

# Después del marxismo

Luis Salazar C.\*

## 1. INTRODUCCIÓN

**D**e la confusión reinante en nuestros días no es quizá una causa menor el agotamiento *histórico* del marxismo. En cierto modo, 1989 no sólo marcó el final inesperado del mal llamado “socialismo real”, no sólo puso en evidencia espectacularmente el fracaso rotundo del proyecto revolucionario comunista, sino también señaló el término de una época: la época de las grandes alternativas *revolucionarias*, la época del *marxismo*. Sin duda no faltan los nostálgicos que, aferrados a sus dogmas y sus tradiciones, persisten en reivindicar a como dé lugar la actualidad

de la revolución y de las consignas “radicales”, como si lo sucedido no tuviera importancia para el “verdadero marxismo” —el suyo, por supuesto—, como si eventos tan inesperados y sorprendentes por una misteriosa paradoja vinieran simplemente a confirmar que siempre habían tenido razón. Pero se trata sólo de los restos del naufragio, o como decía el propio Marx, del inevitable “retraso de la consciencia”.

Por otra parte, frente al triunfalismo desatado por estos acontecimientos en los medios liberales —cuya máxima expresión fue la celebrada “puntada” de Fukuyama sobre el final de la historia— también habría que ser cautos: los



**IZTAPALAPA 33**

EXTRAORDINARIO DE 1994, pp. 89-100

---

\* Profesor investigador del Departamento de Filosofía de la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana.

procesos de desintegración social y nacional provocados por el desplome del totalitarismo, la incertidumbre y confusión en que parecen moverse gobiernos, partidos y fuerzas sociales en todo el mundo, el frío cinismo tecnocrático de los poderes financieros transnacionales, todo ello revela con claridad las enormes dificultades y los ingentes desafíos que plantean los tránsitos políticos y económicos contemporáneos. El vacío dejado por las ideologías revolucionarias parece arrastrar en un vértigo incontenible a movimientos sociales, élites políticas e intelectuales, dando paso al florecimiento de fundamentalismos e irracionalismos tan diversos como ominosos. Lejos de haber terminado en 1989, la historia, como ese cuento lleno de ruido y furia, parece apenas recomenzar.

En este contexto no parece inútil tratar de aclarar, así sea parcial y esquemáticamente, lo que fue el marxismo, lo que fueron sus causas, su naturaleza y sus consecuencias. No para lamentar o celebrar su agotamiento, sino para entender mejor una historia que sigue siendo pese a todo nuestra historia, y para poder plantear mejor, con la mayor objetividad posible, los problemas y los retos que quiérase que no siguen siendo también nuestros problemas y nuestros retos.

## 2. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE MARX

Hoy en día es casi un lugar común decir que Marx nunca fue marxista. No sólo por su celebrada declaración al respecto, sino porque resulta un atroz anacronismo adscribirle una identidad que surgió sólo después de su muerte. De hecho Marx fue simplemente un intelectual decimonónico que, en su contexto teó-

rico y cultural, elaboró con enorme pasión una serie de obras que, en la perspectiva contemporánea y de manera sorprendente, resulta heterogénea y desigual. El *corpus* teórico marxiano contiene, en efecto, desde textos monumentales aunque inacabados como *El capital*, hasta artículos periodísticos de coyuntura, pasando por panfletos políticos clásicos —*El Manifiesto del Partido Comunista*, *La Declaración Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores*— y por documentos políticos no elaborados para su publicación. Hoy podemos y debemos sin duda leer estas obras como las de un “clásico”, vale decir, como las de un autor que formuló, con los medios a su alcance, preguntas y propuestas en cierto modo paradigmáticas y que por ende mantienen su relevancia en la actualidad. Pero al hacerlo es imposible no tomar en consideración la *distancia* teórica, cultural y política que nos separa de su época y de su perspectiva.

