

## DECIR LA VERDAD ACERCA DE LA CLASE

G. M. TAMÁS

La relación entre clase y conocimiento ha sido una de las cuestiones centrales tanto de la teoría social como de la historia del socialismo. Las diferencias entre las personas –sujetos de acción y conocimiento– pueden influir nuestra visión de las posibilidades de cognición válida. Si existen discrepancias irreconciliables entre las posiciones de las personas, hasta niveles inconmensurables, el conocimiento unificado y racional que resulta del diálogo razonado entre ellas es a todas luces imposible. La noción humeana de “pasiones” y las nociones nietzscheanas de “resentimiento” y “genealogía” aluden a la posible influencia de este carácter inconmensurable sobre nuestra habilidad para descubrir la verdad.

La clase puede considerarse un problema en epistemología o en filosofía de la historia. En mi opinión, esta separación es injustificada, dado que si separamos la epistemología y la filosofía de la historia (separación que es paralela a otras separaciones características propias de la sociedad burguesa) no podemos eludir el enigma conocido como relativismo. Al hablar de clase (y de verdad, y de clase y verdad) somos los herederos de dos tradiciones intelectuales socialistas profundamente opuestas entre sí, aunque a menudo política y emocionalmente entrelazadas. Espero mostrar que tal fusión y confusión es, en cierta medida, inevitable.

Todas las versiones de iniciativas socialistas pueden y deben clasificarse en dos categorías principales, una inaugurada por Jean-Jacques Rousseau y la otra por Karl Marx, que se diferencian entre sí por sus visiones opuestas acerca del sujeto social que necesita liberarse. Estas visiones han determinado desde enrarecidas posiciones epistemológicas acerca del lenguaje y la conciencia hasta actitudes sociales y políticas acerca de la riqueza, la cultura, la igualdad y la sexualidad, entre otras. Debe señalarse al principio que muchos, tal vez la mayoría, de los socialistas que han creído sinceramente que eran marxistas han sido, de hecho, rousseaunianos. Freud ha descripto la resistencia al psicoanálisis de manera elocuente; de modo similar, la resistencia

intuitiva al marxismo no está menos extendida, incluso entre los socialistas. Es emocional e intelectualmente difícil ser marxista, dado que implica ir a contrapelo de la indignación moral que es, sin duda, la razón fundamental por la cual la gente se vuelve socialista.

Uno de los historiadores más grandes de la izquierda, E.P. Thompson, ha sintetizado lo mejor que puede decirse acerca de la clase en la tradición del socialismo rousseauiano que se considera a sí misma marxista<sup>1</sup>. *La formación de la clase obrera en Inglaterra* es universalmente —y correctamente— reconocida como una obra maestra. Su belleza, su fuerza moral y su elegancia conceptual se originan en unos pocos artículos de fe sorprendentemente inusuales: que la clase obrera es una digna competidora cultural de la clase dominante; que el *Lebenswelt* de la clase obrera es social y moralmente superior al de sus explotadores; que, independientemente de los resultados de la lucha de clases, la autonomía y separación de la clase obrera son valores sociales intrínsecos; que la propia clase se constituye tanto mediante la *autopoiesis* de su cultura política rebelde —lo que incluye su reinterpretación de varias tradiciones— como mediante la tecnología, el trabajo asalariado, la producción de mercancías y demás. Mientras Marx y el marxismo aspiran a la *abolición* del proletariado, Thompson aspira a la *apoteosis* y la supervivencia triunfal del proletariado.

La corriente rousseauiana del marxismo de Thompson provocó una sostenida crítica por parte de Perry Anderson, crítica que ha quedado parcialmente olvidada últimamente pero que es extremadamente importante. Aunque su planteo es muy diferente al mío, Anderson trataba de mostrar que Thompson estaba errado al considerarse marxista<sup>2</sup>. Thompson había participado en un número de movimientos y empresas intelectuales inspirados por el marxismo, y su fidelidad al socialismo radical —en las circunstancias del siglo XX— suponía una fidelidad al legado revolucionario del marxismo. Pero Thompson tenía que ignorar el encomio fáustico—demoníaco del capitalismo de Marx y oponerle la “teoría crítica”, y luego la teoría *tout court*<sup>3</sup>. Más tarde, Anderson describió esta descomposición del “marxismo occidental” —que viró de la clase al “pueblo”— en términos conceptuales<sup>4</sup>, un diagnóstico que desde entonces ha sido confirmado por los hechos.

