

JAVIER AMADEO*

MAPEANDO EL MARXISMO

*En la ciencia no hay calzadas reales,
y quien aspire a remontar sus luminosas cumbres,
tiene que estar dispuesto a escalar la montaña
por senderos escabrosos*

Prólogo de 1872 a la edición francesa de *El Capital*
Karl Marx

COMO AFIRMA Perry Anderson (1988), lo característico del tipo de crítica representada por el marxismo es que incluye una concepción auto-crítica; el marxismo es una teoría de la historia que, a la vez, pretende ofrecer una historia de la teoría. Desde el principio, en sus estatutos, se inscribió un marxismo del marxismo: Marx y Engels definieron las condiciones de sus descubrimientos intelectuales como la aparición de determinadas contradicciones de clase de la sociedad capitalista; no simplemente como un “estado ideal de cosas”, sino como algo originado por el “movimiento real de las cosas”. Así, el marxismo, como teoría crítica que aspira a proporcionar una inteligibilidad reflexiva de su propio desarrollo, otorga prioridad, en principio, a las explicaciones extrínsecas de sus éxitos, fracasos o estancamientos. Sin embargo, nunca se trata de una primacía absoluta o exclusiva, que no haría más que eximir a la teoría de sus responsabilidades fundamentales. Al contrario, la necesidad de una historia interna complementaria de la teoría, que mida su vitalidad en cuanto programa de investigación guiado por la búsqueda de la verdad, es lo que separa al marxismo de cualquier variante del pragma-

* Licenciado en Ciencia Política, Universidad de Buenos Aires. Doctor en Ciencia Política, Universidad de San Pablo. Editor académico del Programa de Publicaciones en Portugués de CLACSO.

tismo o el relativismo. Guiados por estas referencias que nos proporciona Anderson, intentaremos realizar un breve análisis de la trayectoria del marxismo, haciendo referencia a la relación entre la historia interna de la teoría y la historia política de su desarrollo externo.

LA EXPERIENCIA HISTÓRICA: DE LA TRADICIÓN CLÁSICA AL MARXISMO OCCIDENTAL

La tradición clásica del marxismo se formó a partir de Marx y Engels, fundadores del materialismo histórico, y de la generación que los sucedió, tanto desde el punto de vista cronológico, como de la producción intelectual. Los miembros de la generación posterior a Marx y Engels –Labriola, Mehring, Kautsky, Plejánov–, provenientes de regiones orientales y meridionales de Europa, estuvieron íntimamente vinculados a la vida política e ideológica de los partidos obreros de sus países, y su obra fue una especie de continuación de los trabajos de Engels, que buscaban sistematizar el marxismo histórico como teoría general del hombre y la naturaleza para dar al movimiento obrero una visión amplia y coherente del mundo que había que transformar. La siguiente generación, más numerosa que la anterior, llegó a su madurez en un ambiente más tenso que sus predecesores, y confirmó un cambio que comenzaba a percibirse: el desplazamiento del eje geográfico de la cultura marxista clásica hacia Europa oriental y central. Todos los miembros de esta generación –formada, entre otros, por Lenin, Luxemburgo, Hilferding, Trotsky, Bauer, Preobrazhenski, Bujarin– desempeñaron un papel destacado en la dirección de los partidos obreros de sus respectivos países. El desarrollo temático del marxismo de esta época se dirigió hacia dos problemáticas centrales: la necesidad de explicaciones y análisis de las evidentes transformaciones del modo de producción capitalista que habían sido desarrolladas por el capital monopolista y el imperialismo¹; y el surgimiento de una teoría política marxista basada directamente en la lucha de masas del proletariado, e integrada en la organización de los partidos²; la fuerza central de estos desarrollos se vinculaba, sin duda, con las enormes energías revolucionarias de las masas rusas. Si el triunfo de la Revolución Rusa había trasladado el centro de gravedad internacional de la erudición histórica del marxismo a Rusia, la muerte de Lenin, y la consolidación de un estrato burocrático privilegiado, destruyó la unidad revolucionaria entre teoría y práctica que la revolución

1 Kautsky, *La cuestión agraria*; Hilferding, *El capital financiero*; Lenin, *El desarrollo capitalista en Rusia*; Luxemburgo, *La acumulación de capital*.

2 El gran teórico en este aspecto fue Lenin: *¿Qué hacer?*; *Las lecciones del levantamiento de Moscú*; *Un paso adelante, dos pasos atrás*; *Dos tácticas de la socialdemocracia*; *El derecho de las naciones a su autodeterminación*.

de octubre había logrado. Toda labor teórica sería cesó, y el país más avanzado desde el punto de vista intelectual se convirtió rápidamente en un páramo.

Con el estallido de la Segunda Guerra Mundial, el panorama del mundo sufrió una profunda transformación. La Unión Soviética, comandada por Stalin, aseguró la liberación de Europa del dominio alemán y, al mismo tiempo, estableció regímenes comunistas en los países del este europeo. En Francia e Italia, el papel de los partidos comunistas en la resistencia los convirtió en las organizaciones más importantes de la clase obrera de sus países; en tanto, en Alemania, la ocupación americana eliminó la tradición comunista anterior. En los siguientes 30 años, se produjo un período de prosperidad económica como nunca antes había conocido el capitalismo, junto con la consolidación de sistemas parlamentarios que, por primera vez, tornaron al capitalismo estable en el mundo industrial europeo y americano. En tanto, en los países bajo tutela de la Unión Soviética se produjeron crisis y ajustes después de la muerte de Stalin, pero sin modificaciones fundamentales en su funcionamiento. Fue en este contexto económico en el que la teoría marxista produjo un cambio profundo, dando origen a lo que se ha dado en llamar “marxismo occidental”. Esta tradición se estructuró a partir de los trabajos de una serie de destacados intelectuales provenientes de las regiones occidentales de Europa: Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Marcuse, Horkheimer, Adorno, Della Volpe, Colletti, Lefebvre, Sartre y Althusser.

Como afirma Anderson (1987), una serie de rasgos característicos definen y delimitan al “marxismo occidental” como una tradición integrada. La fundamental es el progresivo y lento distanciamiento entre este marxismo y la práctica política. La unidad orgánica entre práctica y teoría, característica de la generación clásica de marxistas, quienes desempeñaron una función intelectual orgánica y política dentro de sus respectivos partidos, iba a perderse poco a poco en el medio siglo posterior a la Primera Guerra Mundial³.

Entre mediados de la década del veinte y los levantamientos del ‘68, el *marxismo occidental* se desarrolló de manera vigorosa, pero lejos de toda práctica política de masas. Este divorcio se vinculaba con el período histórico que se correspondió con el auge de este marxismo; el destino del marxismo en Europa fue el resultado de la ausencia de grandes levantamientos revolucionarios después de 1920, con la excepción de la periferia cultural –Yugoslavia, Grecia, España y Portugal. A esto se sumó

3 Excepcionales en este sentido fueron los casos de Lukács, Korsch y Gramsci, cuya labor teórica sólo puede ser comprendida en relación con sus compromisos políticos. Los tres fueron destacados dirigentes políticos de sus respectivos partidos, y además participantes y organizadores de levantamientos revolucionarios de masas.

la estalinización de los partidos herederos de la Revolución Rusa, que contribuyó a hacer imposible una renovación genuina de la teoría en un marco de ausencia de levantamientos de masas. Así, la característica del *marxismo occidental*, como afirma Anderson (1987), es que constituye un producto de la derrota. El fracaso de la revolución socialista fuera de Rusia, a su vez consecuencia y causa del derrotero de la Revolución Rusa, fue el trasfondo común a toda la tradición teórica de este período. Una de las consecuencias centrales de este proceso fue un silencio profundo del marxismo occidental en algunos de los campos más importantes para la tradición previa al marxismo: el examen de las leyes económicas del movimiento del capitalismo, y el análisis de las formas políticas del estado burgués, y de la estrategia política para superarlo⁴. El progresivo abandono de las estructuras económicas o políticas como puntos de interés fue acompañado por un cambio básico en todo el centro de gravedad del marxismo europeo, el cual se desplazó hacia la filosofía.

Una consecuencia adicional fue el desplazamiento gradual de los lugares de producción del discurso marxista de los partidos socialistas y comunistas y de los sindicatos obreros hacia las universidades y los institutos de investigación. El cambio inaugurado con la Escuela de Frankfurt a finales de 1920 y principios de 1930 se transformó en una tendencia dominante en el período de la Guerra Fría. Este cambio de terreno en la institucionalización del marxismo se reflejó en un cambio de enfoque. Los determinantes externos que impulsaron el desplazamiento de los principales focos de la teoría marxista de la economía y la política hacia la filosofía, y su traslado de los partidos a las universidades, se inscribían en la propia historia política del período. Este cambio, sin embargo, se complementaba con otro elemento importante, en este caso interno a la propia teoría: la revelación tardía de los más importantes trabajos tempranos de Marx –en especial los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844. A pesar de que fueron publicados por primera vez en 1932, fue en la posguerra cuando se hicieron sentir dentro del marxismo los efectos del descubrimiento de estas obras del pensamiento de Marx.

Así, el marxismo occidental en su conjunto invertía, paradójicamente, la trayectoria del desarrollo del propio Marx. Mientras que el fundador del materialismo histórico se había desplazado progresivamente de la filosofía a la política, y luego a la economía, como terreno central de su pensamiento, los sucesores de la tradición que surgieron después de 1920 volvieron las espaldas cada vez más a la economía y la política para pasar a la filosofía, abandonando el compromiso con lo que había sido la gran preocupación del Marx maduro. En este período

4 Gramsci, nuevamente, constituye una excepción en este campo.

se evidenció un enorme interés del marxismo por discernir las reglas de la investigación social descubiertas por Marx, pero enterradas en las particularidades circunstanciales de su obra. El resultado fue que una notable proporción de la producción teórica del marxismo se centró en un debate sobre el método –Korsch, Sartre, Adorno, Althusser, Marcuse, Della Volpe, Lukács y Colletti produjeron grandes síntesis, enfocados esencialmente en problemas de cognición⁵. Un elemento adicional, en el orden del discurso, fue que el lenguaje en que estaban escritas las obras adquirió un carácter cada vez más especializado. Otra de las características del marxismo occidental fue que, más allá de las cuestiones de método, se concentró en el estudio de la cultura, en un sentido amplio⁶. Las sucesivas innovaciones en temas sustantivos dentro del marxismo occidental reflejaban, de hecho, problemas reales que la historia había planteado. Basta recordar los análisis de Gramsci sobre la hegemonía; las preocupaciones de la Escuela de Frankfurt sobre los desdoblamientos de la razón instrumental; Marcuse y su análisis de la sexualidad; las obras de Althusser sobre la ideología; y el tratamiento de Sartre sobre la escasez. Un rasgo fundamental común y latente en todos estos análisis era el pesimismo de las conclusiones.

Se puede resumir, esquemáticamente, el conjunto de características que definen el *marxismo occidental*, de la siguiente manera. Nacido luego del fracaso de las revoluciones proletarias en las zonas avanzadas del capitalismo europeo después de la Revolución Rusa, se desarrolló en una creciente escisión entre teoría y práctica política, que fue ampliada por la burocratización de la URSS. Así, el divorcio estructural entre la teoría y la práctica, inherente a las condiciones políticas de la época, impidió una labor político-intelectual unitaria del tipo que definía al marxismo clásico. El resultado fue el traslado de la producción teórica a las universidades, lejos de la vida del proletariado, y un desplazamiento de la teoría desde la economía y la política a la filosofía; esta especialización fue acompañada por una creciente complejidad en el lenguaje. A su vez, la producción teórica marxista buscó inspiración en los sistemas de pensamiento contemporáneo no marxistas, respecto de los cuales se desarrolló en forma compleja y contradictoria. Al mismo tiempo, la concentración de los teóricos marxistas en el ámbito de la filosofía, junto con el descubrimiento de los primeros escritos de

5 Korsch, *Marxismo y filosofía*; Sartre, *Cuestiones de método y Crítica de la razón dialéctica*; Adorno, *Dialéctica negativa*; Althusser, *Para leer El Capital* y *La revolución teórica de Marx*; Marcuse, *Razón y revolución*; Della Volpe, *La lógica como ciencia positiva*; Lukács, *Historia y conciencia de clase* y *El asalto a la razón*; Colletti, *Hegel y el marxismo*.

6 Gramsci, *Los cuadernos de la cárcel*; Lukács, *Teoría del romance y Estética*; Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*; Della Volpe, *Crítica del gusto*; Sartre *¿Qué es la literatura?* y *Flaubert*; Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*.

Marx, llevó a una búsqueda general retrospectiva de los antecesores filosóficos, y a una reinterpretación del materialismo histórico a la luz de ellos. Los resultados fueron múltiples: hubo un marcado predominio de la labor epistemológica, enfocada esencialmente en problemas de método; el principal campo en que se aplicó el método fue la estética, o la cultura en un sentido más amplio; las principales producciones teóricas que desarrollaron nuevos temas ausentes del marxismo clásico revelaron un persistente pesimismo. Lo determinante de esta tradición fue su formación a partir de la derrota, las largas décadas de retroceso y estancamiento que atravesó la clase obrera occidental después de 1920. Pero, pese a todo, los principales pensadores permanecieron inmunes al reformismo. No obstante su lejanía de las masas, ninguno capituló ante el capitalismo triunfante como antes lo habían hecho teóricos de la II Internacional. Además, la experiencia histórica que su obra articuló fue también, en muchos aspectos críticos, la más avanzada del mundo, ya que abarcaba las formas superiores de la economía capitalista, los más viejos proletariados industriales y las más largas tradiciones intelectuales del socialismo. Mucho de la riqueza y la complejidad de este historial se inscribió en el marxismo occidental, así como en sus campos de elección. El resultado fue que este marxismo alcanzó una sutileza mayor que la de cualquier fase anterior del materialismo histórico (Anderson, 1987).

EL MARXISMO CONTINENTAL

Como afirma Tosel (2001a), la historia posterior a 1968 es extremadamente compleja. Si el marxismo-leninismo continuó profundizando su crisis irreversible, algunas grandes operaciones de reconstrucción teórica testimoniaban una vitalidad contradictoria del pensamiento marxista: entre 1968 y 1977, se desarrollan las últimas tentativas de renovación inscriptas dentro de la corriente de la III Internacional o en sus márgenes. Se trató de propuestas de reforma intelectual, moral y política, formuladas por teóricos ligados a los partidos comunistas. La obra de los grandes comunistas filósofos heréticos conoció su último brillo. Lukács (1885-1971) escribe su última gran obra *Ontología del ser social* (1971-1973). Ernest Bloch (1885-1977) publica *Atheismus im Christentum* (1968) y *Experimentum Mundi* (1975). En Italia, se publica la edición original de *Los cuadernos de la cárcel* (1975) de Antonio Gramsci (1891-1937), que permite evaluar de manera más interesante la filosofía de la praxis, al diferenciarla de la interpretación de Palmiro Togliatti. En Francia, Louis Althusser (1918-1990) continúa haciendo de la polémica sobre una nueva expansión, y sobre las formas de la ciencia materialista de la historia, un elemento fundamental de la última discusión filosófico-política internacional centrada en el marxismo, *Filosofía*

y *filosofía espontánea de los sabios* y *Elementos de autocrítica* (1974). La sombra proyectada por el '68 colocó a la orden del día las perspectivas de superación de la vieja ortodoxia y la búsqueda de una salida a la izquierda del estalinismo, y también colocó en cuestión la posibilidad de un reformismo revolucionario que centraba su estrategia de poder en una democratización radical. Sin embargo, estas esperanzas se vieron prontamente frustradas (Tosel, 2001a).

Hacia fines de la década del setenta, el marxismo continental conoció un proceso de desagregación abierta, o encubierta, ligada a la marginación (en el caso de Francia y España), la transformación social-liberal (Italia), o la implosión (Europa del Este) de los partidos comunistas. La retracción del marxismo continental se vinculaba a la evolución política del movimiento comunista.