Una distancia que no sólo es el resultado de los avances teóricos e intelectuales aportados por una pléyade de autores de primera línea —pensemos solamente en Freud, en Weber, en Wittgenstein y en Keynes—; que tampoco es mero producto de las críticas incisivas de filósofos, juristas y científicos sociales —recordemos las de Kelsen, las de Heller, las de Durkheim y las de Bobbio—; que sin duda es también y sobre todo consecuencia de una compleja experiencia histórica general, de la que el “socialismo real” sólo es el momento más trágico y conflictivo.

Pese a la heterogeneidad antes mencionada puede detectarse un hilo conductor que recorre todos los trabajos de Marx. En todos ellos, en efecto, resulta evidente la intención crítica, la pretensión de articular un examen objetivo de teorías y realidades, con un deve-

lamiento de la naturaleza insostenible de las mismas. Desde sus primeros trabajos publicados en los *Anales Franco-Alemanes*, hasta sus últimas notas y cartas dirigidas a la dirección socialdemócrata en Alemania, no sólo es recurrente el término "crítica" —de la economía política, del programa de Gotha, de la ideología alemana, etc.— sino también la noción de que el conocimiento objetivo, "científico", supone inexorablemente un punto de vista crítico, una perspectiva transformadora. Así, conocer la realidad es, para Marx, denunciar las mistificaciones, las apariencias, las ideologías que encubren el carácter "histórico" de la realidad existente, y por ende, revelar su naturaleza *necesariamente* transitoria, pasajera, momentánea.<sup>1</sup>

Ya en sus escritos de juventud, Marx había elaborado un dispositivo teórico-crítico, al que sería fiel toda su vida. Según este dispositivo:

La razón siempre ha existido, aunque no siempre bajo forma racional. Por lo tanto, el crítico puede enlazarse con cualquier forma de la conciencia teórica y práctica, para desarrollar, partiendo de las propias formas de la realidad existente, la verdadera realidad *como debe ser y su fin último*.<sup>2</sup>

Como en Hegel, la racionalidad no es algo externo y opuesto a la realidad positiva; no es un deber ser ideal, sino el *fin inmanente* que mueve la realidad hacia su identificación con la razón. Por ello, en esa misma carta, Marx afirma:

Nada nos impide enlazar nuestra crítica (filosófica) a la crítica de la política, a la toma de partido en política, es decir, a las luchas *reales* e identificarla con ellas. No

comparecemos, pues, ante el mundo con actitud doctrinaria, con un nuevo principio, diciendo: ¡He aquí la verdad, postraos de hinojos ante ella! Desarrollaremos ante el mundo, con base en los principios del mundo, nuevos principios. No le diremos: desiste de tus luchas, que son una cosa necia; nos encargaremos de gritarle solamente la verdadera consigna de la lucha. Nos limitaremos a mostrarle por qué lucha en verdad, y la conciencia es algo que tendrá *necesariamente* que asimilarse, aunque no quiera.<sup>3</sup>

Quizá nadie después de Platón le haya atribuido a la filosofía, a la crítica teórica, un papel tan ambicioso como Marx. Ni más ni menos que "gritarle la verdadera consigna" a las luchas, que "mostrarles la razón" de las mismas a los seres humanos. Posteriormente, el propio Marx denunciaría a la filosofía (idealista) como ideología (conservadora), pero manteniendo siempre el papel central y crucial de la crítica teórica, de la crítica revolucionaria, y por consecuencia, de los intelectuales comprometidos. Lo que nos importa aquí, sin embargo, son más bien los presupuestos del dispositivo crítico marxiano. Presupuestos ligados con claridad a las filosofías hegeliana y feuerbachiana de la "enajenación" y de su papel en la historia de la humanidad.

Esquemáticamente, es posible afirmar que el primero de tales presupuestos es el de la *necesaria reconciliación* de la unidad originaria como verdad del proceso ontológico e histórico. Decir que la realidad es una realidad enajenada es suponer que existe una finalidad inmanente a dicha realidad que consiste en su desenajenación. Un segundo presupuesto consiste en la pretensión de que basta describir tal realidad



para mostrar entonces la *necesidad ontológica* de su superación. Y un tercer presupuesto reside en que, por las consideraciones anteriores, la verdad o la ra-

zón son por naturaleza liberadoras o emancipadoras. La historia aparece, así, como un proceso de autorrealización de la razón que se identifica con el proceso de autoconstitución de la Verdad (identidad de Sujeto y Objeto) y de la Libertad (como conciencia de la Necesidad).