## ROUSSEAU VERSUS MARX

La principal diferencia entre Rousseau y Marx es que Rousseau trata de reemplazar la sociedad (estratificada, jerárquica, dominada) por *el pueblo* (una comunidad cerrada puramente igualitaria y culturalmente autosustentable), mientras que Marx no quiere “reemplazar” a la sociedad aniquilando la “dominación” y la clase dominante *como tal*, sino que cree que el capitalismo (un tipo específico de sociedad) podría terminar cuando una de sus clases fun-

damentales, el proletariado, se *aboliera a sí misma* y en consecuencia aboliera al capitalismo. Está implícito (está *sous-entendu*) que el motivo moral para dicha autoabolição es la condición abyecta, intolerable del proletariado. Lejos de la excelencia —ensalzada por los rousseauianos— es, por el contrario, su desdicha, su total alienación, lo que le hace ver que “no tiene nada que perder excepto sus cadenas” y que tiene “un mundo por ganar”. En la visión marxista no es la excelencia, la superioridad o el mérito del pueblo lo que da valor al socialismo —al movimiento para sustituir, superar al capitalismo—, sino por el contrario el hecho de que este está privado de su propia humanidad. Es más, no hay “pueblo”, hay sólo clases. Como la propia burguesía, la clase obrera es el resultado de la destrucción de un orden social previo. Marx no cree en la autocreación o la autoinvención de la clase obrera, como desarrollo paralelo al capitalismo, mediante la construcción de un conjunto de valores sociales, hábitos y técnicas de resistencia independientes.

Hay entonces una visión *angelical* de los explotados (la de Rousseau, Karl Polanyi, E.P. Thompson) y hay una visión *demoníaca*, la visión marxista. Para Marx, la vía hacia el final del capitalismo (y más allá) requiere llevar a término al capitalismo, un sistema de crecimiento económico e intelectual, imaginación, gasto, anarquía, destrucción, miseria. Es un *apocalypse* en el sentido griego original del término, una “caída de los velos” que revela todos los mecanismos sociales en su descarnada desnudez; el capitalismo nos ayuda a *conocer* porque es incapaz de sostener ilusiones, especialmente ilusiones naturalistas y religiosas. Liberó a los sujetos de sus arraigos tradicionales (que eran presentados como “naturales” por el *ancien régime*) sólo para arrojarlos al mercado de trabajo donde su propia esencia productiva-creativa demuestra ser descartable, reemplazable, dependiente de la demanda —en otros términos, completamente alienada de la autopercepción o del “valor íntimo”. En el capitalismo, lo que los seres humanos *son* es contingente o estocástico; no hay modo de que *sean* seres humanos *como tales, en sí mismos*. Su identidad está limitada por la revaluación permanente por parte del mercado y por la historicidad pasajera de todo, determinada por desarrollos aleatorios en ciencia y tecnología, entre otros factores contingentes. Lo que hace que esto sea demoníaco de verdad es que, a diferencia del carácter externo, la incomprendibilidad, del “destino”, “los astros”, quienes participan de la economía capitalista no nacieron para ello sino que han sido puestos en sus posiciones respectivas por una serie de opciones y compulsiones que son obviamente artificiales, productos de la obra humana. Haber nacido noble o innoble no es culpa de nadie, no tiene dimensión moral, mientras que la alienación parece autoinfligida.

Marx es el poeta del demonismo de Fausto: sólo el capitalismo revela lo social y el desenmascaramiento final, el *apocalypse* final. La revelación final

puede alcanzarse al adentrarse en las tinieblas de la enajenación, la cual, vista históricamente, es única en su energía, en su fuerza diabólica<sup>5</sup>. Marx no se “opone” ideológicamente al capitalismo, Rousseau lo hace. Para Marx el capitalismo es historia, para Rousseau es mal.