Como afirma Anderson (1988), el marxismo occidental había estado marcado por una relación contradictoria respecto de la Unión Soviética. A pesar del proceso de estalinización que se desencadenó en la URSS luego de la década del treinta, las esperanzas de construir un orden social superior al capitalismo continuaron siendo parte del movimiento comunista internacional. De allí la distancia permanentemente crítica de la tradición del marxismo occidental con respecto a la URSS. Entre 1954 y 1960, la sociedad soviética vivió un período de cambios, se liberalizó la vida cultural, se adoptaron reformas económicas y se proclamó una nueva política externa. Sin embargo, los fracasos de los últimos años de Krushev llevaron a un proceso de reacción encarnado por el conservadurismo brezhnevista. El último intento de reforma en los países del Este fue la Primavera de Praga. Este proyecto de construir una democracia de los trabajadores, en un país con fuertes tradiciones parlamentarias de preguerra y una cultura parecida a la de los países occidentales, fue sofocado por los tanques soviéticos. La invasión de Varsovia en 1968 clausuró las últimas esperanzas de desestalinización del bloque soviético. En este contexto, una nueva fuerza atrajo interés en el movimiento comunista, la Revolución Cultural China, que llegó a parecer una forma superior de ruptura con la herencia institucionalizada de la industrialización y burocratización estalinista. La Revolución Cultural proclamó como meta la superación de la división entre trabajo manual e intelectual, y entre campo y ciudad. Todo esto debía realizarse a través de la administración popular directa. Sin embargo, la dirección de la experiencia maoísta resultó muy diferente de las promesas proclamadas. Ya a comienzos de la década del setenta, se hizo evidente el significado de la Revolución Cultural: la represión de millones de personas, el estancamiento económico y el oscurantismo ideológico, simbolizado en el culto a Mao. El repudio a la Revolución Cultural, luego de la muerte del líder chino, abrió el camino para una nueva política en un sentido mucho más liberal y pragmático. La frustración respecto de

la experiencia china, que iba a ser central en el desarrollo del marxismo occidental, iba a producir un efecto de división intelectual similar al del advenimiento del eurocomunismo.

La experiencia eurocomunista partió también de la crítica de la experiencia soviética, y su verdadera génesis fue la invasión de Checoslovaquia. La alternativa eurocomunista hizo hincapié en la necesidad de preservar las libertades políticas, y en la defensa de un orden político que mantuviera las instituciones parlamentarias y repudiara la ruptura violenta del orden capitalista. Lo que buscaba era, en otras palabras, una vía pacífica, gradual y constitucional, situada en las antípodas del modelo de la revolución de octubre. La adopción del eurocomunismo por parte de las direcciones de los partidos comunistas puede considerarse como una aceptación tardía de la preocupación heterodoxa por la democracia socialista en que se había basado desde el principio gran parte de la tradición del marxismo occidental. Otro factor decisivo para la adhesión general al eurocomunismo fue la situación política del sur de Europa. A mediados de la década del setenta, la región parecía estar preparada para un cambio profundo en el orden social. En Francia, la derecha cayó en el descrédito después de 20 años de gobierno ininterrumpido. En Italia, la corrupción y la incompetencia de la Democracia Cristiana habían dado lugar al surgimiento de una situación pre-revolucionaria, con una izquierda extremadamente fuerte, hegemonizada por el Partido Comunista. La situación en Portugal también era ampliamente favorable al movimiento comunista. Sin embargo, las expectativas colocadas en el eurocomunismo se vieron rápidamente frustradas. Los grandes partidos comunistas del continente fueron derrotados en sus aspiraciones políticas. El Partido Comunista Italiano se desgastó en la búsqueda de una alianza con la Democracia Cristiana, defraudando a sus seguidores y sin conseguir llegar al gobierno. El Partido Comunista Francés rompió su alianza con la socialdemocracia cuando todavía era una organización fuerte, precipitando su fracaso en 1978, y volviendo más tarde al gobierno, pero debilitado y derrotado. Por su parte, el Partido Comunista Portugués, que había rechazado el eurocomunismo, intentó sin éxito tomar el poder mediante un golpe burocrático y, con ello, terminó con la revolución portuguesa. Así, el período de alza abierto en 1968 fue definitivamente cerrado en Europa en 1976, y la cuestión del comunismo en Europa occidental fue enteramente resuelta con la derrota de la revolución portuguesa y el declinio del PCI después de las elecciones de 1976 en Italia. Esta serie de fracasos fue un golpe demoleedor para aquellos que habían vislumbrado una nueva era del movimiento obrero en la desaparición del viejo orden del sur. Fue en este punto donde la llamada "crisis del marxismo" tuvo su origen y significado. Lo que la desencadenó fue una doble decepción: la primera se produjo ante el desenvolvimiento de la alternativa China; la segunda, ante el

devenir de la situación en Europa occidental. Cada una de estas alternativas se había presentado como una nueva solución histórica, capaz de superar los dilemas de la experiencia soviética. Sin embargo, resultaron incapaces de resolver los problemas políticos del momento. La decepción crucial estuvo marcada por la transformación del eurocomunismo en una versión de segunda clase de la socialdemocracia. Esto afectó las perspectivas del socialismo en aquellos países avanzados que parecían ofrecer las mayores oportunidades para un progreso del proletariado en occidente. En este punto se puede ver por qué la “crisis del marxismo” fue un fenómeno esencialmente latino: porque fue en Francia, Italia y España donde la apuesta por el eurocomunismo era más fuerte y, por lo tanto, donde su fracaso generó un golpe más duro. En este contexto, el marxismo perdió de manera rápida su relativa hegemonía. Muchos filósofos e intelectuales abjuraron con gran estruendo, o se distanciaron discretamente en función de su propia ética (Anderson, 1988).

Bajo el efecto de esta desaparición espectacular, sin embargo, se mantuvo una investigación libre y plural, aunque perdió uno de sus trazos fundamentales: su relación con las fuerzas políticas y los actores sociales que la modernización capitalista había transformado violentamente. Pero la desaparición del intelectual del partido, el eclipse del intelectual consciente y crítico, no constituyó un episodio del fin de la historia. Marx continuó siendo objeto de investigación y de tentativas de renovación con el objetivo de reformular una teoría crítica a la altura de la época, si bien diferente de las operaciones de reconstrucción surgidas de las grandes herejías del comunismo del período anterior. Más que al fin del marxismo, asistimos a un florecimiento disperso de varios marxismos. El surgimiento de varios marxismos se debió a la propia dinámica del capitalismo mundial y a la aparición de nuevas contradicciones.

FRANCIA: ALTHUSSERIANISMO, DECONSTRUCCIÓN Y RENACIMIENTO

Durante las tres décadas posteriores a la liberación, Francia llegó a disfrutar de una primacía cosmopolítica en el universo marxista. El declive de esta tradición no fue, como hemos visto, un asunto meramente nacional.

Como afirma Anderson (1988), el tema central del debate francés durante los años cuarenta y cincuenta pasaba por entender la naturaleza de las relaciones entre estructura y sujeto en la sociedad y en la historia. La influencia filosófica más importante del período era el existencialismo, cuyas raíces se encontraban en Kojève, Husserl y Heidegger, con su ontología acentuada del sujeto. A pesar de sus orígenes, el existencialismo francés se alineaba con la izquierda y, en un momento en que Francia se debatía en turbulentas luchas de clase, intentaba conciliarse con la realidad estructural del partido comunista. El resultado fue un intento de replantear las relaciones entre sujeto y estructura como una

especie de síntesis entre marxismo y existencialismo, propuesto por Sartre, de Beauvoir, Merleau-Ponty. Los debates fueron de una calidad e intensidad poco común, constituyendo uno de los episodios más ricos de la historia intelectual de la posguerra. La culminación de este debate fue la publicación de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, cuyo tema eran las interacciones entre praxis y proceso histórico, entre individuos y grupos, y entre grupos y lo práctico-inerte, en una historia desencadenada por la escasez. En *Cuestiones de método* –publicado como prefacio a la *Crítica*– Sartre se refiere esencialmente a los instrumentos teóricos necesarios para comprender el significado total de la vida del individuo, concebido como “universal singular”. En la *Crítica* intenta ofrecer una exposición filosófica de las “estructuras formales elementales” de cualquier historia posible, o una teoría de los mecanismos generales de construcción y subversión de todos los grupos sociales.

La historia en sí misma, la “totalización diacrónica” de todas estas “multiplicidades prácticas y de todas sus luchas”, debía ser el objeto de un segundo volumen. El horizonte era comprender la verdad de la humanidad como un todo –que tenía una continuidad epistemológica con la verdad de una persona. El proyecto buscaba elaborar una historia global cuyo fin sería una comprensión totalizadora del significado de la época contemporánea, un proyecto por cierto monumental. Sin embargo, el segundo volumen escrito por Sartre fue abandonado, quedando inconcluso. En este acto de desistimiento, y en el silencio subsiguiente, se decidió gran parte del destino de la izquierda francesa y del marxismo. Doce años después, Sartre terminó su carrera con un monumental estudio sobre Flaubert, que parecía anunciar la vuelta al proyecto biográfico, mucho más modesto, esbozado en *Cuestiones de método*.

Entretanto, todo el terreno de respuesta teórica había quedado vacío. En 1962, Lévi-Strauss publica *El pensamiento salvaje*, duro ataque contra la *Crítica de la razón dialéctica*, que contenía una antropología completamente alternativa, y concluía con un ataque directo al historicismo de Sartre, en nombre de las propiedades invariables de la mente humana y de la igual dignidad de todas las sociedades humanas. De esta forma, echaba por tierra las pretensiones de la razón dialéctica y de la diacronía histórica construidas por Sartre, reduciéndolas a una mitología de lo civilizado contrapuesto al pensamiento salvaje. “El fin último de las ciencias humanas no es construir el hombre sino disolverlo” (*El pensamiento salvaje*). Cuando en 1965 apareció la réplica marxista, esta no fue un repudio sino una confirmación de la propuesta estructuralista.

En *Para leer El Capital* (1967) y *La revolución teórica de Marx* (1985), Althusser incorpora al marxismo la crítica de Lévi-Strauss a la historia y el humanismo, reinterpretado ahora como un anti-humanismo teórico para el que la diacronía no era más que un “desarro-

llo de las formas” del conocimiento sincrónico. La innovación teórica que provocó Althusser ejerció gran influencia en la formación de una nueva generación de jóvenes marxistas, desplazando a corrientes teóricas anteriores como Sartre, pero también Lefebvre y Goldmann, entre otros. Althusser, retomando la visión de Lévi-Strauss, intentó resolver la compleja relación entre estructura y sujeto, haciendo de este último un mero efecto ilusorio de las estructuras ideológicas. El Mayo Francés, sin embargo, colocaría al marxismo althusseriano en una difícil encrucijada: cómo explicar la irrupción espectacular de estudiantes, obreros y otros sujetos colectivos. Althusser era el candidato para responder teóricamente a la explosión política de la lucha de clases. Si bien con dificultades para explicar el cambio, la elaboración de Althusser al menos contaba con una teoría de la contradicción y la sobredeterminación y, por tanto, del tipo de “unidad de ruptura” que podía dar origen a una situación revolucionaria en una sociedad dividida en clases. Sin embargo, el resultado fue otro. Althusser intentó ajustar su teoría concediendo un espacio al papel de las masas que, según reconocía, “hacían la historia”, aunque “los hombres y mujeres” no la hicieran. Sin embargo, la dirección general de la obra althusseriana no fue reproblematicada. La introducción del problema del sujeto histórico en la maquinaria de la causalidad estructural, iniciada en *Para leer El Capital*, no condujo a una reelaboración teórica de los fundamentos del marxismo althusseriano, sino a la incoherencia. La consecuencia de esto fue la desaparición progresiva del marxismo althusseriano como corriente teórica de importancia a mediados de la década del setenta (Anderson, 1988).

A lo largo de esa década, París fue finalmente normalizada después del levantamiento del Mayo Francés, y muchos de los miembros más estridentes de la generación del ‘68, de Kristeva a Glucksmann, pasaron a la ultraderecha de los *nouveaux philosophes*. Fue entonces cuando las voces de Lyotard, Derrida, Foucault, Baudrillard, Deleuze y Guattari pasaron a dominar la vida intelectual francesa, y decretaron la “muerte del sujeto” y el “fin de lo social”.

De todas formas, algunos debates sobre el humanismo continuaron por un cierto tiempo, y dieron lugar a interesantes investigaciones, como las de Lucien Sève en *Marxisme et théorie de la personnalité*. La propia crítica del estructuralismo como ideología de la eternidad, de una historia que deviene inmóvil, colocó la cuestión de la historicidad en su singularidad, sin recurrir a improbables leyes de la historia, y evidenció la importancia de las formas como lógicas materiales (Lucien Sève, *Structuralisme et dialectique*). Sin embargo, la estructura finalista y las garantías del final comunista mantuvieron de manera dogmática las fecundas intuiciones de la pluralidad de las dialécticas. Desde otras instancias, más sensibles a los impasses del marxismo, se buscó una recuperación francesa de la filosofía de la praxis; en un momento pa-

radojal de la crítica althusseriana, Gramsci alcanzó cierta importancia en Francia para pensar un análisis hegemónico en las condiciones del capitalismo moderno en su fase fordista (ver los trabajos de Jacques Texier, Christine Buci-Glucksmann y André Tosel en *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*). Desde otras instancias reconstructivas, fuertemente teóricas, se intentaron análisis más profundos, que buscaban ampliar el conocimiento de la sociedad, pero sin lograr salir de un cierto aislamiento, a pesar de su vitalidad. Tal es el caso de Henri Lefebvre, quien al analizar las formas concretas de la modernidad capitalista (*Le droit à la ville* y *La production de l'espace*) indicó, dentro del modo de producción estatal, los mayores obstáculos a la emancipación, y mostró la debilidad del marxismo al intentar resolver el problema (*De l'État*) (Tosel, 2001a).

Dentro de la retirada del marxismo francés, se debe señalar la importancia del trabajo de Georges Labica que logró llevar por buen camino la difícil tarea del *Dictionnaire critique du marxisme* (1982), en colaboración con G. Bensussan, que permitió la manifestación de una pluralidad de marxismos.

En este período de deslegitimación violenta del marxismo, se mantuvo un marxismo subterráneo post-althusseriano que, a pesar de no tener relación orgánica con la práctica y la organización, pudo desenvolverse en dos sentidos: a través del descubrimiento continuo de la complejidad de una obra inacabada; y mediante la continuación de una cierta productividad teórica. En el primer sentido, se destaca la importante contribución de Jacques Bidet en *Que faire du capital? Matériaux pour une refondation*, que es un análisis crítico y una reinterpretación general de la obra marxista: verificando ciertas interpretaciones althusserianas, Bidet muestra cómo la dialéctica hegeliana es, a la vez, obstáculo y oportunidad del método de exposición de la crítica marxista, y propone una reexamen de todas las categorías del sistema –valor, fuerza de trabajo, clases, salario, producción, ideología, economía–, evidenciando que las aporías de la concepción del valor-trabajo no pueden tener resolución sino por medio de una lectura indisociablemente socio-política, que obligue a pensar una economía efectivamente política del trabajo vivo. En el segundo sentido, está la elaboración original de Étienne Balibar que, después de intentar dilucidar los conceptos fundamentales del materialismo histórico en su contribución a *Lire Le Capital*, recolocó en la discusión las categorías centrales sobre la temática de la subsunción real, y orientó su producción a resaltar la permanencia de la lucha de clases (“Plus-value et classes sociales” en *Cinq études du matérialisme historique*). Balibar abandonó de hecho, en esos años, un constructivismo dogmático para practicar una suerte de experimentalismo teórico de estilo aporético y problematizar las incertidumbres de la teoría marxista del estado, el partido y la ideología (“État, Parti,

idéologie” en *Marx et sa critique de la politique*). A partir de esta lectura de Marx, y después de haber asimilado las tesis del sistema-mundo de Wallerstein, Balibar muestra cómo la lucha de clases se relaciona con la gestión internacional de la fuerza de trabajo; cómo ella está doblemente subordinada por la producción de identidades imaginarias nacionales y étnicas; cómo el potencial de resistencia de las clases obreras está actualmente amenazado de ser transformado y alterado por las formas nacionales y raciales; y, finalmente, cómo nacionalismo y racismo se implican el uno con el otro (Balibar y Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*). También fueron de importancia los trabajos de Nicos Poulantzas, quien, a partir de una concepción sumamente abstracta, buscó fijar las líneas generales de una teoría estructural de la práctica política (*Pouvoir politique e classes sociales*), y repensar las funciones del estado desde una concepción relacional del poder (*L'État, le pouvoir, le socialisme*) (Tosel, 2001a).