Ahora bien, si la racionalidad es el sentido immanente del desarrollo histórico real, y la tarea de la crítica es simplemente expresar y hacer consciente esa racionalidad, se entiende la certidumbre absoluta que alcanza la crítica teórica, su confianza indestructible en un porvenir luminoso, pero también, por paradoja, su irresponsabilidad política: el majestuoso curso inexorable del proceso real simplemente es elevado a conciencia a través de él, y por ello él no es sino el instrumento de una necesidad onto-lógica tan impersonal como absoluta. La respuesta marxiana a la pregunta canónica de Kant, ¿qué podemos saber? —es decir, que podemos acceder a un saber de la necesidad immanente de la historia en su conjunto—, vuelve inútil formular las cuestiones acerca de ¿qué debemos hacer? y de ¿qué podemos esperar? A fin de cuentas, al comprender la racionalidad global del proceso en el que nos insertamos, sólo nos queda hacer y esperar lo que su necesidad insoslayable *determina*.

Por otra parte, este mismo dispositivo crítico racionalista sustenta una concepción puramente negativa no sólo de la crítica misma —basta poner en evidencia la enajenación, las contradicciones, los desgarramientos— sino también de las luchas políticas. Siendo la realidad existente el resultado de una escisión-negación, siendo una realidad invertida o negativa, su destrucción-negación sólo puede conducir a la reconciliación, a la restauración enriquecida de la unidad

teleológicamente determinante. No es casual, por ello, que el joven Marx concibiera al proletariado, a la emergente clase obrera industrial como esa

...clase de la sociedad civil-burguesa que no es ya una clase de ella; [como] una clase que es ya la disolución de todas las clases: [como] una esfera de la sociedad a las que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal; [como] una esfera que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que representa, en una palabra, la *pérdida total* del hombre, por lo cual puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*.<sup>4</sup>

Tiempo después, en el *Manifiesto*, esta misma concepción reaparecería bajo la modalidad de la clase que no tiene nada que perder en sus luchas revolucionarias, *sino sus cadenas*, modelo perfecto, como señala Vaca,<sup>5</sup> de una acción sin costos y sin riesgos alumbrada por una racionalidad ilimitada.

A la distancia no pueden sino llamar la atención los motivos propiamente *religiosos, milenaristas*, del dispositivo crítico marxiano: los temas de la reconciliación, de la negatividad apocalíptica, del papel del sufrimiento donde los últimos serán los primeros y los primeros serán los últimos, de la confianza en la realización de la *Civitas Dei*, etcétera, etcétera. Sin duda estos motivos traducen y racionalizan fuertes *sentimientos morales*, lo que explica en no escasa medida el éxito político cultural ulterior de las críticas marxianas a la "sociedad burguesa". Pero se trata de una traducción y una racionalización *religiosa* que por ello mismo escamotea precisamente la naturaleza éti-

ca y política (en el sentido secular y moderno de estos términos) de las cuestiones en juego. Se trata, en otras palabras, de un calvinismo sin dios, en el que la predestinación, la fatalidad del proceso histórico se encarga de garantizar el triunfo del bien, de la libertad y de la felicidad, capaz de suscitar, como veremos, enormes energías morales sustentadas en lo que Weber llamaba una ética de la convicción.

El dispositivo crítico marxiano presupone, en suma, una filosofía de la historia entendida como *teodicea racionalista*, en la que el "happy end" se encuentra garantizado al constituirse como fin que comanda y da sentido al conjunto de los "momentos" precedentes. En este sentido, la crítica de Marx a la moderna sociedad "capitalista" puede verse, simultáneamente, como una más de las críticas *reactivas* frente a la "corrupción" y "carencia de valores comunitarios" de la modernidad, y como un fuerte cuestionamiento *ético-político* de algunas dimensiones de los procesos modernizadores. Cuestionamiento que, sin embargo, aparece disfrazado como mera expresión de una fatal necesidad histórica, escamoteándose así la discusión racional de sus fundamentos axiológicos. La fundamentación "científica" del socialismo se presenta, así, como el ensayo de mostrar su inevitabilidad, en tanto consecuencia necesaria de las tendencias inmanentes al desarrollo mismo del modo de producción capitalista.

