo, editora Boitempo, 1ª edição, 2007: 539). Ao pensar o sentido e o significado dessa transformação, Marx transforma não só o significado atribuído até então à interpretação filosófica,

como também instaura uma linguagem e um arcabouço conceitual que se fará presente desde então. Com efeito, quando falamos em “capitalismo”, “socialismo”, “comunismo”, “burguesia”, “proletariado”, “modos de produção”, “luta de classes” etc. certamente nos remetemos às formulações que, tomadas rigorosamente ou não, adquiriram um sentido fundamental em função da obra do pensador alemão, tanto no que tange à exposição rigorosa e precisa do modo de funcionamento do sistema capitalista, tanto no que se refere à crítica fundamental ao próprio sistema. Nesse sentido, o que chamamos aqui de “redundância” deve ser compreendida como uma espécie de presença intransponível inscrita no tempo, cuja importância é ainda capaz de suscitar novas interpretações acerca da realidade desumana e indigna sob a qual as gerações dos oprimidos foram e ainda são sistematicamente submetidas, e que, sob o ponto de vista dos opressores, faz de Marx e de sua obra um fantasma e um pesadelo sempre a assombrar aqueles que vivem na superabundância e da exploração da vida daqueles que sempre e para sempre trabalham.

Falamos até aqui sobre a importância de Marx à história do século XX e sobre as ressonâncias de seus escritos no tempo presente. Devemos agora nos perguntar sobre a relevância da obra do filósofo alemão para o futuro desse novo século, mais precisamente, sobre a contribuição de Marx à reflexão acerca do futuro da América do Sul no século XXI. Tal questão se mostra deveras pertinente, uma vez que a derrocada do famigerado “socialismo real” – ocorrida com o fim da União Soviética e a queda do Muro de Berlim – significou o esgotamento de uma experiência histórica que põe em questão e expõe os próprios limites da práxis política marxista. A extinção do mundo polarizado engendrado pela Guerra Fria criou uma nova ordem unidimensional globalizada caracterizada pela hegemonia de um capitalismo muito mais sofisticado, ancorado no domínio e na expansão da inovação tecnológica, na transposição das fronteiras nacionais e comerciais

dos países e na expansão brutal da financeirização da economia. Os países pertencentes ao “primeiro mundo” são os principais agentes desse processo, cujo sucesso dependeria fundamentalmente da maior integração e participação das economias ditas periféricas, representadas, sobretudo, pelos países do chamado “terceiro mundo”. A Globalização vende a esses países a ideia segundo a qual a possibilidade do desenvolvimento econômico e da garantia do bem estar social estaria atrelada à necessidade de modernização da estrutura político-econômica, tornando-a muito mais alinhada às premissas estabelecidas pelo mercado internacionalizado. Essa modernização preconiza não apenas a melhor adequação dos países periféricos à racionalidade político-econômica instaurada pela dinâmica do capitalismo global, como também pressupõe a refutação do paradigma obsoleto e autoritário legado pela experiência socialista do século XX.

Desse modo, a enorme expansão de uma economia de mercado associada ao enraizamento de uma racionalidade tecnológica e ao esgotamento crítico do marxismo tradicional poderia nos sugerir certas ressalvas no tocante àquilo que o pensamento de Marx poderia nos dizer acerca do futuro do continente sul-americano. Talvez, a distância espaço-temporal que separa a América do Sul do século XXI da Europa do século XIX seja demasiado grande para se atribuir um significado fundamental à sua obra. No tocante à economia, por exemplo, o grau de racionalização e de matematização de seus princípios fundamentais parece converter a crítica da economia política de Marx numa espécie de “artefato arqueológico”, o qual não teria mais qualquer correlato com a realidade econômica real. A Economia se divorciara da Política, para assim operar praticamente como uma ciência “exata”, bastando-se apenas das estatísticas, cálculos e algoritmos para definir e delimitar tanto o seu campo de estudo como os seus objetos de análise. O principal campo de estudo dessa disciplina será o próprio mercado, em

torno do qual tanto a política como todas as outras instâncias da vida social deverão gravitar.

Todavia, essa suposta obsolescência do pensamento de Marx poderia ser fruto dessa aparência (*Erscheinung*), socialmente necessária, que pretende assumir o real da realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Essa é a trama que envolve toda a narrativa ideológica, a saber, o *discurso lacunar* capaz de engendrar a história que vem a velar os antagonismos concretos que perfazem a estrutura social. Discurso lacunar: uma exposição dos conflitos sociais, feita a partir da classe social vencedora e dominante, cujo conteúdo de verdade busca a todo custo justificar as condições estabelecidas pelo status quo, sem o que nenhum poder político e social poderia se instaurar. Essa narrativa reitera a realidade existente como se fosse o melhor dos mundos possíveis e suprimindo qualquer alternativa ou horizonte de transformação estrutural da sociedade. Dessa forma, um modelo de sociedade que se reitera e se reproduz à revelia de suas transformações históricas, um capitalismo global que busca a todo custo se “eternizar” no tempo, que vende à humanidade a promessa da emancipação e da felicidade sem que possa efetivamente cumpri-la, não é capaz de sustentar a sua narrativa sem expor a fragilidade de suas lacunas. Tais lacunas do discurso ideológico intrínseco ao capitalismo globalizado são aquelas concernentes à dura realidade enfrentada por pessoas, na América do Sul e mundo afora, que lutam dia após dia pela própria sobrevivência, assolados pela fome e pela indigência humana, pela violência urbana e pelas guerras civis, privadas do direito ao trabalho e à moradia e cerceadas do direito de acesso aos bens que a própria economia de mercado busca dispor em escala global.

A América do Sul é, portanto, o continente cuja história de formação se mostra profundamente marcada pela exploração colonial assentada, em grande medida, na escravização dos povos indígenas e africanos e na degradação de grande parte de suas

riquezas naturais convertidas em cifras à manutenção das elites instaladas ou forjadas em seu próprio território e mesmo daquelas que viviam –ou vivem– fora dele. A “condição-colônia” é um elemento decisivo não apenas à releitura do passado, mas também à compreensão de sua situação atual, pois a independência política não pôde diluir o processo de formação social e econômica que manteve uma estrutura de poder profundamente autoritária e um paradigma de produção marcado pela dependência dos grandes mercados e pelo seu subdesenvolvimento. Sendo assim, o continente sul-americano convive historicamente com o drama imposto pelas condições extremamente perversas de uma desigualdade social gigantesca, associada a uma brutal concentração de renda; a maioria de seus países foram vítimas de golpes militares patrocinados pelo governo estadunidense no intuito de se combater à “ameaça comunista” em território americano, o que, na esteira do fomento às intervenções militares ancoradas na lei de segurança nacional, pôde abortar as tentativas e projetos políticos que almejavam, em seus respectivos países, a construção de uma sociedade mais justa e menos predatória, capazes de levar a cabo reformas estruturais que tivessem fôlego suficiente para implementar direitos sociais fundamentais. Até hoje, os países do cone sul pagam o preço caríssimo pelas sequelas, pelo sangue e pela vida de pessoas mortas e torturadas durante os regimes autoritários, os quais puderam deixar parte de seus mecanismos ainda em vigor, sobretudo, nos aparelhos policiais de repressão e em sua institucionalidade político-jurídica.

A história da América do Sul não deve ser desvinculada da história do continente europeu: seus desdobramentos complementam-se mutuamente sem o que não haveria como compreender essa expansão gigantesca do sistema econômico numa escala transcontinental nunca antes vista. Todavia, essa expansão sem precedentes da economia mundial representa ainda ao continente sul-americano a presença das condições que impõem enormes

interdições a um processo civilizatório efetivo. No próprio plano econômico, os países sul-americanos compreendem ainda uma plataforma de exportação de recursos naturais e de importação de produtos industrializados, atrelada ao fornecimento de mão de obra qualificada capaz de absorver as inovações tecnológicas provenientes dos países desenvolvidos. Dessa forma, a possibilidade de um crescimento econômico significativo esbarra no modelo de relação que limita tais países a uma condição de subordinação aos grandes conglomerados industriais e financeiros, os quais lhes impõem um modelo de política econômica voltada à redução do papel do Estado na atividade econômica, o que, na prática, significa retirar do Estado sua capacidade de intervenção nos problemas sociais crônicos enfrentados por esses países.

Além disso, o avanço do capitalismo global revela em si e para si a sua faceta deveras destrutiva: países desenvolvidos tais como Estados Unidos e China alcançaram um patamar de crescimento e de industrialização que representam uma ameaça efetiva à manutenção dos recursos naturais e ao equilíbrio do próprio ecossistema. Diante disso, a eminência do esgotamento dos recursos naturais impõe às grandes potências econômicas a necessidade de “comprá-los” daqueles países que ainda os possuem em abundância. Por essa razão, é sempre recorrente a tentativa de grandes empresas estrangeiras em se apropriar do controle e da exploração de recursos tais como o petróleo brasileiro e venezuelano, os minérios, provenientes do Chile, tais como o lítio e o cobre, os aquíferos também localizados no Brasil e sem falar na enorme ambição despertada pela floresta amazônica, maior área verde e detentora da maior biodiversidade do planeta, uma preciosa fonte de exploração às indústrias farmacêuticas, no intuito de se descobrir fórmulas e composições para novos medicamentos. Como bem compreendeu Marx, o capitalismo consiste num sistema econômico moderno caracterizado pela sua vocação eminentemente industrial: as atividades agrícolas deixam de ter o seu prota-

gonismo na vida social para abrir margem à industrialização; cada vez mais, os homens deixam o campo para viver nas cidades; a atividade industrial se intensifica, a natureza é explorada cada vez mais a fim de levar a cabo essa expansão econômica; nisso, as cidades se transformam em grandes metrópoles, e em não muito tempo, em megalópoles; logo, não há mais natureza que dê conta das necessidades impostas pelo Capital, a saber, a necessidade de se produzir incessantemente valor; o valor se multiplica exponencialmente sob a forma do dinheiro numa relação diretamente proporcional à redução dos recursos naturais. Diante dessa tendência racional inscrita no sistema econômico, o que restaria às grandes potências capitalistas? Nada mais do que oferecer os seus bilhões em dinheiro acumulado em troca daquilo que não possui preço seja para se comprar como seja para se vender.

“Comprar e vender”: eis a linguagem ou a cifra que se mostra cada vez mais hegemônica em nosso tempo e que tende a ser a linguagem também hegemônica no século XXI. Para aqueles que consideram essa cifra algo absolutamente intransponível e uma condição natural de nosso mundo, tanto a figura como a obra de Marx representam aquilo que há de mais obsoleto: os 200 anos que nos separam do nascimento do filósofo alemão deveriam representar no tempo uma distância de 200.000 anos, algo que nos remeteria ao “pré” da pré-história da humanidade. Todavia, àqueles cuja existência é colocada à margem da terra prometida por essa linguagem, que sentem na própria carne o sofrimento gerado pela fome e pela miséria, a obra de Marx se apresenta extremamente atual e o mundo globalizado como a imagem de um verdadeiro mundo que não pôde ainda superar a pré-história da humanidade. Essa imagem que “distorce” o real do mundo decorre do processo no qual a forma mercadoria se enraíza no âmago das relações sociais e retira do trabalho humano a sua característica social para convertê-lo num traço inerente aos produtos do trabalho:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas suprassensíveis ou sociais. A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta, pois, como um estímulo subjetivo do próprio nervo óptico, mas como forma objetiva de uma coisa que está fora do olho. No ato de ver, porém, a luz de uma coisa, de um objeto externo, é efetivamente lançada sobre outra coisa, o olho. Trata-se de uma relação física entre coisas físicas. Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho em que ela representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais (dinglichen) que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. (Marx, K. O Capital: Livro I, São Paulo, editora Boitempo, 1ª edição, 2013, p. 147)

A “forma fantasmagórica” que se instaura no cerne das relações sociais é aquela que será responsável pela reificação da vida em sociedade, processo cuja principal característica consiste na conversão das relações humanas em relação entre coisas. É desse modo que os produtos do trabalho humano se transformam em mercadorias; por sua vez, a “forma mercadoria” se alastra de um modo tão vertiginoso que nem mesmo os próprios homens são capazes de se reconhecerem no trabalho que realizam para produzir os seus produtos; a própria mercadoria assume as rédeas do processo produtivo e será em função dela que os homens passarão a viver. E essa é a vida que vivemos atualmente, com o mercado sendo o principal protagonista das grandes decisões tomadas no âmbito da política e da economia, com o avanço tecnológico representando em muitos casos a sofisticação das formas de controle e uma ameaça aos direitos do homem e à sua dignidade,

com o consumismo assumindo a forma de sociabilidade ancorada no cultivo do individualismo e do narcisismo. O homem é estranho a si mesmo no mundo que ele próprio construiu. Ele desenvolveu capacidades que poderiam emancipá-lo das forças naturais e sociais que promovem a subjugação da humanidade seja às suas carências materiais e espirituais, seja aos poderes políticos dominantes. No entanto, a racionalidade tecnológica promove a instrumentalização dessas potencialidades humanas, de modo que as invenções absolutamente surpreendentes engendradas pelo setor aéreo-espacial são acompanhadas pela “incapacidade” de se erradicar a subnutrição e o enorme índice de mortalidade, os quais acometem crianças da África Subsaariana e mesmo crianças sul-americanas. A inovação tecnológica impulsionada pelos setores produtivos que poderia dispor à humanidade um tempo maior para se dedicar ao lazer e ao bem estar parece estender ainda mais o tempo que os homens devem dedicar ao trabalho: quanto mais tecnologia se produz, menos tempo os homens possuem para si. Nos países sul-americanos, essa realidade se impõe através de relações de trabalho cada vez mais flexíveis e sujeitas ao tempo que regula o sistema produtivo: o trabalhador, sujeito efetivo do processo de produção, deve se sujeitar ao regime instaurado pelas mercadorias por ele produzidas; sendo assim, o sujeito do processo produtivo se torna uma coisa qualquer, tal como a coisa produzida e vendida por ele próprio.

Um mundo habitado por coisas equivalentes entre si: seres humanos e animais, mares e florestas, montanhas e minérios, legumes e verduras, tudo isso convertido em dinheiro e mercadoria. O valor da vida em geral é medido em função do valor que ela [a vida] pode atribuir ao Capital. Na medida em que a vida dos homens se torna desprovida de si própria, é imposta a necessidade de se resistir contra aquilo que pretende esvaziá-la. E essas são as vidas daqueles que –como nos diz Herbert Marcuse no epílogo acima citado– “protestam, que se rebelam, que combatem”

e “os jovens, que ainda não desaprenderam a ver, a ouvir e a pensar, que ainda não abdicaram, e aqueles que ainda são as vítimas da superabundância e que dolorosamente estão começando a aprender a ver, ouvir e pensar”. A América do Sul é o continente no qual os grandes impasses gerados pelo sistema capitalista nunca foram simplesmente latentes e a luta dos oprimidos pela sobrevivência uma condição absolutamente imprescindível. Para essas vidas oprimidas, as contradições intrínsecas ao capitalismo tardio se mostram ainda presentes e enquanto elas ainda estiverem em vigor, a obra de Karl Marx jamais irá envelhecer.

Referencias bibliográficas

Marx, Karl (2007). *A ideologia alemã*. São Paulo: editora Boitempo, 1ª edição.

_____ (2011). *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo.

_____ (2013). *O Capital*. Livro I, São Paulo: editora Boitempo, 1ª edição.

¿KARL MARX AÚN GUARDA SIGNIFICADO PARA NOSOTROS?

En Latinoamérica parecíamos vivir épocas de transformaciones políticas cíclicas, que todavía en la actualidad, siguen luchando por transcurrir dentro del orden constitucional. Lejos de encontrar una síntesis, la alternancia de regímenes populistas y gobiernos republicanos perpetúa formas de democracia larvadas que sumergen en inestabilidad las posibilidades de progreso socioeconómico. En este marco, la crítica latinoamericanista se agota en denunciar al capitalismo neoliberal como directo responsable de la intensificación de la brecha entre ricos y pobres, y la globalización es vista como el *summum* de un sistema de dominación al cual se debe resistir. Así, considerando al mundo como una amenaza, se repiten estrategias de desarrollo de siglos anteriores y se desaprovechan las oportunidades que Internet y la Revolución de las Telecomunicaciones ofrecen para la nueva *sociedad 2.0* del siglo XXI. Por lo tanto, dada la profundidad y celeridad de semejante transformación en curso, vale la pena preguntarse si guarda algún sentido rescatar enseñanzas de un clásico alemán que significó tanto para la historia de nuestro continente o si, por el contrario, quizás ya solo sea historia para archivar. Adelantando un sí como respuesta, el ensayo a continuación se propondrá argumentar por qué necesitamos a un Karl Marx vigente en esta nueva etapa, y cómo sus perspectivas y herramientas analíticas son capaces de prescribir recetas superadoras en la dinámica latinoamericana contemporánea. Con tal fin abordaremos la idea de *conciencia crítica* o *crítica práctica*, tal vez como el legado fun-

damental de Marx para nuestro futuro; meditemos sobre las democracias americanas en su teorización sobre el *bonapartismo*; y finalmente concluiremos en una reflexión sobre las implicancias de la transformación del *sujeto histórico revolucionario* a causa del trastrocamiento de la estructura productiva en la innovación de las telecomunicaciones.

Por la crítica al capitalismo y su grito revolucionario, hasta el retorno a la democracia en nuestra región, los libros de Karl Marx pasaron de ser posesiones de contenido ilegal —*leit motiv* de golpes de estado y/o intervenciones norteamericanas— a piezas filosóficas sofisticadas y de presencia obligada en toda biblioteca o programa curricular académico que se ufane de sí. De esa manera, reconcebido en la liberalización política de la sociedad en los años 80, más los trastornos de las reformas neoliberales en la economía durante la década posterior, el ideal marxista renació en los discursos de líderes latinoamericanistas y juventudes soñadoras, levantando ideales del *Manifiesto Comunista* con su mano izquierda, y sosteniendo celulares importados en la otra. Así, ya por ironía o simple contradicción, el siglo XXI recibió a Marx en términos de casi un *influencer*, un éxito de mercado. En su carácter de personaje polémico y apasionado, el autor ostenta la hazaña de haber trascendido los siglos como voz disidente en un mundo que consume a través de la globalización el imperio del capital, e inspirar luchas por la igualdad en todo el planeta. Por eso, lejos de condenarlo al ostracismo por unas ideas forjadas tanto tiempo atrás, su todavía formidable persuasión teórica logra que este filósofo, sociólogo y economista enfrente con contundencia los fundamentos del ordenamiento social bajo el libre mercado, aclarando que tal vez, a pesar de ser derrotado en la historia, más que responder, sepa mejor criticar... criticar a conciencia.

En lo que puede ser, por su simplicidad, la enseñanza más productiva de Marx, la crítica como método analítico-práctico se halla ajena al sentido vacuo y peyorativo adoptado en la

actualidad. En esta parte del mundo donde abundan discursos dramáticos que denuncian diariamente corrupción, abusos de poder e injusticias, la ausencia de contrapropuestas sensatas desnuda el carácter superfluo de quienes critican. Por esa razón el autor, ya desde sus días de estudiante en Berlín, había esbozado una nueva manera de revelar la problemática de la realidad, incorporando la necesidad de propuestas rectificadoras. En unas notas discrepantes sobre el materialismo propuesto por Feuerbach (Marx, 1845), redefinía el paradigma teórico bajo la advertencia de que si bien los hombres estaban sometidos por la acción de la Naturaleza, a su vez también eran capaces de transformarla. En otras palabras, se percataba de que, si éstos eran producto de las condiciones objetivas circunstanciales, las cuales ellos mismos reproducían, entonces modificando tales condiciones podrían modificarse a sí mismos. Esta nueva postura de la crítica intelectual apelaba, sin misticismos, a concebir una nueva labor filosófica para con la Historia: al amalgamar “crítica” y “praxis” en un *continuum*, la propuesta reemplazaba el postulado cartesiano de pensar y luego existir sobre la base de la razón, por criticar y entonces transformar sobre la base de la acción. De esta verdadera inversión decantaría su máxima ulterior de volver explícitas las relaciones de dominación a través de un examen intelectual de la realidad, y revolucionar a través de los hechos las condiciones de vida que la reproducen.

Así se pueden constatar dos cosas. La primera es que la *crítica práctica* no divorcia la denuncia de la propuesta sino, por el contrario, crea una dependencia recíproca entre ambas. Esto significa que mientras mayor profundidad alcance el conocimiento de las problemáticas sociales, indefectiblemente mejores deberán ser las propuestas para subsanarlas. Y la segunda, derivada de la idea anterior: que la practicidad de las críticas en Latinoamérica es, por lo menos, cuestionable. Desde Martí a Galeano, el pensamiento latino pareciera haber conseguido diagnosticar

con precisión quirúrgica las causas del subdesarrollo regional, pero sin embargo ha fallado en prescribir cursos de acción concretos y sensatos para corregirlo. Los índices socioeconómicos lo prueban (CEPAL, 2015). De hecho, siguiendo la lógica propuesta por el autor, subestimar la gravedad de la denuncia o la seriedad de la acción reparadora pervertiría el fin de la crítica y, por ende, dejaría cualquier cuestionamiento incompleto, desestimado en su actitud diletante o mojigata, provenga ya sea de académicos, políticos o rebeldes que se justifiquen en sus credenciales.

Con esta concepción de base, puede ser revelador reflexionar sobre nuestros gobernantes, las falsas revoluciones y la conciencia colectiva, a través de los escritos de Marx sobre Louis Bonaparte. Si bien no es patrimonio exclusivo latino, la sucesión de gobernantes mediocres y grotescos que se despliegan en escenarios públicos, cual quijotes frente a molinos de viento, puede quizás ser uno de los rasgos más originales de los primeros años de este siglo XXI en nuestro subcontinente (o América en su totalidad, si contamos la llegada de Donald Trump a la Casa Blanca). Pese a no haber llegado en vida a la era de las democracias de masas y los totalitarismos, casi como un campeón de ajedrez que conoce a priori la jugada de sus adversarios este pensador ya se había anticipado a los peligros encarnados por líderes políticos cuya única virtud se consagraba no tanto en sus convicciones ideológicas, como por su inescrupulosa hambre de poder (Marx, 1852). Su destreza discursiva y actoral no solo los autoconvencía de quienes imaginaban ser, sino que persuadían de su infalibilidad a las masas oprimidas y las llevaba a escapar de su verdadera lucha en favor de objetivos privados. Justo en ese punto radicaba la verdadera tragedia: el aletargamiento *sine die* de la realización de una auténtica conciencia crítica colectiva. El sobrino de Napoleón Bonaparte encarnó entonces esa figura —y Simón Bolívar constituiría, según él, otro lastimoso ejemplo (Marx, 1858)—, sirviendo como lección para los partidos proletarios de la época de no privatizar movimientos de masas en el carisma personal de un conductor.