Durante la década del noventa, se produce un retorno del marxismo a la cultura francesa. Marx se transforma en, por lo menos, un clásico del pensamiento. Las revisiones se multiplican. Sin duda, uno de los trabajos más activos en la recuperación del legado de Marx fue el de *Actuel Marx* que, bajo la dirección de Jacques Bidet y Jacques Texier, organizó y publicó importantes coloquios⁷. Texier continuó, también, con sus estudios sobre Gramsci, Marx y Engels (*Les innovations d'Engels, 1885, 1891, 1895 y Révolution et démocratie chez Marx et Engels*). Por su parte, Bidet, en su obra *Théorie de la modernité* (1990), se propone integrar el aporte de Marx en el contexto más amplio de la filosofía política y de las teorías sociales modernas. Para Bidet, lo propio de la modernidad es que la dominación se articula de modo específico con una forma de contractualidad que no puede dejar de afirmar sus exigencias. Se propone así establecer la existencia de un piso meta-estructural común, la “modernidad”, a partir del cual se puedan pensar las condiciones de constitución de sistemas opuestos polarmente, y las del pasaje de uno a otro al interior de las condiciones límite del mundo moderno. A este enfoque de la modernidad corresponde una definición de la “libertad de los modernos” que supera los límites liberales. Su proyecto consiste en llevar a sus últimas consecuencias el elemento democrático de la tradición liberal, reformulando, bajo una forma más radical, el proyecto socialista de Marx.

Toda una serie de trabajos teóricos y académicos demuestran el retorno del marxismo al centro de la vida intelectual francesa. Los trabajos de Étienne Balibar proponen una práctica experimental que le

⁷ El primero de los coloquios fue organizado en la Sorbonne en 1990 bajo el título “¿Fin del comunismo? ¿Actualidad del marxismo?”.

permite retomar un Marx rico en tensiones aporéticas y productivas (*La philosophie de Marx*), y articular un análisis de los fenómenos de identidades y una reapropiación del derecho natural revolucionario, pero sin fundarlo en un neocontractualismo social-liberal (*Les frontières de la démocratie*). Estos proyectos de reconstrucción se fundan en base a las teorías de la acción, consideradas, a la vez, como un análisis crítico y fecundo de Marx, e impulsan como contrapartida una crítica marxista de esas teorías (por ejemplo, André Tsel, *L'esprit de scission*). La cuestión ética reaparece en las obras de Lucien Sève (*Pour une critique de la raison bioéthique*) e Yvon Quiniou (*Figures de la déraison politique*). Se manifiesta también en la renovación, en el estudio de Marx, de la problemática utópica, con los trabajos de Michel Vadée (*Marx penseur du possible*), Daniel Bensaïd (*Marx l'intempestif. Grandeur et misères d'une aventure critique [XIX-XXe siècle]*) y Miguel Abensour, quien explora la interrogación de Marx por lo político y la voluntad práctica de la emancipación (*La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*). En el mismo sentido se dirige la defensa de Marx por Jacques Derrida (*Spectres de Marx*), que prevé el provenir de un "espíritu" del marxismo irreductible a la necesaria deconstrucción de la metafísica occidental, y pleno de un nuevo internacionalismo (Tsel, 2001a).

LA CRISIS DE LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS EN ITALIA

La vigorosa tradición del marxismo italiano, de gran originalidad y fuertemente vinculado a las luchas sociales, se remontaba a fines del siglo XIX. Labriola, filósofo de origen hegeliano, adhirió al marxismo en 1890, y su influencia fue fundamental para el desarrollo posterior del marxismo. La obra de Labriola fue heredada y continuada por Mondolfo, otro filósofo de origen hegeliano, de gran importancia para la generación de Gramsci.

Luego de la experiencia fascista, se publican por primera vez los escritos producidos por Gramsci durante su confinamiento. La presencia de esta herencia marxista nativa, que culminó en la gran obra emprendida por Gramsci, ayudó a inmunizar al marxismo italiano de lo peor del estalinismo soviético. Pero, por otro lado, la canonización póstuma de Gramsci sirvió, paradójicamente, para esterilizar la propia vitalidad de la tradición italiana. La figura de Gramsci fue convertida en un ícono oficial, mientras sus escritos eran olvidados. Como resultado, la principal tendencia teórica que se desarrolló dentro del marxismo después de la Segunda Guerra Mundial fue una reacción contra la ascendencia filosófica representada por Labriola y Gramsci.

El fundador de la nueva escuela fue Galvano Della Volpe, filósofo afiliado al PCI en 1944. La influencia de Della Volpe fue escasa durante gran parte de su vida, hasta después de la década del sesenta. En

este período, los temas filosóficos de la escuela empezaron a adquirir resonancia entre miembros más jóvenes. En particular, se podía interpretar que la insistencia filosófica en la importancia de la “abstracción científica determinada”, característica de la obra de Della Volpe, implicaba la necesidad de un análisis de la sociedad italiana en términos de las categorías “puras” del capitalismo desarrollado, con unos objetivos políticos correspondientemente “avanzados” a ser perseguidos por la clase obrera. Esto estaba en oposición a la ortodoxia del PCI, que subrayaba el carácter atrasado e híbrido de la sociedad italiana, lo cual exigía reivindicaciones más limitadas, de tipo “democrático” más que socialistas. Della Volpe y su escuela fueron resueltamente anti-hegelianos, negativos en su evaluación de la filosofía de Hegel, y positivos en su afirmación de que el pensamiento de Marx representó una ruptura completa con Hegel (ver *Logica come scienza positiva*). Colletti, discípulo de Della Volpe, escribió el principal ataque contra el hegelianismo en *Hegel e il marxismo*, obra concebida como una demostración de que Hegel era un filósofo cristiano intuitivo cuyo propósito teórico era la aniquilación de la realidad objetiva y la devaluación del intelecto, al servicio de la religión, y que por tanto estaba en las antípodas de Marx (Anderson, 1987).

El caso de Italia, en las décadas del setenta y ochenta, es singular; país del más importante y liberal partido comunista europeo, rico en una tradición marxista propia y fuerte, la de la filosofía de la praxis, conoció una disolución rápida de esa tradición. La estrategia proclamada de construcción contrahegemónica se transformó, poco a poco, en una simple política democrática de alianzas electorales. El historicismo, más togliatiano que gramsciano, entró en una crisis irreversible. Hasta ese momento, este había conseguido articular la perspectiva general, abstracta, de una transformación del modo de producción capitalista y la determinación de una política de reformas en el supuesto de alcanzar ese fin, así como brindar su confirmación en el movimiento real, es decir, en la fuerza del partido y la realidad de las masas. Si este historicismo evitó que el marxismo italiano conociera el Diamat soviético, y durante largo tiempo evitó la reverencia a las leyes históricas generales, la previsión de las condiciones de posibilidad del deslocamiento revolucionario hegemónico acabó por diluirse en una táctica sin otra perspectiva que el mantenimiento de un vínculo con el campo socialista, justificando la idea de una estratégica dupla.

Las subsiguientes investigaciones de inspiración gramsciana estuvieron guiadas por una actualización cada vez más democrática-liberal. Fueron de importancia las obras de especialistas cuyo trabajo fue fundamental para la edición de los *Quaderni*, por aclarar la estructura interna y el movimiento del pensamiento de Gramsci (Gerratana, especialmente; Baladoni; Francioni; Lo Piparo; Paggi y Vacca, entre otros).

Otras investigaciones también se centraron en el análisis de los textos de juventud de Marx, y en los manuscritos de 1861-1863. Pero, de hecho, la filosofía de la praxis perdió el vínculo con el programa de análisis que le brindara especificidad, y este fue tendencialmente reconducido por las incertezas respecto de sus orígenes, en otras filosofías anteriores a Gramsci.

A esta dilución corresponde la desaparición de otra vía alternativa que existía en estos años, la elaboración de Galvano Della Volpe. La apelación metodológica dellavolpiana, al pensar el galileísmo moral de Marx –autor de una teoría científica humeana-kantiana de la abstracción determinada–, termina por abandonar la dialéctica hegeliana-marxiana por considerarla una pura especulación metafísica, incapaz de pensar la lógica determinada del objeto determinado. Ciertos continuadores de la obra de Della Volpe siguen trabajando, pero el cientificismo de este fue traducido al lenguaje del empirismo de Popper, y retorna en polémica anti-Marx. Ejemplar en este sentido es la parábola de Lucio Colletti. Su obra marxista se concentra en Hegel y el marxismo: recusando la dialéctica hegeliana entre entendimiento analítico y razón dialéctica, sostiene la universalidad del método científico por medio de la hipótesis experimental. Marx fundó una sociología que explicita las leyes del sistema capitalista, al vincularlas a la generalización del trabajo abstracto y la reificación que esta implica. La teoría tiene como horizonte la lucha contra la realización de esa abstracción, contra esa alienación-reificación. La liberación debe desembocar sobre otra legalidad. Pero, rápidamente, Colletti rechaza la cientificidad de esta sociología basada en la teoría del valor trabajo, y separa crítica romántica de alienación y análisis objetivo. Particularmente, el autor discute la teoría de la contradicción dialéctica, que él reemplaza por la oposición real. Las cosas se aceleran, y la teoría del valor trabajo es rechazada a partir del problema clásico de la transformación de valores en precios. Así, partiendo de un marxismo anti-revisionista y científico, Colletti sale por etapas del marxismo para alinearse con la epistemología defendida por Popper y las opciones políticas a favor de una ingeniería social para reformar la sociedad (*Intervista filosofica-politica; Tra marxismo e no, y Tramonto dell'ideologia*) (Tosel, 2001a).

El marxismo italiano se encontró, a mediados de la década del setenta, en un debate que ponía el acento en una serie de cuestiones de teoría política, mostrando las debilidades del historicismo y el carácter híbrido de una teoría política suspendida entre la afirmación de la democracia parlamentaria y la crítica de los impasses de esta última. Norberto Bobbio puso en cuestión, a través de diversas intervenciones, una serie de temas clave para la problemática marxista. Las tesis de Bobbio eran las siguientes: en primer lugar, no existía una teoría política marxista, sino una crítica de la política que nunca había respondido a la

cuestión de precisar las funciones sociales que el estado socialista debía asumir. La respuesta histórica dada por la experiencia soviética era la de un despotismo centralizado que implicaba un retroceso de las libertades civiles; la teoría marxista fetichizada por la teoría del partido no innovó en la invención de mecanismos democráticos de poder. En segundo lugar, la vía nacional al socialismo y la temática de la democracia progresiva del PCI conjugaron bien el respeto al pluralismo político y la situación constitucional, pero, al mantener la referencia a una democracia soviética, plantearon un interrogante sobre el mantenimiento de las instituciones liberales una vez conquistado el poder. Por último, los teóricos marxistas, con la excepción de Gramsci, no contribuyeron con la teorización de las dificultades de la democracia moderna, ni plantearon cuestiones relevantes (*Il Marxismo e lo Stato*). El marxismo italiano no pudo responder de manera creativa a estas cuestiones, y terminó por concluir, junto con la dirección del partido, que sólo una teoría política iusnaturalista liberal-social podía inspirar la acción de un partido de masas que fue reducido, por una evolución sociológica, a funcionar como los partidos de opinión, centrados en reformas democráticas consistentes en mejorar las condiciones de vida de los más necesitados. En síntesis, el marxismo italiano diluyó en gran parte su influencia al metamorfosearse con el social-liberalismo y aceptar el liberalismo de teóricos de la justicia al estilo de Rawls, sin siquiera conservar el sentido de las aporías planteadas por Bobbio. Ejemplo de esta evolución es el camino de Salvatore Veca, durante mucho tiempo director de la Fundación Feltrinelli, quien, partiendo de una defensa de la cientificidad de Marx, en un estilo dellavolpiano (*Saggio sul programma scientifico di Marx*), se transforma en el introductor de Rawls y del liberalismo de izquierda (*La società giusta; Una filosofia pubblica*), desarrollando una crítica de Marx fundada en la denuncia de la ausencia de una verdadera teoría de la justicia (Tosel, 2001a).

A pesar de esta desagregación espectacular del marxismo italiano, no se puede dejar de reconocer la importancia de trabajos como los de Domenico Losurdo, cuyos análisis de las formas políticas liberales actuales enriquecieron la contracorriente del pensamiento liberal occidental (*Democrazia o Bonapartismo*). Este historiador de la filosofía, con sus estudios consagrados a Kant, Hegel, Marx, y a la historia de la libertad en la filosofía alemana clásica del siglo XIX, ofrece una contrahistoria de la tradición liberal, y muestra que, lejos de coincidir con la historia de la libertad, la tradición liberal definió los derechos del hombre como aquellos del propietario privado, negando la universalidad del concepto del hombre que supuestamente afirmaba. La historia de los derechos del hombre se entrecruza con la historia de la lucha de clases y de masas, inspirada en una tendencia dominante de la modernidad, el humanismo civil o republicanismo plebeyo, cuya inspiración se puede

rastrear hasta Rousseau, Hegel y Marx. La resistencia historiográfica jugó también el rol de una base teórica para el relanzamiento de esta tendencia y de este marxismo, invitándolo a realizar su autocrítica. En otros trabajos, Losurdo analiza la coyuntura política italiana, y establece un vínculo entre el liberalismo federalista y el post-fascismo (*La Seconda Repubblica. Liberismo, federalismo, postfascismo*). En *Marx e il bilancio storico del Novecento*, se presenta un balance histórico-teórico del comunismo y del marxismo en nuestro siglo, reivindicando el contenido emancipador inicialmente existente en la revolución de octubre, y procediendo al mismo tiempo a la crítica de los elementos de la utopía abstracta en Marx en lo concerniente al estado.

En los últimos años, ha proliferado en el marxismo italiano un esfuerzo de renovación. Con base en la obra historiográfica crítica de Losurdo, y en la escuela marxista de la historia del pensamiento, se desarrollaron tentativas de reconstrucción sistemática, dos de ellas particularmente importantes. La primera es la de Giuseppe Prestipino que reformula después de varios años una reconstrucción de la teoría de los modos de producción pensados en términos de bloques lógico-históricos: en toda sociedad humana se presupone la existencia de un patrimonio antropológico-histórico constituido por una serie de sistemas: productivo, social, cultural e institucional. Estos sistemas se pueden combinar en el curso de la historia en estructuras diferentes, o en función del sistema dominante en el modelo teórico de una formación dada. La tesis de una dominancia invariable de la base productiva sobre la superestructura cultural es propia de un bloque de la primera modernidad. En la actualidad, están en competencia el bloque moderno y el posmoderno. El primero, dominado por el elemento cultural bajo la forma de una racionalización omnicompreensiva. El bloque posmoderno estaría dominado por la institución pública, en el estado más elevado del sistema ético-jurídico supra-estatal y supra-nacional, que tendría por tarea guiar hegemónicamente los otros elementos (*Da Gramsci a Marx. Il blocco logico-storico; Per una antropologia filosofica; Modelli di strutture storiche. Il primato etico nel postmoderno*). La segunda tentativa de reconstrucción sistemática es la de Constanzo Preve que, partiendo de un programa de reformulación sistemática de la filosofía marxista sobre la base luckacsiana de la ontología del ser social, integrando la temática de la utopía ética y centrándose sobre la temática de una ciencia althusseriana del modo de producción (*Il filo di Arianna*), se confronta con las dificultades de un cierto eclecticismo. Sus últimas investigaciones lo hacen renunciar al programa de una ontología de ser social, y redefinir una filosofía comunista, criticando las nociones de clase-sujeto, paradigma del trabajo y necesidades, en una confrontación con los teóricos de la posmodernidad (*Il tempo della ricerca. Saggio sul moderno, il post-moderno e la fine della storia*) (Tosel, 2001a).