El pretendido antiutopismo y antimoralismo de Marx, que pareciera colocarlo en el campo del "realismo político", de hecho oculta y expresa a la vez la idealización acrítica, cuasi-religiosa, de la negatividad como fuerza por sí misma creadora de la historia. La "superación" del capitalismo nada tiene que ver, por ende,

con un proyecto o un programa político propiamente dichos, es decir, con propuestas específicas de reconstrucción del orden social, sino, en todo caso, con el movimiento "natural" del capitalismo que de modo inexorable, según esta perspectiva, conduce a su derrumbe y a la elevación revolucionaria del proletariado —fuerza negativa *par excellence*— a clase dominante y redentora.

Por supuesto, las obras de Marx no pueden ni deben reducirse a este esquema crítico general. A pesar de que juega un papel fundamental en la visión global de Marx, es indiscutible que sus elaboraciones teóricas con frecuencia escapan a su lógica teleológica y reduccionista. Así, por ejemplo, sus análisis coyunturales —*La lucha de clases en Francia, El 18 Brumario*, etc.— siguen siendo un modelo para cualquier estudio basado en la lógica de la acción política estratégica dentro de un contexto histórico determinado, como muestra, entre otros, A. Przeworski.<sup>6</sup>

Lo que interesa aquí, sin embargo, es que cualquiera que sea nuestra evaluación de las aportaciones marxianas a las ciencias sociales y políticas, será el dispositivo crítico de Marx y la filosofía de la historia que lo sustenta lo que el marxismo de finales del siglo XIX y comienzos del XX, pero también los marxismos ulteriores, transformarán en pilar ideológico protosecular y protomoderno del *socialismo revolucionario*.

### 3. DE MARX AL MARXISMO

El proceso de formación histórica del marxismo como fenómeno ideológico-político resulta demasia-

do complejo para abordarlo en este artículo. Baste decir que, en términos generales, dicho proceso fue una respuesta a los desafíos planteados por la constitución de los primeros partidos socialistas y obreros de algunos países europeos. En particular del Partido Obrero Socialdemócrata Alemán, que al convertirse en "partido guía" en la mayor parte de Europa, convertiría al propio marxismo "ortodoxo" en seña de identidad política y fundamento "teórico" de casi todos los nacientes partidos socialistas, con la conspicua excepción del laborismo inglés.

Las disputas doctrinarias y programáticas entre las diferentes corrientes constitutivas de la socialdemocracia alemana, en las difíciles condiciones políticas dominantes de la recién unificada Alemania Imperial, condujeron a la configuración de las obras y el pensamiento de Marx en una "concepción del mundo" completa y autosuficiente, capaz de dar unidad, sentido e identidad al naciente partido obrero. En ello, una obra de Engels, el célebre *Anti-Dürhing*, habría de jugar un papel crucial, al codificar coherentemente por primera vez, en términos globales, esa pretendida "concepción del mundo". No es casual, por ende, el éxito de dicha obra entre los jóvenes intelectuales socialistas, así como entre los dirigentes prácticos del nuevo partido.

A partir del *Anti-Dürhing*, pero también de las otras obras de divulgación de Engels —*L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, Del socialismo utópico al socialismo científico*, etc.— pudieron contar con una base teórica de gran solidez y complejidad conceptual —superior con mucho a las corrientes filosóficas en boga— que no sólo abría un enorme campo de estudios sociales, sino que, sobre todo, "de-

mostraba científicamente” la necesidad del partido y de su triunfo inevitable, en términos accesibles por sus propias resonancias teológicas y teleológicas, para un movimiento obrero naciente, acosado y acorralado por el autoritarismo político alemán. El marxismo se configuró, de esta manera, en una formación ideológica de compromiso, capaz de combinar valores y principios propiamente modernos —racionalismo, científicismo, papel de la técnica, del desarrollo económico, de la organización política, etc.— con ideales y categorías claramente pre y hasta antimodernos —monolitismo, dogmatismo, colectivismo, rentorismo, etc.—, y de expresar y articular las etapas iniciales, más reactivas que proactivas, de movimientos populares generados por los procesos modernizadores, y todavía relativamente marginados de sus respectivos entornos institucionales.