De hecho, el pueblo latino conoce bien las consecuencias del bonapartismo, pero casi como siguiendo el principio de Halón de “no culpar a la maldad de lo que puede ser atribuido a la estupidez”, no se puede depositar en simples personas el fracaso de tantas décadas de subdesarrollo, si a la vez no se asume colectivamente la complicidad obsecuente y desesperada de toda la sociedad civil. Producto seguramente de la deuda con millones de personas sin agua potable o cloacas, cuentan con insuficiente atención primaria de salud, o son víctimas de corrupción y violencia política, los Bonaparte tienen la habilidad de aglutinar reclamos legítimos y subvertir esas circunstancias. El problema es que en vez de hacer de las gestas un triunfo colectivo, lo reclaman para sí, y de esa manera realizan su carácter de indispensables. Su astucia, por tanto, los lleva a reproducir las condiciones de pauperización social que los alimenta, en ausencia de una conciencia crítica a la cual sabrán adormecer en la morfina de sus insensatas promesas demagógicas. Por fin, las masas irreflexivas se convierten en cómplices de coyunturas de inestabilidad permanente y consuman su propia dominación en la voluntad de jamás cuestionar a sus líderes, en otras palabras, en la aniquilación del *sujeto histórico revolucionario*.

En la liturgia marxista el citado sujeto era la síntesis de la contradicción de la burguesía y el proletariado, y despertaría una vez que las condiciones objetivas de pauperización confirmaran su conciencia de clase. Este redentor dialéctico destinado a abolir la pérfida propiedad privada y su Estado custodio, no solamente llegaría a liberar a aquellos ofendidos por el régimen de producción capitalista, sino a fundar un nuevo ordenamiento social, una buena sociedad: el comunismo. En ese próximo estadio para la humanidad, el *hombre nuevo socialista*, entendido como individuo plural de conciencia emancipada, accedería a reproducir armónicamente su vida material y espiritual en estrecha relación con su medio social (Marx, 1873). Sin embargo, es interesante

observar en este punto cómo, en la historia, el sujeto libertador de la superestructura ideológica se vuelve eventualmente víctima de la dictadura que antecede a la consumación de la tierra prometida. En muchos regímenes con alardes de socialismo, la estafa de cercenar libertades de expresión, asociación o elección, bajo premisas de defensa de la revolución, es flagrante. De alguna manera, la vorágine revolucionaria pareciera necesitada de ser domada por el látigo de algún Bonaparte, antes de descubrir su verdadera naturaleza todopoderosa. En consecuencia, aquí también se podrían constatar dos cosas: la primera, que, pese a la inminencia de su llegada, el sujeto revolucionario ha permanecido en ciernes desde su profecía; y la segunda que, citando a Orwell, *cambiar una ortodoxia por otra, no ha supuesto ningún avance* (Orwell, 1945).

Pese a la propaganda, el fraude del discurso socialista se manifiesta con nitidez cuando se observa de qué manera, en la práctica, modelos como el bolchevique, el chino, el cubano, e incluso el venezolano, han abdicado su ideal en favor de un capitalismo de Estado, pero capitalismo al fin, en el cual sus líderes, viviendo en el lujo que desprecian, despotrican versus la perversidad de un sistema del que terminan siendo cómplices, y donde sus habitantes cargan con la obligación de soportar los sacrificios de una revolución que jamás acaba. A la postre, fracasan en persuadirse sobre el innegable poder generador de riqueza, tecnología y avance cultural del demonizado capitalismo neoliberal, y necesariamente buscan algún tipo de reconciliación con ese sistema que, amén de sus falencias, demuestra eficacia en el derrumbamiento de los índices de pobreza extrema, analfabetismo, mortalidad infantil y materna, en la protección de Derechos Humanos, e inclusive en propiciar Revoluciones tecnológicas (Naciones Unidas, 2015). En tal conjugación de características, las nuevas generaciones que engendra, conscientes de su irreverencia, se expresan por redes sociales ante audiencias incontables

y en tiempo real, para inducir cambios políticos que respondan a sus exigencias. Así, la democracia se resignifica al resguardo de libertades fundamentales, y la perdurabilidad del capitalismo induce a asegurar que las circunstancias de pauperización actual no alcanzan las condiciones objetivas necesarias para un estallido de la sublevación proletaria. Al parecer, ya por autoconfianza o simple apatía, el sistema de dominación se sabe resiliente.

Entonces bien, si desde la Revolución Industrial las condiciones objetivas cambiaron y por ende también aquel sujeto revolucionario, ¿por qué seguir esperando al salvador decimonónico dos siglos después, como judíos a su mesías? No es difícil presumir que tomar a Marx sin hacer una lectura cronológica adaptada, es un grave error. Tan grave casi como desestimarlos por su anacronía, o como quizás todo este ensayo, que seguramente peca al pretender hacer de su teoría un canto de libertad hacia una ilustración kantiana de los hombres (Kant, 1784). Sin embargo, sería injusto no reconocer el énfasis que su filosofía depositó en el compromiso con la transformación material de la vida de los hombres, para dotar de sentido humano un modo de producción despiadado. No en vano sus libros fueron censurados. Por eso, las nociones rescatadas para esta Latinoamérica del siglo XXI rondan la idea de construir y proteger las condiciones para consumir una conciencia crítica, aprovechando nuevas trincheras de lucha. Debido a tantas décadas de experiencias y oportunidades desaprovechadas, adquirir responsabilidad sobre nuestra condición de subdesarrollo debe ser el primer paso hacia la consecución de una mejor sociedad, sin temor a cuestionarse a sí misma y ser escéptica de quienes saben excitar a las masas. El verdadero sujeto revolucionario, en términos de Marx, es justamente ese ser colectivo de pensamiento emancipado, y su crítica práctica, la verdadera autora de la evolución humana. Por ello, más que reflexionar sobre un ser ideal que desde el siglo XIX no solo se ha mudado de piel, sino también de ecosistema, sería hora de *aggiornar* con

sensatez propuestas ambiciosas, pero verosímiles. Como la imprenta de Lutero, Internet, a través de Google y las redes sociales, ha subvertido la forma que tenemos de informarnos y relacionarnos con otros, catalizando nuevas formas de expresión política, llevando primaveras hasta el desierto africano. La revolución de las telecomunicaciones no detiene su marcha y se vuelve cómplice satírica de la embestida cultural de la globalización, que transforma al “Che” Guevara en un ícono pop, y a la China comunista en baluarte del libre mercado. El mundo es otro, como también nueva es la sociedad civil.

Y justamente en ese mundo curtido por estragos históricos, la voz de Marx no debe abandonar la tarea de criticar y comprometernos en la construcción de un sistema más justo; advertir intenciones de políticos oportunistas que solo buscan saciar su hambre de poder; y llamar siempre a desafiarnos como sociedad, para no detener jamás la superación dialéctica del orgulloso espíritu latino. Este debe ser entonces el significado que guarda Marx, a doscientos años de su nacimiento en Tréveris, para nuestra América del siglo XXI.

Referencias bibliográficas

- CEPAL (2015). *Panorama social de América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL. Recuperado de <http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/39965/S1600175es.pdf> el 14-01-2018
- Corte Interamericana de Justicia y Derechos Humanos (2018). *Opinión consultiva sobre identidad de género, y no discriminación a personas del mismo sexo*. San José, Costa Rica. Recuperado de http://www.corteidh.or.cr/docs/comunicados/cp_01_18.pdf
- Hegel, F. (1837). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Berlín. Recuperado de <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-1657/1> el 14-01-2018.
- Kant, I. (December de 1784). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Berlinische Monatsschrift. Recuperado de https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/159_kant.pdf el 14-01-2018

- Marx, K. (1845). Die Thesen über Feuerbach. En F. E. Karl Marx, *La Ideología Alemana*. Berlín: Fundación Federico Engels. Recuperado de <http://www.ehu.es/Jarriola/Docencia/EcoMarx/TEISIS%20SOBRE%20FEUERBACH%20Thesen%20ueber%20Feuerbach.pdf> el 14-01-2018
- _____ (1852). 18. *Brum aire des Louis Bonaparte. Die Revolution*. Recuperado de edit. Prometeo
- _____ (1858). Bolívar y Ponte. *The New American Encyclopaedia*. Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/m-c/1850s/58-boliv.htm> el 14-01-2018
- _____ (1873). *Das Kapital, Kritik del politischen Ökonomie*. Hamburg: Otto Meissner.
- Naciones Unidas (2015). *Informe de Desarrollo del Milenio, 2015*. Rescatado de http://www.un.org/es/millenniumgoals/pdf/2015/mdg-report-2015_spanish.pdf
- Orwell, G. (1945). *Animal Farm*. Londres: Recuperado de edit. Debolsillo.

MARX NA AMÉRICA, MARX NA FLORESTA

Já dizia Heiner Müller que usar e ativar Bertolt Brecht sem criticá-lo é trai-lo. Neste ensaio, tenta-se inserir Marx em espaços, tempos, concepções e práticas diferentes dos habituais, investigando suas afinidades, tensões, confluências e diálogos-lutas com certas cosmologias ameríndias; a América Indígena se situa aquém da América do Sul e Latina –por ser uma parte destas– e além, pois a antecede no tempo e a extrapola no espaço¹. Um esboço de outro Marx: como seu pensamento se transforma ao se confrontar com essas vidas-lutas? Ecoando Oswald de Andrade, um marxismo “contra a cópia, pela invenção e pela surpresa. Uma nova perspectiva”². Um diálogo materialista, isto é, a partir das lutas. As lutas indígenas interessaram e até fascinaram Marx, e é desse ponto que iniciamos (com sua leitura de Morgan), para em seguida construir um breve diálogo entre o revolucionário europeu e Davi Kopenawa e, num último momento, pensar o capitalismo como um sistema feiticeiro e as lutas como contrafeitiço.

1. Marx lê Morgan

Foi intenso o impacto da leitura de *Ancient Society* de Lewis Henry Morgan. Em carta a Karl Kautsky, Engels chegou a dizer

.....

- ¹ Perrone-Moisés, Beatriz. “Mitos ameríndios e o princípio da diferença”, em Novaes, Adauto (org.) *Oito visões da América Latina*. Senac, São Paulo, 2006.
- ² De Andrade, Oswald. “Manifesto da Poesia Pau-Brasil” (1924), em *Oswald de Andrade – Obras completas*, v. 4 : *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1970, p. 8.

que “Morgan nos permitiu ver as coisas de pontos de vista inteiramente novos”³. Pela primeira vez, Marx teve contato com relatos detalhados da existência concreta de uma sociedade sem classes, a dos iroqueses, e transcreveu longas passagens de *Ancient Society*. Lawrence Krader apresentou e organizou esses *Cadernos etnológicos*, publicados 89 anos após a morte de Marx e guardados no International Institute of Social History, em Amsterdã. Neles, entre 1880 e 1882, Marx transcreveu, anotou e comentou trechos das obras de quatro antropólogos: Morgan, John Budd Phear, Henry Summer Maine e John Lubbock. Além desses, estudou também as obras de Georg Maurer e Maxim Kovalevsky.

Nas partes relativas a Morgan, Marx destacou 130 trechos, com 25 comentários, que fornecem indicações preciosas sobre seus principais interesses no decorrer da leitura e releitura; 28 notas marginais tratam da organização político-governamental, da democracia primitiva, dos conselhos e do papel das mulheres, 27 trechos abordam a propriedade comunal, habitação e terra, e outros 19 a posse comunal⁴. No contexto de suas leituras, destacou as formas concretas da organização política dos iroqueses, efetuando amplas anotações. De acordo com Rosemont, “Marx claramente compartilhou a atração apaixonada de Morgan pela ‘Liga do Ho-de-no-sau-nee’, na qual ‘o Estado não existia’”⁵. Para Morgan⁶, essa Liga era “uma obra-prima da sabedoria indígena”, e ele se impressionou com o fato de os iroqueses terem recomen-

.....

³ Rosemont, Franklin. “Karl Marx and the Iroquois”, *Arsenal: Surrealist Subversion*, Chicago, Black Swan Press, nº 4, 1989, p. 210.

⁴ Krader, Lawrence. “Introduction”, em Lawrence Krader (org.), *The Ethnological Notebooks of Karl Marx: Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock*, 2 ed., Assen, Van Gorcum, 1974, p. 27.

⁵ Rosemont, Franklin. “Karl Marx and the Iroquois”, *cit.*, p. 205.

⁶ Morgan, Lewis. *Ancient Society* (1877), disponível em: <www.marxists.org/reference/archive/morgan-lewis/ancient-society/index.htm>, acesso em 28 ago. 2017. Aqui, em tradução de Mauro Almeida e minha.

dado aos pais fundadores dos Estados Unidos uma união das colônias numa forma de confederação similar à deles.

Duas ideias de Morgan chamaram particularmente a atenção de Marx. De um lado, a organização política dos iroqueses; de outro, o papel da propriedade na evolução histórica, como um divisor de águas. A Confederação unia as diferentes tribos iroquesas (Mohawks, Oneidas, Onondagas, Cayugas e Senecas) e baseava-se numa série de direitos: eleger, depor os *sachems* e chefes e firmar um compromisso de ajuda e de defesa mútuas. Para Morgan, os princípios democráticos nasceram nesse período, e ele definia essa sociedade como uma democracia de tipo arcaico. A seu ver, os “princípios democráticos eram o elemento vital da sociedade, [...] uma destacada produção de sabedoria e sagacidade”⁷.

A leitura de Morgan permitiu um deslocamento em Marx. Os relatos sobre os iroqueses “deram-lhe uma vívida atenção sobre a *atualidade dos povos indígenas*, e talvez até um vislumbre da possibilidade de tais povos darem *suas próprias* contribuições à luta global pela emancipação humana”⁸. Nova ótica, nova abordagem. Marx manifestou uma hostilidade crescente ao colonialismo e ao capitalismo e passou a fazer uma apreciação distinta das forças potencialmente revolucionárias desses sujeitos *outros*, o que levou seu genro Paul Lafargue a escrever que ele voltou de Argel em 1882 “com a cabeça cheia da África e dos árabes”⁹.

Em rascunho de carta para Ivanovna Zaslitch, Marx criticou Maine por sua hipocrisia, pois, tendo sido colaborador do governo inglês em sua destruição da comuna indiana, aludiu aos “nobres esforços” desse governo que “sucumbiram ao poder espontâneo

.....
7 *Idem*.

8 Rosemont, Franklin. “Karl Marx and the Iroquois”, *cit.*, p. 207.

9 *Ibidem*, pp. 207-208.

das leis econômicas”¹⁰. Como explicar essa capacidade de Marx de se transformar se nos lembramos de escritos anteriores sobre a colonização na Índia? Por seu contato com as lutas. A riqueza de Marx e do marxismo reside nisto: na sua *contaminação* pelas lutas. É nesse mesmo sentido que se produz aqui um diálogo de Marx com Davi Kopenawa, a partir da obra conjunta do líder Yanomami e do antropólogo francês Bruce Albert, *A queda do céu*. Esta é fruto de uma parceria de trinta anos e constitui um misto de antropologia reversa e de um manifesto cosmopolítico, no qual Kopenawa, “intrigado pela potência material dos brancos”, desenvolve uma narrativa original, relatando mitos, sonhos e profecias xamânicas e lançando um apelo contra o que denomina “a predação generalizada que o ‘povo da mercadoria’ lhe parece fazer pesar sobre o futuro da humanidade”¹¹.

2. O povo da mercadoria

A luta pela demarcação da terra Yanomami –concretizada em 1992– está ligada ao discurso ecológico de proteção à floresta. O termo *uribi* –terra Yanomami– tem uma vertente jurídica, no sentido de garantir a demarcação, e outra ambientalista, de proteger a floresta¹². Tal luta é indissociável de uma perspectiva metafísica, uma vez que a floresta é viva e habitada por espíritos, contendo uma trama de coordenadas sociais e intercâmbios cosmológicos que garantem sua existência. A natureza não é

.....

¹⁰ Marx, Karl. “The ‘First’ Draft” (1881), em Teodor Shanin, *Late Marx and the Russian Road: Marx and “the peripheries of capitalism”*, Monthly Review Press, Nova York, 1983, p. 107.

¹¹ Kopenawa, Davi e Bruce, Albert. *La Chute du ciel: paroles d’un chaman yanomami*, Plon, Paris, 2010, pp. 19-24.

¹² Cf. Bruce, Albert. “O ouro canibal e a queda do céu”, em Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (orgs.), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*, Editora da Unesp, São Paulo, 2002, p. 247.

inerte; ao contrário, “é a floresta que nos anima”¹³. Nesse sentido, a natureza como domínio isolado, exterior à humanidade, não existe; humanos e não humanos interagem e compõem coletivos. Os Yanomami, assim como os ameríndios em geral, recusam o dualismo natureza-cultura, pensando em termos de subjetividades e “relações sociais (de comunicação, troca, agressão ou sedução)”, sendo “ontologicamente associados e distribuídos numa mesma economia de metamorfoses”¹⁴.

Davi Kopenawa opõe modos de vida antagônicos, pois um se liga à visão xamânica, que permite ver a imagem essencial *utupë*, o sopro *wixia* e o princípio de fertilidade *në rope* da floresta, e o outro – o dos brancos – limita-se a um pensamento “plantado nas mercadorias”¹⁵. O objetivo de sua cosmopolítica é, portanto, denunciar o pensamento-prática, a ignorância dos “comedores da terra-floresta”, canibais brancos sedentos de riquezas e mercadorias. Já os Yanomami, tradicionalmente, guiam-se pelos espíritos xamânicos, guardiões da floresta, e seu pensamento é fixado não nas palavras, mas na floresta.

Kopenawa opõe um saber branco vinculado à mercadoria ao saber Yanomami. De acordo com o autor, os brancos dizem: “somos os únicos a nos mostrar tão engenhosos! Somos realmente o povo da mercadoria! Poderemos ser cada vez mais numerosos sem jamais passar necessidades!”. Abriu-se, assim, um ímpeto de expansão; “seu pensamento se enfumacou e a noite o invadiu.

.....

¹³ Kopenawa, Davi e Bruce, Albert. “Les Ancêtres animaux”, em Hervé Chandès e Bruce Albert, *Yanomami: l'esprit de la forêt*, Fondation Cartier, Paris, 2003, p. 19.

¹⁴ Albert, Bruce. “L'Esprit de la forêt”, em Hervé Chandès e Bruce Albert, *Yanomami*, cit., pp. 46-47.

¹⁵ Cf. Kopenawa, Davi. *Descobrimo os brancos*, depoimento recolhido e traduzido por Bruce Albert, maloca Watoriki (1998), disponível em: <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/yanomami/descobrimo_os_branco.pdf>, acesso em: 29 ago. 2017.

Ele se fechou às outras coisas. Foi com estas palavras da mercadoria que os brancos começaram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar as águas”¹⁶.

Engenhosos, mas ignorantes das coisas da floresta. Usam muito as “peles de papel” (livros), onde “desenham suas próprias palavras”¹⁷. No entanto, “os antigos brancos desenharam o que eles chamam suas leis nas peles de papel, mas são mentiras para eles! Eles só prestam atenção nas palavras da mercadoria!”¹⁸, permitindo um paralelo com a crítica de Marx da constituição como constituição da propriedade privada, quando este afirma que “o direito à igual exploração da força de trabalho é o primeiro direito humano do capital”¹⁹. Eis, segundo Kopenawa, o povo das mercadorias; foi assim “que eles acabaram com sua floresta e sujaram seus rios. [...] Foi nesse momento que eles perderam realmente toda sabedoria. Primeiro estragaram sua própria terra antes de ir trabalhar nas dos outros para aumentar suas mercadorias sem parar”²⁰.

Em sua compreensão do capitalismo, Kopenawa articula os modos de produzir e pensar, quando diz que “os brancos nunca pensam nessas coisas que os xamãs conhecem, é por isso que eles não têm medo. Seu pensamento está cheio de esquecimento. Eles continuam a fixá-lo sem descanso em suas mercadorias”²¹. Existe um excesso de poder predatório por parte dos brancos, reforçado pelo contexto da corrida pelo ouro. Imagens que o próprio Marx

.....

¹⁶ Kopenawa, Davi e Bruce, Albert. *La Chute du ciel*, cit., p. 432.

¹⁷ *Ibidem*, p. 50.

¹⁸ *Ibidem*, p. 465.

¹⁹ Marx, Karl. *Le Capital* (Paris, PUF, 2006), p. 327 [ed. bras. *O capital: crítica da economia política*, Livro I: *O processo de produção do capital*, trad. Rubens Enderle, Boitempo, São Paulo, 2013, p. 364].

²⁰ Kopenawa, Davi. *Descobrendo os brancos*, cit.

²¹ *Idem*.

usa em *O capital*, ao afirmar que o capital, trabalho morto, “só se anima ao sugar como um vampiro o trabalho vivo”²², tendo “uma sede vampírica por sangue vivo do trabalho. Apropriar-se de trabalho 24 horas por dia é, assim, o impulso imanente da produção capitalista”²³.

A crítica de Kopenawa aproxima-se da crítica marxiana do fetichismo da mercadoria. À primeira vista, diz Marx no Livro I de *O capital*, a mercadoria parece uma coisa autoexplicativa, mas, ao analisá-la com mais atenção, percebe-se que se trata de uma coisa “extremamente confusa, cheia de sutilezas metafísicas e caprichos teológicos”. Ao encará-la como valor de uso, não se avista seu mistério, sendo perceptíveis sua satisfação das necessidades humanas e o fato de ser fruto do trabalho (não residindo nisso seu caráter místico). No entanto, continua Marx, “assim que entra em cena como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível”²⁴.