LA TEORÍA CRÍTICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

Desde sus inicios en 1924, el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt buscó un modelo de organización del trabajo científico que, partiendo del concepto de “filosofía social” (*Sozialphilosophie*), intentara elaborar una teoría del conjunto de la sociedad mediante la integración de las investigaciones multidisciplinarias (economía, sociología y filosofía), de forma tal de explicar las nuevas condiciones de reproducción del capitalismo: su capacidad de superar las crisis y las nuevas formas de la ideología y la cultura.

La evolución del programa de investigaciones del Instituto se relacionó con una serie de cambios en las experiencias históricas del conflictivo período: el análisis de la situación en la Unión Soviética a partir de la consolidación del estalinismo, la derrota del movimiento obrero en la República de Weimar, y el ascenso del nazismo. Estos sucesos llevaron a la teoría crítica a reformular la comprensión que tenía de sí misma, redefiniendo las relaciones entre teoría y práctica, y entre teoría y sujeto revolucionario. También fue reconceptualizada la relación entre teoría crítica y marxismo⁸.

Esta reformulación de la relación entre teoría y praxis, a la luz de la derrota de la clase trabajadora en Alemania y del terror estalinista, ya puede ser rastreada en el ensayo de Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, de 1937. En este trabajo, el autor enfatiza el posible conflicto de la teoría de la sociedad, con un propósito emancipatorio, y la conciencia empírica de la clase social que sería el agente de la transformación emancipatoria. La relación entre el teórico y las fuerzas sociales de transformación sería conflictiva por naturaleza. Horkheimer percibe que la economía es la causa fundamental de la infelicidad humana. Sin embargo, también se da cuenta de que la teoría de las crisis económicas ya no es suficiente para analizar las contradicciones del período de entreguerras; y, como la transformación histórica tiene una dimensión cultural, los fenómenos de crisis no son experimentados sólo como disfuncionalidades económicas, también lo son como crisis *vividas*. Horkheimer intenta resolver teóricamente una serie de tensiones que aparecen. Por un lado, reconoce que no sólo no hay convergencia entre el punto de vista del teórico y el de los movimientos emancipatorios, sino que, más bien, se constata una distancia cada vez mayor. Por otro lado, el autor alemán se aferra firmemente a la crítica de la economía política como modelo de investigación, e insiste en las influencias emancipatorias inherentes a este tipo de crítica. Este equilibrio sus-

⁸ Para un análisis de la evolución de pensamiento del Instituto entre comienzos de la década del treinta y mediados de la década siguiente, ver el excelente trabajo de Seyla Benhabib (1999).

tentado por Horkheimer en su ensayo de 1937 fue perturbado por el estallido de la Segunda Guerra Mundial, momento a partir del cual se produce un cuestionamiento profundo del modelo marxista. El paso del modelo de la “teoría crítica” hacia la “crítica de la razón instrumental” se produjo cuando esta división creciente entre teoría y práctica llevó a un cuestionamiento de la propia crítica de la economía política. La transformación de la naturaleza del capitalismo entre las dos guerras, y las consecuencias de esto para la crítica marxista de la economía política, fueron el punto central en el desarrollo analítico de la Escuela de Frankfurt (Benhabib, 1999).

Las funciones del mercado fueron transformadas por el capitalismo de estado. La estatización creciente de la sociedad y las nuevas funciones del estado crearon estructuras institucionales que requerían nuevas categorías de análisis. La crítica marxista de la economía política fue también una crítica de la formación social capitalista como un todo. En la fase del capitalismo liberal, era posible una crítica de la formación social a través de la crítica de la economía política, porque las relaciones sociales de producción definían el elemento institucional fundamental del capitalismo liberal, al legitimar un cierto patrón de distribución de riqueza, poder y autoridad; y, a su vez, porque las relaciones de intercambio en el mercado capitalista daban legitimidad normativa a esa sociedad, en la medida en que los diferenciales resultantes de poder y privilegio sociales eran vistos como consecuencias de las actividades de individuos que negociaban libremente. Con la desaparición del mercado autónomo, la crítica de la economía política ya no podía servir de base para una crítica de la nueva formación social. Dicho de otra manera, una teoría crítica del capitalismo de estado no puede ser una crítica de la economía política del capitalismo de estado. Con la desaparición del mercado autónomo en un sistema de controles estatales directos, la distribución de la riqueza, el poder y la autoridad se politizan. Esa distribución ya no es más consecuencia de las leyes del mercado, sino de directrices políticas. Para analizar la estructura social del capitalismo no se necesita una economía política, sino una sociología política. Con la politización del mercado, los ideales normativos y las bases ideológicas del capitalismo liberal se transformaron. Las normas de legitimación del capitalismo de estado precisaban ser nuevamente analizadas. Con la decadencia del mercado autónomo, la “legalidad” también declinó; el liberalismo se transformó en autoritarismo político y, eventualmente, en totalitarismo.

El núcleo de lo que será conocido como “la teoría social crítica de la Escuela de Frankfurt” será el análisis de la transformación del capitalismo liberal del siglo XIX en democracias de masas, y también en sociedades totalitarias del tipo fascista y nazi. El texto en que el nuevo paradigma de la teoría crítica es mejor desarrollado es *Dialéctica de la*

Ilustración (1944). En este texto, Adorno y Horkheimer afirman que la promesa iluminista de liberar al hombre de la tutela a que él mismo se expone no puede ser cumplida a través de la razón, que es un mero instrumento de autopreservación. La historia de Odiseo⁹ revela la marca oscura en la constitución de la subjetividad occidental: el miedo que yo tengo de “otro” –identificado con la naturaleza– fue superado, en el curso de la civilización, por la dominación del otro. Así, como el otro no es completamente extraño, la dominación de la naturaleza sólo puede significar autodominación. Sin embargo, como mostraba la regresión civilizatoria manifiesta en la barbarie del nacional-socialismo, la razón occidental no había conseguido superar el temor original que la humanidad experimentaba con respecto al otro –el judío es el otro, el extraño, humano y no humano al mismo tiempo. El interés en la historia subterránea de la civilización occidental, que el cuerpo del texto desvenda, es el principio metodológico que nordea la historia de la razón occidental. La historia de Odiseo y la del holocausto, el mito que es el Iluminismo y el Iluminismo que se transforma en mitología, son los marcos de la historia occidental: la génesis de la civilización y su transformación en barbarie. Adorno y Horkheimer rastrean la irracionalidad y el racionalismo cultural hasta sus orígenes, es decir, hasta el *principio de identidad*, que es la estructura profunda de la razón occidental. La estructura aporética de una teoría crítica de la sociedad, tal como concebida por los autores, se torna evidente. Si la promesa del Iluminismo y de la racionalidad cultural revela apenas la culminación de la lógica identificatoria constitutiva de la razón, la teoría de la dialéctica del Iluminismo, hecha con los instrumentos de esa misma razón, perpetúa la propia estructura de dominación que condena. La crítica del Iluminismo cae en la misma aporía que el propio Iluminismo. Así, la consecuencia más amplia del proyecto de crítica del Iluminismo es la propia transformación del concepto de crítica. La transformación de la crítica de la economía política en crítica de la razón instrumental marca un cambio en el objeto de la crítica, así como en su lógica. Los tres aspectos de la crítica son puestos en cuestión: crítica inmanente, crítica desfeticchizada y crítica como diagnóstico de la crisis. La crítica inmanente se transforma en dialéctica negativa; la crítica desfeticchizada se torna crítica de la cultura, y el diagnóstico de la crisis es convertido en una filosofía retrospectiva de la historia, con propósitos utópicos (Benhabib, 1999)¹⁰.

9 Ver “Odiseo y el mito del iluminismo” en Adorno y Horkheimer (1987).

10 La obra posterior de Adorno, hasta su *Dialéctica negativa*, puede entenderse como una elaboración de las tesis básicas de *Dialéctica de la Ilustración*. Adorno transforma la crítica inmanente en dialéctica negativa, precisamente para minar la identidad especulativa entre concepto y objeto, esencia y apariencia, posibilidad y necesidad, postulada por Hegel. La dialéctica es una interminable transformación de los conceptos en sus opuestos, de aquello

En suma, para Adorno y Horkheimer la sujeción al mundo tal como aparece no es más una ilusión real que puede ser superada por el comportamiento crítico y la acción transformadora: es una sujeción sin alternativas, porque la racionalidad propia de la teoría crítica no encuentra bases concretas en la realidad social del capitalismo administrado, dado que ya no son discernibles las tendencias reales de la emancipación. Así, el propio proyecto crítico se encuentra en una aporía: si la razón instrumental es la única racionalidad del capitalismo administrado, entonces ¿cómo es posible la crítica a la racionalidad instrumental? Adorno y Horkheimer asumen esa aporía, diciendo que ella es, en el capitalismo administrado, la condición de una crítica cuya posibilidad se tornó extremadamente precaria (Nobre, 2003).

Habermas fue quien, luego de Adorno y Horkheimer, dio su forma concreta al proyecto de continuación crítica de la Escuela de Frankfurt. La teoría de Habermas significó, por un lado, un retorno al programa original de una teoría crítica de la sociedad. Por otro lado, mediante su recepción de la filosofía analítica del lenguaje, la sociología funcionalista y la teoría weberiana del proceso de racionalización, Habermas hizo valer distinciones categoriales, tanto frente a la primera teoría crítica, como a la tradición marxista en conjunto, por medio de las cuales quedó abierto para la teoría crítica un modo de escapar del callejón sin salida del negativismo dialéctico, sin necesidad de retornar al positivismo pseudo-dialéctico.

Para Habermas, apoyar conscientemente la posibilidad de la crítica en una aporía –como en el caso de Adorno y Horkheimer– significa poner en riesgo el propio proyecto crítico. Esto fragiliza tanto la posibilidad de un comportamiento crítico en relación con el conocimiento, como la orientación para la emancipación. Habermas propone un diagnóstico divergente en relación con aquel presentado en la *Dialéctica del Iluminismo*. En este sentido, para Habermas se trata de constatar que el enfrentamiento de las tareas clásicas que la propia teoría crítica se

que es en lo que podría ser pero no es. El propósito de Adorno es mostrar la superficialidad de aquello que es; mostrar que el objeto desafía su concepto y que el concepto está condenado al fracaso en su búsqueda de la esencia. Adorno debilita los propios presupuestos conceptuales de la crítica inmanente que practica. La dialéctica negativa se convierte en una dialéctica de la negatividad pura, de la contestación de lo real. El discurso de la negatividad rechaza aquello que Marx era capaz de presuponer: que la comprensión de la necesidad de lo que es también llevaría a la comprensión de lo que podía ser, y que lo que podía ser era algo por lo que valía la pena luchar. La dialéctica negativa, en contraste, niega que haya una lógica emancipatoria que sea inmanente a lo real. A pesar de que la crítica de la economía política no sirve de modelo, todavía hay normas y valores que tienen un contenido emancipatorio; estos tienen que ser buscados en las promesas utópicas no cumplidas de la cultura, el arte y la filosofía –como es el caso de Adorno–, o en las estructuras profundas de la subjetividad humana que se rebelan contra la sociedad opresora –por tomar el caso de Marcuse (Benhabib, 1999).

planteó desde sus orígenes requería una ampliación de sus temas y la búsqueda de un nuevo paradigma explicativo. Ya que, si los parámetros originales de la teoría crítica llevaban a que fuese puesta en riesgo la propia posibilidad de la crítica de la emancipación, son esos parámetros los que tienen que ser revisados, so pena de perder exactamente esa tradición de pensamiento. Para Habermas, son las propias formulaciones originales de Marx las que tienen que ser abandonadas. Y eso no porque pretenda echar mano de la crítica sino porque, para él, los conceptos originales de la teoría crítica no son lo suficientemente críticos frente a la realidad, porque ignoran aspectos decisivos de las relaciones sociales.

En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas pretende reconstituir la unidad de la razón disociada por la modernidad. Para ello, parte del diagnóstico según el cual la racionalidad instrumental es una racionalidad trunca. La modernización hizo triunfar la racionalidad del entendimiento de la ciencia y la técnica, uno de los aspectos de la razón del siglo XVIII. Para Horkheimer, la racionalidad industrial encarnaba esta razón trunca. Pero la *Teoría de la acción comunicativa* no comparte las consecuencias de *Dialéctica del Iluminismo*. Para escapar de las aporías de esta obra, Habermas formula un nuevo concepto de racionalidad. Para el autor, la “racionalidad instrumental”, que es identificada por Adorno y Horkheimer como la racionalidad dominante y, por ello, objeto por excelencia de la crítica, puede ser controlada. Para resolver este problema, Habermas formula una teoría de la racionalidad doble, una racionalidad instrumental y una racionalidad comunicativa (ver Habermas, 2003). Así, pretende demostrar que la evolución de las formas de racionalidad lleva a una diferenciación progresiva de la razón humana en dos tipos de racionalidad, inmanentes a las formas de acción humana. La acción instrumental, en que el agente calcula los mejores medios para alcanzar determinados fines, está orientada por el éxito. En contraste con este tipo de racionalidad, surge la racionalidad propia de la acción comunicativa, aquella orientada al entendimiento y no a la manipulación de objetos y personas con vistas a la reproducción material de la vida. La distinción de Habermas entre “sistema” y “mundo de la vida” deriva de la necesidad de un concepto de racionalidad complejo, en que la racionalidad instrumental pasa a estar limitada, de modo de no anular las estructuras comunicativas profundas presentes en las relaciones sociales. El objetivo de Habermas es mostrar las vertientes del proyecto moderno que no fueron continuadas; explorar las interrupciones, discontinuidades y potencialidades que permanecen ocultas. Frente a las aporías que surgen en el análisis del Iluminismo, existe una alternativa todavía inexplorada del proyecto moderno (Nobre, 2003).

A la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, la sucede hoy la tercera, compuesta por los alumnos de Habermas (Axel Honneth), Schmidt (Matthias Lutz-Bachmann, Gunzelin Schmid Noerr) y We-

llmer (Martin Seel), quienes hicieron sus primeras armas en los debates de la década del ochenta.

Axel Honneth, tal vez el miembro más importante de la teoría crítica de esta generación, fue asistente de Habermas en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Frankfurt, lo sucedió en su puesto en la Universidad, y luego se transformó en director del Instituto de Investigaciones Sociales. Honneth continuó con el trabajo de Habermas, desde una posición crítica. Así como Habermas presentó su teoría como una solución a las aporías de los trabajos de Adorno y Horkheimer, Honneth intenta demostrar que la solución habermasiana plantea nuevos problemas que precisan ser resueltos filosóficamente. Uno de los elementos centrales de la crítica a Habermas es lo que Honneth llama déficit sociológico; déficit que queda demostrado en la distinción dual, cargada de ambigüedades, entre sistema y mundo de la vida, y en el entendimiento habermasiano de la intersubjetividad comunicativa, que no es estructurada por la lucha y el conflicto social. Esta distinción buscó garantizar tanto la posibilidad de una limitación de la razón instrumental como la perspectiva de la acción emancipatoria, intentando escapar a las aporías que enfrentaron Adorno y Horkheimer. Así, Habermas justificó también la necesidad de la racionalidad instrumental como elemento de coordinación de la acción, indispensable para la reproducción material de la sociedad. Para ello fue obligado, según Honneth, a neutralizar normativamente el sistema, de modo de tornarlo contrario a la lógica comunicativa. Con esto, se volvió incapaz de pensar cómo el propio sistema y su lógica instrumental son resultado de conflictos permanentes, capaces de moldearlo conforme a las correlaciones de fuerzas sociales. Si concuerda con Habermas en la necesidad de construir una teoría crítica sobre bases intersubjetivas, se distancia de él al defender la tesis de que la base de la interacción social es el conflicto, y su gramática, la lucha por el reconocimiento. Honneth coloca el conflicto social como objeto central de la teoría crítica, y busca extraer de este conflicto los criterios normativos de su teoría (Nobre, 2003).