La profecía de la clase “que no tiene que perder sino sus cadenas”, en efecto, parecía traducir con eficacia en el plano político las necesidades inmediatas de movimientos cercados, excluidos de derechos civiles y políticos, dando sustancia y sustento a la mitología revolucionaria del propio marxismo. Mitología que no sólo ofrecía un horizonte de esperanzas garantizadas de redención, sino también fundamentaba “científicamente” la política puramente negativa, reactiva, y por ende irresponsable de partidos de creciente pero todavía muy incipiente peso político. Es una de las grandes ironías de esta historia que Bernstein, el primer gran crítico socialista moderno del marxismo así entendido, fuera tan brutalmente “excomulgado” por sus herejías, y que su esfuerzo teórico y político acabara favoreciendo la consolidación *ortodoxa* de esta formación ideológica.

Bajo la perspectiva actual, es evidente que Bernstein llevaba la razón en la mayor parte de sus planteamientos críticos. Ni el capitalismo iba hacia el derumbe, ni la clase obrera se estaba volviendo mayoritaria, ni el partido socialdemócrata era realmente revolucionario. ¿Cómo entender entonces su prácticamente absoluta derrota política y teórica? Algunos detalles del célebre debate son significativos: mientras Bernstein tomaba sus ejemplos y sus planteamientos de la evolución del movimiento obrero británico —abierto reformista y sindicalista— y de lo más avanzado de la discusión intelectual europea liberal —progresista, sus más enconados opositores —desde Kautsky y hasta Rosa Luxemburgo y Plejanov— ponían su atención en los desarrollos que tenían lugar en Rusia y en el Este Europeo, rechazando sin más cualquier relación con las ciencias “burguesas”. En tanto, líderes partidarios y sindicales o se alzaban de hombros indiferentemente, o reaccionaban con hostilidad frente a un debate que se alejaba de las cuestiones prácticas inmediatas y ponía en riesgo la unidad política del partido. Se desarrolló así una paradójica y, a la larga, costosa “alianza” entre el doctrinarismo revolucionario y el pragmatismo más estrecho, que habría de hacer fracasar el más valeroso e inteligente ensayo de dotar de bases teóricas modernas a la política socialista europea.<sup>7</sup>

Sólo el caldeado y polarizado ambiente político-cultural de la preguerra, así como las tendencias nacionalistas e imperialistas de los gobiernos de ese entonces, explican parcialmente el triunfo de la ortodoxia marxista en las filas de la Socialdemocracia Internacional, que manteniendo una unidad más ficticia y doctrinaria que política, conduciría a la desastrosa crisis

y escisión del movimiento obrero y del socialismo desencadenada con el estallido de la Primera Guerra Mundial. Lo que habría de derrumbarse con ella no sería el capitalismo, sino las ilusiones revolucionarias y la política puramente reactiva, negativa, de los partidos socialdemócratas, que entonces habrían de enfrentar, en medio de la mayor confusión, su propia miseria política oscilando entre el oportunismo y el doctrinarismo.

Contra la leyenda marxista-leninista, lo que ocurrió entonces no fue una “traición” de los liderazgos socialistas, sustentada en una supuesta aristocracia obrera. No fue tampoco —como afirmó la izquierda marxista radical intelectual con Korsch y Luckacs a la cabeza— una consecuencia del “olvido” de la dialéctica sujeto-objeto y del papel de la “conciencia revolucionaria”. Lo que sucedió más bien tuvo que ver con un brusco despertar de los sueños y alucinaciones revolucionarias, que para fortuna de la mayor parte del movimiento obrero dio paso al reconocimiento —ya defendido por Bernstein, décadas atrás— de los valores irrenunciables de la modernidad y de su forma política esencial: la democracia representativa.