Tal mistério está ligado ao fato de a mercadoria indicar aos homens o caráter social do seu trabalho –como “características objetivas dos frutos do trabalho em si mesmo, como qualidades sociais que essas coisas possuiriam por natureza”– e dar-lhes a imagem da relação social dos produtores como relação exterior, feita entre objetos; “é esse quiproquó que faz os produtos se transformarem em mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis, coisas sociais”. Marx relaciona isso com as “regiões nebulosas do mundo religioso”²⁵, onde os produtos humanos parecem figuras autônomas, dotadas de vida própria. Marx propõe que se dê ao que ocorre no mundo mercantil com os produtos humanos o nome de fetichismo, fetichismo dos produtos do trabalho, das mercadorias.

.....

²² Marx, Karl. *Le Capital*, cit., p. 259 [ed. bras.: *O capital*, Livro I, cit., p. 307].

²³ *Ibidem*, p. 287 [ed. bras.: *ibidem*, p. 329].

²⁴ *Ibidem*, p. 81 [ed. bras.: *ibidem*, p. 146].

²⁵ *Ibidem*, p. 82-3 [ed. bras.: *ibidem*, p. 147-8].

O valor converte “todo produto do trabalho em hieróglifo social”²⁶. Trata-se de uma relação social de produção, embora tente se apresentar sob a forma de “coisas naturais dotadas de estranhas propriedades sociais”²⁷. Marx imagina o ponto de vista das mercadorias; se elas pudessem falar, “diriam: é possível que nosso valor de uso tenha algum interesse para os homens. A nós, como coisas, ele não nos diz respeito. O que nos diz respeito reificadamente [*dinglich*] é nosso valor. Nossa própria circulação como coisas-mercadorias [*Warendinge*] é a prova disso”²⁸.

A troca é decisiva, pois é nela que o valor dos produtos do trabalho se realiza. Marx recorre à linguagem teatral na forma da aparição da mercadoria como uma entrada em cena e “a autonomia dada às mercadorias responde a uma projeção antropomórfica. Esta inspira as mercadorias, sopra nelas um espírito, um espírito humano, o espírito de uma *palavra* e o espírito de uma *vontade*”²⁹. O capitalismo como produção de fantasmas, ilusões, simulacros, aparições. Marx recorre a todo um vocabulário espectral —a palavra *spectro* já aparecia três vezes na primeira página do *Manifesto*—, descrevendo o dinheiro “na figura da aparência ou do simulacro, mais precisamente do fantasma”³⁰. A emissão de papel-moeda por parte do Estado é vista como “magia do dinheiro”³¹, levando em conta sua transformação do papel em ouro. O Estado é percebido como “aparição” e o valor de troca como “visão, alucinação, uma aparição *propriamente* espectral”³².

.....

²⁶ *Ibidem*, p. 85 [ed. bras.: *ibidem*, p. 149].

²⁷ *Ibidem*, p. 94 [ed. bras.: *ibidem*, p. 157].

²⁸ *Ibidem*, p. 94-5 [ed. bras.: *ibidem*, p. 157-8].

²⁹ Derrida, Jacques. *Spectres de Marx: l'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris, 1993, p. 250.

³⁰ *Ibidem*, p. 80.

³¹ Marx, Karl. *Le Capital*, *cit.*, p. 106 [ed. bras.: *O capital*, Livro I, *cit.*, p. 176].

³² Derrida, Jacques. *Spectres de Marx*, *cit.*, p. 82.

Derrida lê *A ideologia alemã* como a mais gigantesca fantasmagoria de toda a história da filosofia.

3. Capitalismo feiticeiro (e contrafeitiços)

Philippe Pignarre e Isabelle Stengers dialogam com os autores anteriormente citados e defendem que não é no âmbito dos conceitos modernos que se deve tentar caracterizar o capitalismo, pois “a modernidade nos fecha em categorias demasiado pobres, tendo como eixo o conhecimento, o erro e a ilusão”. Quem pode conjugar sujeição e liberdade? Para os autores, “é algo encontrado nos povos mais diversos, exceto entre nós, os modernos, em povos que conhecem sua natureza temível e a necessidade de cultivar os meios apropriados para se defender. Seu nome é feitiçaria”³³. O capitalismo configura-se como um sistema feiticeiro sem feiticeiros, “operando num mundo que julga que a feitiçaria é apenas uma ‘simples crença’, uma superstição e por isso não necessita de nenhum meio adequado de proteção”, tendo em vista a divisão entre os que acreditam (bárbaros, selvagens) e os que sabem (modernos). Pensar que a proteção não é necessária equivaleria “à ingenuidade mais assustadora”³⁴. O colonialismo clássico pode até não mais existir, mas a colonialidade está bem presente.

O próprio Marx trata o capitalismo como “mundo enfeitado”³⁵, e tal “hipótese feiticeira” não lhe seria estranha, ao levar em conta que seu objetivo foi precisamente mostrar como as categorias burguesas são falsas sob os véus de abstrações e consensos. Opiniões livres, supostamente sem escravidão, num mundo no qual o trabalhador vende livremente sua força de

.....
³³ Pignarre, Philippe e Stengers, Isabelle. *La Sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*, La Découverte, Paris, 2005, p. 54.

³⁴ *Ibidem*, p. 59.

³⁵ Citado em Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. *L'Anti-Œdipe*, Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 17.

trabalho, remunerada de acordo com seu preço (justo) de mercado. Um sistema que envolve, ao contrário, menos “um pseudo-contrato –teu tempo de trabalho contra um salário–” e mais “uma captura de ‘corpo e alma’”³⁶.

A crítica marxiana baseou-se no questionamento das categorias tidas como normais e racionais. E, também, na denúncia das abstrações capitalistas, ficções “que enfeitiçam o pensamento”. Assim, o papel de uma crítica e prática inspirada em Marx leva a “diagnosticar o que paralisa e aprisiona o pensamento, e nos deixa vulneráveis à sua captura”³⁷. O capitalismo como mestre das ilusões, sendo o objetivo marxiano o de explicitar seus processos para abrir caminhos de luta. Se o capitalismo é um sistema feiticeiro, pode-se conceber a luta contra tal forma de organização da vida como um contrafeitiço; lutas de desenfeitiço.

Como pensar, nesse âmbito, processos de desenfeitiçamento (luta e pensamento)? A crítica como um movimento de pensar e sentir de outro modo. Tirar a normalidade como arma contra um ataque feiticeiro. Marx, evidentemente, não acreditava em feitiçarias, mas suas novas categorias (e instrumentos de luta) contribuem decisivamente para desencantar as armas capitalistas e sua produção de consensos – uma “proteção contra a operação de captura capitalista”³⁸.

As lutas como elemento-chave –“o artesão do conhecimento histórico é a classe oprimida que luta”³⁹– criam uma relação, novos planos, abrem espaços, tocam novas questões (algumas antes proibidas), elaboram ferramentas e estabelecem novos ângulos. Revolução como desenfeitiçamento. Como desenfeitiçar?

.....

³⁶ Pignare, Philippe e Stengers, Isabelle. *La Sorcellerie capitaliste, cit.*, p. 182.

³⁷ *Ibidem*, pp. 72 e 62.

³⁸ *Ibidem*, pp. 71-75.

³⁹ Benjamin, Walter. “Sur le concept d’histoire” (1940), em *Écrits français*, Gallimard, Paris, 1991, p. 439.

Que práticas? Que ritos? Como resistir e se proteger? Com quais ferramentas? Um primeiro passo é aprender com as lutas cosmopolíticas. Davi Kopenawa efetua uma das críticas mais contundentes ao povo da mercadoria numa chave cosmopolítica – os xamãs, depois de consumir *yākoãna* e em estado de transe visionário, são capazes de fazer descer e dançar as imagens-espíritos *xapiripë* adquiridas em sua iniciação, as quais, junto aos espíritos da floresta (as imagens das árvores, das folhas, dos cipós, mas também da caça, dos peixes, das abelhas, tartarugas, lesmas, em suma, de toda a “população” desse espaço), mantêm seu fluxo de vida.

Antes horizonte incontornável do nosso tempo, a certa fraqueza atual do marxismo deve-se a sua domesticação. Paradoxalmente, parte dos movimentos e das elaborações marxistas acreditou na burguesia, na sua ciência para a produção de conhecimento, no seu Estado para transformar as relações sociais, na concepção de uma natureza exterior, num sujeito universal depurado. Em vez de pensar a luta de classes a partir das bruxas, preferiram deixar isso de lado e em vários momentos abraçaram seus caçadores... O espectro foi domesticado! Tudo isso causou e causa uma tremenda perda de potencial revolucionário. Um marxismo vivo deve sair da depuração e abrir-se à contaminação e ao materialismo das lutas (e a seus outros materialismos). É curioso notar que, nos *Cadernos etnológicos*, Marx transcreveu detalhadamente as cerimônias e os ritos do Conselho iroquês. Imaginemos e levemos a sério um Marx na floresta tomando *yākoãna*.

KARL MARX: UNA PONDERACIÓN SOBRE SU VIGENCIA

Desde hace más de un siglo la figura de Marx ha ejercido una formidable influencia en movimientos sociales, grupos insurreccionales, partidos políticos de todos los rincones del mundo, e incluso en la conformación de naciones y estados que se han convertido en verdaderas superpotencias imperiales (como es el caso de la antigua Unión Soviética y la República Popular China). Se ha montado una auténtica maquinaria propagandística y un aparato doctrinario en torno a él. A su vez, no ha sido menor el grado de repulsa y condena que ha suscitado su imagen en distintos lugares y momentos históricos. Sus detractores han proliferado; el propio término “marxismo” ha sido utilizado como un insulto o una acusación denigrante. En fin, ha dado lugar tanto a fervorosas adhesiones como a repulsas de igual tenor.

En el ámbito académico su obra ha sido comentada, estudiada e interpretada de innumerables maneras. Su profusa escritura, signada por la ajetreada biografía del autor y por las no menores alteraciones póstumas, se dispone de manera bastante enmarañada. Aún en la actualidad se continúa publicando y discutiendo sobre versiones originales de manuscritos hasta hace poco inaccesibles (Musto, 2011).

Inspiradas en su pensamiento se han formado diversas escuelas, corrientes y tradiciones, en algunos casos, opuestas entre sí. Al presente, la ingente literatura marxista confirma la magnitud de su presencia en diversas disciplinas: Ciencias Políticas, Econo-

mía, Sociología, Filosofía, Psicología social, Antropología, Historia, etc. Brillantes exégesis han iluminado diversos aspectos de su obra y han señalado sugestivas derivas. No menos prolífica ni lúcida ha sido la producción teórica de aquellos que han impugnado al marxismo desde la arena académica; reconocidos autores se han ocupado polémicamente de sus escritos; arduas e instructivas discusiones se han forjado sobre algunos segmentos de su pensamiento, amplificando el carácter vivo y actual de sus ideas. Gran parte de su terminología fundamental traspasa la investigación especializada e impregna la vida cotidiana: capitalismo, crisis, valor, mercancía, salario, alienación, ideología. Es imposible ocuparse de las ideas de nuestra época prescindiendo de Marx.

Su pensamiento logra reunir de un solo golpe, por así decirlo, tres instancias habitualmente apartadas y desconectadas entre sí: un riguroso análisis teórico de la sociedad, la denuncia acerca de las injusticias que sostienen el orden social analizado y una orientación práctica para superar el estado de situación vigente.

En el presente escrito aludiremos a la importancia del *trabajo* a lo largo de su obra. El *trabajo* constituye el basamento del desarrollo y reproducción de la sociedad capitalista y, al mismo tiempo, un principio de potencial emancipación para el género humano. En el trabajo, Marx halló el fenómeno básico y el principio explicativo de otros componentes característicos del capitalismo, como la *plusvalía* y la *propiedad privada*.

En primer lugar, aparece en el joven Marx (2012) el concepto de “trabajo alienado” (*entfremdete Arbeit*), en el cual el trabajador produce objetos experimentados como ajenos, despojados de cualquier rasgo personal. El sujeto alienado no trabaja para sí mismo, ni para cubrir sus necesidades, menos aún para imprimir y desplegar en sus productos su creatividad individual. A cambio de un salario que garantice su mera supervivencia, forma parte de una organización productiva que genera bienes en serie destinados al consumo masivo. Incluso, los demás trabajadores se cons-

tituyen en medios de esa organización productiva y competidores en la oferta de mano de obra.

Aunque suene paradójico, la alienación laboral no se despliega sólo en el trabajo sino también fuera de él, en el momento de ocio, una pausa tal vez lo suficientemente reparadora como para reanudar el ritmo de la explotación. Más aún, el propio tiempo de descanso se ha dispuesto como un ámbito de trabajo: la industria del entretenimiento, animada por el consumo compulsivo, masificado y automatizado, no es otra cosa que la consumación de la omnipresencia del trabajo en la vida del individuo. Una lógica totalizadora que envuelve incluso a quienes no trabajan y los determina de alguna manera como desocupados, como personas tuteladas a cargo, como clientes del asistencialismo o la caridad, o bien como marginados absolutos del mercado laboral, arrojados a la rapacería o a la mendicidad.

Así, la propia actividad productiva resulta no solo extraña, sino también hostil para el propio individuo y su entorno, porque menoscaba sistemáticamente su vitalidad como ser libre, creativo y ávido de una vida lograda. La finalidad del trabajo, en las condiciones impuestas por el capitalismo, está situada en la productividad misma. En todo caso, los propósitos y anhelos individuales deberán ajustarse a ese imperativo.

En conjunto, la producción se organiza de modo tal que debe cíclicamente incrementarse para reproducirse. Su intensificación genera un aumento en el grado de alienación del trabajo. La contraparte necesaria del trabajo alienado lo constituye la apropiación de los medios de producción en pocas manos, en aquellos que no trabajan. Ya en el joven Marx la perspectiva sobre el trabajo alienado constituye el pilar de una sociedad capitalista que produce más bienes a medida que expande la explotación y concentra las riquezas en un grupo minoritario de personas. Marx concluye que la *propiedad privada* misma –en tanto apropiación de los

medios de trabajo y de la mayor parte de los bienes que se generan— es una consecuencia necesaria del trabajo alienado.

Asimismo, la dinámica expansiva del *capital* bajo el trabajo alienado, obliga a considerarla como un fenómeno global. Ningún territorio ni cultura, por más remoto y distante que sea de la civilización europea occidental moderna —que dio lugar al sistema capitalista— podrá permanecer ajeno a sus efectos. En el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848 (2012), ya Marx ha anticipado de manera magistral el tenor de este frenesí mundial. Bajo la forma de la colonización de nuevas tierras que dieron lugar a las guerras, los saqueos, la esclavización masiva, las invasiones imperialistas, las grandes migraciones, se encuentra la clave de la expansión capitalista desde su surgimiento hasta la actualidad. También la manipulación de la naturaleza, la contaminación ambiental, la generación de desigualdades de riquezas entre pueblos y regiones, la conformación de un ordenamiento mundial entre las naciones, la codicia de las finanzas en su sobrevalorización y sus cíclicas caídas, responden a la voracidad irrefrenable del capital.

Nuestra Sudamérica se ha constituido históricamente en un escenario inequívoco de esa brutal expansión. Marx ha sido invocado para estudiar nuestro pasado abrumado de genocidios de pueblos originarios, tráfico de esclavos africanos, sobreexplotación en las plantaciones agrícolas y en las fábricas suburbanas, sangrientos golpes militares pertrechados desde la injerencia extranjera, el desarrollo de una economía primaria, dependiente y periférica en el desarrollo productivo mundial, la conformación de sociedades profundamente desiguales y la subordinación económica y simbólica de culturas precolombinas y afrodescendientes al interior de nuestros países. Con razón, los principales pensadores sudamericanos han encontrado en Karl Marx una batería de recursos teóricos únicos para interpretar nuestra realidad. Tan solo con nombrar a Mariátegui en Perú (Haug, 1986), a la Filosofía y la Teología de la Liberación, la Teoría de la

Dependencia, la Pedagogía del oprimido de Paulo Freire y a intelectuales de la talla del argentino Enrique Dussel o el ecuatoriano Bolívar Echeverría, nos proporciona sobradas muestras de la relevancia de Marx para pensar la problemática de nuestro subcontinente (Beorlegui, 2010).

Actualmente asistimos a una extraordinaria transformación a escala tecnológica que repercute poderosamente en todos los ámbitos de nuestra cotidianidad, de los medios de comunicación, la educación, la cultura y la economía de nuestras naciones. Con seguridad, nada de esto puede ser comprendido cabalmente si se prescinde de los análisis de Marx en torno al carácter totalizador e innovador del capitalismo.

En última instancia, el capitalismo supone la exacerbación de la productividad, que es a la vez necesariamente destructiva de todo aquello que toca. Acaso el nivel de destrucción y trastocamiento alcanzado hoy en día (Oxfam, 2018) exceda largamente lo que Marx pudo concebir en aquel entonces, pero ya había revelado el secreto de su incesante marcha.

En *El capital* (2008), la principal obra de su período de madurez, Marx ha reformulado el concepto de trabajo en el capitalismo, estableciendo una delimitación entre sus aspectos concretos y abstractos (2008: 41-54). A grandes rasgos, trabajo concreto significa que está orientado a producir bienes de uso destinados a satisfacer las necesidades concretas del individuo. En cuanto trabajo abstracto, se considera el gasto de energía psíquica y física susceptible de medir, cuantificar y valorizar como salario. Su resultado productivo es la *mercancía* que se valoriza en el mercado, en relación con las demás mercancías. Aunque en última instancia, en su dimensión *abstracta*, el trabajo del obrero se convierte en una *mercancía* más que se ofrece y se cotiza en el mercado laboral. Digamos, su cuerpo, su intelecto y sus emociones se tasan y se ofertan en el escaparate de la tienda global.

Además, la producción es posible en tanto los términos del intercambio de salario por trabajo es desigual: el trabajo abstracto genera más valor de lo que recibe como paga: ese *plusvalor* retorna como ganancia del capital. La acumulación de *plusvalía* es imprescindible para que el *capital* se reproduzca a sí mismo.

Asimismo, Marx nos muestra que el trabajo no es simplemente una actividad individual, sino una relación social. En el capitalismo el trabajo constituye una modalidad específica de vinculación. Al incorporarse al esquema de producción, cada trabajador produce de manera privada y formalmente libre, pero el valor de su producto –y por lo tanto de su trabajo– será determinado por el proceso de intercambio de mercancías que conforma el mercado. La reproducción y expansión del capital se sitúa más allá de la voluntad de los sujetos implicados en él como productores. Las leyes que regulan el mercado instauran el valor de la mercancía producida y de la actividad del productor. En suma, las mercancías y sus reglas organizan el acto productivo, su valoración y su inserción social. Marx (2008: 87-102) ha acuñado la expresión *fetichismo de la mercancía* para describir tal circunstancia: pese a ser cosas inanimadas, las mercancías parecen tener vida propia, rigiendo el quehacer de los productores y sus relaciones que, por esa misma razón, se *cosifican*. La cosificación (*Verdinglichung*) –también traducida al castellano como reificación– supone una curiosa inversión: quienes crean la mercancía perciben su funcionamiento en el mercado como algo autogenerado que configura su propia actividad, manifestándose entonces como cosificada.

Globalmente, la investigación de Marx contiene al menos dos tipos de consideraciones morales con respecto al trabajo. En primer lugar, en términos cuantitativos el trabajo supone una relación inequitativa entre salario y trabajo abstracto para conformar la plusvalía. Por otra parte, hay una injusticia que se plantea de manera cualitativa: en su carácter alienado y reificado, el trabajo no permite desarrollar las potencialidades que implica una

actividad productiva libre en cada individuo y en su asociación con los demás. Por lo tanto, no es suficiente denunciar que parte de la producción de la riqueza no retorna al trabajador que la ha producido. Además, se trata de transformar la *calidad* misma del trabajo en tanto se pone en juego la posibilidad de realización del ser humano como tal.

De esa manera, nuestro autor nos revela que el sistema capitalista funciona con base en una doble injusticia de fondo que versa sobre el trabajo. En definitiva, nos referimos al ejercicio de la violencia sistemática, subyacente y a la vez constitutiva de nuestra vida social; la más difícil de discernir y peor aún de desactivar, en tanto se suele asumir con toda naturalidad no solo la servidumbre propia del trabajo asalariado, sino también sus nefastas consecuencias anteriormente aludidas. En ella el hombre aparece negado en su humanidad; anulado como ser libre, creativo, reflexivo y colmado de felicidad; sumido en lo *inhumano* del capitalismo.

Al respecto, la interpelación es drástica. Así pues, no se trata simplemente de apelar, como mágica solución, a un conjunto de latiguillos que suelen repetirse en distintos foros públicos: crecimiento a través de inversiones externas, mano de obra competitiva, seguridad jurídica, previsión en las decisiones políticas, equilibrio fiscal, balanza comercial favorable, incremento del consumo, capacitación laboral permanente, etc. En ninguno de esos casos se alcanza siquiera a rozar el tema de fondo: el carácter deshumanizante del trabajo en condiciones capitalistas y su dinámica destructiva en el ser humano y en la naturaleza (Foster, 2014).

Como decíamos al inicio, el análisis de Marx nos conduce simultáneamente a una denuncia del funcionamiento integral de la sociedad. Pero, además, conlleva un interés práctico sobre esa problemática que rehúsa cualquier postura meramente contemplativa e impotente sobre la realidad. Creo que este tercer

aspecto es tan fundamental como los demás para aprehender la perspectiva global de Marx y pensar su significado para nuestro presente.

Pues bien, no se trata de buscar en Marx las directivas precisas acerca de qué se debe hacer. Sin embargo, la falta de detalles, observada en numerosas ocasiones por sus comentaristas, con respecto a cómo puede ser un estadio futuro que supere al capitalismo, no puede ser considerada como un déficit teórico en Marx, sino que forma parte de su coherencia en relación a la concepción genérica del hombre como ser libre: sería contradictorio y resultaría un acto de peligroso autoritarismo planificar al detalle el programa de la emancipación que la sociedad se debe dar a sí misma.