El pensamiento de Wellmer debe entenderse como originado en el giro que la obra de Habermas imprime a la tradición crítica frankfurtiana. Tiene como marco, en cierto modo, la *Teoría de la acción comunicativa*, pero Wellmer es también discípulo de Adorno, y la obra de este es un punto de referencia esencial. Frente a la idea de Habermas de una reconciliación de la modernidad consigo misma, Wellmer desarrolla una imagen distinta, influenciado por el pensamiento de Adorno, Wittgenstein y Heidegger, y proyecta la imagen de una modernidad no sólo no reconciliada consigo misma, sino de una “modernidad irreconciliable” –como aparece en el subtítulo del libro.

La dialéctica del desgarramiento y reconciliación, en cuya perspectiva normativa la tradición hegeliano-marxiana de pensamiento crítico en-

focó desde un principio el desenvolvimiento de la modernidad, ya no puede resolverse mediante la utopía basada en la idea de una reconciliación radical que la modernidad hubiese de proyectar desde sí misma [...] una idea de libertad racional en el mundo moderno sólo es posible sobre la idea de una constante liberación o producción de desgarramientos y disociaciones [...] esto constituye la irrebalsable negatividad de las sociedades modernas: las tentativas de rebasar esa negatividad en una forma existente o futura de libertad comunal sólo es posible al precio de la destrucción de la libertad individual y comunal (Wellmer, 1996).

Para Wellmer esta modernidad como proyecto inacabado significa el final de la utopía, entendida como consumación del *telos* de la historia, pero este final debe entenderse, también, como principio de autorreflexión de la modernidad, de una nueva comprensión y liberación de los impulsos radicales del espíritu moderno, en su fase post-metafísica.

LA ESCUELA DE BUDAPEST

Toda una serie de obras intentaron imponer a la ortodoxia agotada del marxismo-leninismo una crítica de sus presupuestos, y contestar su pretensión de ser la verdad única. Entre estas obras, se destacan particularmente las de Lukács, y luego las de sus discípulos, quienes intentaron sentar las bases teóricas de un relanzamiento democrático del socialismo real.

Historia y conciencia de clase es, sin duda, uno de los eventos más importantes en la historia del marxismo, y un texto fundador de toda una corriente de pensamiento al interior del marxismo occidental¹¹.

Lukács redescubre la idea de que una construcción social, el mercado, se presenta frente a los sujetos como una necesidad natural, que impone una forma a sus vida que ellos no son capaces de resistir. En *Historia y conciencia de clase*, recuperando las nociones de Marx de alienación y fetichismo de la mercancía, Lukács denomina a este proceso "reificación", la transformación de una institución o ideología creada por el hombre en una fuerza que controla a los seres humanos. A partir de esta sensación de debilidad, crecen la deferencia a la jerarquía, la aceptación de la burocracia, la ilusión en la religión, que otros relatos de la conciencia obrera ya habían señalado. Sin embargo, en las manos de Lukács, estos elementos reciben un fundamento real en la experiencia diaria de los trabajadores bajo el capitalismo (Rees, 2000).

Como afirma Anderson (1987), Lukács colocó a Hegel en una posición dominante en la prehistoria del pensamiento marxista. La influencia

11 Para un análisis del pensamiento de Lukács, ver Arato y Breines (1986), Löwy (1998), Rees (2000) y Žižek (2000).

de Hegel fue más allá de una mera atribución genealógica; dos de las tesis básicas de *Historia y conciencia de clase* provenían del pensamiento hegeliano: la idea del proletariado como el “sujeto-objeto idéntico de la historia”, cuya conciencia de clase superaba el problema de la relatividad social del conocimiento; y la tendencia a concebir la “alienación” como una objetivación externa de la objetividad humana, cuya reapropiación sería un retorno a una prístina subjetividad interior; lo que le permitiría a Lukács identificar el logro por parte de la clase obrera de una verdadera conciencia de sí misma, con la realización de una revolución socialista.

Reexaminando su propio proyecto teórico de *Historia y conciencia de clase* (1923), el último Lukács critica el weberianismo particular de su juventud izquierdista, un weberianismo romántico, centrado en la denuncia de la racionalización-alienación capitalista. El pensador húngaro renuncia a la dialéctica sujeto-objeto encarnada en la conciencia de clase del proletariado, y deja de lado su exaltación de la subjetividad revolucionaria de una clase capaz de poner fin a la acción abstracta de la mercancía y de superar la racionalización capitalista, identificada con un mecanismo socioeconómico identificado, a su vez, con la reificación. Obsesionado por los fracasos de la burocracia socialista en su intento por realizar el contenido democrático radical de esta conciencia de clase, Lukács propone una reconstrucción ontológica de la teoría, cuya meta sería constituir una ética materialista-dialéctica que normara la acción democrática del estado comunista.

Para el Lukács de la *Ontología*, la obra de Marx contiene un fundamento ontológico que le permite ser una alternativa tanto a la ontología especulativa, como a la neopositivista. El ser social constituye un nivel de la objetividad. El hecho esencial de este ser social es el trabajo que, a la vez, presupone y fija los otros niveles de la objetividad. La crítica lukacsiana se dirige tanto hacia el capitalismo como hacia el socialismo; el modo de producción capitalista produce extrañaciones específicas a partir de la coacción que produce la búsqueda de plusvalía relativa; la sociedad socialista, por su parte, reposa sobre objetivaciones específicas que impiden la realización de una praxis que articule objetivación de las capacidades de trabajo y conexión de las formas del ser social en sus diversos niveles. Lukács critica el economicismo del materialismo histórico estalinista retornando a Marx y utilizando, de manera crítica, las categorías hegelianas o “determinaciones reflexivas” que constituyen la praxis humana como autorrealización de las capacidades humanas en la unidad de la apropiación de la naturaleza y la objetivación en las relaciones sociales. Así, la lucha contra la manipulación ontológica radical articula la crítica del capitalismo extendido a la esfera de reproducción de la subjetividad y el combate contra las formas degeneradas del socialismo, confiando todavía en la capacidad de autorreforma del partido-estado (Tosel, 2001b).

Alumnos, discípulos y colegas del viejo Lukács en Hungría continuaron con interés el proyecto teórico de su maestro. Ágnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus e István Mészáros, críticos del régimen comunista, fueron, en diferentes períodos, desplazados de la Universidad de Budapest. Estos filósofos, que siguieron caminos diferentes, tenían en común la voluntad de participar en aquello que debía ser una crítica, o autocrítica, de la ortodoxia marxista, y un intento de reformarla. Como afirma Tosel (2001b), su reflexión se divide en dos períodos: el primero se caracteriza por la búsqueda de una reforma del marxismo en torno a una antropología social integrada por varios aspectos del liberalismo político; en el segundo período se produce un elogio más abierto del liberalismo que los conduce, con la excepción de Mészáros, fuera del marxismo.

En un primer momento, la búsqueda filosófica pasa por explorar la perspectiva de una ontología del ser social contra la ortodoxia marxista-leninista, repensando el aporte marxista desde una crítica del orden socio-político dominado por un partido-estado inmovilizado en su pretensión de ejercer un rol dirigente, e incapaz de realizar un análisis de la realidad social y política que lo determinan. El camino originalmente elegido consistió en una inflexión antropológica de perspectiva lukacsiana, centrada en la noción de necesidades radicales de los individuos, que se manifiestan en la vida cotidiana. Con la *Teoría de las necesidades en Marx*, cuyo objetivo es elaborar una antropología crítica que considere la esencia humana mutable, Heller inaugura una serie de trabajos sobre la filosofía contemporánea que se distancia de la ontología lukacsiana, vista como demasiado dominada por un paradigma de la producción incapaz de integrar la diversidad de la poiesis-praxis humana, manteniendo la importancia de la vida cotidiana como el lugar donde se realizan las empresas humanas (Tosel, 2001b). Para Heller, la vida cotidiana posee una universalidad extensiva; constituye la mediación objetivo-ontológica entre la simple reproducción espontánea de la existencia física y las formas más altas de la genericidad, porque en ella, de forma ininterrumpida, las constelaciones de las tendencias apropiadas de la realidad social, la particularidad y la genericidad actúan en su interrelación inmediatamente dinámica (ver Heller, 1994). Las obras posteriores a *Sociología de la vida cotidiana; Instinto, agresividad y carácter*, y *Una teoría de la historia* continúan manteniendo la importancia de la vida cotidiana como el lugar donde se realizan las empresas humanas. György Márkus, por su parte, en *Language and Production*, realiza la crítica más mordaz del paradigma de la producción, retomando el giro lingüístico en la filosofía, ya problematizado por Habermas y la hermenéutica. El autor muestra cómo el giro lingüístico cobra su incontestable pertinencia a partir de una idealización de las virtudes de la discusión y el consenso. El paradigma de la producción propuesto por Marx deja al descubierto

la construcción de la forma comunista, pues esta radicaliza la producción al separar todas las formas de dominación.

Los teóricos de la Escuela de Budapest, en sus análisis de las sociedades socialistas, critican el materialismo histórico ortodoxo por su incapacidad para comprender la realidad de dichas sociedades. Heller, Márkus y Fehér publicaron *Dictatorship over needs*, obra que puede ser considerada como el punto culminante de la crítica de las sociedades socialistas irremediablemente bloqueadas. El socialismo real sería irreformable, contrariamente a lo que pensaba Lukács. La supresión del mercado había coincidido con la supresión de la autonomía de la sociedad civil en favor del estado, y el plan de producción y distribución, considerado por la ortodoxia marxista-leninista como el fundamento económico del socialismo, era orgánicamente incompatible con el pluralismo, la democracia y las libertades. El reemplazo de la propiedad privada por la propiedad del estado sólo podía desembocar en la dictadura sobre las necesidades, que es la nueva antropología de las sociedades socialistas. Los productores son así sometidos por los mecanismos de esta dictadura a una nueva clase, la burocracia del partido. Esta crítica retoma algunos de los elementos de la crítica liberal, y una conclusión natural lleva a la defensa del mercado y de la espontaneidad de la sociedad civil. Sin embargo, no hay que olvidar que, para Heller, la exigencia de una democratización radical constituye la otra lógica activa de la modernidad, y que está a la orden del día el imperativo categórico-utópico de satisfacer, prioritariamente, las necesidades de los más pobres en todos los países (Tosel, 2001b).

El segundo período de estos pensadores abre un capítulo del post-marxismo. Ágnes Heller elabora una obra múltiple y original, próxima a Habermas, centrada en la urgencia de elaborar una teoría de la modernidad. El intento teórico buscaba confrontar la tradición marxista con la experiencia comunista histórica, insistiendo en el carácter central del individuo, y reformulando el concepto de praxis, definido como una actividad social orientada a un propósito, en la cual el hombre realiza las potencialidades de su ser social, que es ser fin en sí mismo. Estas potencialidades se realizarían en una unidad compleja de tres dimensiones: la creación de un mundo específicamente humano, la constitución de la libertad por la lucha y la conexión con la naturaleza humanizada. Después de *The power of the shame. Essays on rationality*, y hasta *A theory of modernity*, Ágnes Heller elabora una teoría de la racionalidad fundada en la distinción de tres esferas de objetivación: la objetivación en sí como a priori de la experiencia humana (lenguaje común, objetos producidos para el uso humano); la objetivación para sí, traducción antropológica del espíritu absoluto hegeliano (religión, arte, ciencia, filosofía); la objetivación en sí y para sí (sistema de instituciones políticas y económicas) (Tosel, 2001b).

István Mészáros, el otro gran pensador de la escuela, rechaza precisamente este alejamiento de la instancia específicamente marxista respecto de la crítica de la economía política, en provecho de una teoría normativa de las lógicas axiológicas de la modernidad. Habiendo sido el primero en disentir, es el único que mantuvo un vínculo directo con Lukács y Marx. Mészáros está más interesado en explorar un marxismo de la tercera época que en una vía post-marxista. Para el pensador húngaro, el primer marxismo es el del Lukács de *Historia y conciencia de clase*, que exploró la tensión trágica entre las perspectivas universales de socialismo y los límites inmediatos de la actualidad histórica (el fracaso de la revolución en occidente, el socialismo en un solo país). El segundo marxismo es el marxismo-leninismo, con sus disidencias (Bloch, Gramsci, el segundo Lukács). Este marxismo reposa sobre la forma de partido-estado que bloquea la auto-actividad materialmente fundada de los trabajadores; critica el capitalismo sin ir más allá del imperio del capital. El marxismo de la tercera época busca entender la forma del proceso por el cual el capitalismo, como forma más reciente de producción del capital, deviene integración global y lleva a su límite el capital como modo de control, regulando la totalidad de las relaciones sociales (Tosel, 2001b).

Mészáros muestra que el socialismo soviético reposó en una nueva forma de personificación del capital. Por personificación se debe comprender una forma de imposición de los imperativos objetivos como comandos sobre el sujeto real de la producción. El capital es un sistema sin sujeto que incluye una personificación de los sujetos, llamado a traducir los imperativos en dirección práctica, bajo pena de exclusión. El capital se personifica en la fuerza de trabajo, destinado a entrar en una relación contractual de dependencia económica regulada políticamente. La Unión Soviética realizó una nueva forma de personificación del capital como modo de lograr su objetivo político de negación del capitalismo: esta nueva personificación inventó un tipo de control, donde el objetivo era la tasación forzada de la extracción de plus-producto por parte del partido, que se justificaba en nombre de superar a los países capitalistas. La implosión del sistema soviético sólo puede ser entendida como parte esencial de una crisis sistémica. Pues la solución soviética surgió como medio de superar, en su propio ambiente, una gran crisis capitalista, mediante la institución de un modo *post-capitalista* de producción e intercambio, vía la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Pero la solución soviética no fue capaz de erradicar al capital del sistema post-capitalista de reproducción socio-metabólica. Así, continuó siendo operacional solamente hasta que la necesidad de avanzar *beyond capital* surgió como desafío fundamental en el orden global del período. Es por eso que el fin del experimento post-capitalista soviético fue inevitable (ver Mészáros, 2003; 2004).

Para Mészáros, la característica fundamental de nuestra época, en contraste con las fases anteriores del desarrollo capitalista, es que vivimos en las peligrosas condiciones de la “crisis estructural del sistema de capital como un todo” (Mészáros, 2004). En otras palabras, la crisis sistémica que sufrimos es particularmente grave; no puede ser medida por los patrones de las crisis pasadas. La época de “crisis estructural” del sistema del capital, a diferencia de crisis coyunturales del capitalismo antes enfrentadas, y más fácilmente superadas, trae consigo las consecuencias más radicales para nuestro presente y futuro. Así, la crisis estructural del capitalismo es la condición negativa de una renovación del marxismo. El marxismo tiene, a partir de esta crisis estructural, una nueva justificación histórica, un objeto para sus análisis y la ocasión para una autocrítica radical que es, al mismo tiempo, la crítica del orden capitalista. Existe también el terreno para pensar en una alternativa global necesaria y en un nuevo sujeto de la emancipación; la emergencia de nuevos movimientos sociales y nuevas prácticas parece mostrar el camino para superar los impases monstruosos de la organización del partido-estado. Allí se juega la posibilidad de establecer un nuevo vínculo entre teoría y práctica en la búsqueda de construir otro mundo posible.