El estallido de la crisis revolucionaria en la Rusia zarista, pero sobre todo el exitoso golpe que llevó al poder a los bolcheviques frente a la incompetencia de los gobiernos provisionales, habría de otorgarle al marxismo la posibilidad paradójica de revivir y extenderse, transformándose de ideología de partido en ideología de Estado. Pese a que buena parte de las tesis de Marx acerca de la revolución socialista se encontraban en estridente contradicción con las realidades más flagrantes del proceso ruso y soviético; pese a que, hasta entonces, a nadie se le había ocurri-



do seriamente que el socialismo podía entenderse como una *alternativa* —y no una *superación*— del capitalismo, el voluntarismo leninista lograría articularse con el paradójico voluntarismo de algunos textos marxianos, para configurarse en marxismo-leninismo, es decir, en la ideología revolucionaria del partido-Estado creador de una nueva sociedad, de una sociedad *anticapitalista*.

Ello tendría como efecto no sólo la división del movimiento obrero europeo, escindido en adelante en un ala reformista y pragmática y un ala radical y doctrinaria; no sólo provocaría, además, el surgimiento de ese extraño fenómeno intelectual que se conoce como el “marxismo occidental”, con todas sus variantes. También conduciría a un sorprendente cambio del sentido político original del marxismo, que de ideología eurocéntrica dirigida básicamente a las sociedades avanzadas, se convertiría en ideología revolucionaria tercermundista, orientada a ofrecerse como la *gran alternativa* nacional popular de desarrollo económico y político, contrapuesta al sistema y al desarrollo capitalistas (es decir, en definitiva, *occidentales*).

No es posible aquí ni siquiera esbozar la genealogía del totalitarismo supuestamente socialista. Cabe insistir, sin embargo, en que éste no fue el resultado de un plan preconcebido, ni de la maldad de algunos de sus dirigentes. Fue más bien la consecuencia necesaria de la lógica revolucionaria anticapitalista y de la polarización internacional provocada por las ambiciones imperiales de las potencias desarrolladas. Ahora bien, es indiscutible que el pensamiento anticapitalista de Marx jugó su papel en este proceso, en la medida en que convirtió al capitalismo, a la propiedad privada y al mercado en objetos de destrucción-superación,

y en la medida en que constituyó a la burguesía en el enemigo político absoluto. Pero fue más que nada la concepción de la negación creadora, de la política revolucionaria como política todopoderosa para transformar tanto las circunstancias como los seres humanos, lo que al parecer condujo inevitablemente a la pretensión totalitaria de suprimir la independencia de la sociedad civil-burguesa, y con ella, los derechos básicos civiles y políticos de los individuos. Los elementos pre e incluso antimodernos del marxismo y de la propia obra marxiana sirvieron de justificación a una monstruosa reacción política antimoderna, propiamente fundamentalista y colectivista, que pretendió fundar de golpe la sociedad armoniosa y emancipada.

No es casual que el modelo soviético, la *revolución contra El capital*, como dijera Gramsci atinadamente, sólo tuviera relativo “éxito” en sociedades rurales atrasadas —el Imperio Ruso, primero, China, Vietnam y algunos países africanos, después— *fuertemente agraviadas* por las políticas imperialistas, donde, habría que insistir, el Estado nacional sólo pudo afirmarse en plenitud como poder soberano traduciendo su nacionalismo en “socialismo”, es decir, en *anticapitalismo totalitario*. Como tampoco es casual que los partidos comunistas inspirados en el leninismo lograran su mayor influencia en situaciones extremas —la resistencia antifascista o anticolonial— sin ser nunca capaces de reconvertir esa influencia en situaciones de relativa estabilidad democrática, con algunas parciales y escasas excepciones.