En todo caso, se pretende orientar la acción, al señalar y poder reconstruir analíticamente los recursos con que ya la propia sociedad cuenta para autosuperarse. La radicalidad del pensamiento de Marx no reside en un rechazo *in totum* de la sociedad, ni tampoco en un romanticismo nostálgico hacia un pasado excesivamente idealizado e irrecuperable. En verdad, procura detectar las contradicciones ínsitas al sistema social, entendidas como los gérmenes de su propia transformación. El análisis mismo de Marx se debe entender como un acontecimiento que forma parte contradictoriamente —dado que la denuncia— de la propia sociedad. En ese sentido, se trata de una crítica *inmanente* al mundo social del cual ineludiblemente no nos podemos sustraer. De nada sirve fingir una postura trascendental o externa al objeto de estudio. Si se quiere, el legado de Marx, para el mundo académico, es también *epistemológico*.

Pero entonces, ¿cuáles serían esos recursos que ya generan contradicciones en la misma base social? Pues bien, tendríamos que referirnos a los vínculos humanizados y los lazos solidarios locales, regionales, nacionales y aun internacionales, forjados en todas las actividades que signifiquen una *contradicción* al orden

imperante: las manifestaciones de protesta por mejoras en las condiciones de trabajo y en contra de los despidos y el desempleo, la conformación de asambleas ambientales, las comunas barriales, las propias experiencias en las fábricas recuperadas y gestionadas por los obreros, las demostraciones vinculadas con la lucha de género, la búsqueda de renovación de instituciones enquistadas al servicio del poder empresarial y estatal de turno, tales como sindicatos, escuelas, universidades; los informes científicos y las investigaciones periodísticas que denuncian a los grandes poderes por la destrucción del medio ambiente, la megacorrupción, los negociados entre funcionarios públicos y agentes privados, el descontrolado endeudamiento de los bienes patrimoniales de las naciones, el continuo financiamiento con recursos públicos de los grupo económicos concentrados, etcétera.

La expresión que podría sintetizar todas esas vivencias sería la de *lucha de clases*, pero ello significa sobre todo la capacidad de organizarse y actuar en conjunto en oposición al avasallamiento sistemático del capital. La clase social no existe *per se*, sino que se constituye en el proceso mismo de coordinar acciones. El adquirir conciencia de clase no significa ninguna instancia rigurosamente intelectual, sino un hacer en común que contrarresta esos vínculos cosificados y funda una nueva fuerza social emplazada hacia la obtención de diversas conquistas puntuales, teniendo como horizonte insoslayable la realización colectiva de la existencia humana.

Por lo tanto, la lucha significa principalmente poner fin a la violencia; su propósito es lo que Marx identificó como el *reino de la libertad* (2009: 1044). Esto quiere decir que únicamente acabando con la explotación en el trabajo se puede edificar una sociedad auténticamente libre –y no solo formalmente– e igualitaria. Desde luego, ello no implica la negación de la estructura jurídica ligada a los Derechos Fundamentales del Hombre, sino su realización efectiva.

De nuevo adquiere relevancia la concepción marxiana de trabajo; mas ello no nos compromete axiomáticamente con un programa político centrado en el proletariado industrial tal como lo pensó Marx en el siglo XIX, o en el asalariado protegido por el Estado Benefactor a mediados del siglo XX en Europa; ni tampoco nos obliga a postular un camino indefectible desde una transitoria dictadura del proletariado hacia el socialismo sin clases. De cualquier manera, comprenderemos esas prácticas como posibles concreciones de un proyecto teórico-práctico que permanecerá abierto y vigente mientras permanezcan los problemas que lo han suscitado. En última instancia, Karl Marx debe representar para nosotros, los sudamericanos del siglo XXI, un imperioso impulso vital para trazar nuestro propio sendero hacia la emancipación.

Referencias bibliográficas

- Beorlegui, Carlos (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Deusto publicaciones
- Marx, Karl (2008). *El capital*. Tomo I. *El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI
- _____ (2009). *El capital*. Tomo III. *El proceso global de la producción capitalista*. México: Siglo XXI.
- _____ (2012). “Manuscritos de París” y “Manifiesto del Partido Comunista”, en *Textos selectos*. Estudio introductorio por Jacobo Muñoz. Madrid: Gredos. .
- Foster, John (2014). “Marx y la fractura en el metabolismo universal de la naturaleza”, *Revista Herramienta*. En <http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-15/marx-y-la-fractura-en-el-metabolismo-universal-de-la-naturaleza>
- Haug, Wolfgang Fritz (1986). “Sobre la importancia de Mariátegui para los marxistas europeos”, Epílogo a la edición alemana de Mariátegui, José, *Siete ensayos*. En www.wolfgangfritzhauz.inkrit.de/documents/Mariategui.pdf

Musto, Marcello (2011). “La *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (Mega²) y el redescubrimiento de Marx”, en Musto, M. (coord.), *Tras la huella de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*. México: Siglo XXI, pp. 21-62.

Oxfam Briefing papers (2018) *Reward work, not wealth. To end the inequality crisis, we must build an economy for ordinary working people, not the rich and powerful*. En https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp-reward-work-not-wealth-220118-en.pdf

KARL, PERDÓNALOS AUNQUE SEPAN LO QUE HACEN

1. El pecado original

... no hay revolución, no hay socialismo sin trabajo voluntario, aprendámonos eso. Eso que Ana nos está explicando es, sencillamente, el trabajo voluntario, es decir, yo pongo parte de mi tiempo, mis manos, mi inteligencia sin cobrar nada, de manera voluntaria, porque es un aporte mío, de mi energía y de mi creatividad, como albañil, por ejemplo, a la comunidad; y no la costumbre: “Bueno, yo trabajo si tú me pagas esto y me pagas aquello”. Ese es un ejemplo, porque hay que pregonar el socialismo en todos los niveles¹.

HUGO CHÁVEZ, 2007

Si el marxismo fuera una religión (y para muchos lo es), este servidor pertenecería al grupo de los “marxistas no practicantes”, sería un creyente con frecuentes episodios de escepticismo y dado a cuestionar la palabra sagrada. Bautizado en las dialécticas aguas de esa corriente de pensamiento antes que en el catolicismo, tropecé en la biblioteca de la familia primero con textos de Marx que con la Biblia. La explicación es muy simple: mi tío militaba en el Movimiento al Socialismo² y a mi mamá, quizás más

¹ Chávez, Hugo. *Consejos Comunes. Combustible de los cinco motores constituyentes*, Ministerio del Poder Popular para la Comunicación e Información, Caracas, 2007, p. 40.

² Partido político venezolano, surgido de la división del Partido Comunista en 1971.

preocupada en la explotación de la mujer por su marido, se le pasó casi una década el cumplimiento de mi primer sacramento. Pichón de lector abría libros sobre la Revolución Cubana, Teodoro Petkoff o el mismísimo Moro³. Obviamente era poco lo que entendía, pero la revolución del proletariado necesitaba imberbes con pretensiones de transformar el mundo, no sólo de interpretarlo.

Con la llegada del vello facial asumí posturas de izquierda, con más ingenuidad que conocimiento teórico, en tiempos de mis estudios de Humanidades en el Liceo Andrés Bello de Caracas. Luego en los noventa ingresé en la Escuela de Sociología (FACES, UCV) y nuevamente tenía que aproximarme al camarada para comprender su influencia en las ciencias sociales. Pasé una temporada como funcionario del Estado. Cansado de vender mi fuerza de trabajo a una burocracia poco educada, decidí volver al lugar donde mejor me siento: la Universidad Central. Había una vacante para dictar la asignatura Pensamiento Filosófico Contemporáneo y acepté. Al revisar los contenidos se encontraba la filosofía de la praxis, lo cual supuso el enorme desafío de motivar a los estudiantes de nuevo ingreso de la Escuela de Comunicación Social a reflexionar sobre el tema.

Menuda labor tenía por delante. ¿Cómo hablarle a jóvenes que no alcanzan las dos décadas de vida sobre el Estado como superestructura de toda sociedad de clases, que resulta de la necesidad de las clases dominantes por conservar para sí mismos la propiedad de los medios de producción y de la tierra (Ángel Cap-

.....

³ Ibsen Martínez en su libro *El señor Marx no está en casa*, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 2009, refiere que “Los Marx tenían todos una cosa loca con esto de los apodos familiares. Karl Marx era llamado indistintamente «Moro», por su tez y su semblante semítico, o también «Old Nick», tal como firmaba las cartas que enviaba a sus hijas y como se hacía llamar por ellas desde que eran muy niñas”. A los efectos de disminuir la repetición del nombre del autor objeto de este ensayo emplearé esos apodos ocasionalmente.

peletti⁴, 1994), cuando muchas veces el único dominio que les interesa consiste en conquistar los territorios en el nivel avanzado de un videojuego?

Ahora bien, ¿cómo saber si Karl Marx aún guarda significado para nosotros? Pareciera que mientras existan marcadas inequidades sociales, especialmente en Sudamérica, su fantasma seguirá rondando. Mientras haya líderes con pretensiones totalitarias que se disfracen bajo el “epíteto zahiriente de comunista” para lograr respaldo popular, el ideario de Old Nick mantendrá vigencia.

Empero, ¿cómo culparlo de las desviaciones que sus intérpretes han realizado? ¿Cómo mantener la fe cuando los más conspicuos representantes de su iglesia han acabado con la esperanza mediante una praxis nada transformadora ni mucho menos liberadora?

2. Honrarás la praxis

Como quiera que sea, lo cierto es que durante décadas el comunismo dio a sus fieles la comodidad de una ortodoxia y la seguridad derivada del dogma, según el cual, pasara lo que pasara, “la rueda de la historia” giraría en el sentido que Marx había predicho y luego Lenin, Stalin y también Mao, así como otras deidades menores tipo Brézhnev, lo habían ratificado.

TEODORO PETKOFF, 1990⁵

Bien hemos aprendido que los fenómenos analizados por el padre del materialismo histórico “no se pueden entender de ma-

.....

⁴ Cappelletti, Ángel. *Estado y poder político en el pensamiento moderno*. Universidad de los Andes, Consejo de Publicaciones, Mérida-Venezuela, 1994, p. 144.

⁵ Petkoff, Teodoro. *Checoslovaquia. El socialismo como problema*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1990, p. 17.

nera independiente de la historia que los produjo”⁶; por tanto, y antes de continuar con el tema que nos ocupa, es preciso ubicar al lector en la situación-país que signa la escritura de estas líneas.

En 2018, para un venezolano de la extinta clase media con aspiraciones de ser ilustrada puede que sea cierto lo planteado por Jacques Derrida en cuanto a que “toda referencia a Marx se ha convertido de alguna manera en maldita”, porque la denominada revolución que nos gobierna desde 1999 se declara de inspiración socialista y para quien esto escribe será recordada como uno de los peores períodos, si no el peor, de la historia patria.

En las *Once tesis sobre Feuerbach*, Marx pone de manifiesto la importancia de la praxis para la comprensión de los fenómenos sociales, en tanto “actividad práctico-crítica, consciente, revolucionaria, transformadora”, no como simple actividad por parte del “hombre-masa que termina llevándolo a un estado de pasividad moral y política, sino que es una actividad que implica una verdadera transformación cualitativa de la forma de vida”⁷. En tal sentido, vale la pena preguntarse si los proyectos políticos inspirados en el marxismo realmente han logrado el cometido mencionado previamente, más allá de los mensajes propagandísticos.

Siguiendo con nuestra línea argumental, de acuerdo con Erich Fromm, en *Marx y su concepto de hombre*⁸, las alternativas para los países subdesarrollados no son el capitalismo o el socialismo, sino el socialismo totalitario o el socialismo marxista humanista. En nuestro país, lamentablemente, la mayoría apostó por un modelo que tiene mucho más de totalitario que de socialista y
.....

⁶ Peralta Gómez, Andrés. “Introducción”, Karl Marx, *El capital*, Ediciones Esquilo, Colombia, 2001.

⁷ Albuja L., Miguel. *El Príncipe moderno y la praxis de la política: La mirada maquiavélica de Antonio Gramsci en El Príncipe de Maquiavelo. La historia 500 años después*, Banesco Banco Universal, Caracas, 2015, p. 39.

⁸ Fromm, Erich. *Marx y su concepto de hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970, p. 6.

ahora sufrimos las consecuencias del agotamiento del modelo de populismo petrolero, con lo cual se acentúa el carácter autoritario del régimen para mantener la ilusión de bonanza que caracteriza a la “revolución”.

Si “el fin de Marx era la emancipación espiritual del hombre, su liberación de las cadenas del determinismo económico, su restitución a su totalidad humana, el encuentro de una unidad y armonía con sus semejantes y con la naturaleza”⁹, experiencias como las venezolana violan flagrantemente los mandamientos del catecismo marxista.

En lo anterior podemos ubicar uno de los puntos clave para comprender los mecanismos a través de los cuales los líderes totalitarios se han aprovechado del pensamiento de nuestro autor. La emancipación de las clases trabajadoras siempre será un tema políticamente atractivo para las masas sometidas por la “mano invisible del mercado”, los medios de comunicación o la tecnología controlados por la burguesía.

Al respecto, José Gajate (2002) sostiene que Moro elaboró conjuntamente con Engels “un cuerpo de teorías y conceptos que trataban de conciliar las exigencias del rigor científico y la lógica indignación de los proletarios sobre los cuales gravitaban las peores consecuencias del maquinismo y la industrialización”¹⁰. En una región históricamente periférica en cuanto al desarrollo económico, poco integrada a nivel supranacional y de tendencia al mesianismo político, esa indignación aludida por Gajate tiene carácter estructural en el imaginario de las sociedades, con su respectivo correlato en el ámbito electoral. Lo cual genera rédito para alcanzar el gobierno y, muchas veces, adaptar al Estado de acuerdo con sus intereses corporativos.

.....

⁹ Fromm, *op. cit.*, p. 9.

¹⁰ Gajate, José. *Historia de la filosofía: el marxismo*, Editorial El Búho, Bogotá, 2002, p. 5.

3. Santificarás al Estado

El comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoenajenación humana y, por tanto, la apropiación real de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre. Es pues, la vuelta del hombre mismo como ser social, es decir, realmente humano.

ERICH FROMM, *ob. cit.*

En *La ideología alemana*¹¹, Marx y Engels definen el Estado bajo “una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos, y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes dentro de cada conglomerado familiar y tribal...”. Más adelante en el texto apuntan “que toda clase que aspire a implantar su dominación (...) tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada”.

En consonancia con esta premisa muchos movimientos políticos, empezando con el marxismo-leninismo, se atribuyeron la condición de partido de la clase obrera (Petkoff) y dirigieron sus esfuerzos a controlar el aparato estatal, bajo el supuesto de suplan- tar la dictadura de la clase burguesa por la dictadura del proletaria- do, supuestamente menos injusta. No obstante, Cappeletti trae a colación la advertencia de Mijaíl Bakunin en cuanto a “algo que Marx, encandilado por su propia teoría histórico-materialista, no llegó a ver: el hecho de que todo Estado tiende a conservar su poder y a acrecentarlo, más allá de los fines originarios para los que fue instituido”¹². Dicho en otras palabras, el Estado “tiende

.....

¹¹ Marx, Karl y Engels, Federico. *La ideología alemana*, Editorial Andreus, 1979, p. 30.

¹² Cappeletti, *op. cit.*, p. 146.

a generar, a partir de gobernantes y administradores, una nueva clase dominante”¹³. Razón por la cual la corriente anarquista, liderada por el ruso, desechaba la idea de cualquier dictadura y toda clase de Estado.

Para Teodoro Petkoff, uno de los primeros militantes en cuestionar el modelo comunista en 1969, Marx penetró de “modo muy tosco y esquemático en la compleja trama de las relaciones entre las clases sociales”¹⁴ y agrega un elemento que aplica perfectamente a la realidad sudamericana y venezolana: “Pero si nunca existió tal dictadura del proletariado (...) si se dio la de un partido, que en las concretas condiciones del terrible choque social y político que tuvo lugar en la naciente Unión Soviética habría de adquirir una extremada dureza...”¹⁵.

Es que en nombre del “camarada” se han producido verdaderas abominaciones en la historia de la humanidad; valga emplear el aporte de Victoria Duno en *Sartre y el marxismo*¹⁶, cuando plantea: “Sartre considera que el marxismo –tal como se ha desarrollado después de Marx, o mejor dicho, tal como lo han venido practicando los “marxistas de hoy”– ha dejado de lado la existencia humana, relegando a un segundo plano su vocación de humanismo concreto y universal”. Esgrimiendo las bandera de reivindicación de los trabajadores y la “perversión del trabajo en un trabajo forzado, enajenado, sin sentido, que transforma al hombre en un “monstruo tullido”¹⁷, se han consolidado gobiernos en ningún sentido respetuosos de las necesidades humanas.

.....

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Petkoff, *op. cit.*, p. 31.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Duno, Victoria. *Sartre y el marxismo*, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1975, p. 55.

¹⁷ Fromm, *op. cit.*, p. 9.

A partir de los planteamientos de Fromm, podemos afirmar: si el fin del socialismo es el hombre, entonces el fin del socialismo totalitario es el beneficio de la camarilla, o *nomenklatura* en la terminología soviética, en el poder, en virtud de lo cual resulta legítimo emplear cualquier mecanismo para asfixiar la pluralidad democrática y adaptar al Estado a su proyecto sectario. Nuevamente acudimos a los aporte de Petkoff, que aunque escritos hace casi treinta años retratan perfectamente la situación en la Venezuela actual:

La inexistencia de instituciones deliberantes democráticas y plurales hace imposible el diálogo con la nación. El gobierno no oye sino su propia voz, reproducida en parlamentos monocolors, que se reúnen unos pocos días al año para aprobar –siempre por unanimidad– lo que ya los Jefes –cuando no el Jefe– han decidido¹⁸.

Para resumir, el culto al Estado para muchos de los “marxistas de hoy”, lejos de perseguir la desaparición de las diferencias de clase y eliminar la opresión del proletariado por parte de la burguesía, constituye el instrumento para generar una nueva clase dominante compuesta por ellos mismos.

4. La epifanía

El papel de un intelectual no consiste en decir a los demás lo que hay que hacer... el trabajo de un intelectual no consiste en modelar la voluntad política de los demás; estriba más bien en cuestionar a través de los análisis que lleva a cabo en terrenos que le son propios, las evidencias y los postulados, en sacudir los hábitos, las formas de actuar y de pensar, en disipar las familiaridades admitidas, en retomar las medidas de las reglas y de las instituciones y a partir de esta re-problematización (en la que se desarrolla su oficio específico de intelectual) participar

.....
¹⁸ Petkoff, *op. cit.*, p. 31.

en la formación de una voluntad política (en la que tiene la posibilidad de desempeñar su papel de ciudadano).

MICHEL FOUCAULT¹⁹

Redactar este ensayo ha resultado un verdadero reto intelectual, en tanto existe una simpatía personal con la teoría marxista, casi nunca reflejada en el plano concreto de su aplicación político-partidista. Esto como consecuencia de las desviaciones históricas de aquellos que versionaron y siguen versionando su ideario con fines hegemónicos.

¿Cómo cuestionar la vigencia del pensamiento de Karl Marx, si en los más diversos escenarios se encuentra presente por acción, omisión o malinterpretación: desde la tradición académica hasta el debate electoral, como dogma o elemento para la discusión, como herramienta de transformación social o excusa para los líderes autoritarios?

En el campo académico, Tom Bottomore (1976) considera la teoría de Marx como una “notable síntesis de ideas derivadas de la filosofía, los estudios históricos y las ciencias sociales de su época”²⁰, entre cuyos objetivos se encuentra tratar “...los orígenes y perspectivas del capitalismo, las clases sociales, el Estado y la política...”²¹. De hecho estima que la mayor repercusión de sus ideas en la época de la consolidación de la sociología como disciplina académica se aprecia en Max Weber, a la cual cataloga como “un prolongado y variado comentario de la teoría de Marx”²².

.....

¹⁹ Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1987, p. 9.

²⁰ Bottomore, Tom y Rubel, Maximilian. *Sociología y Filosofía Social*, Lotus Mare, Buenos Aires, 1976, p. 147.

²¹ *Ibid*, p. 147.

²² *Ibid*, p. 158.

El *quid* sigue siendo la aplicación real del marxismo, como bien plantea Duno sobre la visión de Sartre:

no debe entenderse {la crisis actual del marxismo} en el sentido de que los fundamentos teóricos del marxismo —es decir, el materialismo histórico— carezcan de validez, sino que en el curso de su desarrollo y aplicación metodológica han llegado a un punto límite de formalización, dirigido principalmente al establecimiento de leyes “naturales”, de conceptos a priori constitutivos de un Saber Absoluto”²³.

En el grupo de los detractores podemos ubicar al sociólogo Anthony Giddens, quien en *La tercera vía* (1999) sentenció: “el socialismo y el comunismo han muerto pero siguen rondando, no se pueden descartar los ideales o valores que los impulsaron ya que algunos siguen siendo intrínsecos a la vida buena, cuya realización es el objetivo del desarrollo social y económico”²⁴. Prosigue el autor británico: “la teoría económica del socialismo fue siempre inadecuada, infravalorando la capacidad del capitalismo para innovar, adaptarse y generar una productividad creciente”²⁵.

A manera de conclusión, siguiendo a Foucault, y ayudado con la biblioteca familiar que heredé, he tratado de “sacudir” un tanto el pensamiento de Karl Marx en relación con la interpretación posterior que ha tenido para aproximarme a la vigencia que pueda mantener en nuestra región. Al parecer el marxismo, en calidad de mercancía, para muchos políticos posee un valor de cambio muy alto en la lucha por el poder.

Si el marxismo fuera una religión (y para muchos lo es), este servidor habría sido excomulgado por los fanáticos hace años. Hubiese abrazado la propuesta de socialismo con rostro humano

.....

²³ Duno, *op. cit.*, p. 55.

²⁴ Giddens, Anthony. *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Editorial Taurus, Madrid, 1999, p. 11.

²⁵ *Ibid*, p. 14.

de los checos en 1968, pero nació después y he tenido que padecer un gobierno supuestamente socialista, así que mi fe es débil como resultado de la formación social específica que me tocó vivir. No obstante, mantengo la convicción de que el mundo descrito por Old Nick sigue siendo profundamente injusto y su pensamiento presenta elementos tan valiosos que su antítesis teórica, el capitalismo, los tomó en consideración para sobrevivir, mientras muchos de sus propios seguidores apenas entienden sus premisas y las utilizan para manipular al hombre-masa.

Karl, perdónalos aunque sepan lo que hacen... con tu teoría. El único problema, al igual que con la frase atribuida a Jesús, es que muchos dudan de su veracidad, al igual que dudo del perdón para quienes dañan al ser humano en nombre de un *corpus* de pensamiento convertido en dogma.