EL MARXISMO ANGLOSAJÓN

Hasta la década del sesenta, el marxismo ocupaba un lugar marginal en la cultura intelectual anglosajona. Una de las preocupaciones principales de algunos autores marxistas era el desfase que existía entre el marxismo continental –representado por Adorno, Horkheimer, Marcuse, Lukács, Korsch, Gramsci, Della Volpe, Colletti, Sartre y Althusser– y el subdesarrollo del marxismo británico. Durante las décadas del sesenta y setenta, se produjo una intensa discusión sobre las causas de la falta de una tradición revolucionaria dentro de la cultura inglesa. El debate sobre la situación inglesa se produjo, entre otros, en una serie de trabajos de Perry Anderson (1964; 1968) y Edward Thompson (1978). Anderson argumentaba que Inglaterra era la sociedad más conservadora de Europa, y su cultura tenía la imagen de aquella: mediocre e inerte. El capitalismo inglés se había desarrollado de una forma anómala, y la aristocracia parcialmente modernizada había conseguido mantener su hegemonía sobre la burguesía y el proletariado; este último, por su parte, tampoco había logrado hegemonizar las luchas de las clases subalternas. La cultura inglesa se había organizado sin un análisis totalizante de la sociedad y sin una crítica marxista revolucionaria. La estructura social inglesa –especialmente la ausencia de un movimiento revolucionario de la clase obrera– era la explicación de este desarrollo anómalo. Esta interpretación, sin embargo, fue objeto de una fuerte crítica por parte de Thompson (Callinicos, 2001).

A partir de este período, se produjo un cambio dramático en la influencia del marxismo. El centro de producción intelectual del pensamiento marxista se trasladó al mundo anglosajón. La región más atrasada de Europa desde el punto de vista intelectual se transformó en el centro más importante del pensamiento de izquierda. Una de las principales causas fue política. La crisis del movimiento comunista desencadenada en 1956 por la crisis húngara y el XX Congreso del PCUS creó un espacio político para una izquierda independiente respecto del Partido Laborista, así como del comunismo oficial. La *New Left Review* fue uno de los productos intelectuales de esta nueva izquierda, cuya base se posicionaba considerablemente a favor de toda una serie de movimientos –por el desarme nuclear; contra el apartheid en Sudáfrica, a favor de la lucha del pueblo vietnamita– que a fines de la década del sesenta se inscribían en una atmósfera general de contestación. Esto resultó en un creciente interés por el marxismo y, también, en una creciente producción intelectual.

Desde el punto de vista intelectual, la hegemonía del mundo angloparlante en el materialismo histórico fue consecuencia del ascenso de la historiografía marxista dentro del pensamiento socialista. El dominio de los especialistas anglófonos en esta área había sido importante desde la década del cincuenta; el marxismo como fuerza intelectual era, prácticamente, sinónimo de trabajo de historiadores. Este ascenso se produjo a partir de la influencia ejercida por un grupo de jóvenes historiadores comunistas de finales de la década del cuarenta y principios del cincuenta, quienes con el tiempo transformaron las interpretaciones aceptadas del pasado inglés y europeo: Christopher Hill, Eric Hobsbawm, E. P. Thompson, George Rudé, Geoffrey de Ste. Croix, entre otros. Varios venían publicando desde el inicio de los años sesenta, pero la consolidación de su obra colectiva como un canon de peso se desarrolló verdaderamente durante los años setenta, década en que se publicó una serie de obras clave para la historiografía marxista. La generación del sesenta ofreció una gran parte de los lectores de las grandes obras de madurez de los historiadores marxistas (*The Making of the English Working Class* y *Whigs and Hunters* de Edward P. Thompson; *The World Turned Upside Down* de Christopher Hill, y la trilogía de Eric Hobsbawm sobre el largo siglo XIX). Una de las consecuencias importantes de estos trabajos fue su rol de modelo para los jóvenes intelectuales radicales que por entonces ingresaban a las instituciones universitarias (Anderson, 1988; Callinicos, 2001).

En la ebullición intelectual que siguió, una de las principales cuestiones se refirió al tipo de marxismo que estaría mejor adaptado a las necesidades tanto de los militantes políticos como de los intelectuales socialistas. En Gran Bretaña, el debate se enfocó alrededor de la relectura althusseriana del marxismo. La *New Left Review* y su editora

Verso publicaron traducciones de los escritos de Althusser (1967; 1970) y de sus colaboradores; al mismo tiempo que toda una serie de autores marxistas franceses e italianos, y de diferentes escuelas de pensamiento del marxismo occidental, presentaron sus obras al público inglés: estructuralismo, formalismo y psicoanálisis¹². La recepción de Althusser debe ser colocada en el contexto más general de la recepción del estructuralismo y del post-estructuralismo francés. En Gran Bretaña, los *cultural studies* habían sido lanzados por intelectuales de la nueva izquierda como Raymond Williams y Stuart Hall. Sin embargo, esta recepción del marxismo occidental no fue unánime. Thompson denunció la importación irreflexiva de los modelos continentales en nombre de una tradición radical inglesa que se remontaba a las revoluciones democráticas de los siglos XVII y XVIII. En un artículo, Thompson (1978) lanza un ataque frontal contra el marxismo althusseriano, al que le reprochaba intentar deducir la práctica y el sujeto de la historia a partir de la teoría. Anderson, por su parte, fue el principal responsable de la importación de ese marxismo europeo, detestado por Thompson, a fin de remediar las insuficiencias de la tradición marxista autóctona. Entretanto, con la publicación de *The poverty of theory*, la posición de Anderson devino más ambigua. En *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1976), el autor opone el marxismo occidental, representado por Adorno, Horkheimer, Gramsci, Lukács, Althusser y Della Volpe –interesado en temas filosóficos, ideológicos y estéticos, y distante de la práctica–, al marxismo clásico, la tradición de Marx, Engels, Lenin, Trotsky, donde los análisis históricos, políticos y económicos estaban orgánicamente ligados a la acción concreta en el seno del movimiento obrero (Anderson, 1987). La respuesta de Anderson (1980) a *The poverty of theory* fue una defensa razonada de la contribución de Althusser y de la adhesión a un enfoque más materialista, representado en el plano filosófico por G. Cohen (*Karl Marx's Theory of History: A Defence*), y en el plano político por el movimiento trotskista. La evolución de Anderson reflejaba la relevancia relativa del trotskismo en la cultura de la izquierda angosajona. Los escritos publicados por Isaac Deutscher y su vida en el exilio en Inglaterra fueron importantes en la formación de la nueva izquierda británica, y su trilogía de Trotsky contribuyó a aumentar el prestigio intelectual del trotskismo. Ernest Mandel –importante dirigente de esa corriente política– participó de manera activa en los debates que atravesaron a la izquierda en el mundo angloparlante, y sus escritos fueron rápidamente traducidos al inglés. Fueron principalmente Deutscher y Mandel quienes influenciaron a Anderson y al equipo de

12 Para un balance de la experiencia intelectual de la *New Left Review*, ver Anderson (2000).

la *New Left Review*, aunque hubo también otros signos de la vitalidad del movimiento trotskista (Callinicos, 2001).

Como afirma Anderson (1988), a comienzos de los años setenta era notable el contraste entre el auge intelectual del marxismo anglosajón y la reacción que se abatía sobre Francia después de que los nuevos filósofos procedentes de la generación del '68 adhirieran al maoísmo o al neoliberalismo. Sin embargo, a fines de la década del setenta y comienzos de los años ochenta, se produce en el mundo anglosajón el surgimiento del neoliberalismo, con la llegada al poder de Margaret Thatcher en Inglaterra y Ronald Reagan en Estados Unidos. El advenimiento de Thatcher y Reagan se tradujo en una amplia ofensiva contra los movimientos obreros en los dos países, que no se cuenta sólo por las grandes derrotas (como la de los mineros ingleses en 1984 y 1985) sino que también estuvo en el origen del conjunto de políticas neoliberales que se impusieron en los años noventa como modelo para el capitalismo en su conjunto.

Por sí solos, esos reveses eran suficientes para crear un clima de pesimismo y duda en el seno de la izquierda intelectual, pero los problemas específicamente teóricos también contribuyeron con este clima. Mientras que, en la cumbre de la radicalización de fines de los años sesenta y comienzos de los setenta, la adopción del estructuralismo francés y del que se llamaría más tarde post-estructuralismo había contribuido al renacimiento del marxismo, a fines de los años setenta se la podía considerar como uno de los mayores desafíos al marxismo. Los trabajos de Foucault fueron particularmente importantes en este sentido, en tanto dieron una base filosófica a la idea de que todas las formas de marxismo presentaban límites insuperables.

Es en esta coyuntura poco favorable de los años ochenta que aparece por primera vez una forma de pensamiento que amerita el nombre de corriente teórica marxista específicamente anglosajona, el marxismo analítico. La obra *Karl Marx's Theory of History. A defence*, de G. A. Cohen, puede ser considerada el acta de fundación del marxismo analítico. En esta obra, Cohen –canadiense, miembro del Partido Comunista de Québec, pero formado en Oxford en las técnicas de la filosofía del lenguaje– busca dilucidar las tesis del materialismo histórico a partir de las técnicas de la filosofía analítica. Los marxistas, hasta ese momento, se habían dividido entre una serie de campos filosóficos, los hegelianos y los althusserianos fundamentalmente, y coincidían en el hecho de que la filosofía analítica, enseñada en las principales universidades anglosajonas, era a la vez políticamente conservadora y estrechamente provincial. Por otro lado, el rechazo del marxismo por parte de la filosofía analítica había sido total. Cohen, por su parte, consideró posible utilizar las técnicas de la filosofía del lenguaje para comprender y formular de forma clara las tesis esenciales del materialismo histórico y apreciar

su validez. Las tesis de Cohen se oponían frontalmente a aquellas sostenidas por los marxistas, y rechazaban especialmente la idea de que existía una diferencia fundamental de método entre la teoría marxista y las ciencias sociales burguesas tradicionales. Para Cohen, las tesis de Marx sobre el capitalismo, la historia, las clases sociales y la revolución debían ser comprendidas por los mismos métodos que toda otra forma de teoría social, una idea exactamente contraria a la sostenida, por ejemplo, por Lukács¹³ (Bertram, 2001).

En su *Karl Marx's Theory of History*, Cohen defiende, frente a la crítica filosófica, una interpretación tradicional del materialismo histórico, fundada en el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Cohen busca elaborar un tipo de explicación funcional que le permita afirmar que las relaciones de producción existen a causa de su tendencia a desarrollar las fuerzas productivas, y que la superestructura tiende a estabilizar estas relaciones.

La reconstrucción del materialismo histórico se organiza a partir de dos tesis: la tesis del desarrollo y la tesis de la primacía. La tesis del desarrollo sostiene que las fuerzas productivas materiales tienen una tendencia a desarrollarse a lo largo del tiempo. La tesis de la primacía afirma que las características de las relaciones de producción se explican por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, y no a la inversa. Cohen también afirma que las características de las instituciones jurídicas y políticas deben ser explicadas por la naturaleza de las relaciones de producción. Si a la tesis del desarrollo y a la tesis de la primacía le sumamos la idea de que a los diferentes niveles sucesivos de desarrollo de las fuerzas productivas corresponden funcionalmente diferentes formas sociales, obtenemos una interpretación marxista clásica de la historia. Cohen no ignora que esta representación tradicional de la historia, por varias razones irresistibles, ha caído en desuso. Para solucionar este problema, propone una lectura de la teoría marxista de la historia a partir de una explicación funcional. La lectura funcional sostiene que las características de las relaciones sociales de producción son de naturaleza tal que permiten a las fuerzas productivas desarrollarse. Al invocar una explicación funcional, Cohen desencadena en el seno del marxismo analítico el primer gran debate¹⁴. En una serie de artículos, Elster declara que si el marxismo reposa sobre una explicación funcional, no lo hace en la sostenida por Cohen.

En el corazón de la crítica de Jon Elster a Cohen concerniente a su uso de la explicación funcional se encuentra un programa de ofensiva

13 Ver "¿Qué es el marxismo ortodoxo?" en Lukács (1984).

14 Hay una serie de volúmenes que reproducen los debates en el seno del marxismo analítico: Carver y Thomas (1995), Marcus (1996), Mayer (1991) y Roemer (1986).

sobre el terreno de la filosofía de las ciencias sociales. Elster recomienda, en particular, la utilización del método de elección racional y de las herramientas de la teoría de los juegos¹⁵. Sus trabajos permanecen en el nivel metodológico. En *Making Sense of Marx*, Elster analiza de forma sistemática los principios del marxismo de elección racional. Las dos tesis fundantes del individualismo metodológico son: 1) las estructuras sociales son consecuencia involuntaria de acciones individuales; 2) los agentes humanos poseen una racionalidad instrumental o, en otros términos, ellos eligen los medios más eficaces para alcanzar sus fines. La primera de las tesis se vincula a la ofensiva ideológica desencadenada contra el marxismo por Popper y Hayek; la segunda generaliza uno de los postulados más importantes de la economía neoclásica (Callinicos, 2001; Bertram, 2001).

Entre los marxistas analíticos que aplicaron estos métodos a los problemas clásicos del marxismo, John Roemer ha sido uno de los más destacados. En uno de sus primeros trabajos, *Analytical Foundation of Marxian Economic Theory*, propuso una lectura neo-ricardiana y altamente matematizada de la teoría económica de Marx. Este desarrollo continuó en su obra *A General Theory of Exploitation and Class*, que ilustra el proyecto analítico en su conjunto, intentando fundar las representaciones marxistas de los macro-fenómenos sociales, como las clases, a partir de los micro-motivos individuales (Roemer, 1982).

Ciertos marxistas analíticos, como John Roemer y Philippe Van Parijs, participaron de una serie de debates que intentaban desarrollar la tradición marxista de la economía política para explicar las razones del fin de la era de oro del capitalismo. A partir de viejas controversias sobre la transformación de valores en precios de producción, y sobre la caída tendencial de la tasa de ganancia, economistas de izquierda como Piero Sraffa afirmaron que la teoría del valor trabajo no permitía determinar la evolución de los precios y constituía un obstáculo para la comprensión de las economías capitalistas. Sobre la base de esta preocupación, Roemer fue un poco más lejos y adhirió a las tesis neoclá-

15 Uno de los aspectos más criticados del marxismo analítico es exactamente su posición a favor del individualismo metodológico y los modelos de interacción social de actores racionales. Según esta tesis, todas las prácticas sociales y todas las instituciones son, en principio, explicables por el comportamiento de los individuos. El modelo de actores racionales utiliza la teoría económica para modelizar el comportamiento de los individuos en función de sus deseos e intereses. El individualismo metodológico se opone así al estructuralismo y al holismo. Los pensadores marxistas críticos de la vertiente analítica señalan que los análisis en términos de elección racional toman como dadas las circunstancias que suscitan la elección y deliberación, y que estas mismas características estructurales son las que el marxismo tiene por tarea explicar. En otras palabras, el marxismo analítico considera como dado aquello que necesita ser explicado. Ellen Meiksins Wood (1989) insiste particularmente en este punto.

sicas. En *A General Theory of Exploitation and Class* (1982), Roemer se esfuerza por desvincular a la teoría marxista de la explotación de la teoría del valor trabajo, y reformula la primera utilizando la teoría del equilibrio general y la teoría de los juegos (Callinicos, 2001). Una gran parte de la obra está consagrada a demostrar que los conceptos de clase y explotación pueden ser derivados de modelos neoclásicos relativamente estándar. Roemer comienza por hacer suya la idea marxista clásica de la explotación, según la cual la existencia de plustrabajo indica si existe explotación o no. Él demuestra, entre otras cosas, la proposición herética desde un punto de vista marxista, según la cual en una economía donde todos los agentes trabajen por sí mismos, e interactuando sólo para cambiar productos en el mercado, habrá explotación si los productores partieron de dotaciones de trabajos desiguales. Uno de los resultados interesantes de *A General Theory of Exploitation and Class* es el principio de correspondencia entre las nociones de clase y de explotación; esto demuestra que la situación de explotado y la situación de clase están ligadas. Cualesquiera que sean las objeciones que se le puedan hacer, la reinterpretación de Roemer de la teoría marxista de las clases y de la explotación continúa siendo uno de los aportes nuevos y fecundos del marxismo analítico.

Una tercera corriente de pensamiento en el seno del marxismo analítico (encarnada por Robert Brenner y Erik Olin Wright) mantiene relaciones más ambiguas con el marxismo de elección racional; Wright y Brenner, por ejemplo, se oponen al individualismo metodológico (Callinicos, 2001).