Es sin duda cierto que la política estatal comunista revolucionaria incorporó elementos modernos e incluyó procesos de modernización parcial de la econo-

mía y de las técnicas —industrialización, desarrollo técnico-militar—, lo que condujo a diversos autores a considerarla como una forma no occidental de modernización de la sociedad en su conjunto. Resta sin embargo que tanto a nivel del funcionamiento de conjunto de la economía (“planificada centralmente”), como a nivel del desarrollo cultural y social se trata de una política radicalmente antidemocrática, antipluralista, antiilustrada, antiindividualista y antiliberal, es decir, de una política radical y fundamentalmente *antimoderna*, que negaba en los hechos todos y cada uno de los valores propiamente modernos de la *sociedad abierta*.

El marxismo como ideología revolucionaria de partidos y de Estados puede entenderse, más allá de las intenciones de Marx y sus seguidores, como una consecuencia epocal de la secularización tardía de movimientos sociales y nacionales,<sup>8</sup> y como reacción frente a los excesos de las modernizaciones autoritarias y heterónomas sufridas por sociedades atrasadas y dependientes. Como reacción integrista y totalitaria que en buena medida pudo imponerse en virtud del cinismo, la prepotencia y la brutalidad de las potencias capitalistas, a semejanza de otros fundamentalismos religiosos, étnicos y nacionalistas que hoy vemos resurgir con fuerza incontenible. Su agotamiento, entonces, se explica en buena medida por la naturaleza aporética de todo fundamentalismo puramente reactivo —que habría que distinguir del tradicionalismo premoderno—, es decir, por su pretensión de clausurar los tiempos y los espacios, de poner punto final a la historia. Pero su fracaso no resuelve en ningún sentido los desafíos y los problemas que lo suscitaron, lo que permite entender mejor

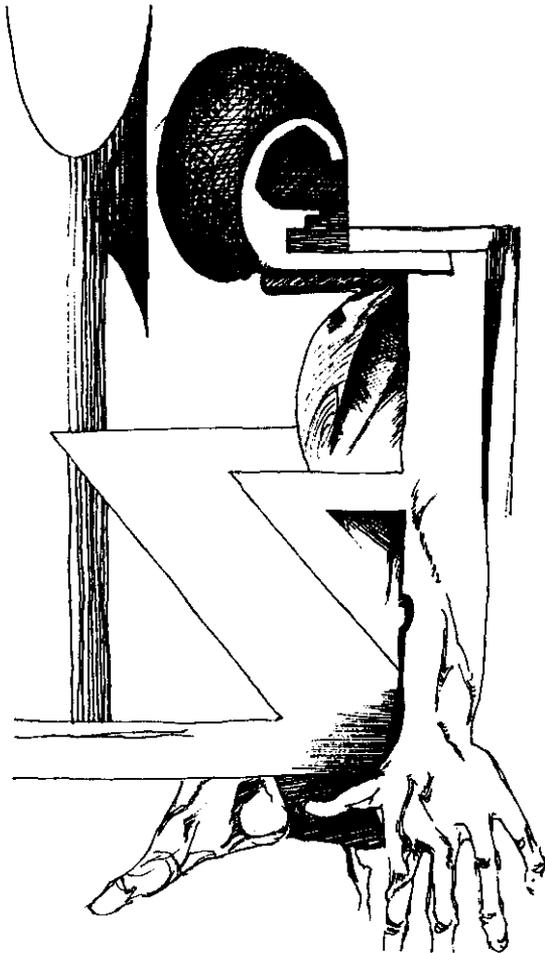
ese renacimiento de fundamentalismos varios antes mencionados.

Sólo la mayor ceguera acerca de las causas, de la naturaleza y de las consecuencias de la evolución y transformación del marxismo puede permitir, por ende, celebraciones precipitadas y triunfalismos irresponsables. Importa tomar conciencia, entonces, de las dificultades y retos de la modernidad, de la sociedad abierta, pero también de los costos y agravios producidos por modernizaciones salvajemente inducidas y manipuladas. Si algo debiera retenerse de esta trágica experiencia histórica es que la modernidad y la sociedad abierta, democrática, son *difíciles*. Y que ninguna providencia, ninguna tendencia histórica ineluctable las garantizan frente a las tentaciones gemelas del cinismo tecnocrático y del fundamentalismo irracional, ambas igualmente autoritarias.