DESIGUALDAD, BUROCRATISMO Y CORRUPCIÓN:
VIGENCIA DEL PENSAMIENTO MARXISTA
EN *NUESTRA AMÉRICA*

*Las leyes son como las telarañas, enredan y
detienen a los débiles y flacos que con ellas chocan,
pero son despedazadas por los poderosos y los ricos.*

ANACARSIS¹

América Latina es, a inicios del siglo XXI, un hervidero de contradicciones. Problemas como la desigualdad social, el burocratismo fuertemente arraigado en sus instituciones, y la corrupción que involucra tanto al sector público como al privado, no son sino el producto del desarrollo histórico de la región; por ello, se hace una necesidad estudiar de dónde venimos.

Si algo tienen en común los países latinoamericanos es un periodo de dictaduras militares; éste, sustentado por tesis como la del “Destino manifiesto” de los ejércitos promovida por Perón en Argentina, o por la tesis del “Gendarme necesario” de Vallenilla Lanz en Venezuela, será un periodo idóneo para el tráfico de influencias, la venta de contratos y el cobro de comisiones a los empresarios vinculados a las camarillas de poder.

La superación de estos regímenes militares hacia la democracia representativa vendría de la mano de partidos inspirados por el APRA peruano, partidos policlasistas que tenderán a generar equilibrios para sostener las nacientes democracias. Este afán de

.....

¹ Plutarco. *Vidas paralelas*, Tomo I, Solón, V.

estabilidad, los llevaría a modelar la sociedad a través de un *sistema populista de conciliación de élites*², caracterizado por el corporativismo social y políticas económicas de corte keynesiano, lo que, aunado al proteccionismo, brindaría amparo a burguesías nacionales dependientes del Estado, fortaleciendo así a la burocracia rentista.

Ante la aguda crisis de los años 80, que comprometería este modelo, se imponen en el continente las tesis neoliberales impulsadas por la escuela de Milton Friedman y puestas a prueba en Chile durante la dictadura de Pinochet. Sin embargo, las medidas de *shock* implementadas para reducir el tamaño del Estado entrarían en contradicción con los grupos de poder y con las medidas clientelares, asistencialistas y populistas heredadas del periodo anterior, generando altos niveles de desigualdad social e inestabilidades que a finales de los 90 abren una nueva etapa *posneoliberal* caracterizada por el ascenso de las luchas populares y el avènement de gobiernos progresistas.

Como vemos, la herencia económica, política y social de América Latina determina en gran medida la situación a inicios de siglo. Sin embargo, los problemas que señalábamos al inicio son comunes, en menor o mayor grado, a todo el mundo moderno, cuya organización política se da a través del Estado, ya sea que el gobierno se constituya a través de una monarquía constitucional, una democracia parlamentaria o presidencialista, o una dictadura.

1. Marx contra la Burocracia prusiana

Para los marxistas, el burocratismo va más allá de una simple acumulación de malos hábitos en quienes ostentan cargos dentro del Estado. Para hallar sus verdaderas causas, es necesario un

² Sobre un estudio del sistema populista de conciliación de élites ver Rey, J.C. *El sistema de partidos venezolano, 1830-1999*, (1ra ed.), Fundación Centro Gumilla (Ed.), 2009, Caracas.

análisis más profundo de la sociedad, desentrañando las contradicciones de las que emerge, sus causas y características. Al respecto, la crítica que hiciera el joven Marx al Estado prusiano es de inestimable valor; en textos como *Crítica del Derecho del Estado de Hegel*, *Los debates de la Ley acerca del robo de leña* y su *Justificación del corresponsal del Mosela*, encontramos un arsenal teórico para abordar este problema que sin duda carcome a la sociedad latinoamericana.

Marx ubica la génesis del Estado burocrático moderno en el absolutismo europeo. Al hacer referencia a la victoria de Luis Bonaparte sobre el parlamento francés señalaría:

Este poder ejecutivo, con su inmensa organización burocrática y militar, con su compleja y artificiosa maquinaria de Estado [...] surgió en la época de la monarquía absoluta, de la decadencia del régimen feudal que dicho organismo contribuyó a acelerar. Los privilegios señoriales de los terratenientes y las ciudades se convirtieron en otros tantos atributos del poder del Estado, los dignatarios feudales en funcionarios retribuidos³.

Si para Hegel éste Estado es, a través de sus delegados, la expresión del interés general de la sociedad, para Marx, por el contrario “... La antítesis entre el Estado y la sociedad civil es algo fijo; el Estado no reside dentro de la sociedad civil sino fuera de esta, y solo se mantiene en contacto con ella por medio de sus ‘delegados’...”⁴. Estos conformarían un estamento medio cuya premisa sería la de regular toda forma organizativa de la sociedad civil (corporaciones), para lo cual tendrán que someterlas a su control. Marx explica esta tendencia de la siguiente manera: “Allí donde la ‘burocracia’ es un nuevo principio, donde el interés

.....

³ Marx, C. “El 18 Brumario de Luis Bonaparte”. En Marx, C. y Engels, F. *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, Tomo I, 1980, p. 252.

⁴ Marx, C. “Crítica del Derecho del Estado de Hegel”. En Marx, Carlos. *Escritos de Juventud* (1ra ed.), Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 362.

general del Estado comienza a convertirse en un interés ‘aparte’ y, por tanto, en interés ‘real’, lucha contra las corporaciones”⁵.

No conforme con exponer esta contradicción, Marx aborda las leyes de esta jerarquía burocrática, despersonalizando el problema y demostrando cómo es el sistema el que permite la burocratización del hombre dentro del aparato estatal. Para él, “*El espíritu general de la burocracia es el secreto, el misterio, que en su seno se mantiene por medio de la jerarquía y al exterior como corporación cerrada [...]. La autoridad es, por tanto, el principio de su deber y la adoración de la autoridad su intensión*”⁶. Esta respuesta hacia el exterior que da la burocracia no sólo está fundada en la contradicción Estado-sociedad civil, sino que además es una consecuencia de la división del trabajo que opera dentro de la burocracia, sus normas y mecanismos de ingreso.

En primera instancia, el acceso a esta corporación cerrada se da a través de un examen al que Marx denominaría un “bautismo burocrático del saber”, “*el reconocimiento oficial de la transustanciación del saber profano en el saber sagrado (en todo examen se da por supuesto como algo evidente por sí mismo que el examinador lo sabe todo)*”⁷. Una vez dentro, “*El ejercicio del cargo constituye el deber, la misión de vida del funcionario del Estado. El Estado debe, por tanto, remunerar sus servicios*”⁸, por lo que el “hacer carrera” se convierte en un asunto vital, y mantenerse dentro de la jerarquía implica mantener el propio sustento.

Las normas de esta jerarquía son sencillas: por un lado la división del trabajo opera de forma que la cúspide encomienda a la base el conocimiento de los detalles, mientras los funcionarios de la base encargan a sus jefes el conocimiento de los asuntos

.....

⁵ *Ibid*, p. 358.

⁶ *Ibid*, p. 360 (resaltado en el original).

⁷ *Ibid*, p. 364.

⁸ *Ibid*, p. 356.

generales, “*engañándose mutuamente*”; por otro, las necesidades materiales del funcionario, para el cual “*su ‘cargo’ es, en realidad, su relación ‘sustancial’ y su ‘pan’*”⁹, promueve la obediencia de los círculos inferiores a los superiores, manteniendo la unidad del Estado por medio de la autoridad. Por estas razones, “*la jerarquía difícilmente se convence de que quienes forman parte de ella pueden pecar*”¹⁰.

2. La Burocracia al servicio del interés privado

Aunque los autores liberales pretendan hacer de la corrupción un problema unívocamente moral, su raíz se encuentra en las relaciones existentes entre el Estado y la esfera de los intereses privados.

Durante los debates de la sexta Dieta renana, se discutiría una ley que pretendía castigar a quienes recolectasen leña de bosques privados (medio comúnmente usado por los pobres para sobrevivir durante el invierno). Marx aborda entonces el tema del interés privado, sobre todo de los estamentos privilegiados de la sociedad prusiana, quienes con mucha frecuencia inclinarán o intentarían inclinar la voluntad del Estado en su beneficio.

La defensa de Marx tendría fundamento legal en el resguardo del derecho consuetudinario de los pobres frente a la arremetida de la propiedad privada de los ricos en franca expansión. Para él, “*En la ley, [los estamentos privilegiados] han encontrado no solo el reconocimiento de su derecho racional sino también con frecuencia el reconocimiento de sus pretensiones irracionales*”¹¹. Refiriéndose con esto a la pretensión de los ricos de aumentar sus ganancias a

.....
⁹ *Ibid*, p. 366.

¹⁰ *Ibid*, p. 365.

¹¹ Karl, M. *Defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana 1842-1843*, 1ra ed., Editorial F. Torres, Valencia, 1983, p. 212.

costa de legislaciones que les favorezcan, concluyendo que “*Se ha llegado realmente a convertir un derecho consuetudinario de los pobres en monopolio de los ricos. Se ha dado la prueba concluyente de que se puede monopolizar un bien común*”¹². confirmando para entonces la tendencia de la burocracia (representada por la Dieta) a aliarse con el interés privado de los ricos y poderosos.

Siendo la burocracia la encargada de gestionar, ya sea a través del control de la legalidad o de forma administrativa, la riqueza común, esta se convierte en la poseedora de un privilegio, de un poder por el cual se pueden obtener bienes. No es de extrañar por tanto que la corrupción, aun siendo penada con la muerte, siga atrayendo amplios sectores de la burocracia.

La influencia que el interés privado ejerce sobre el Estado no es sólo reconocida por la escuela marxista. Duverguer señalaría que el modelo democrático en realidad es “*pluto-democrático. Dado que el poder reposa a la vez sobre el pueblo (demos) y sobre la riqueza (ploutos)*”¹³. Esto debido a que los poderosos, o en términos liberales, los socialmente más aventajados, tienen mayores oportunidades de incidir en la toma de decisiones.

La tendencia de la burocracia a aliarse con los intereses particulares, se evidencia en los recientes casos de corrupción que han sacudido la opinión pública de nuestra sociedad. Casos como el de PDVSA, Odebrecht, Petrobras, los “panamá papers” y los “paradise papers”, que involucran millones de dólares, tienen todos en común la vinculación empresa-Estado, dejando al descubierto toda una red de intereses que involucra a grupos de poder económico y político.

El tráfico de influencias, el soborno, la evasión fiscal y la malversación de fondos públicos que implican estos casos, abarca

.....

¹² *Ibid*, p. 215.

¹³ Duverger, M. *Instituciones políticas y Derecho Constitucional*, (6ta ed.), Edit. Ariel, 1980, p. 52.

a burócratas de toda la región, sin embargo, estos sólo son la punta del iceberg. En realidad, existen muy variadas formas en las que se manifiestan estos vínculos, una de ellas es la contratación de servicios privados por parte del Estado en detrimento del sector público, siendo uno de los casos más notorios el del pago de seguros médicos a compañías mientras se le niegan recursos a hospitales y centros de salud estatales. Otro caso que ha causado polémica es el del rescate de los bancos durante la crisis financiera por parte de gobiernos en todo el mundo, transfiriendo de esta manera el dinero de todos al bolsillo de unos pocos, lo que además tuvo el triste final del impago de la deuda en muchas oportunidades, mientras estos mismos bancos dejaban en la calle a familias enteras.

3. La desigualdad y el fortalecimiento de la Burocracia

Si esto es así, si estas leyes son reales, ¿por qué es en América Latina dónde se hacen tan evidentes? Si observamos con detenimiento, las relaciones estudiadas anteriormente se presentan en todo el mundo, sin importar el tipo de pena o castigo que se apliquen. Lo significativo es detallar que es precisamente en las regiones en las que existen mayores condiciones de atraso y desigualdad donde el burocratismo (y la corrupción asociada) son más graves. Este es el caso de América Latina.

Dentro de la escuela marxista, sería Trotsky quien a través de su experiencia enfrentando a la burocracia estalinista, encontraría las causas del fortalecimiento burocrático en las condiciones de atraso económico. Este, en su libro *La Revolución Traicionada*, señalaría que: “*la autoridad burocrática tiene como base la pobreza de artículos de consumo y la lucha de todos contra todos que de allí resulta*”¹⁴.

.....

¹⁴ Trotsky, L. *La Revolución traicionada*, 1ra ed., Edit. Fontamara, Barcelona, 1977. p. 121.

Esta tendencia se evidencia no sólo en los países más pobres de la región, como Haití, sino que además es la causa fundamental del fortalecimiento burocrático en Cuba durante el período especial y actualmente en Venezuela, atravesada por una grave escasez de alimentos y medicinas. Es por ello que combatir Estados burocráticos a través de sanciones y bloqueos económicos, lejos de dar resultado, solo fortalece a las élites gobernantes. Como mencionamos antes, la escasez y la desigualdad son el ambiente idóneo para el burocratismo. Según Trotsky:

*Si el Estado, en lugar de agonizar, se hace cada vez más despótico; si los mandatarios de la clase obrera se burocratizan, si la burocracia se erige por encima de la sociedad renovada, [...] se debe a la inflexible necesidad de formar y sostener a una minoría privilegiada mientras no sea posible asegurar la igualdad real*¹⁵.

La minoría privilegiada de la que habla no son necesariamente pocos, recordemos que existe una jerarquía burocrática, fuertemente cohesionada, cuyas leyes hemos estudiado, la cual se extiende desde el Presidente de la República, pasando por ministros y magistrados con grandes privilegios, hasta llegar al soldado raso, policía o funcionario, por lo general mal pagado, quienes conforman la ancha base de esta pirámide burocrática.

4. Bonapartismo y mecanismos de Control Burocrático

Para Marx, “*Los impuestos son la fuente de vida de la burocracia [...], de todo el aparato del poder ejecutivo. Un gobierno fuerte e impuestos elevados son cosas idénticas*”¹⁶. Sin embargo, en América Latina, a los impuestos se suman las rentas provenientes de industrias nacionales o de propiedad mixta, lo que otorga al Estado y a la burocracia gran autonomía.

.....

¹⁵ *Ibid*, p. 73.

¹⁶ Marx, C. “El 18 Brumario de Luis Bonaparte”. En C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas*, tomo I, Edit. Progreso, Moscú, 1980, p. 255.

En el caso venezolano, por ejemplo, la industria petrolera, que además es la principal fuente de divisas del país, pertenece al Estado, quien controla también la explotación y producción minera en las industrias básicas de Guayana, como Alcasa, Venalum, Bauxilum, Carbonorca y la ferrominera Sidor. A esto se suma el control de un sector de la banca, y su participación en diversas ramas de la economía. Estos ingresos permiten que la burocracia tenga grandes niveles de independencia de las clases sociales, tratando de convertirse en árbitro de las mismas, características idóneas para regímenes bonapartistas *sui géneris*.

No obstante, para el marxista británico Ted Grant, “...*el bonapartismo en la fase de declive del capitalismo también está afectado por la senilidad. Afectado por la crisis capitalista, no puede resolver ninguno de los problemas a los que se enfrenta*”¹⁷.

Marx, por su parte, al hacer referencia al gobierno de Luis Bonaparte señala que éste “*quisiera aparecer como el bienhechor patriarcal de todas las clases. Pero no puede dar nada a una sin quitárselo a la otra*”¹⁸. Este es el caso de los gobiernos latinoamericanos, los cuales, producto de la actual crisis, no pueden aportar soluciones que satisfagan a todos los sectores de la sociedad, por lo que la burocracia recurre a diversos mecanismos coercitivos del Estado para controlar la situación, los cuales variarán de acuerdo al grado de intensidad que alcance la crisis, de la escasez de recursos y de la fortaleza o debilidad tanto de la burocracia que los aplica, como del movimiento de masas que los resiste.

En primera instancia, la burocracia recurre a interponer **barreras para el desarrollo de movimientos de masas genuinos**, para ello hace uso de la burocracia política (partidos) y obrera

.....

¹⁷ Grant, T. *Democracia o bonapartismo en Europa: respuesta a Pierre Frank*, En *The Unbroken Thread*, Edit. Fundación Federico Engels, 1946, p. 9,

¹⁸ Marx, C. El 18 Brumario de Luis Bonaparte. En C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas*, tomo I, Edit. Progreso, Moscú, 1980, p. 257.

(sindicatos), adaptadas por años a la lucha corporativa en los márgenes de las instituciones por ella controlada. Este es el mejor escenario, en el que además se aprovecha la debilidad del movimiento, la desconfianza en sus propias fuerzas, para cooptar a los líderes que manifiesten tendencias reformistas u oportunistas, mientras a los dirigentes más valiosos o competitivos se les ataca a través de la **judicialización de la política** o *Lawfare*, como ha ocurrido recientemente en Venezuela, Ecuador, Brasil y Argentina.

Si esto falla, si las masas logran superar el conservadurismo y la traición de sus dirigentes, conformando organizaciones poderosas que amenacen el poder de la burocracia, se recurre entonces a echar mano de la *“maquinaria del Estado a través del poder desnudo del aparato policiaco-militar, el gobierno de la espada”*¹⁹ llegando incluso a la persecución y desaparición de los dirigentes. En ambos casos, **la censura es un elemento indispensable**: el control de los medios en el primer caso se realiza para impedir la crítica de la burocracia, a la vez que se invisibilizan luchas y alternativas; en el segundo, hay un encubrimiento de la lucha descarnada.

5. ¿Qué hacer? Cuestiones de táctica y estrategia

A partir de 1818, el Estado prusiano en el que Marx desarrollaría sus ideas iría dando pasos hacia el absolutismo burocrático, caracterizado por la prohibición de las reuniones y asambleas políticas, el control de las universidades, la reinstauración de la censura y la restricción de la actividad constitucional de las provincias²⁰.

.....
¹⁹ Grant, T. “Democracia o Bonapartismo en Europa: respuesta a Pierre Frank”. En *The Unbroken Thread*, Editorial Fundación Federico Engels, 1946, p. 10 (resaltado en el original).

²⁰ Lapin, N. *El joven Marx*, Editorial Progreso, Moscú, 1985, p. 53.

Dentro de este sofocante ambiente, situación a que se acercan las realidades de Venezuela y Brasil, el joven Marx desplegaría una táctica flexible, combinando el apoyo de las luchas concretas del pueblo con elementos democrático-radicales, entre los que destaca su lucha contra la censura. En su *Justificación del correspondal del Mosela*, señala que

Para la solución de la dificultad [contradicción Estado-Sociedad], la administración y los administrados necesitan, pues, por igual, un tercer elemento que sea político sin ser oficial, es decir que no parta de supuestos burocráticos, que sea así mismo civil sin estar comprometido inmediatamente con los intereses privados. Este elemento [...] es la prensa libre²¹.

Si bien su lucha no era por una mera reforma del Estado, entendía perfectamente la importancia de elevar los niveles de conciencia del pueblo a través de la prensa, órgano que además le serviría para organizar a los elementos de vanguardia con ideas comunes.

Hoy es fundamental repasar la lucha defensiva que llevó a cabo Marx contra el régimen prusiano para extraer de ella lecciones que sirvan en nuestras circunstancias concretas; sin embargo, incluso éste comprendía que una estrategia basada únicamente en la defensa estaba condenada al fracaso; en todo caso, de lo que se trata es de generar condiciones para el contrataque. Luchar contra un Estado bonapartista supone un máximo de flexibilidad táctica, aprovechar los espacios legales para la difusión de ideas y la acumulación de fuerzas que, al irse desarrollando las contradicciones, permitan una ofensiva organizada con posibilidades de victoria.

.....
²¹ Karl, M. *Defensa de la Libertad. Los artículos de la Gaceta Renana 1842-1843*, 1ra ed., Editorial F. Torres, Valencia, 1983. p. 280.

MARX MERCADO Y MARX ESTRELLA SON DOS NOMBRES SUDAMERICANOS

La vida intelectual en Sudamérica tiene dos caminos muy transitados, la religión y la política, la Iglesia católica y el Partido Comunista, Jesús y Marx. Aún no se han consolidado las otras vertientes, tan ricas como el arte o la ciencia, éstas todavía están en proceso de siembra y germinación; al menos en la mayoría de los países sudamericanos. Después que la Conquista y la colonia pisotearon a todos los sabios que primero llegaron a estas tierras, los sudamericanos han marcado dos referentes del pensamiento y la reflexión, *El capital* y la Biblia. No por nada se compara al comunismo con los movimientos religiosos, apodándolo “la religión del siglo XX”. Yo como un chico del mercado popular, un andino mediatundo, encontré estos dos caminos cuando empezaba a inclinarme por una vida apegada a los libros y al pensamiento.

De estos dos libros, la Biblia fue el primero que llegó a mis manos. Me enseñaron en el colegio a leerlo, a marcarlo, a comentarlo, a descifrarlo, a mover un poco la cabeza para no dormir (como también lo hacen los niños que leen el Corán) en un proceso escalonado para alcanzar las altas cumbres de las discusiones teológicas. Como caí, sin querer queriendo, en el monopolio de la educación privada católica, vi en este mundo que los hombres viejos y blancos, monjes o sacerdotes, eran los dueños de un universo de conceptos e ideas encandilantes. Intenté leer la Biblia, descifrar todos sus secretos y esos malditos numeritos, nadar entre ideas profundas, el bien, el mal, lo divino, lo profano, el deber, el

destino, pero el libro no me hablaba, no me hablaba y seguí el ejemplo de Atahualpa.

Luego, correteando de aquí por allá, encontré *Das Kapital*, un libro más grande, más pesado, más intimidante que el primero; por algo estaba en la sección de libros de mi padre. Lo abrí y saltó una prosa más compleja pero más interesante, polvo, brillo, un aura de estar haciendo algo prohibido y difícil, de estar en el camino correcto, saltaron papelitos amarillentos, notas en ruso, el puño y letra de mi padre cuando era estudiante. Me inundaron las imágenes, llevé el libro a mi cuarto, cerré la puerta y comencé a leer. A los pocos minutos volví al librero por un diccionario, no entendía nada. El libro me hablaba, pero ¡qué complicado era! Nunca había visto tantos prólogos, tantas introducciones, notas preliminares de editores, notas a pie de página en cada página (casi como en la Biblia y sus numeritos), traductores, etcétera ¡El libro en sí no empezaba hasta pasadas las primeras cincuenta páginas o más! De todos modos, abría y cerraba *Das Kapital* de vez en cuando, siempre a ocultas para que nadie se diera cuenta. Su lectura concienzuda tuvo que esperar hasta los años de universidad, pero estuve muy contento con mi hallazgo.