Fue Polanyi quien mejor describió los fundamentos del socialismo rousseauiano, del cual él mismo era un representante arquetípico<sup>6</sup>. Según Polanyi, el gran descubrimiento de Rousseau fue el descubrimiento del “pueblo”. Esto no es tan trivial como parece. El supuesto común de toda filosofía —en contraposición con la cristiandad— es que la humanidad sin educación no tiene valor. La antigua filosofía griega, a la cual se supone que todos los amantes de la sabiduría que vinieron después no agregaron nada sino notas al pie, sostenía que la virtud era conocimiento. Pero el conocimiento (ciencia, filosofía, incluso *litterae humaniores*) es una institución social, posible sólo en determinadas situaciones altamente complejas, a veces llamada “civilización”, que permitiría el crecimiento y mejoramiento de ese conocimiento. Así, el crecimiento de la ciencia presupone una necesaria, o al menos plausible, perfectibilidad de la civilización, así como el carácter benéfico de las instituciones sociales útiles o indispensables para el avance de la cognición.

Rousseau revirtió la tendencia filosófica de más de dos milenios cuando dijo que las artes, las letras, las ciencias, la “cultura” y la “civilización” no contribuían al progreso moral de la humanidad, sino al contrario. Las intuiciones básicas de las personas que vivían en circunstancias que no llevarían al avance del conocimiento y al siempre creciente refinamiento de las artes, costumbres y modales eran, según él, superiores a cualquier cosa de la que pudieran vanagloriarse las sociedades complejas, desiguales y sofisticadas. ¿Superior en qué sentido?

Estas intuiciones eran consideradas superiores porque el desarrollo de la civilización requería una separación creciente entre los seres humanos —la alta cultura, de acuerdo con Nietzsche, presupone una esclavitud que pueda sostener a una aristocracia ociosa dedicada a la guerra, el juego y la belleza—, al punto que todas las “virtudes” están necesariamente limitadas a unos pocos. Incluso en sociedades en las que la comunicación esencial todavía tiene lugar entre personas que se conocen personalmente (el afecto y la simpatía sólo son posibles entre dichas personas), las principales transacciones “civilizacionales” se producen a través de mediaciones abstractas tales como la escritura. A efectos de mantener una cuota de imparcialidad y uniformidad en la sociedad, es necesario codificar la ley y la religión. La gente creará en las mismas prescripciones (“valores”) y las reverenciará leyéndolas o recibiendo la lectura (de los autorizados), en lugar de llegar a concordar como resultado de la experiencia y los sentimientos compartidos. La escritura y la codificación (ley uniforme, religión bíblica, educación formal, arte culto)

pasarán de ser herramientas de mediación social que contribuyen al contacto y la cooperación a ser objetivos sociales, una fuente motivacional de acción futura; en otros términos: autoridad. Pero esta es una autoridad basada en la transformación familiar de una herramienta en un fin o en un objetivo. Es un “fetiche”.

Rousseau pensaba que hubiéramos sido más virtuosos y mucho más felices de haber estado desprovistos o al menos librados de mediaciones. Él sabía que era muy tarde. Sus recetas para una solución son notoriamente desesperadas; esencialmente tienen la forma de una *purga*, una “limpieza”, una *épuration*. Todas las soluciones socialistas rousseauianas apuntan a la simplificación (por esta razón han sido extremadamente populares en sociedades campesinas, esto es, en sociedades que todavía tienen un fuerte recuerdo cultural de experiencia e ideales campesinos). Simplificación que apunta a un estilo de vida más natural (o, con suerte, completamente natural). Esta es, después de todo, la famosa tesis de Karl Polanyi de que las sociedades de mercado no son naturales, que son la excepción más que la regla en la historia<sup>7</sup>. Por un lado, Polanyi rechaza la idea de que el capitalismo sea un orden natural, cuyo surgimiento fue sólo impedido en el pasado por el atraso científico y tecnológico y la superstición ciega. Tampoco acepta la idea de que la competitividad y la codicia sean “instintos” característicos de todas las sociedades, sólo reprimidos en el pasado por la “falsa conciencia” caballeresca y religiosa (y aquí él coincide con los marxistas al “historizar” la competencia y el mercado). Por otra parte, el autor considera que las sociedades no mercantiles son “naturales” por haber sido mayoría en la historia. Pensaba que deberíamos orientar nuestra acción social hacia un restablecimiento de lo que el capitalismo moderno ha falsificado.