En su ensayo “Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe”, Brenner (1995) sostiene que el capitalismo puede ser mejor comprendido como proviniendo de una consecuencia involuntaria de la lucha de clases en el feudalismo. Resumiendo el proceso, Brenner (1977) sostiene que el paso de una “economía tradicional” hacia una economía relativamente autosuficiente de desarrollo económico era previsible, dada la emergencia de una disposición específica de relaciones sociales de propiedad en el campo. El resultado dependió del precedente suceso de un doble proceso de desarrollo de clases y de conflicto de clases; por un lado, la supresión de la servidumbre y, por otro, el ahogamiento de la emergencia de la pequeña propiedad campesina. La interpretación de Brenner sobre el origen del capitalismo europeo enfatiza el rol de los agentes, insistiendo en la lucha de clases entre señores y campesinos en el campo a fines de la edad media; así, la acción de los individuos dependería de las reglas de la reproducción (ver Brenner, 1977). Esta relectura de Brenner dio lugar, por un lado, a lo que se dio en llamar el debate Brenner (ver Alson y Philpin, 1995) y, por otro lado, al surgimiento del “marxismo político”. El marxismo político, en el que se inscribe –además de Robert

Brenner– Ellen Meiksins Wood, tiene dos características distintivas: en primer lugar, rechaza el modelo marxista clásico de cambio histórico, como fue esbozado en el prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política*; en segundo lugar, el marxismo político sostiene que la primacía explicativa en la historia debe estar de acuerdo con los cambios en las relaciones de producción¹⁶.

Por su parte, siguiendo la línea de investigación propuesta por Roemer, Erik Olin Wright (1985) propone un análisis de corte transversal de la estructura de clases de las sociedades modernas fundada sobre los diferentes tipos de dotaciones (fuerza de trabajo, propiedad del capital, calificaciones técnicas, etc.) que posibilitan diversas coaliciones de agentes potenciales. El análisis de Wright presenta la ventaja de tratar, desde un abordaje nuevo y más riguroso, el problema de la posición de clase contradictoria, que ya había sido abordado desde una perspectiva metodológica althusseriana. Si los intereses tanto de Roemer como de Wright se dirigen a problemas específicamente marxistas, su método y sus soluciones parecen profundamente ajenos al marxismo. El análisis de Roemer, aplicado a la sociología, parece estar más en línea con un análisis weberiano, en la medida en que coloca en escena diferentes grupos que explotan sus recursos particulares en el mercado, en lugar de llevar a cabo una aproximación propiamente marxista, fundada sobre el conflicto en torno a la explotación y el plusvalor. Si Cohen y Roemer contribuyeron con aportes interesantes y originales, se puede mencionar también en este grupo a Adam Przeworski (1990), quien representa la tentativa de fundar una sociología política a partir del marxismo analítico. Sus trabajos problematizan el dilema que los partidos socialistas enfrentan cuando tienen que buscar el poder en democracias parlamentarias. Przeworski sostiene que la búsqueda racional de una mayoría electoral conduce a los partidos socialistas a minimizar la importancia de la noción de clase, en tanto eje de la organización política, y que esto a su vez tiene como efecto la alienación de su base electoral (Bertram, 2001).

Después de las contribuciones originales e innovadoras de Cohen, Roemer y Przeworski, el marxismo analítico perdió poco a poco su coherencia y su unidad en tanto escuela; y esto a pesar de los interesantes trabajos que sus principales miembros continuaron produciendo. Por ejemplo, podemos mencionar el caso de Cohen quien, después de *Karl Marx's Theory of History*, elaboró numerosos artículos dirigidos a la crítica de la obra de Rawls. El primero, *History, Labour and Freedom*,

16 Según Meiksins Wood, el marxismo político intenta combinar las críticas que Thompson dirigió a la utilización grosera de la metáfora base-estructura con la tentativa de Brenner que busca, al contrario, exponer el desarrollo capitalista en un cuadro no teleológico de la historia (Wood, 1999). Para un análisis del marxismo político ver Blackledge (2001).

representa una continuación de su obra anterior *–Karl Marx’s Theory of History–*, y una respuesta a las críticas que ese libro había suscitado. Su segundo trabajo, *Self-ownership, Freedom and Equality*, es un libro de filosofía política normativa que ataca esencialmente los trabajos del filósofo libertario americano Robert Nozick¹⁷. En la visión de Callinicos (2001), dada la heterogeneidad del marxismo analítico, se generó un punto sin salida, que no permitió proponer una interpretación específicamente marxista del mundo. En cierta medida, esto fue el resultado de las propias contradicciones internas del marxismo de elección racional.

EL MARXISMO EN ESTADOS UNIDOS

Innegablemente, los marxistas anglófonos han producido las mayores obras durante las últimas dos décadas. Se puede citar el gran clásico de G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (1981), que es la obra de un historiador de la misma generación de Hill y Hobsbawm, pero formado en otro medio intelectual y político: los estudios clásicos de Oxford y el Partido Laborista, respectivamente. Los historiados más jóvenes también han producido obras importantes –por ejemplo, *The London Hanged*, de Peter Linebaugh (1991); *Merchants and Revolutions*, de Brenner (1993), y *Byzantium in the Seventh Century*, de John Haldon (1997). Brenner también ha contribuido al análisis del capitalismo contemporáneo (Brenner, 2002; 2004). De una manera similar, Wright produjo una nueva obra continuando su controvertido estudio sobre las clases sociales en los países occidentales. Estas obras más conocidas representan sólo la punta del iceberg: en particular en Estados Unidos, muchos marxistas universitarios simplemente han ignorado los renunciamientos espectaculares de los últimos veinte años, y han continuado trabajando en los diversos dominios de la filosofía, la economía política, la sociología y la historia (Callinicos, 2001).

La gran ola de radicalización que se produjo en Estados Unidos hacia fines de los años sesenta y principios de los setenta tuvo como efecto colocar en el vasto sistema universitario a gran cantidad de profesores que participaron en los movimientos de esas décadas. Esto explica, en parte, el avance en el seno de las universidades de temas como el racismo, el sexismo y la homofobia. El sistema universitario ha posibilitado que intelectuales marxistas pudieran desarrollar sus investigaciones apoyándose en una gran variedad de paradigmas teóricos.

De una cierta manera, se asiste a una repetición del fenómeno que se dio con la emergencia de grandes personalidades del pensamiento

¹⁷ Para un análisis crítico de las discusiones en torno de los principios y modelos igualitarios, ver el artículo de Alex Callinicos en este volumen.

marxista como Edward Thompson, Christopher Hill, Eric Hobsbawm y Paul Sweezy, pero con una diferencia: el centro de gravedad se trasladó al otro lado del Atlántico. Tres de los cinco principales nombres del marxismo analítico –Roemer, Brenner y Wright– son americanos; Cohen es canadiense, establecido en Oxford, y Elster es noruego y trabaja en Estados Unidos. En el caso de Inglaterra, se puede citar al teórico de la literatura Terry Eagleton, quien en los últimos treinta años no cesó de escribir textos importantes inspirados en autores tan diversos como Althusser, Derrida, Trotsky y Benjamin (Eagleton, 1993; 1998). Pero los marxistas británicos que son conocidos en el exterior escriben cada vez más para un público situado principalmente en los campus americanos, y con una tendencia a ir a trabajar en ellos. El símbolo de este cambio es la presencia en la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA) de Perry Anderson, uno de los intelectuales que más contribuyeron a la reconstrucción del marxismo inglés. Este fenómeno se inscribe en el cuadro de una redistribución general del poder intelectual en el seno de las universidades occidentales. Por ejemplo, es fácil constatar que en la era de Davidson, Rawls, Dworkin, Kripke y Dennett, Estados Unidos pasó a adquirir una posición dominante dentro de la filosofía analítica. El hecho de que la teoría marxista haya seguido el mismo movimiento es un síntoma de su integración a la vida universitaria (Callinicos, 2001).

Un caso interesante es el de Fredric Jameson, quien ha ganado reconocimiento gracias a sus ensayos sobre el posmodernismo (Jameson, 1984)¹⁸. El marxismo de Jameson es sin duda de una gran originalidad. En sus trabajos, el autor intenta reconciliar a Althusser y Lukács al analizar los lapsus, censuras y no dichos que caracterizan los discursos ideológicos. El proyecto intelectual de Jameson se dirige en un sentido opuesto al de los principales debates sobre el posmodernismo, que privilegian la fragmentación y la incertidumbre. Jameson propone una interpretación totalizante del arte posmoderno como la forma cultural que adopta una nueva era del capitalismo mundial. Sin embargo, sus análisis socio-históricos son recuperados en tanto tentativas de descripción de las características de la cultura contemporánea por tradiciones universitarias que están en las antípodas del materialismo de Jameson y de su anticapitalismo radical.

De una cierta manera, se puede aplicar al marxismo contemporáneo de lengua inglesa el mismo diagnóstico de Anderson sobre el marxismo occidental: se trataría de un idealismo que se refugia en las universidades para huir de la hostilidad del mundo exterior.

18 Para un análisis de la obra de Jameson sobre el posmodernismo ver Anderson (1998).

EL MARXISMO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN¹⁹

La teología de la liberación puede ser comprendida como la articulación entre un conjunto de escritos²⁰ producidos a partir de la década del setenta y un amplio movimiento social que hizo su aparición en los años sesenta. Este movimiento comprendía a sectores de la iglesia, movimientos religiosos laicos y comunidades eclesíásticas de base.

La teología de la liberación es una teología concreta e histórica. Como teología concreta, se inserta en la sociedad de América Latina, y es a partir de esta situación histórica concreta que desarrolla su teología. Sus análisis concretos están vinculados de manera estrecha con las teorías de las ciencias sociales. No puede deducir sus análisis concretos de sus posiciones teológicas, pero, a su vez, sus posiciones teológicas no pueden ser independientes de sus análisis concretos. En tanto teología, antecede a la praxis; pero al anteceder a la praxis constituye un conjunto de creencias vacías: la existencia de Dios, su carácter triádico, la redención, etcétera. Al ser profesadas como actos de una fe independiente de su inserción histórica y concreta, dichas creencias no son más que abstracciones vacías que componen un dogma sin contenido. El problema de la teología de la liberación no es negar dichas creencias, sino preguntar por su significado concreto. Por lo tanto, la pregunta no es si Dios existe, sino dónde está presente y cómo actúa. El punto de partida de la teología de la liberación es la pregunta por el lugar concreto e histórico en el cual Dios se revela. La teología de la liberación nace de la respuesta que ella misma da a esta pregunta. Esta respuesta se da por medio de lo que estos teólogos llaman “la opción por los pobres”. Esta opción por el pobre es la opción por Dios, pero asimismo es una opción de los seres humanos en tanto ellos persigan la búsqueda de la liberación. La liberación, por lo tanto, es la liberación del pobre. Dios no dice qué hay que hacer. Su voluntad es liberar al pobre, pero el camino de la liberación debe ser encontrado (Hinkelammert, 1995).

19 Un análisis del marxismo en América Latina escaparía a las posibilidades de este trabajo, sin embargo consideramos fundamental la incorporación de una perspectiva latinoamericana en este mapeo del marxismo, por esa razón decidimos incorporar un breve análisis de la teología de la liberación, una de las corrientes teóricas más importantes de nuestro continente, pero que sin duda no agota los aportes latinoamericanos. Para un análisis del marxismo latinoamericano ver Löwy (1999). Basamos esta sección en el interesante artículo de Michel Löwy (2001). Para un análisis de la relación del marxismo con la religión, ver el artículo de Michael Löwy en este mismo volumen. Ver también el excelente trabajo de Franz Hinkelammert (1995).

20 Entre los principales autores podemos mencionar a Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría, Leonardo y Clodovis Boff, Hugo Assman, Franz Hinkelammert y Enrique Dussel, entre muchos otros.

El descubrimiento del marxismo por los cristianos progresistas y por la teología de la liberación no fue un proceso puramente intelectual o universitario. Su punto de partida fue un hecho social incontrovertible, una realidad masiva y brutal en América Latina: *la pobreza*. Un número de creyentes eligió el marxismo porque este parecía ofrecer la explicación más sistemática, coherente y global de las causas de la pobreza; y para luchar eficazmente contra la pobreza, era necesario comprender sus causas.

El interés que los teólogos de la liberación han manifestado por el marxismo es más amplio que aquel referido a los conceptos analíticos del marxismo; concierne igualmente a los valores del marxismo, sus opiniones ético-políticas, su opción por una praxis transformadora del mundo y por la anticipación de una utopía futura.

Los recursos marxistas en los que se han inspirado los teólogos de la liberación son variados. Enrique Dussel, por ejemplo, es sin duda quien posee el conocimiento más profundo de la obra de Marx, sobre la que ha publicado una serie de obras de enorme erudición y originalidad (Dussel, 1985; 1988). También existen referencias directas a Marx en las obras de Gutiérrez, los hermanos Boff y Assmann. Otra referencia importante de la teología de la liberación la constituyen las obras de Bloch, Althusser, Marcuse, Lukács, Lefebvre y Mandel. Otras referencias importantes, tal vez más que las europeas, son las influencias latinoamericanas: el pensamiento de José Carlos Mariátegui; la teoría de la dependencia, de Andre Gunder Frank, Theotonio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso y también Aníbal Quijano, por citar sólo algunos.

Las categorías marxistas fueron innovadas y reformuladas por la teología de la liberación a la luz de su cultura religiosa, así como de su experiencia social. Estas innovaciones le dieron al pensamiento marxista nuevas inflexiones, perspectivas inéditas y aportes originales, por ejemplo en la reformulación del concepto de pobre. La preocupación por los pobres ha sido una tradición milenaria de la iglesia, retomando las raíces evangélicas del cristianismo. Los teólogos latinoamericanos representan una continuidad con esta tradición, que les sirve constantemente de referencia e inspiración. Pero hay una diferencia radical que los separa de esta tradición: para la teología de la liberación, los pobres no son esencialmente objeto de caridad, sino objeto de su propia liberación. La ayuda paternalista da lugar a una actitud solidaria con la lucha de los pobres por su propia liberación. Es aquí que se opera la unión con un concepto fundamental del marxismo, a saber: "la liberación de los trabajadores será obra de los propios trabajadores". Este cambio es posiblemente la novedad política más importante, y la más rica en consecuencias, aportada por los teólogos de la liberación al conjunto de la doctrina social de la iglesia. Traerá también las consecuencias más importantes en el campo de la praxis social.

La sustitución de la categoría proletariado por la de pobre, en parte, se relacionaba con las características estructurales de la situación latinoamericana, donde tanto en las ciudades como en el campo existía una enorme masa de desempleados, semi-desempleados, trabajadores estacionales, vendedores ambulantes, marginales, prostitutas –todos excluidos del sistema de producción formal. Otro aspecto distintivo del marxismo de la teología de la liberación es la crítica moral del capitalismo. El cristianismo de la liberación manifiesta un anticapitalismo más radical, intransigente y categórico –lleno de repulsión moral– que la mayoría de los partidos comunistas del continente, que creen en las virtudes progresistas de la burguesía industrial y en el rol histórico “anti-feudal” del desarrollo capitalista.

La crítica del sistema de dominación económica y social existente en América Latina como forma de idolatría será esbozada, por primera vez, en una colección de textos del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de San José de Costa Rica, publicada con el título *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* (1980). En su introducción se afirma una ruptura decisiva con la tradición conservadora y retrógrada de la iglesia, que después de siglos presenta al ateísmo –cuya forma moderna es el marxismo– como el archienemigo del cristianismo²¹.

Para los teólogos de la liberación, el problema no es la disyuntiva entre teísmo o ateísmo; es decir, no parten de una metafísica abstracta, sino de la disyuntiva entre idolatría y Dios de la vida, donde el criterio es dado por la vida y la muerte. Este criterio de la vida y la muerte se encuentra con el de la opción por el pobre, ahora con una nueva dimensión. El pobre no es únicamente pobre, es asimismo víctima. A partir del análisis de la idolatría y de su víctima, la teología de la liberación analiza los procesos de victimización. La teología oficial es afrontada como una teología de la sacrificialidad, del Dios que quiere sacrificios. La teología de la liberación desarrolla una fuerte crítica de la sacrificialidad teológica, a partir del análisis de la sacrificialidad del sistema económico y social impuesto en América Latina. Se descubre toda una historia de la sacrificialidad de la propia conquista de América, y de las tempranas reacciones en apoyo de los indígenas. Gustavo Gutiérrez retoma la discusión sobre la teología de la conquista, y recupera la figura de Bartolomé de Las Casas como un antepasado clave de la teología de la liberación (Hinkelammert, 1995).