El famoso libro de Marx estaba al lado de otros igualmente sugerentes en el librero; había una fuerza que emanaba de esa sección semiprohibida, un poder que me llevaba a levantar la voz en el aula y transformaba el rostro de mis profesores y compañeros en uno de sorpresa; algo muy cabal a los años briosos y juveniles. El cielo de la Biblia se alcanzaría con tan solo la inacción y la resignación, requeriría sentarse y esperar como condición suficiente; mientras que la construcción de la comunidad llama a la acción constante, es manos a la obra, no hay tiempo que perder. El sueño del comunismo te desafía y te empuja; había tareas que realizar: organizarse, crear grupos de lectura, analizar los eventos contemporáneos, identificar actores, hacer caricaturas, imprimir *slogans*, plantear objetivos, salir a las calles, escribir, luchar y más.

El carácter pragmático y agrario del hombre andino embona bien con el perfil del marxismo, más aún cuando una gran parte era proletaria; hay que transformar el mundo además de pensarlo. ¡Qué regio!

Bueno, hasta aquí he usado mi experiencia personal para mostrar cómo Marx ha llegado a la cultura popular sudamericana, convirtiéndose así en un personaje, Marx es sinónimo de rebeldía e intelecto. El marxismo es la puerta de entrada a la reflexión política, social y filosófica. Por esto Marx guarda un significado para nosotros, y será significativo por muchos años más. Es esta su suerte, y también, de alguna forma, su desgracia, pues a los hombres que se vuelven íconos les pasa precisamente eso.

Los trabajos que nos ha dejado, además de ser vastos, señalan problemas que hasta ahora nos persiguen o que incluso se han agravado. Marx es pues ineludible a la hora de emprender estudios sociales, económicos, políticos y filosóficos. Pero no solo nos dejó trabajos teóricos para el quehacer intelectual, nos dejó también una esperanza de justicia social y un amor por la humanidad. Estos dos últimos rasgos de su obra son los que primero tocan al pueblo sudamericano y, tal vez, las razones principales de su vigencia e importancia; pero igualmente han sido usados, y esto es de lamentar, para las prácticas demagógicas de muchos partidos políticos.

Será siempre más fácil culpar al Marxismo de ciertas catástrofes sociales y políticas que culpar a los directos responsables. Lo mismo sucede cuando se señala con el dedo a la ciencia por los desastres de Chernóbil o las atrocidades de las guerras. Marx parece haber tenido una visión más cabal de la ciencia y usó el método científico para soñar con medios de producción ideales, que conduzcan a sociedades igualmente ideales. Los medios de producción en la sociedad capitalista fueron un elemento que Marx diseccionó del capitalismo moderno en sus análisis del mismo; como ningún autor de su tiempo; él pudo estudiar de forma sumamente abstracta el sistema económico de su tiempo.

El interés en la sociedad capitalista moderna no radicaba en un mero análisis económico o político en realidad, para Marx, el interés en estos estudios estaba inicialmente en entender la esencia del hombre. ¿Qué nos hace humanos? ¿Qué es el hombre? ¿Quién soy en el capitalismo moderno? Si el hombre es en esencia productor, creador, trabajador ¿qué le sucede en una sociedad capitalista? ¿Qué sucede con el trabajo que humaniza en una fábrica? Con muchos más detalles y paréntesis, Marx nos pinta un hombre moderno que otrora humanizado por su trabajo, está ahora alienado de su ser, de su espíritu.

Hoy en día hay menos proletarios, pero ¿acaso el proceso de división del trabajo no nos aliena de nuestros productos en nuestras labores cada vez más especializadas y tecnificadas? Pensemos en un campo tan académico como el relacionado con el lenguaje. Hoy existen personas que se dedican exclusivamente a inventar textos académicos y venderlos para ganancia del comprador, que los presenta en revistas especializadas para mantener su estatus de intelectual. Estas personas, los escritores fantasma, incluso se dividen y especializan, pero su trabajo no les pertenece y no les importa para quién o para qué propósito trabajan. No son proletarios que venden directamente su fuerza de trabajo pero, aun así, venden su trabajo abstracto. O pensemos en el especialista reparador de impresoras o sistemas operativos. Los técnicos de *hardware* y *software*, que a veces no tienen un minuto libre, se autoexplotan trabajando sin un jefe pero cayendo en una trampa de los emprendedores independientes o *freelance*, sin beneficios o sindicato. A ellos les llegan trabajos por encargo donde a veces no conocen el fin último de su labor, y trabajan vendiendo como trabajo abstracto sus pericias en programación; alienándose por último de los frutos de su labor y de los efectos humanizantes del trabajo con un sentido más grande. No hemos visto aún, ni hemos experimentado lo suficiente, para ver el camino hacia una sociedad que sea rica, próspera, justa y libre. No hemos visto aún que la

división del trabajo no degenera al hombre en un músculo (sin importar mucho que este músculo sea un bíceps o un cerebro). Aún nos queda la tarea de encontrar el punto exacto donde la división del trabajo no aliene al hombre de su ser y lo embrutezca, y al mismo tiempo, que sea capaz todavía de mantener una sociedad en la prosperidad, la armonía y el desarrollo.

Las preguntas que Marx se hizo al empezar su estudio de la sociedad capitalista nos las podemos hacer hoy también, y con la misma relevancia y urgencia que en su tiempo, pues siempre es y será necesario autoexaminarnos. ¿Qué es el hombre en el 2018? ¿Qué nos hace hombres? ¿Qué es un hombre frente a una pantalla, el hombre del cubículo, el híper especialista unidimensional, socializando sin contacto físico? Si en algún momento debemos limitar nuestra producción por motivos ecológicos, ¿qué será del *homo faber*, pues si hasta las creaciones más abstractas, como las artísticas del poeta, necesitan en último caso de lápiz y papel? ¿Crear será un privilegio? ¿Habrá algo más allá de la creación que nos defina como humanos? ¿Dónde está nuestra esencia y por qué? ¿Qué es hoy el trabajo que hacemos y cómo será una vez que terminemos de abstraerlo a su máxima expresión? ¿Somos aún hombres si casi no trabajamos físicamente y solo resolvemos problemas abstractos? Si los trabajos mecánicos estarán en manos de máquinas autómatas, si en ellas guardaremos los miles de archivos y sistemas que la burocracia acumula y crea, si la complejidad del mundo será entendida y abarcable solo para las súper memorias y procesadores de datos electrónicos, entonces ¿estos también llegarían a humanizarse? Y todavía más allá: dada su omnisciencia y perspectiva global, ¿no serían ellos los únicos que puedan llamarse humanos, o en mayor justicia los únicos que puedan llamarse así, pues su universalidad no será tan ideal, tan abstracta como la del *homo sapiens*, sino real e inefable?

Las últimas preguntas podrán parecer los sueños, o mejor dicho, los delirios de un escritor de ciencia-ficción. Sin embargo,

no son tan oníricas. El haber tomado con mucha curiosidad la Biblia y *Das Kapital*, además de otros libros que fui descubriendo en librerías y bibliotecas, me lleva a hacer estas preguntas. Veo que esta curiosidad primigenia usualmente se agota o apaga en muchos intelectuales, que terminan por usar los pasajes, de cualquiera de estos libros, para fines demagógicos o proselitistas muy baratos y chabacanos. Es necesario regar la curiosidad y podarla de vez en cuando para que no muera; las preguntas son el mejor fertilizante. El mayor peligro para los autores que se convierten en íconos, como Marx, es ser un palo, el palo rector, el principio y fin, la vara universal de los lectores de sus obras. Las ideas de Marx pueden sobrevivir de mejor manera, no como una mosca atrapada en el biombo que es la cabeza cristalina de muchos políticos, sino como una semilla en nuestro huerto de pensamientos.

EL OTRO: UNA PROBLEMÁTICA
LATINOAMERICANA DE CINCO SIGLOS

*...el descubrimiento de América,
o más bien el de los americanos,
es sin duda el encuentro
más asombroso de nuestra historia.*

*El encuentro nunca volverá a alcanzar tal intensidad,
si esa es la palabra que se debe emplear:
el siglo XVI habrá visto perpetrarse el mayor genocidio
de la historia humana.*

TSVETAN TODOROV. *La conquista de América.*
El problema del otro.

En 1492 Colón “descubre” América y se encuentra, por primera vez, con otro, desconocido hasta el momento ya que los europeos, como bien lo explica Todorov, no ignoraban la existencia de África, India o China; América es, por lo tanto, el lugar de la extrañeza absoluta. Unos cuantos siglos después, a partir de 1840, Marx lee la realidad del capitalismo y desarrolla, entre otros, conceptos como la conciencia de clase, la alienación y la conciencia de la opresión. ¿Qué relación puede pensarse entre ambas cuestiones en Latinoamérica hoy en día? Una posible respuesta nos conduce directamente a la importancia que tiene la presencia de un Otro.

América Latina es un todo complejo de definir. Ana Pizarro explica en *La literatura latinoamericana como proceso* que, en los

intentos de definirla, una opción ha sido entenderla por oposición a la América sajona, es decir, por contraste con lo otro. Las diversas identidades latinoamericanas también comparten un lugar similar en los diferentes procesos de colonización experimentados. Ahora bien, la categoría “otro”, como bien aclara Todorov, resulta siempre un problema que tiene diversas maneras de ser comprendido:

Puedo concebir a esos otros como una abstracción, como una instancia de la configuración psíquica de todo individuo, como el Otro, el otro y otro en relación con el yo; o bien como un grupo social concreto al que nosotros no pertenecemos. Ese grupo puede, a su vez, estar en el interior de la sociedad: las mujeres para los hombres, los ricos para los pobres, los locos para los “normales”; o puede ser exterior a ella, es decir, otra sociedad, que será, según los casos, cercana o lejana [...]. (2014: 13)

Como hemos visto, América se incorpora al mundo como un otro concreto para la civilización europea y reproduce, a la vez, en sus sociedades una cantidad de otros internos; el planteado por Marx en su análisis es quizás el más evidente. El autor de *El capital* identifica diferentes tipos de alienaciones sufridas por el trabajador del capitalismo al poner su fuerza de trabajo en el mercado y, entre estas, encontramos la alienación social; este tipo de alienación genera una escisión en la sociedad ya que el producto creado por el trabajador no le pertenece. Tenemos entonces una clase oprimida que genera las mercancías para otra clase social, es decir, para otro:

En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. (...) Pertenecer a otro, es la pérdida de sí mismo.

Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del hombre respecto del hombre. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al otro. Lo que es válido respecto de

la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro. (Marx s/d: 15)

Como podemos leer en estas citas, la enajenación que vive el hombre con su trabajo lo lleva a enfrentarse con ese otro.

Las categorías desarrolladas por Marx, circunscriptas a la sociedad inglesa de mediados del siglo XIX, no resultan en absoluto anacrónicas al ver, por ejemplo, las brechas existentes en sociedades latinoamericanas hoy. Argentina, en las últimas décadas, es un claro exponente de esta escisión entre quienes tienen el capital y aquellos que tienen la fuerza de trabajo. Un estudio del año 2017 del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) muestra que la desigualdad social ha ido creciendo en los últimos años, incluso en relación con la de los primeros meses del mismo año. Dicho estudio indica que mientras el 10% más rico de la población argentina se ha apoderado del 31,3% de los ingresos, el 10% más pobre se ha apropiado tan solo del 1,6%.

Según Marx, esta situación de opresión no puede modificarse sin una verdadera conciencia de la opresión por parte de la clase trabajadora. Si bien podemos observar la vigencia de las categorías planteadas en la brecha entre las diferentes clases sociales de países latinoamericanos como Argentina, resta pensar si acaso la sola disolución de estas, significaría también la desaparición de otras desigualdades, como la que existe entre el hombre y la mujer. En su artículo “El nombre de la bestia”, Feinmann afirma: “Hoy nadie puede ser “solo” marxista. Este mundo no se puede pensar sin Nietzsche, sin Freud y aun sin Heidegger. Ni sin Foucault, Lacan y hasta Derrida. Pero Marx no cesa de alimentarnos” La realidad latinoamericana contemporánea tampoco puede pensarse sin un análisis del rol de la mujer.

1. Hacia una visión más completa: la otra

¿Es posible, hoy en día, interesarse por el trabajo, el empleo, el paro, sin considerar las diferencias de sexo?

LAUFER, MARRY, MARUANI. *El trabajo del género*¹

En el año 2015 surgió en Argentina un movimiento colectivo de protesta denominado “Ni una menos”, responsable de visibilizar y denunciar la situación desigual sufrida por las mujeres y el creciente número de femicidios. El colectivo ha tenido repercusión en América Latina, se han realizado movilizaciones y concentraciones tanto en Chile como en Perú, Uruguay y México. El “otro” anteriormente mencionado toma cuerpo femenino en la actualidad latinoamericana y se convierte en *la otra* nueva y extraña. ¿Es posible entonces ponderar una problemática sobre otra? ¿Puede pensarse en el conflicto entre las clases sociales dejando de lado las desigualdades reinantes entre las mujeres y los hombres, por ejemplo?

Perry Anderson en *Tras las huellas del materialismo histórico* se pregunta “¿Qué conexión hay entre la abolición de la desigualdad sexual y el advenimiento de una sociedad sin clases?” (Anderson, 111), Incógnita que pone en escena el debate entre las categorías de género y clase. En esta confrontación hay quienes han sostenido que

[...] el cuestionamiento del modelo económico ortodoxo y de la sociología funcionalista desde un análisis en términos de clase, de explotación, de dominación sería capaz de esclarecer la cuestión de las relaciones entre hombres y mujeres, al mismo tiempo que debía resolver todas las relaciones de dominación existentes en la sociedad. (Laufer, Marry y Maruani, 21)

.....
¹ Laufer, Jacqueline; Marry, Catherine y Maruani, Margaret (eds.). *El trabajo del género. Las ciencias sociales ante el reto de las diferencias de sexo*, Ed. Germania, Valencia, 2005.

Al leer esta afirmación podemos notar lo ambicioso de considerar que un análisis basado en la clase social pueda esclarecer otras tantas problemáticas como las del género, la explotación infantil o la trata de personas.

En primera instancia resulta, por lo menos, poco probable que una teoría pueda resolver cuestiones que no ha considerado en el desarrollo central de su análisis. La teoría marxista clásica pone el foco en las relaciones de dominación producto de las desigualdades entre quienes poseen los medios materiales de producción y los trabajadores explotados, y no en temas como la sexualidad o la familia². Resulta difícil entonces pensar en la solución de las desigualdades entre los géneros como un efecto colateral de esta teoría.

Considerar que un análisis de clase puede esclarecer la situación de las mujeres es pensarlas como “clase sexual”, definición que el feminismo ha rechazado ya que el concepto de clase no es “infinitamente elástico o universalmente aplicable”³, y hacerlo significaría caer en un peligroso anacronismo. Trasponer los criterios marxistas y hacer de la situación de las mujeres un espejo de las condiciones de la clase obrera solo puede dar conclusiones forzadas que ignoran las diferencias y los contextos.

En la categoría marxista de “clase”⁴ existe un alto grado de abstracción y por lo tanto, de generalización; la clase obrera resulta, en definitiva, un concepto similar al sujeto de la modernidad: una construcción aparentemente “universal” que enmascara un

.....

² Cfr. Anderson, p. 109.

³ Cfr. Sayer y Walker. *La nueva economía social. Reelaboración de la división del trabajo*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1994, p. 37.

⁴ La definición marxista de *clase* está basada en las relaciones de producción, en las condiciones sociales bajo las que se lleva a cabo la tarea necesaria de transformar la naturaleza para mantener la población. En su núcleo está la explotación de los trabajadores, de quienes se obtiene un excedente de trabajo para mantener a la clase dominante. Cfr. Sayer y Walker, p. 37.

sujeto masculino. Como bien lo explica Laura Lee Downs: “La historia social, la de la clase obrera y del trabajo industrial, se construyó alrededor de la figura del minero musculoso”⁵. Esto no quiere decir que la simple inserción del “sujeto femenino” resuelva la cuestión: una historia del trabajo fabril de las mujeres no modifica los pilares de una teoría que no consideró la diferencia entre los géneros.

La clase obrera es una construcción colectiva que no distingue género, color o edad, y sería improductivo pedirle más a la teoría. Principalmente la teoría feminista dismanteló la ilusión de esos colectivos abstractos, mostrando en su interior una amplia diversidad que inhabilita la noción de “feminismo” en singular (feminismo negro, feminismo lesbiano, maternalista, etc.).

Sumado a esto, la explotación que hace visibles las diferentes vertientes del feminismo, es notoriamente previa a la expuesta por el marxismo: “[...] está perfectamente claro que el dominio social del hombre sobre la mujer es muy anterior al capitalismo: de hecho es prácticamente coetáneo de la historia de la especie, y no sólo la documentada sino también la que se puede deducir” (Anderson, 111).

El marxismo nace con el modelo capitalista y resulta excesivo pretender que resuelva problemáticas significativamente anteriores como la dominación del hombre sobre la mujer. Considero que un profundo análisis desde la perspectiva de género también resulta insuficiente, y dudo que logre dilucidar los problemas entre las clases sociales. Difícilmente pueda llegarse a conclusiones útiles desde una sola perspectiva, teoría o disciplina; los enfoques más ricos y productivos están precisamente en el cruce de ideas y categorías. Si algo deja en claro la oposición entre clase y género

.....

⁵ Lee Downs, Laura en Laufer, Jacqueline; Marry, Catherine y Maruani, Margaret (eds.). *El trabajo del género. Las ciencias sociales ante el reto de las diferencias de sexo*, Ed. Germanía, Valencia, 2005, p. 22.

es la absoluta inutilidad de los pares binarios para cualquier tipo de análisis, como bien lo explica Feinman: “Hoy nadie puede ser sólo marxista. Este mundo no se puede pensar sin Nietzsche, sin Freud y aun sin Heidegger. Ni sin Foucault, Lacan y hasta Derrida. Pero Marx no cesa de alimentarnos”.

El feminismo ha “visibilizado” una cantidad de conflictos que van más allá de una mera discriminación de las mujeres. Rompió las fronteras entre lo público y lo privado, marcando que tras la tan mencionada división del trabajo existe una división sexual del trabajo, e hizo del trabajo doméstico un objeto de estudio. Visibilizó la sexualidad, planteando la improductiva dicotomía entre naturaleza y cultura (sexo y género).

Pensar exclusivamente desde el género o desde la clase parece tratarse de una manera más de emplear los criterios de las ciencias naturales para las ciencias humanas. En estas últimas las teorías no se desplazan unas a otras, sino que coexisten y se enriquecen mutuamente con una diversidad de aportes y perspectivas; seleccionar una sola categoría de análisis como la principal no hace más que reducir las posibilidades de desarrollo de un enfoque. Pensar solamente en términos de clase resulta insuficiente, así como también lo es pensar exclusivamente en términos de género y relegar la raza, o la edad; no se trata de ir incorporando gradualmente los diversos sujetos sociales, ir corriendo las fronteras, sino de intentar construir una teoría lo suficientemente flexible que vincule y relacione la mayor cantidad de categorías, sujetos y puntos de vista posibles. El camino es apostar a miradas multidisciplinares que sumen conceptos y criterios en vez de buscar que una categoría se convierta en la verdad absoluta y brinde soluciones a múltiples y diversas problemáticas.

Latinoamérica necesita, quizás como el resto del mundo, comprender que “los otros también son yo: sujetos como yo, que sólo mi punto de vista, para el cual todos están allí y sólo yo estoy aquí, separa y distingue verdaderamente de mí” (Todorov:

13). Así lo entendió Tadeo Isidoro Cruz en el cuento de Jorge Luis Borges⁶ al cambiarse de bando y luchar junto a quien primero estaba enfrentando porque entendió que “el otro era él”. El oprimido, la oprimida, el dueño del capital, así como el niño, la anciana, el extranjero/a y el trabajador/a son solamente facetas o posibilidades. Colón y los habitantes de América, el hombre y las mujeres en la actualidad, los dueños de los medios de producción y los trabajadores son instancias de lo mismo: miedo a lo desconocido e incapacidad de vernos en el otro. Se trata entonces, como lo explica Foucault, de crear vínculos porque “lo que molesta al poder es la amistad. Es decir, la posibilidad de crear redes de amigos, apoyos, afectos, solidaridades, difíciles de localizar, que escapan al control social”⁷.

Sin importar de qué lado se encuentre el “yo”, siempre habrá un “otro”, el pobre para el rico o a la inversa, el trabajador para el dueño del capital o a la inversa. Al igual que América fue nueva y extraña para Europa, siempre habrá un otro desconocido para el yo. Si como afirma el escritor argentino Isidoro Blaisten, “todo lo nuevo asusta” (2017: 76), quizás sea tiempo ya, después de cinco siglos, de superar tal miedo.

Referencias bibliográficas

Anderson, Perry (2000). *Tras las huellas del materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI (Epílogo).

Blaisten, Isidoro (2017). *Anticonferencias*. Buenos Aires: Tusquets.

.....

⁶ El cuento mencionado se titula “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz”, pertenece al volumen *Ficciones* y dialoga con el poema nacional “Martín Fierro”, escribiendo la biografía imposible de uno de sus personajes principales.

⁷ Traducción de “Sex, power and the politics of identity”. Entrevista dirigida por B. Gallagher y A. Wilson en Toronto, junio de 1982, publicada en *The Advocate* 400 (7 de agosto de 1984).

- Borges, Jorge Luis (2011). “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz”, en Obras completas, volumen 5. Buenos Aires: Sudamericana.
- Feinmann, José Pablo (2004). “El nombre de la bestia”, en diario *Página 12*, 22/04/2004.
- Haraway, Donna (1991). “Género para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra” en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Valencia: Cátedra-Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer.
- Laufer J., Marry C. y Maruani M. (2005). “Introducción” en Laufer J., Marry C. y Maruani M (eds.) *El trabajo del género. Las ciencias sociales ante el reto de las diferencias de sexo*. Valencia: Ed. Germania.
- Marx, Karl (2004). *Manuscritos económico-filosóficos*. Buenos Aires: Colihue.
- _____ (2010). *El capital*. Madrid: Siglo XXI.
- Pizarro, Ana (1985). *La literatura latinoamericana como proceso*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Sayer A. y Walker R. (1994). “La clase, el género y la división del trabajo”, en *La nueva economía social. Reelaboración de la división del trabajo*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Scott, J. (1999). “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en M. Navarro y C. Stimpson (comp.): *Sexualidad, género y roles sexuales*. Buenos Aires: FCE.
- Tsvetan Todorov (2014). *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI.