El otro gran socialista rousseauiano, Marcel Mauss, ha mostrado que la mayoría de los actos de intercambio en la historia de la humanidad fueron motivados no por un deseo de ganancia, sino por la exposición ostentosa y la satisfacción del orgullo<sup>8</sup>. Otro socialista rousseauiano, Georges Bataille, uno de los pocos genios verdaderamente proféticos, ha generalizado el argumento de Mauss al prestar atención a la *necesidad* de pérdidas improductivas, derroche y destrucción que tiene la sociedad, necesidad que contradice cualquier noción de utilidad<sup>9</sup>. Bataille nos recuerda que etimológicamente el sacrificio significa “la producción de lo sagrado”. Lo sagrado es el resultado del derramamiento de sangre *innecesario*. La sexualidad no genital y no reproductiva ha sido largamente considerada “un derroche”. Todos estos elementos han sido clasificados bajo la rúbrica de “lo irracional”, puesto que sólo el intercambio equitativo se ajusta a la idea oficial de racionalidad, la cual nunca puede justificar un superávit que se presenta como “salvaje” o “ilusorio”. Pero luego la sociedad burguesa, con el disfraz de “gobierno

representativo”, ha equiparado siempre al “pueblo” con la “irracionalidad”. Los oportunos clichés (“vulgo”, “masas” salvajes) han sido heredados de la república romana.

La innovación de Rousseau fue la provocación inaudita de declarar al pueblo —a los esclavos de la pasión— moral y culturalmente superior al discurso razonado y culto y a su *Träger*, la elite civilizada de la Corte y la Universidad, e incluso la contra-élite de las *belles lettres*, ciencia experimental, y la cultura panfletaria y periodística de la Ilustración a la cual, sin duda, pertenecía el propio Rousseau. Contra dicho discurso, de nuevo en términos de las controversias de la república romana, Rousseau defendía las virtudes marciales, atléticas, bucólicas y folclóricas de las comunidades igualitarias ligadas a la naturaleza.

En las famosas Segunda y Tercera Máximas del Libro IV de su tratado sobre la educación, Rousseau afirma: “Compadecemos en otros sólo aquellos males de los que no nos sentimos exentos”. Y “la compasión que tenemos del mal ajeno no se mide por la cantidad de este mal sino por el sentimiento que atribuimos a los que lo padecen”<sup>10</sup>. Estas máximas son el meollo de un manifiesto para la solidaridad. Consideremos que Rousseau no presupone nada más que la humanidad desnuda en cada individuo. Esta presuposición es puramente personal, subjetiva, psicológica —accesible mediante la introspección. Se basa, como es bien sabido, en el miedo: miedo al sufrimiento, el cual podemos entender también en los demás. No hay una medida externa u “objetiva” del sufrimiento, no hay ninguna necesidad de ello; es suficiente sentir los peligros que nos acechan a efectos de sentir la probable dificultad de otros. Sentimos piedad por otros en la medida en que comprendemos y sentimos compasión por una situación en la que nosotros mismos podemos imaginar haber estado y en la medida de nuestra representación de *sus* sentimientos en tales circunstancias. Sobre la base de esta pequeña piedra fundacional —un guijarro realmente— se construye el edificio de la solidaridad.

Desear poner fin al sufrimiento imaginable y evitable es suficiente para construir la justicia social, dado que el miedo y la imaginación son datos naturales en el animal humano. Pero hay otra idea oculta aquí, una idea aún más revolucionaria. Podríamos llamar a esto como el rechazo de toda teodicea. La iglesia explica el sufrimiento por el pecado. ¿Cómo podría un Dios benevolente y omnipotente causar sufrimiento y muerte? Sólo como retribución por algo inherente a todos los humanos y al mismo tiempo deseado por todos ellos: el pecado original de desobediencia (las teorías reduccionistas de la naturaleza humana juegan el mismo rol en las sociedades agnósticas modernas). Si no pensamos que el pecado original es en efecto inherente a la naturaleza humana, el sufrimiento es innecesario; y viceversa, si el sufrimiento se siente y entiende en otros y, por lo tanto, puede balan-

cearse por medio del socorro de quienes pueden no ser buenos pero tienen un desagrado instintivo por la amenaza ominosa del infortunio visible en su entorno, entonces la plausibilidad del pecado original parece remota.