Para Löwy (2001), los elementos en común entre el marxismo y la teología de la liberación son el *ethos* moral, la revuelta profética, la indignación humanista contra la idolatría del mercado, y –tal vez lo

21 Ver Assman y Hinkelammert (1989).

más importante— la solidaridad con las víctimas. La crítica del fetichismo de la mercancía es para Marx una crítica de la alienación capitalista desde el punto de vista del proletariado y las clases explotadas. Para la teología de la liberación, se trata del combate entre un Dios verdadero de la vida y los falsos ídolos de la muerte. Pero ambos se posicionan a favor del trabajo vivo contra la reificación, y a favor de la vida de los pobres y los oprimidos contra el poder alienado de las cosas. Sobre todo, marxistas y cristianos comprometidos luchan por la emancipación social de los explotados.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como afirmamos al comienzo de este artículo, la necesidad de una historia interna de la teoría es fundamental para el marxismo a fin de medir la vitalidad de su programa de investigación. Sin embargo, las condiciones de los descubrimientos intelectuales del marxismo son, fundamentalmente, resultado de la aparición de determinadas contradicciones de la sociedad capitalista, es decir, del movimiento real de las cosas.

Así, la crisis abierta por la mundialización neoliberal, y por sus consecuencias económicas, políticas sociales e ideológicas, constituye —como afirma Mézáros (2004)— la condición negativa para una renovación del marxismo. El marxismo tiene, a partir de esta crisis estructural, una nueva justificación histórica, un objeto para sus análisis, y una ocasión para una autocrítica radical que es, al mismo tiempo, la crítica del orden capitalista. Existe, además, la posibilidad para pensar en una alternativa global a la barbarie capitalista, y para establecer un nuevo vínculo entre teoría y práctica en la búsqueda de construir otro mundo posible.

La desaparición de la Unión Soviética y de los países del socialismo real no implicó el fin del marxismo. Bajo el efecto de esta desaparición espectacular, se mantuvo una investigación libre y plural. Marx continuó siendo objeto de investigación y de tentativas de renovación. Más que al fin del marxismo, asistimos a un renacimiento disperso de varios marxismos. Este resurgimiento se debe a la propia dinámica del capitalismo mundial y a la aparición de nuevas contradicciones. El testimonio de este renacimiento lo constituyen los importantes trabajos de una serie de investigadores que continúan dando muestras de la vitalidad del pensamiento marxista. La historiografía británica marxista ha alcanzado a un público mundial —nunca antes visto— con la publicación de la *Era de los extremos*, de Eric Hobsbawm, la más influyente interpretación intelectual del siglo XX. Herederos de esta tradición historiográfica son, entre otros, los trabajos de Perry Anderson. En el campo de la economía, asistimos a importantes desarrollos: los análisis del sistema mundial capitalista realizados por Samir Amin, Immanuel Wallerstein y Andre Gunder Frank; las investigaciones sobre la lógica

de la mundialización llevadas adelante por François Chesnais e Isaac Joshua; y los análisis del desarrollo del capitalismo desde de la Segunda Guerra Mundial realizados por Robert Brenner. Las contribuciones para una crítica de la ecología política, de autores como John Bellamy Foster, Enrique Leff, Martin O'Connor y Elmar Altvater, han sido de gran importancia para el desarrollo del marxismo.

La exploración de un “materialismo histórico-geográfico” –que profundiza las pistas abiertas por Henry Lefebvre sobre la producción del espacio– ha llevado a David Harvey a explorar los procesos de acumulación a nivel internacional, dando lugar a un debate fundamental para nuestra época sobre el nuevo imperialismo; debate en el cual los trabajos de Giovanni Arrighi, Leo Panitch y Sam Gindin, entre otros, han sido centrales.

Los estudios culturales, ilustrados especialmente por los trabajos de Fredric Jameson sobre la posmodernidad –tal vez el mejor análisis cultural de nuestra época–, Terry Eagleton en el campo de la literatura, y Aijaz Ahmad en la crítica de la cultura desde la periferia del capitalismo, abren nuevas perspectivas a la crítica de las representaciones, las ideologías y las formas estéticas. Los estudios feministas, por su parte, relanzan la reflexión sobre las relaciones entre clases sociales, pertenencias de género e identidades comunitarias.

La crítica de la filosofía política encontró un nuevo aliento en los ensayos de Domenico Losurdo y Ellen Meiksins Wood sobre el liberalismo, los trabajos de Jacques Texier y Miguel Abensour sobre el lugar de la política en el pensamiento de Marx, y las elaboraciones de la filosofía política anglosajona, con los trabajos de Roemer, Geras y Cohen y las obras de Callinicos, que muestran la vitalidad del marxismo militante.

Otros importantes desarrollos están constituidos por trabajos marxológicos como los de Daniel Bensaïd, Enrique Dussel, Eustache Kouvélakis y Jacques Bidet; la relectura crítica de grandes figuras como Georg Lukács o Walter Benjamin; las interrogaciones de juristas sobre las metamorfosis e incertidumbres del derecho; las controversias sobre el papel de la ciencia y de la técnica, y sobre su control democrático; y la interpretación original del psicoanálisis lacaniano por Slavoj Žižek.

Como afirma Daniel Bensaïd (1999), este florecimiento del pensamiento marxista es el resultado de una investigación rigurosa, alejada de las modas académicas, y muestra hasta qué punto los *espectros* de Marx inquietan nuestro presente. Sería erróneo oponer una imaginaria edad de oro del marxismo de los años sesenta a la esterilidad de los marxismos contemporáneos, a pesar de que los ochenta fueron años relativamente desérticos. El nuevo siglo promete ser un período de creatividad para esta tradición teórica. El trabajo molecular de la teoría, menos visible que ayer, no tiene probablemente el beneficio de contar con nuevos pensadores, de notoriedad comparable a la de sus

antecesores. También adolece de la falta de diálogo estratégico con un proyecto político capaz de unir y combinar las energías –un problema central que el marxismo deberá resolver si quiere volver a convertirse en una filosofía de la praxis. Probablemente, sin embargo, el marxismo del siglo XXI será más denso, más colectivo, más libre, y estará pleno de nuevas promesas en el período que comienza.

Para terminar, nos gustaría recuperar el análisis que realizaba Sartre sobre el marxismo hace algunas décadas, pero que continúa teniendo la misma vigencia que entonces. En *Cuestiones de método*, el filósofo francés afirmaba que una filosofía seguirá siendo eficaz mientras viva la praxis que la engendró y que la sustenta. Cuando exista, para todos, un margen de libertad real más allá de la producción de la vida, el marxismo desaparecerá y su lugar será ocupado por una filosofía de la libertad. Pero estamos desprovistos de cualquier medio, de cualquier instrumento intelectual o de cualquier experiencia concreta que nos permitan concebir esa libertad o esa filosofía. Por esas razones, *el marxismo continúa siendo la filosofía insuperable de nuestro tiempo, porque las circunstancias que lo engendraron todavía no fueron superadas.*

BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, Miguel 1998 *A democracia contra o Estado. Marx e o momento maquiaveliano* (Belo Horizonte: Editora da UFMG).
- Adorno, Theodor W. 1975 (1966) *Dialéctica negativa* (Madrid: Taurus).
- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max 1987 (1944) *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Ahmad, Aijaz 2002 *Linhagens do presente* (São Paulo: Boitempo).
- Alson, T. H. y Philpin, C. H. E. 1995 (1985) *The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Althusser, Louis 1967a (1965) *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI).
- Althusser, Louis 1967b “Contradiction and Overdetermination” en *New Left Review*, N° 41, January-February.
- Althusser, Louis 1970 “Philosophy as a Revolutionary Weapon (interview)” en *New Left Review*, N° 64, November-December.
- Althusser, Louis y Balibar, Étienne 1985 (1967) *Para leer El Capital* (México: Siglo XXI).
- Anderson, Perry 1964 “Origins of the Present Crisis” en *New Left Review*, N° 23, January-February.
- Anderson, Perry 1968 “Components of the National Culture” en *New Left Review*, N° 50, July-August.

- Anderson, Perry 1980 *Arguments within English Marxism* (London: Verso).
- Anderson, Perry 1987 (1976) *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (México: Siglo XXI).
- Anderson, Perry 1988 *Tras las huellas del materialismo histórico* (México: Siglo XXI).
- Anderson, Perry 1998 *The Origins of Posmodernity* (London/New York: Verso).
- Anderson, Perry 2000 “Renewals” en *New Left Review*, N° 1, January-February.
- Arato, Andrew y Breines, Paul 1986 *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Assman, Hugo e Hinkelammert, Franz J. 1989 *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia* (São Paulo: Vozes).
- Benhabib, Seyla 1999 “A crítica da razão instrumental” en Žižek, Slavoj *Um mapa da ideologia* (Rio de Janeiro: Contraponto).
- Bensaïd, Daniel 1999 *Marx, o intempestivo* (São Paulo: Civilização Brasileira).
- Bertram, Christopher 2001 “Le marxisme analytique” en Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).
- Bidet, Jacques 1993 (1990) *Teoría de la modernidad* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto/ Letra Buena).
- Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache 2001 *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).
- Blackledge, Paul 2001 “Le marxisme politique” en Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).
- Boron, Atilio A. *Imperio & Imperialismo* (Buenos Aires: CLACSO).
- Brenner, Robert 1977 “The Origins of the Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism” en *New Left Review*, N° 104.
- Brenner, Robert 1995 “Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe” en Alson, T. H. y Philpin, C. H. E. *The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Brenner, Robert 2002 *O boom e a bolha* (São Paulo: Record).
- Brenner, Robert 2004 *The Economics of Global Turbulence* (London: Verso).
- Callinicos, Alex 2001 “Oú va le marxism anglo-saxon” en Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache 2001 *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

- Carver, Terrell y Thomas, Paul 1995 *Rational Choice Marxism* (Basingstoke: McMillan).
- Cohen, Gerald A. 1978 *Karl Marx's Theory of History. A Defence* (Oxford: Clarendon).
- Cohen, Gerald A. 1989 *History, Labour and Freedom* (Oxford: Oxford University Press).
- Cohen, Gerald A. 1995 *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Dussel, Enrique 1985 *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (México: Siglo XXI).
- Dussel, Enrique 1988 *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (México: Siglo XXI).
- Eagleton, Terry 1993 *Una introducción a la teoría literaria* (Madrid: Fondo de Cultura Económica).
- Eagleton, Terry 1998 *Las ilusiones del posmodernismo* (Buenos Aires: Paidós).
- Elster, Jon 1985 *Making Sense of Marx. Studies in Marxism and Social Theory* (New York: Cambridge University Press).
- Geras, Norman 1985 "The controversy about Marx and Justice" en *New Left Review*, N° 150, March-April.
- Grüner, Eduardo 2002 *El fin de las pequeñas historias* (Buenos Aires: Paidós).
- Guimarães, Juarez 1999 *Democracia e marxismo: crítica à razão liberal* (São Paulo: Xamã).
- Habermas, Jürgen 1989 (1985) *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus).
- Habermas, Jürgen 2003 (1981) *Teoría de la acción comunicativa* (Barcelona: Taurus) Vol. I y II.
- Heller, Ágnes 1994 (1974) *Sociología de la vida cotidiana* (Barcelona: Península).
- Heller, Ágnes 1998 (1973) *Teoría de las necesidades en Marx* (Barcelona: Península).
- Heller, Ágnes 1999 *Crítica de la Ilustración* (Barcelona: Península).
- Hinkelammert, Franz J. 1977 *Las armas ideológicas de la muerte* (San José: DEI).
- Hinkelammert, Franz J. 1995 "La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado" en Hinkelammert, Franz J. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (San José: DEI).

- Hinkelammert, Franz J. 2000a (1984) *Crítica a la razón utópica* (San José: DEI).
- Hinkelammert, Franz J. 2000b (1990) *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (San José: DEI).
- Honneth, Axel 2003 *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais* (São Paulo: Editora 34).
- Jameson, Fredric 1984 "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism" en *New Left Review*, N°146, July-August.
- Losurdo, Domenico 1998 *Hegel, Marx e a tradição liberal. Liberdade, igualdade, Estado* (São Paulo: UNESP).
- Losurdo, Domenico 2004 *Democracia ou bonapartismo* (São Paulo: UFRJ/UNESP).
- Löwy, Michael (org.) 1999 *O marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo).
- Löwy, Michael 1998 *A evolução política de Lukács: 1909-1929* (São Paulo: Cortez Editora).
- Löwy, Michael 2001 "Le marxisme de la théologie de la libération" en Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).
- Lukács, Georg 1984 "¿Qué es el marxismo ortodoxo?" en *Historia y conciencia de clase* (Buenos Aires: Sarpe).
- Lukács, Georg 2000 *A Defense of History and Class Consciousness. Tailism and the Dialectic* (London/New York: Verso).
- Marcus, Robert 1996 *Analytical Marxism: A Critique* (London: Verso).
- Marx, Karl y Engels, Friedrich 1979 *Sobre el colonialismo* (Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente).
- Mayer, Tom 1991 *Analytical Marxism* (Thousand Oaks: Sage).
- Mészáros, István 2002 *Para além do capital* (São Paulo: Boitempo).
- Mészáros, István 2003 *O século XXI. Socialismo ou barbárie* (São Paulo: Boitempo).
- Mészáros, István 2004 (1989) *O poder da ideologia* (São Paulo: Boitempo).
- Nobre, Marcos 2003 "Apresentação" en Honneth, Axel *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais* (São Paulo: Editora 34).
- Przeworski, Adam 1990 *Capitalismo y socialdemocracia* (México: Alianza).
- Raulet, Gérard 2001 "La théorie critique de 'l'École de Francfort'. Du néo-marxisme au 'post-marxisme'" en Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache 2001 *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

- Rees, John 2000 "Introduction" en Lukács, Georg *A Defense of History and Class Consciousness. Tailism and the Dialectic* (London/New York: Verso).
- Roemer, John E. 1982 *A General Theory of Exploitation and Class* (Cambridge-Mass/London: Harvard University Press).
- Roemer, John E. 1986 *Analytical Marxism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Roemer, John E. 1989 *Analytical Foundation of Marxian Economic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sartre, Jean Paul 2002 (1960) *Crítica da razão dialética* (São Paulo: DP&A).
- Texier, Jacques 1995 "Les innovations d'Engels, 1885, 1891, 1895", en *Actuel Marx*, París, N° 17, primer semestre.
- Texier, Jacques 2005 *Revolução e democracia em Marx e Engels* (Rio de Janeiro: UFRJ).
- Thompson, E. P. 1978 "The peculiarities of the English" en *The Poverty of Theory and Other Essays* (London: Merlin Press).
- Tosel, André 2001a "Devenir du marxisme: de la fin du marxisme-léninisme aux mille marxismes, France-Italie 1975-1995", en Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).
- Tosel, André 2001b "Le dernier Lukács et l'école de Budapest" en Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).
- Vadée, Michel 1992 *Marx, penseur du possible* (Paris: Meritiens Linck-Sieic).
- Wellmer, Albrecht 1996 *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* (Madrid: Frónesis).
- Wood, Ellen Meiksins 1989 "Rational Choice Marxism: Is the Game Worth the Candle?" en *New Left Review*, N° 177.
- Wood, Ellen Meiksins 1995 *Democracia contra capitalismo* (São Paulo: Boitempo).
- Wood, Ellen Meiksins 1999 *The Origin of Capitalism* (New York: Monthly Review Press).
- Wright, Erik Olin 1985 *Classes* (London: Verso).
- Žižek, Slavoj 2000 "Georg Lukács as the Philosopher of Leninism" en Lukács, Georg *A Defense of History and Class Consciousness. Tailism and the Dialectic* (London/New York: Verso).