EL VALOR DE MARX EN EL SIGLO XXI

Hace casi una treintena de años, con la caída del bloque soviético, el pensamiento de Karl Marx se creyó vencido, pero al tomar en cuenta la vigencia de su método analítico y los resultados de sus predicciones no es difícil percatarse de que, lejos de quedar en el olvido, los diferentes ámbitos que abarcan sus teorías y certezas se fortalecen y parecen dirigirse a un inevitable *revival* tanto en América Latina como en Estados Unidos y Europa. Bien para contradecirle, o para reforzar, a partir de su pensamiento, las luchas de hoy, que se agudizan y muestran las fisuras que las inevitables crisis periódicas –predichas por él–, del sistema económico mundial dejan en un planeta cuya buena salud se ve comprometida a causa de las cicatrices del sistema económico y sus consecuencias catastróficas tanto para la ecología, como para la sociedad en general.

El estrépito tras la caída del muro de Berlín levantó un velo espeso –pero efímero– sobre los valores positivos del pensamiento de Marx. En este ensayo pretendemos disipar el velo dejado por los escombros, para amontonar estos últimos –valores negativos– como ruinas ideológicas. En primer lugar destacaremos la práctica como ética implícita en su pensamiento, para rescatar de allí su carácter transformador y dar cuenta así de la alienación ideológica como falsa conciencia, en contraste con la conciencia social de clase. ¿Puede probarse que los mencionados valores positivos efectivamente han contribuido a la transformación de algún aspecto de la sociedad?

Comentaremos sobre el feminismo como conciencia social necesaria aún en nuestros días para derribar las potencias ideológicas que someten a la mujer contemporánea, a partir de un breve recuento histórico que muestra las transformaciones positivas que a partir del materialismo histórico fueron logradas, por una parte, y por otra las prerrogativas aún por saldar en América Latina (y el mundo); lo anterior será tratado en segundo lugar. Posteriormente analizaremos muy superficialmente la alienación ideológica en su expresión política como parte del totalitarismo, es decir, que el marxismo-leninismo como ideología es una falsa conciencia cuya función de autor es “la figura ideológica gracias a la cual se conjura la proliferación de un sentido”, según Foucault (1999: 123). En última instancia mencionaremos muy brevemente a las organizaciones comunales como otro valor positivo, que como conciencia social puede contribuir a la transformación de la sociedad, así como a proponer alternativas que aporten a modelos eco-sostenibles. Allí daremos cuenta de la inviabilidad del modelo actual venezolano, cuyo capitalismo de Estado entra en contradicción con las iniciativas atrás mencionadas, así como las dificultades que enfrentan debido a la alienación ideológica a que son reducidas y nos alejan del fomento de una conciencia social transformadora, como un humanismo *práctico* que convierta al sujeto deshumanizado en verdaderamente humano (García Bacca, 1974: 42).

En *La ideología alemana* (2013) Marx y Engels trabajaron en conjunto en la elaboración de una crítica a la filosofía clásica alemana, que era principalmente idealista y hegeliana, es decir, entendía la realidad como reflejo de las ideas del espíritu absoluto. Debido a esto último subordinaban a la realidad y sus manifestaciones, como expresiones de la conciencia, lo cual dejaba al margen la acción humana y la supeditaba al desarrollo de la autoconciencia. Por tal motivo al analizar la historia y la filosofía apelaban a abstracciones analíticas, en lugar de a nociones me-

todológicas un tanto más “aterrizadas”, digamos, para analizar la historia y la filosofía. En este aspecto viene un primer punto de giro al demandar los autores una ruptura con las posturas del idealismo clásico alemán, puesto que estas últimas son meramente ideológicas, lo que quiere decir que parten de las ideas abstractas y no de la realidad concreta, que terminan por dominar a los hombres en tanto creadores de las ideas y sus representaciones como una falsa conciencia. A esto último lo denominan los autores *alienación*; esta se expresa de diferentes maneras y solo lo tocaremos con relación al punto que desarrollamos y no en su complejidad, debido a la brevedad de nuestro argumento, por lo cual lo retomaremos cuando sea necesario.

Al proponer el derrumbe de la realidad existente (p. 15) se refieren los autores a una *transformación* producida a partir de la acción práctica consciente –con conciencia de clase como conciencia social–, de actitud crítica, que a su vez es una forma ética de enfrentar la realidad. De modo que Marx y Engels parten de premisas que no son dogmáticas sino reales: “Son los individuos reales, en su acción y sus condiciones materiales de vida [...] Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente por vía puramente empírica” (p. 28). He aquí el fundamento del materialismo histórico.

Este traslado va a determinar una nueva concepción sobre la conciencia, no como una conciencia ajena al sujeto sino como una que “no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres en su proceso de vida real” (p. 36), lo que nos indica una posición práctica del sujeto ante la realidad material. A esto añadimos que Marx indica que la naturaleza de la conciencia como tal, es un producto social, como conciencia del mundo inmediato (p. 42), mientras que la conciencia ideológica está regida por ideas que la someten; de allí la religión, la moral, son ropaje ideológico de las instituciones familiares y sociales protegidas bajo el Estado como institución; son falsas en tanto

alienación ideológica. Así que Marx da cuenta de que “no es la conciencia la que determina a la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (p. 36).

Tomemos en cuenta que como nos indica Ludovico Silva, este hecho supone –junto con la obra económica– un verdadero giro copernicano en la historia del pensamiento occidental (1983: 122). De ello tomamos en alta estima la acción práctica como elemento fundamentalmente ético que se propone una acción directa a partir de la conciencia social para producir transformaciones en el estado de las relaciones actuales de producción e intercambio (tanto del contexto de Marx, como en el nuestro), puesto que esa actitud práctica como ética y crítica mantiene su vigencia en nuestros días y de allí surgió una serie de procesos históricos que en la actualidad se mantienen en lucha y sirven de base para lograr sus reivindicaciones. Es el momento de preguntarnos: ¿cómo se acusan estas premisas en la realidad en tanto valor positivo? ¿Acaso han tenido algún resultado en nuestra historia reciente?: Sí, en el movimiento feminista, por ejemplo.

El feminismo como movimiento de lucha por los derechos de igualdad de género, es sin lugar a dudas una de las manifestaciones en las que podemos dar cuenta de este valor práctico de transformar a la sociedad con la justa inclusión de las mujeres como ser social en igualdad de condiciones que los hombres, en todos los ámbitos de la vida cotidiana. Este hecho se hace tanto más imperativo, cuanto que aun en Latinoamérica, por una parte las desigualdades jurídicas están a la orden del día, y por otra la opresión basada en la moralidad –que es más silenciosa, pero no menos perjudicial– es peligrosamente aceptada y reproducida tanto por hombres como por mujeres. El materialismo histórico expuso por primera vez el papel de la mujer en el desarrollo histórico de la familia, no desde una perspectiva moralista –es decir, ideológica–, sino materialista según Mary Waters “proporcionando una perspectiva científica a la liberación de la mujer (1979: 24).

Tomando en cuenta lo dicho anteriormente encontramos que los derechos adquiridos por las mujeres no son fruto del orden divino; estos fueron de difícil alcance dentro del seno de las organizaciones de los trabajadores en la Primera Internacional, y gracias al apoyo de los sectores menos conservadores y con verdadera conciencia que apoyaron a personalidades como Klara Zetkin y Rosa Luxemburg –entre otras– a proponer, dentro de las discusiones y las decisiones ulteriores acerca de la participación política de la mujer, la equidad salarial, entre otros derechos fundamentales del que hoy gozan en la mayoría de los países occidentales. ¿Acaso no supone esta disposición práctica una ética para la igualdad de las personas en tanto humanos?

Hoy las estadísticas y datos sobre las desigualdades salariales, el abuso moral, el matrimonio forzado y la denigración o exclusión por motivos de género, siguen latentes de una manera escandalosa; ¿no es necesario retomar estas discusiones y hacerles honor para lograr la dignidad humana en toda la América? ¿Creemos que sí! Sin embargo, para continuar, exhortamos a que no sea pasada por alto la relevancia que tuvieron las premisas prácticas de Marx sobre la conciencia para llegar a estas exigencias; por ello lo dejamos a la reflexión del lector.

Los países que intentaron el socialismo desde la Revolución de Octubre se caracterizaron por una dinámica política regida por la única fuerza política del Partido Comunista de cada país particular. Este hecho se debe principalmente al marxismo-leninismo como una élite de dirigentes que encauza las directrices políticas, con relación a los aspectos económicos, políticos y culturales en general. Erich Fromm, en su obra *¿Podrá sobrevivir el hombre?* (1974) explica que con el surgimiento del stalinismo, tras la muerte de Lenin y la persecución de Trotsky; el proceso revolucionario soviético tuvo un giro que apuntó hacia lo que el autor llama *managerialismo* o burocratismo administrativo, que consiste en la centralización estatal de las industrias (sin control

obrero) —ésta ya existía desde el auge revolucionario de 1917—, y aunque el autor evita usar “capitalismo de Estado” debido a las ambigüedades del término y sugiere también el de “economía totalitaria de Estado” (pp. 58-59), cita a Malenkov, quien asevera que este sistema soviético era “más o menos el equivalente a la economía de mercado de los Estados Unidos” (p. 60).

El managerialismo del que nos habla Fromm es un claro ejemplo del pensamiento dogmático como alienación ideológica, puesto que como éste señala, los burócratas acostumbrados a tratar con las cosas dan el trato a las personas como si fueran cosas (p. 27). En este sentido es evidente como opera la alienación cómo un mecanismo que aliena o hace extraño al sujeto con respecto a su producción y su entorno. Para ilustrar mejor esta compleja noción Marx describe en los *Grundrisse* que el trabajador es deshumanizado al ser un apéndice de la maquinaria como cristalización del trabajo objetivado en capital fijo, es decir, que éste es sometido por una fuerza ajena a él (1971: 133-134). Imagine el lector pues que la maquinaria es el Estado en su forma ideológica y el sujeto —ahora sometido como objeto— es decir, el trabajador, es apenas un *accesorio* de toda la estructura.

El psicólogo de Frankfurt estima que el ideal de Marx devino en alienación como ideología. El autor acentúa entonces que “Las ideas de Marx fueron transformadas en ideologías. Una nueva burocracia se impuso y estableció su régimen sobre principios exactamente opuestos a los de las ideas originales” (p. 151). Pese a que estamos de acuerdo con lo expuesto por Fromm, debemos expresar reserva, debido a la propia concepción del pensamiento de Marx como ideología dinámica (p. 147) en contraste con la posición argumentada por Silva, para quien “es absurdo hablar de ideología revolucionaria, puesto que una revolución no puede ser impulsada por prejuicios, fetiches o catecismos, sino contra ellos” (1979: 103).

Si bien Hannah Arendt estima que Marx “se probase de utilidad para el totalitarismo”, la autora argumenta que no puede decirse que haya sido su causa (2007: 23). Creemos pertinente tomar en cuenta un fuerte argumento aducido por Bakunin la víspera de la primera I Internacional, en donde el anarquista le cuestiona a Marx privilegiar la centralización, lo cual es indispensable sin una coerción política. De aquí que Kolakowski mencione una anticipación del leninismo por parte de Bakunin (1980: 258). Sin embargo no entraremos en viejas disputas, y simplemente valga el comentario para complementar, sin dejar al margen pues, que el pensamiento dogmático, el Marxismo como ideología, corresponde pues a una falsa conciencia, una alienación ideológica, como la religión, la moral y éstas a su vez como ropaje del Estado y la cultura.

La transferencia de valores políticos de Europa a la América Latina no fue unilateral ni sin inconvenientes. José Aricó señala que si bien la influencia leninista cobró una fuerza importante, el eurocentrismo del marxismo tuvo que, de entrada, asumir cierta heterodoxia, lo cual hace tanto mas interesante este hecho, cuanto que la misma diversidad cultural latinoamericana exigió tal heterodoxia, una vez puesta en relieve la anulación del pensamiento de Marx con el hermetismo unipartidista del leninismo, lo cual conllevó a considerar “las transformaciones sociales según una nueva perspectiva” (2017: 602). Visto de esta manera, el caso venezolano se torna bastante complejo en el análisis que muy superficialmente aquí incluimos.

Venezuela es un sistema económico basado en el capitalismo rentista administrado por una élite política conservadora que reparte el grueso de la renta entre la burguesía tradicional y la clase política dominante. Nos atrevemos a decir que en la actualidad Venezuela es un capitalismo de Estado que disfraza su verdadero rostro detrás del socialismo como ideología. En ese sentido la centralización estatal solo sirvió para darle un mayor control al

Estado y beneficiar tanto a burgueses como a la élite política en sus intereses de clase, de acuerdo con su “conciencia”, lo cual es tan inviable como inaceptable para quienes apelan al “socialismo” como proyecto y valor político. Este esquema de distribución y captación de la renta petrolera es el mismo desde los años setenta, con la excepción de un aumento en el gasto público según Kornblihtt y Dachevsky en un concienzudo análisis sobre la actual crisis económica publicado el año pasado, en el cual los autores son escépticos sobre la recuperación de capital como estímulo a las fuerzas productivas a través de pequeñas unidades de producción (Kornblihtt, Dachevsky, 2017: 28). La trabazón reside en parte, según los autores, en el posicionamiento ideológico de los factores políticos venezolanos, lo que nos aleja de una posible solución debido a que en ambos casos estas se aferran a abstracciones ideológicas (p. 26).

Por otra parte, y en contraste, también se estimularon dinámicas de organización popular alternativas de acuerdo Darío Azzellini, quien estima que la auto-administración local se enlaza tanto con conceptos libertarios como del pensamiento marxista latinoamericano, al tiempo que se conjuga con experiencias indígenas y afro-venezolanas (2017: 197). Asimismo el autor da cuenta de las contradicciones entre la estructura estatal burguesa y el intento de auto-gobierno como organizaciones “prefigurativas” de utopía concreta (p. 192); una relación de desigualdad en la que el poder constituido históricamente vence (p. 211). Añadimos a esto que en dicha relación de desigualdad se ha enfatizado el valor ideológico en lugar del práctico, en el cual el Estado ha utilizado la figura de las comunas para reforzar su control estatal sobre una base ideológica. Sin embargo no deja de parecernos pertinente resaltar este valor de auto-gobierno como un ímpetu ético-práctico, sobre el cual se pueden desarrollar alternativas que den paso a dinámicas que incluyan posibilidades eco-sustentables que den cabida a un cultivo del sentido del lugar a partir de una ética

comunal que incorpore la ecología en sus propuestas (Bellamy, Clark, York, 2010: 119).

Hemos analizado cómo las posturas ideológicas en Venezuela nos advierten de éstas como escombros ideológicos que deben quedar en el pasado. Y a partir de allí, la conciencia social como actividad práctica nos replantee la vigencia de la ética como práctica para nosotros en Latino-américa. Vigencia que encontramos en su esencia transformadora no solo como instrumento de análisis sino como premisa práctica transformadora, –cual el caso del feminismo– para que en sus manifestaciones prácticas, se desarrollen como conciencia social en lugar de una ideológica falsa. Así como en los métodos burgueses –tal como Marx decía–, donde aunque de manera diferente, se reproducen estos desarrollos de forma atrofiada o caricaturizada (1971: 40).

De modo que el marxismo ideológico es una caricatura “atrofiada” y su adopción por las burguesías travestidas de conciencia ideológica son solo evitables en la medida en que los desarrollos individuales y colectivos se basen en una actitud ética, práctica y crítica. De modo que podamos transformar el pensamiento de Marx de acuerdo con nuestros contextos de diversidad cultural, para transformarnos a nosotros mismos y, por ende, transformar nuestra realidad, nuestra cultura. Esta transformación pasa por entender el pensamiento de Marx como impulso práctico para la conciencia social como un instrumento de análisis y no como una teoría prescriptiva (Aricó, 2017: 608) que nos permita una reactualización en tanto transformación del mismo pensamiento de Marx como lo entiende Foucault (1999: 119).

El pensamiento de Marx es pues hoy tan importante para nosotros –quienes nacimos con la reunificación alemana– porque nos permite cuestionar nuestro entorno y transformar nuestra individualidad; como conciencia social *práctica, como fundamento ético* para de esa forma pasar –como lo indica García Bacca– del humanismo teórico a un *humanismo práctico*, que nos desaliene

y nos permita transformarnos en verdaderamente humanos transformadores de la realidad. Por ello consideramos que hoy el pensamiento de Marx es tan relevante tanto para dar cuenta de su atrofia ideológica (y evitarla) como de su potencial transformador, y hacerlo nuestro en la práctica no solo para América Latina, sino para todo el mundo. Es pues el momento de disipar el velo, dejar los escombros atrás y tomar una actitud práctica.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2007). *K. Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Recuperado de: <https://mega.nz/fm/F0IBnYjY>
- Aricó, J. (2017). *El marxismo latinoamericano*. Recuperado de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20171117024109/Antologia_Jose_Arico.pdf
- Azzellini, D. (2017). *Construyendo utopías concretas: Movimiento de comuneros en Venezuela*. Recuperado de: <https://www.azzellini.net/node/3040>
- Bellamy, F.; Clark, B.; York, R. (2010). *The ecological rift: Capitalism in wonderland*. Recuperado de: <http://marx200.org/en/marxism-think-one-two-many-marxes/marxism-and-ecology>
- Dachevsky, F.; Kornbliht, J. (2017). *Crisis y renta de la tierra petrolera en Venezuela: crítica de la teoría de la guerra económica*. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/403/40353171002.pdf>
- Foucault, M. (1999). *Literatura y conocimiento*. Mérida, Venezuela: Editorial venezolana.
- Fromm, E. (1974). *¿Podrá sobrevivir el hombre?* Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- García Bacca, J.D. (1974) *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Kolakowsky, L. (1980). *Principales corrientes del marxismo I*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Marx, K.; Engels, F. (2013). *La ideología alemana*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el perro y la Rana.

- McLellan, D. (1971). *Marx's Grundrisse*. Edinburgh. Great Britain: McMillan & CO. LTD.
- Silva, L. (1979). *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Silva, L. (1983). *La alienación como sistema*. Caracas, Venezuela: Alfadil Ediciones.
- Waters, M. A. (1979). *Marxismo y feminismo*. Barcelona, España: Fontamara.

EL LUMPEN, LA FORMA CHAVISTA DE DOMINACIÓN

Venezuela es escenario de una crisis económica de grandes proporciones, nunca vista en su historia. Las condiciones de reproducción de los venezolanos han sufrido un deterioro sin precedentes que los ha colocado por debajo del mínimo requerido para garantizar la sobrevivencia de los trabajadores y sus familias, es decir, del número de mercancías requeridas para garantizar las condiciones de subsistencia y poder presentarse el día siguiente a trabajar.

Gracias a la imposición de una División Internacional del Trabajo que condena a Venezuela a vivir de la importación de productos terminados; a especializarnos en la exportación de petróleo y recientemente de minerales, y de dotar a los países demandantes de una cantidad importante de materias primas a precios bajos, se generó un proceso de destrucción de las fuerzas productivas, representado en la desaparición de nuestra menguada industria.

Resultan pocos los venezolanos que no viven el dramático deterioro de sus condiciones de vida. Los más, son condenados a condiciones de miseria. Diariamente aumenta la población que, condenada a condiciones de sobrevivencia, van a parar a las filas del pauperismo.

Esta crisis ha superado con creces las fronteras de lo económico. Se ha transformado en una crisis ética, moral, de valores y cultural. Se manifiesta en la tragedia que viven las familias ace-

chadas por la delincuencia, el crimen organizado, hurtos, robos, secuestros, muertes violentas, crecimiento del número de bandas armadas y enfrentamientos entre ellas, además de otros hechos sociales resultado del régimen de gobierno actual, y nacen en medio de la pauperización social: los “pranes” (líderes hampóniles), nuevos sindicatos del oro dirigidos por delincuentes, “colectivos” o grupos armados al servicio del Gobierno, o los “bachaqueros” (revendedores al detal).

Este drama social cobra vida en una categoría cuya rigurosidad científica guarda plena vigencia en la era chavista: el lumpenproletariado. Marx fue el primero en usar esta categoría al analizar el proceso de producción capitalista y las inevitables consecuencias generadas sobre la suerte de la clase obrera. Al desarrollarse la reproducción del capital en una escala ampliada, es decir, al producirse el aumento de la composición orgánica de capitales y cumplirse la ley de la acumulación capitalista, de manera inexorable crece el “Ejército Industrial de Reserva” (EIR) y con ello el lumpen.

1. Origen de la categoría

De acuerdo con lo desarrollado por Marx, la característica principal del lumpen es estar separado del proceso productivo. Constituye un exceso de población que no puede ser absorbido por el sistema de producción. Es una parte del EIR, es decir, de la población desempleada. Es el peso muerto que lleva sobre sí el EIR. Este ejército, siendo una consecuencia del proceso de acumulación, se convierte en una necesidad del sistema capitalista para los fines de la explotación. Es la base sobre la cual se mueve la oferta y la demanda de trabajo; por ello, existirá mientras exista el sistema de producción capitalista. De allí que, para comprender este hecho debemos atender el desarrollo de la ley de acumulación capitalista, también descubierta por Marx. Su desarrollo origina

como consecuencia un número de obreros que pasan a engrosar las filas del EIR, constituyendo luego, una parte de este ejército, el lumpemproletariado.

La explicación del proceso de acumulación de capital exige comprender la función de la producción capitalista: la producción de *plusvalía*. A su vez, para entender ésta, o cómo se gestan las condiciones para su obtención, es necesario saber que antes de toda acumulación capitalista hay una acumulación originaria, que es la que posibilita la obtención de plusvalía y su posterior capitalización en nuevos medios de producción y fuerza de trabajo.