#### 4. CONSIDERACIONES FINALES SOBRE “EL MARXISMO OCCIDENTAL”

Otra ha sido, para bien y para mal, la historia del llamado “marxismo occidental”.<sup>9</sup> Producto esencialmente del creciente abismo entre las expectativas revolucionarias de algunos intelectuales radicales y de la evolución real del movimiento obrero y de las sociedades avanzadas, este marxismo fue básicamente la elaboración plural y diversa de una tradición teórica crítica que, de Luckacs y Korsch hasta Gramsci y Althusser, logró una fuerte influencia en los ambientes académicos y culturales de Occidente. Las obras de autores tan diferentes merecen un examen que no puede realizarse aquí. Empero, apenas podría discutirse su im-

portancia para el desarrollo científico y filosófico de nuestro siglo, si bien hoy nadie sostendría la vieja tesis de Sartre acerca del marxismo como horizonte



teórico de nuestra época. En todo caso, sigue siendo cierto que las obras de este marxismo son un elemento indispensable para entender los problemas y dificultades de las teorías sociales y filosóficas actuales.

Pese a ello, lo que Habermas llamó “el agotamiento de las energías utópicas” parece también señalar el agotamiento histórico de esta tradición intelectual. Desaparecidas las expectativas y mitologías revolucionarias, reconocido su carácter inevitablemente utópico, acaso pueda discutirse sobre la posibilidad o necesidad de resucitarlas o no, pero de lo que no queda duda es de que la fe primordial que movió a esa tradición ha muerto. Más allá de nostalgias comprensibles pero ineficaces, más allá de extraños fenómenos de oportunismo intelectual, tenemos que reconocer que la secularización ha hecho su trabajo y que sin fe revolucionaria el marxismo —aun el intelectual— carece de sentido. La evolución de la escuela de Frankfurt, pero también el desarrollo del marxismo francés —encabezado alguna vez por Althusser— y del italiano —que tuvo en Colletti a su figura más lúcida— prueban fehacientemente la imposibilidad de revivir esa tradición, de abolir nuestra distancia respecto de Marx.

Hoy se plantea más bien la tarea de volver a los problemas mismos, aprendiendo sin duda de las experiencias y fracasos anteriores, pero reconociendo que, como toda fe, la marxista promovió grandes energías éticas, grandes capacidades de sacrificio político e intelectual, pero, en realidad, pocas soluciones prácticas y deseables para las dificultades y desafíos de una sociedad crecientemente compleja y desigual. Por ello no sobra insistir, con Weber, en que el socialismo democrático requiere una ética capaz de articu-

lar, racionalmente, convicciones con responsabilidad, ideales y estrategias abiertas, a la altura del presente.

#### NOTAS

- <sup>1</sup> Recordemos las célebres palabras del postfacio a la segunda edición de *El capital*: "En su figura racional [la dialéctica] es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al mismo tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria". *El capital*, Siglo XXI, T. I, vol. 1, p. 20.
- <sup>2</sup> "Carta de Marx a Ruge de septiembre de 1843", en Marx: *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 458-459, subrayado añadido.

- <sup>3</sup> *Ibid.* Subrayados de Marx.
- <sup>4</sup> "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *op. cit.*, pp. 501-502. Subrayados de Marx.
- <sup>5</sup> S. Veca, *Questioni di giustizia*, Einaudi, 1991, pp. 167-181.
- <sup>6</sup> Cf. A. Przeworski, *Capitalismo y socialdemocracia*, Alianza Universidad, Madrid, 1988.
- <sup>7</sup> Cf. al respecto E. Bernstein, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, Siglo XXI, México, 1982; así como B. Gustafson, *Marxismo y revisionismo*, Grijalbo, Barcelona, 1975.
- <sup>8</sup> Como señalara hace tiempo L. Paramio, en *Tras el diluvio*, Siglo XXI, México, 1989.
- <sup>9</sup> Cf. al respecto P. Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 1990. También F. Colom González, *Las caras del Leviatán*, Anthropos, Barcelona, 1992. Cf. igualmente, J.G. Merquior, *El marxismo occidental*, Vuelta, México, 1989.