Además, si el sufrimiento es evitable, no hay nada que nos impida asumir que el alivio del sufrimiento humano es un deber. Estamos obligados por el deber sólo en los casos factibles. Si el sufrimiento no es natural, en el sentido de que no es una consecuencia necesaria de nuestras naturalezas, entonces, debe ser social e histórico, sujeto a cambio —¿y por qué no acelerar ese cambio? Si, por decir algo, la desigualdad es causada por la selección natural, las revoluciones no tienen sentido; si no, es meritorio hacer revoluciones.

El socialismo rousseauiano es una antiteodicea; opone la visión trágica y conservadora del pecado original o el *fatum* natural a la espléndida ficción filosófica de hombres y mujeres nacidos libres que están sujetos con cadenas por doquier. Si los nacidos libres son reducidos a una condición servil, la culpable no puede ser sino la sociedad, el tipo de sociedad equivocado. Si la naturaleza humana no necesita ser moldeada para ser receptiva a la libertad, y teniendo en cuenta que somos libres por definición, es la organización social lo que debe cambiar.

Dado que la naturaleza humana es equivalente a libertad, nuestra verdadera naturaleza es la fuente de la libertad que nos es falseada y denegada; de aquí el supuesto de que quienes están esclavizados son moralmente superiores a los esclavistas. La teoría de Rousseau sugiere que hay una cultura y una moralidad separadas inherentes al pueblo; una cultura y una moralidad que atraen la simpatía y solidaridad de todas las personas de buena fe.

Esto nos retrotrae al socialismo rousseauiano de E. P. Thompson. Él planteó este tema con simplicidad clásica al describir la “profunda desconfianza [del radicalismo del siglo XVIII] respecto de las ‘razones’ de lo refinado y lo confortable, y de las instituciones eclesiásticas y académicas, no tanto porque producían conocimientos falsos sino porque ofrecían disculpas engañosas (‘razonamientos sinuosos’) para un orden social corrompido basado en última instancia en la violencia y en el interés material propio”.

Y a esto debemos agregarle una [...] definición cultural o intelectual de “clase”. En la era de la “razón” y la “elegancia” todo servía para enfatizar las distinciones agudas entre una cultura fina y una cultura popular. La indumentaria, el estilo, los gestos, las propiedades del lenguaje, la gramática e incluso la puntuación resonaban con los signos de clase; la cultura fina era un código de inclusión y exclusión social. El aprendizaje clásico y una destreza en las normas constituían las difíciles puertas de entrada a esta cultura [...] Estas habilidades legitimaban y encubrían las realidades de la

propiedad bruta y el poder, el interés y la influencia. Un error gramatical o mitológico señalaba al intruso como un ajeno<sup>11</sup>.

Thompson está bastante acertado: desde Parménides, la “razón” ha sido siempre o casi siempre una marca simbólica de dominio ideológico, opuesta al “pueblo” como depósito de la sinrazón<sup>12</sup>. Pero el problema con el socialismo rousseauniano no es el hecho de que desenmascare las pretensiones presuntuosas de la doctrina de la clase dominante, sino que al hacerlo trata a lo “popular” como “natural”. Lo que sea que esté más allá del alcance de la cultura popular (en nuestro caso, la cultura de la clase obrera; en el caso de Rousseau, el folclore campesino) es considerado innecesario o artificial por el socialismo rousseauniano. Esto sería cierto únicamente si el proletariado fuera una autocreación prístina en lugar del producto complejo de la sociedad capitalista.