La acumulación originaria no es más que la separación del trabajador de sus medios de producción, que lo condena a vender su fuerza de trabajo, como única forma de subsistencia, a quien es dueño de los medios de producción. Se crean las condiciones que impiden que el trabajador pueda hacerse de otras fuentes y condiciones para subsistir. La existencia de una clase que carece de medios de producción y otra capitalista que los posee, se convierte en la condición indispensable para dar inicio al proceso de producción de plusvalía. En este orden, la plusvalía constituye el punto de arranque de la acumulación.

Marx, en el capítulo XXIV del tomo I de *El capital* explica cómo la plusvalía constituye una condición previa indispensable para el proceso de acumulación¹. Sin desarrollo de la plusvalía no es posible la acumulación capitalista. En ella se representa el

.....

¹ La acumulación de capital presupone la plusvalía, la plusvalía la producción capitalista, y ésta la existencia en manos de los productores de mercancías de grandes masas de capital y fuerza de trabajo. Todo este proceso parece moverse dentro de un círculo vicioso, del que solo podemos salir dando por supuesta una acumulación originaria anterior a una acumulación capitalista (*previous accumulation* la denomina Adam Smith); una acumulación que no es resultado, sino el punto de partida del régimen capitalista de producción (Marx, 1973: 654).

plustrabajo extraído al obrero, quien labora más horas de las representadas en el salario, es decir, el tiempo en que produce el equivalente a las mercancías que necesita comprar para reproducirse. Ello crea un *ritornello* que le permite un día tras otro presentarse a trabajar.

Una vez que, producto de la acumulación originaria se concreta la separación del trabajador de los medios de producción, se crean dos polos: de un lado los capitalistas, y del otro los proletarios, que para subsistir deben vender su fuerza de trabajo a los dueños de los medios de producción, convirtiéndose en asalariados.

Con la acumulación originaria y la separación del trabajador de sus medios de producción se realiza y comienza lo que se denomina la enajenación. Esta se produce en dos aspectos: en la relación del trabajador con el producto de su trabajo y en la actividad productiva como tal. En el proceso de producción, una vez efectuada la acumulación originaria, el trabajador se hace ajeno a lo que él mismo produce. El proceso productivo se realiza como algo extraño al trabajador, lo somete a condiciones de explotación que no le permite desarrollar todas sus potencialidades creadoras, lo deshumaniza.

La enajenación, premisa fundamental para el desarrollo del sistema capitalista en relación dialéctica con la propiedad privada, es el centro sobre el cual se mueve el capitalismo y se realizan todas las inexorables leyes de este sistema y sus contradicciones naturales.

La acumulación del capital y el aumento de su composición orgánica están determinados por los efectos del proceso de concentración y centralización de capitales que se suscita en la producción. El encuentro entre medios de producción y fuerza de trabajo, consecuencia de la separación del trabajador de sus medios de producción a medida que avanza el proceso de acumulación, se denomina concentración de capitales.

Aunque la concentración supone en un primer momento una mayor demanda de obreros, esta no se mantiene de forma creciente en una magnitud constante. En la medida que avanza la acumulación y la concentración, en realidad se produce una disminución relativa del número de obreros demandados.

El proceso de acumulación también estimula el proceso de centralización, en el cual unos capitalistas son absorbidos por otros y, con ello, merma la masa de obreros. Se amplía además la inversión en capital constante, ocasionando una menor demanda de obreros. Este efecto centralizador, que también presiona hacia nuevos inventos y descubrimientos que elevan la productividad, deriva en que una masa menor de trabajo ponga en movimiento mayores cantidades de maquinarias y materia prima, y por ende una demanda menor de fuerza de trabajo, marcando el destino de la clase trabajadora.

Se forma así un grupo de trabajadores que no puede ser absorbido por el proceso de producción, un Ejército Industrial de Reserva (EIR) disponible para ser explotado a demanda. Se convierte en condición necesaria para aumentar la plusvalía y para acelerar la acumulación. Como diría Marx, es una de las condiciones de vida del sistema capitalista².

.....

² Veamos esta explicación en Marx, quien desarrolla ampliamente esta categoría: “Es cierto que al crecer el capital total crece también el capital variable, y por tanto la fuerza de trabajo absorbida por él, pero en una proporción constantemente decreciente. Los intervalos durante los cuales la acumulación se traduce en un simple aumento de la producción sobre la base técnica ya existente, van siendo cada vez más cortos. Ahora, para absorber un determinado número adicional de obreros y aun para conservar en sus puestos, dada la metamorfosis constante del capital primitivo, a los que ya trabajan, se requiere una acumulación cada vez más acelerada del capital total. Pero no es sólo esto. Además, esta misma acumulación y centralización creciente se trueca, a su vez, en fuente de nuevos cambios en cuanto a la composición del capital, impulsando nuevamente el descenso del capital variable para hacer que aumente el constante. Este descenso relativo del capital variable,

Esta población desempleada deriva en diferentes formas; Marx las clasificó en: flotante, latente e intermitente. De acuerdo con la fase que esté atravesando el ciclo industrial, que implique una demanda o repulsión de obreros, todo trabajador que en algún momento de su vida se encuentre sin empleo, formará parte de alguna de ellas. De todo este conjunto poblacional se desprende un grupo de individuos que va a parar a las filas del pauperismo, categoría más baja de quienes se encuentran sin trabajo. Esta capa se transforma en un peso muerto que lleva sobre sí el EIR y el ejército de obreros activo: el lumpenproletariado.

Una parte del EIR, en la medida en que no puede ser absorbida por el proceso de producción, adquiere condiciones de sobrevivencia y pierde la disciplina para el trabajo, derivando en un pauperismo crónico y su consiguiente lumpenización. Se constituye en la escoria de la sociedad. En el capítulo XXIII de *El capital*, Marx la describe como la categoría más mísera de vida en la cual se sumerge esta parte del EIR³.

.....

descenso acelerado con el incremento del capital total y que avanza con mayor rapidez que éste, se revela, de otra parte, invirtiéndose los términos, como un crecimiento absoluto constante de la población obrera, más rápido que el del capital variable o el de los medios de ocupación que éste suministra. Pero este crecimiento no es constante, sino relativo: la acumulación capitalista produce constantemente en proporción a su intensidad y a su extensión, una población obrera excesiva para las necesidades medias de la explotación del capital, es decir, una población obrera remanente o sobrante” (1973: 574).

- ³ Los últimos despojos de la superpoblación relativa son, finalmente, los que se refugian en la órbita del pauperismo. Dejando a un lado a los vagabundos, los criminales, las prostitutas, en una palabra al proletariado harapiento (“lumpenproletariado”) en sentido estricto, esta capa social se haya formada por tres categorías. Primera: personas capacitadas para el trabajo. Basta consultar superficialmente la estadística del pauperismo inglés para convencerse de que la masa de estas personas aumenta con todas las crisis y disminuye en cuanto los negocios se reaniman. Segunda: huérfanos e hijos de pobres. Estos seres son candidatos al ejército industrial de reserva, y en las épocas de

Este remanente poblacional no tiene una participación en la producción. No posee un ingreso propio, como cada clase que compone el sistema capitalista, es un elemento desclasado. También se convierte en un fenómeno social, político, cultural y psicológico que se expresa en la sociedad en contra de sí misma.

Partimos del hecho de que las relaciones sociales adquiridas en el transcurso de la vida, producto de la actividad económica, determinan las formas de conciencia. Por ello podemos explicar la actuación del lumpen como consecuencia de su base económica, que no es expresión en sí de ninguna clase. Marx, en el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, desarrolla esta idea de forma muy clara, pasando a constituir una de sus tesis centrales necesarias para el análisis concreto de una sociedad⁴.

.....

gran actividad, como en 1860, por ejemplo, son enrolados rápidamente y en masa en los cuadros del ejército obrero en activo. Tercera: degradados, despojos, incapaces para el trabajo. Se trata de seres condenados a perecer por la inmovilidad a que les condena la división del trabajo, de los obreros que sobreviven a la edad normal de su clase y, finalmente, de las víctimas de la industria, cuyo número crece con las máquinas peligrosas, las minas, las fábricas químicas, etc., los mutilados, los enfermos, las viudas, etc. El pauperismo es el asilo de inválidos del ejército obrero en activo y el peso muerto del ejército industrial de reserva. Su existencia va implícita en la existencia de la superpoblación relativa, su necesidad en la necesidad, y con ella constituye una de las condiciones de vida de la producción capitalista y del desarrollo de la riqueza. (Marx, 1973b: 587-588)

⁴ En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia. (Marx, 1978: 43)

Los individuos se comportan acordes con la posición económica que ocupan. El lumpen, al no poseer una posición económica con un ingreso propio y vivir de las sobras del Estado y de lo que le arrebató a través de la delincuencia, el pillaje y otras vías a la sociedad, se convierte en vulnerable para ser utilizado con fines políticos, aprovechado por regímenes para mantenerse y/o perpetuarse en el poder, garantizando al mismo tiempo la pervivencia del sistema de explotación capitalista.

Marx, además de analizar la categoría del lumpenproletariado como un hecho económico, lo analiza como un hecho político en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Análisis histórico de las condiciones que permitieron al sobrino de Napoleón Bonaparte dar su golpe de Estado, mantenerse en el poder y consolidar el poder de la burguesía. El lumpen protagonizó el sostenimiento del régimen bonapartista por más de veinte años.

*En estas giras, que el gran **Moniteur** oficial y los pequeños **Moniteurs** privados de Bonaparte tenían, naturalmente, que celebrar como cruzadas triunfales, le acompañaban constantemente afiliados de la Sociedad del 10 de Diciembre. Esta sociedad data del año 1849. Bajo el pretexto de crear una sociedad de beneficencia, se organizó el lumpenproletariado de París en secciones secretas, cada una de ellas dirigida por agentes bonapartistas y un general bonapartista a la cabeza de todas. Junto a roués arruinados, con equívocos medios de vida y de equívoca procedencia, junto a vástagos degenerados y aventureros de la burguesía, vagabundos, licenciados de tropa, licenciados de presidio, huidos de galera, timadores, saltimbanquis, **lazzaroni**, carteristas y rateros, jugadores, alcahuetes, dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritorzueltos, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos; en un palabra, toda esa masa informe, difusa y errante que los franceses llaman **bohème**; con estos elementos, tan afines a él, formó Bonaparte la solera Sociedad del 10 de Diciembre. “Sociedad de beneficencia” en cuanto a que todos sus componentes sentían, al igual que Bonaparte, la necesidad de beneficiarse a costa de la nación trabajadora”. Este Bonaparte, que se erige en jefe del lumpemproletariado, que solo en éste encuentra reproducidos en masa*

los intereses que él mismo persigue; que reconoce en esta hez, desecho y escoria de todas las clases la única clase en la que puede apoyarse sin reservas, es el auténtico Bonaparte, el Bonaparte sin ningún disfraz. Viejo roué ladino, concibe la vida histórica de los pueblos y los grandes actos de gobierno y de Estado como una comedia, en el sentido más vulgar de la palabra, como una mascarada, en la que los grandes disfraces y las frases y gestos no son más que la careta para ocultar lo más mezquino y miserable. (Marx, 1973b: 48)

Esa masa difusa de individuos ha podido ser reproducida mediante políticas sociales hoy institucionalizadas dentro de la estructura del Estado para tal fin. En contravía a lo planteado por una pretendida categoría como la de “populismo”, termina siendo hoy una política de los Estados capitalistas.

2. La condena

La estructura económica venezolana es concreta. Una determinación principal se impone al resto, y en particular a su base económica. La posición que ocupa en la División Internacional del Trabajo y que la define como país dependiente y semicolonial, monoprodutor y minero extractivista, se constituye en freno al desarrollo de la concentración de capitales y de las fuerzas productivas.

No podemos analizar el desarrollo y efectos de la ley de acumulación capitalista en Venezuela como se analizan sobre un país desarrollado. La acumulación, la concentración y la centralización, en el marco de la DIT, y de Venezuela como país especializado en la producción y exportación de petróleo y minería, ha generado un freno en la concentración y centralización de capitales. La base económica se ha convertido en una restricción para el desarrollo propiamente capitalista.

Imaginemos la magnitud de la fuerza de trabajo sobrante en Venezuela, donde ni siquiera se ha efectuado esta primera gran

demanda de trabajadores como en los países que desarrollaron a gran escala su industria. Por ello, los indicadores de desempleo en Venezuela ineluctablemente son mayores.

La mayoría de quienes emigraron del campo a la ciudad quedó condenada a condiciones de sobrevivencia. No alcanzaron un puesto de trabajo. En Venezuela, la magnitud de su crisis económica y del desempleo no se puede analizar y comparar, siquiera un poco, de cara a las crisis cíclicas de los países que han desarrollado a gran escala un proceso de acumulación y concentración de capitales. La crisis y el desempleo adquieren grandes proporciones por la destrucción que ha sufrido el menguado aparato productivo, lo cual hace que el desempleo, y consiguientemente el lumpen, sea mayor⁵.

.....

⁵ El desarrollo de la sociedad venezolana a partir del petróleo, y nos perdonan esta reincidencia en algo que ya hemos dicho o sugerido, no sigue las pautas que obedecieron las sociedades europeas en el siglo XIX. Londres o París, para tomar las dos ciudades clásicas, crecieron a expensas del campo pero convirtieron en proletarios a los campesinos que aflúan desde la periferia hasta esos centros urbanos. Cada campesino era convertido en obrero, por un industrial en el cual se centraba el desarrollo capitalista. Aquí no ocurrió eso con la llegada del petróleo. En Inglaterra, para seguir como ejemplo al país clásico en el capitalismo originario, el obrero se vestía con telas fabricadas en el país, aquí se vistió desde el principio con telas importadas. Hasta los géneros agrícolas más elementales empezaron a importarse aquí desde la irrupción del petróleo, lo cual creó una capa de desempleo permanente, muy distinto al de los países capitalistas cuando iniciaban su desarrollo.

En tales países el obrero sufría los rigores del desempleo con las crisis cíclicas que azotaron las economías capitalistas en el siglo XIX; aquí, en cambio, desde 1925 hay un porcentaje de desempleo por debajo del cual no ha llegado ningún gobierno. Es un desempleo crónico, renuente a todo tratamiento, casi diríamos que ineluctable. ¿Una prueba? La prueba más contundente de lo que venimos sosteniendo sobre el desempleo es el actual *boom* petrolero. El desempleo, pese a tal *boom*, no baja del 15%. La tarea del director de estadística consiste, frente a tal calamidad, en “maquillar” las cifras del desempleo para no hacerlas tan escandalosas. (Rangel, 2008: 30-31)

3. Venezuela, chavista y lumpen

La actuación del lumpen y sus implicaciones políticas, a rasgos generales, tiene un antecedente comparable con el análisis realizado por Marx sobre el régimen de Bonaparte. Se pueden recrear hoy hechos como los del periódico francés el *Gran Moniteur* y la celebración de “cruzadas triunfales”. Bajo el régimen bonapartista se llevaba al lumpen a todos lados para que adulara a Bonaparte en cada uno de sus mítines, generando con ellos una percepción de apoyo del “pueblo” hacia un régimen fascista y dictatorial.

Actualmente, y a través de políticas sociales, en Venezuela se mantiene gran parte de la población dependiente del Estado. Con un crecimiento exponencial entre los años 1998 y 2018, parte de esa población es llevada a donde el régimen actual realiza sus cada vez más reducidos eventos políticos, que son proyectados como “cruzadas triunfales” en los medios en manos del Estado, como el *Gran Moniteur* bajo el régimen de Luis Bonaparte. Tras esta masa poblacional está el lumpenproletariado.

Es usado para agredir a manifestantes y acabar con huelgas que plantean reivindicaciones justas para los trabajadores y el pueblo en general. Se convierte en un ejército pretoriano, policía secreta para los fines más grotescos de un régimen fascista. Basta recrear las manifestaciones políticas en 2017. Manifestantes y dirigentes políticos agredidos por colectivos del Gobierno, toma de la Asamblea Nacional y agresiones a diputados, manifestantes asaltados al salir de las protestas, manifestaciones disueltas a golpes y disparos por grupos o colectivos armados, todos afectos al Gobierno.

Entendiendo que el lumpen se expresa en diferentes formas, son diversas las formas de reproducirlo. Unos a través de programas de beneficencia. Otros, a través de sueldos en la nómina de alguna institución del Estado, sin trabajar. Y quienes a pesar de no poseer remuneración directa, se reproducen a través de una

institucionalidad cómplice, corrupta e impune que está al servicio del delito.

En regímenes dictatoriales de corte fascista se actúa sobre una parte de esta población con acciones inscritas dentro de la política social –programas y/o proyectos sociales– de corte benéfico, manteniéndolos dependientes del Estado. Otra parte de esta población se representa en la delincuencia, el delito organizado, las mafias, los *pranes* que surgen de la delincuencia, las altas tasas de homicidios, los secuestros, el malandrado, los bachaqueros, etc. Todas estas expresiones del lumpen, en cualquier oportunidad, están disponibles para ser parte del ejército del Gobierno y atentar contra la nación trabajadora.

La delincuencia acompaña a la crisis económica en Venezuela y es una de las grandes expresiones del lumpen. No faltan sucesos en el país para mostrar la violencia de los grupos delictivos, en especial en Caracas, la capital, que ha sido considerada una de las ciudades más violentas del mundo⁶ con estadísticas de muerte
.....

⁶ El Consejo Ciudadano para la Seguridad Pública y la Justicia Penal, organización no gubernamental mexicana, en una de sus investigaciones realizadas en 2016 calificó a Caracas como una de las ciudades más violentas del mundo, ocupando el primer lugar entre las cincuenta ciudades que formaron parte del estudio finalizado en marzo del 2017. Reseñando que ésta posee “una tasa de 130,35 homicidios por cada 100 mil habitantes”, lo cual es equivalente a 4308 homicidios para el año de realización del estudio. Así, la capital venezolana en el 2016, y al momento de cierre del estudio en marzo de 2017, fue considerada la más violenta, al igual que en 2015, seguida de Acapulco (México), Distrito Central (Honduras) y Victoria (México). Además de ello, no solo la capital venezolana forma parte del *ranking*. Siete ciudades más en Venezuela están incluidas entre las más violentas del mundo. Maturín, puesto n° 6; Ciudad Guayana, puesto n°8; Valencia, puesto n°9; Barquisimeto, puesto N°17; Cumana, puesto n°18 y Barcelona con el puesto n°30. En el siguiente link se puede descargar el informe completo y la metodología utilizada en el estudio.

<http://www.seguridadjusticiaypaz.org.mx/biblioteca/prensa/send/6-prensa/239-las-50-ciudades-mas-violentas-del-mundo-2016-metodologia>

como las de un país en guerra. Una masa enorme de lumpen concentrada en zonas populares asalta carros en la vía y camiones de comida en las carreteras del interior del país.

La novísima categoría de “empleo informal”, tras la cual solo se esconde la incapacidad de emplear a una gran magnitud poblacional, se ha convertido en una vía de sobrevivencia amplia que constituye otra expresión del lumpen. Aunque no todos conforman el lumpenproletariado, hay una tendencia a lumpenizarse. El empleo informal o buhonería es una forma de trabajo que se aprovecha de las insuficiencias de la cadena de distribución, generando una conducta propia de esta cadena, que busca revender productos a un mayor precio, generando una psicología de estafador.

Domingo Alberto Rangel, en su libro *Aquí manda el hampa*, relata además cómo el desempleo, inevitablemente, lleva a la agresividad, la violencia y el delito:

El drama de no tener que llevar nada a la casa, de regresar con las manos vacías, encuentra un demonio que lo interpreta hasta lo sombrío, sugiriendo a quien lo padece la solución del robo o de la estafa. Si el especulador que pervierte presidentes es el prototipo de la burguesía, el hampón, a veces, o casi siempre, es reflejo inevitable de una sociedad contrahecha. (2008: 31)

El fallecido presidente Hugo Chávez llevó a su máxima expresión el carácter político del lumpen para mantenerse en el poder, convirtiéndose en el Luis Bonaparte del siglo XXI bajo el ropaje del socialismo y gracias al inmenso ingreso que el Estado obtuvo con los elevados precios petroleros de la primera década del siglo. Nicolás Maduro lo ha mantenido, aunque con menos eficacia dada la caída de los precios petroleros, la destrucción de la fuente principal de riqueza, la empresa petrolera, y la consecuente merma en los recursos de los que dispone.

Sin embargo, Venezuela tiene amplias posibilidades de reconstrucción. Las mismas condiciones que han perpetuado su depen-

dencia, producto de lo fortuito de su geografía y sus riquezas, brindan el principal sustento para la superación de esta calamidad. La superación del proceso de lumpenización social es directamente proporcional al desarrollo de las fuerzas productivas. Entonces, en lo inmediato, urge una revolución industrial que ponga el centro en lo fundamental para disminuir al EIR: el desarrollo de la producción. El futuro aún se está escribiendo.

Referencias bibliográficas

Marx, Carlos (1973). *El capital, crítica de la economía política, tomo I*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro.

_____ (1973). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Editorial Anteo.

_____ (1978). *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Alberto Corazón, Editor.

Rangel, Domingo Alberto (2008). *Aquí manda el hampa*. Venezuela: Mérida editores.

Consejo Ciudadano para la Seguridad Pública y la Justicia Penal A.C. (2016). *Metodología del ranking de las 50 ciudades más violentas del mundo* 06-04-2017. <http://www.seguridadjusticiaypaz.org.mx/biblioteca/prensa/send/6-prensa/239-las-50-ciudades-mas-violentas-del-mundo-2016-metodologia>

Impreso en Venezuela
durante el mes de septiembre del año dos mil dieciocho
en los talleres litográficos
de MIGUEL ÁNGEL GARCÍA E HIJO, s.r.l.
Sur 15 • N° 107 • El Conde • Caracas
Teléfono (0412) 715.60.57 - (0412) 575.22.85
doranicholls@gmail.com

En el presente volumen se ofrece una selección de veinte ensayos entregados para el concurso en línea Sudamérica al inicio del siglo XXI – ¿El pensamiento de Karl Marx aún guarda un significado para nosotros?, promovido por el Goethe-Institut Venezuela con motivo del bicentenario del nacimiento de Karl Marx, celebrado el 5 de mayo de 2018. La publicación es fiel al idioma en el cual cada uno de los ensayos fue escrito, ya sea en español o en portugués.