La idea principal del socialismo rousseauniano es, obviamente, la igualdad. La igualdad es una noción con muchas aristas, pero dentro de esta tradición significa la renuncia a lo superfluo, que va desde el lujo al cultivo del yo, desde la competencia forzada (que resulta en *excelencia*) al disfrute del arte culto divorciado de las necesidades de la comunidad. La palabra griega para igualdad, *homonoia*, significa también etimológicamente “concordia”. La comunidad rousseauniana es frugal, musical y marcial. Es hostil a la individualización y al texto<sup>13</sup>. También es hostil a la *opinión*. La opinión es un aspecto de la sociabilidad en la sociedad burguesa, a la vez que es la enemiga tradicional de la filosofía, la contraparte de la búsqueda de la verdad. La variedad vacua de opiniones individuales se reduce a una mente puesta al servicio de intereses poderosos, a una expresión del yo que no resulta de una contemplación imparcial y desapasionada de la realidad (naturaleza) ni es un signo exterior auténtico de un sentimiento íntimo. La competencia entre diversas opiniones no es siquiera una competencia entre egos por la pura competencia, es meramente una competencia por una adaptación rápida a las demandas del poder con el objeto de progresar: una adaptación sin una creencia verdadera en la excelencia de la opinión adoptada<sup>14</sup>. La sociabilidad burguesa es falsa; el pueblo —vuelto a su condición original— es (o era) auténtico. El “sentimiento verdadero” como criterio de moralidad elemental adecuada es una reminiscencia de la idea calvinista de “fe justificatoria” en la Ginebra de Rousseau<sup>15</sup>.

Así, la igualdad se opone no sólo a la jerarquía, sino también a la variedad y la diversidad. La expresión “los intelectualoides” fue inventada mucho más tarde por Juan Donoso Cortés, pero Rousseau ciertamente se oponía a la *Öffentlichkeit* en tanto “opinión pública”. La opinión como instrumento es un travesti de cualquier empresa intelectual honorable. Me temo que lo mis-

mo sería cierto respecto de cualquier “libertad de expresión” conducente a una parataxis frívola de egotismos en competencia. El socialismo rousseauiano es moralista, no historicista. Lukács dijo que la naturaleza deviene paisaje cuando uno la mira como si estuviera fuera de ella, cuando uno está separado de ella. Para Rousseau y los rousseauianos, el “pueblo” es naturaleza, no paisaje; no es considerado desde lejos. La solidaridad, la compasión, la simpatía son necesariamente cercanas. La propinquidad impone la modestia de objetivos políticos. La emancipación del pueblo no significa la abolición del pueblo (del modo en que en Marx la emancipación del proletariado significa decididamente la abolición del proletariado). Significa la abolición de *la aristocracia y del clero*. Básicamente, no es la abolición de la “clase”, sino la abolición de la “casta” o “estamento”, por la cual el Tercer Estado –los plebeyos– deviene La Nación.

### LA CLASE OBRERA (Y LA BURGUESÍA) REALMENTE EXISTENTES

¿Por qué (y cómo) podría el socialismo moderno confundir la abolición de la casta con la abolición de la clase? Hay varias razones.

Una de ellas es el interrogante más antiguo del movimiento obrero, a saber, el hecho de que, dondequiera que los movimientos o las revoluciones proletarias exitosas hayan tenido lugar, no triunfaron contra el capitalismo sino contra remanentes cuasi-feudales del viejo régimen, que naturalmente estaban en contra de su autocomprensión y su propia imagen. El sinfín de debates acerca de la conciencia de clase está influido por este hecho primordial. También por esto la teoría de Arno Mayer acerca de “la persistencia del viejo régimen” es tan crucial para los debates marxistas<sup>16</sup>.

La lucha de clases, como la llevó a cabo el movimiento obrero, en lugar de ensalzar las “virtudes” paradójicas, demoníacas del capitalismo, fue forzada no sólo a atacarlo sino también a defenderse a sí misma. Se defiende a sí misma insistiendo en la excelencia de la “Vieja Gran Causa”, la superioridad moral de quienes lucharon por la autonomía de la clase obrera, suponiendo que eran una excepción a la regla general de la sociedad burguesa. Esto constituyó un logro duradero que se prolongó por alrededor de un siglo, desde la década de 1870 hasta la de 1970; resultó en la creación de un contrapoder de sindicatos y partidos de clase obrera, con sus propias instituciones de ahorro, fondos de salud y pensión, periódicos, academias populares privadas, clubes de trabajadores, bibliotecas, coros, bandas musicales, intelectuales comprometidos, canciones, novelas, tratados filosóficos, revistas especializadas, panfletos, gobiernos locales afianzados, sociedades de templanza –todos con sus propios modales, costumbres y estilos. Un sondeo sociológico de 1906 realizado en Hungría muestra que un complejo habi-

tacional de clase obrera en Transilvania tiene un retrato de Marx y uno de Lassalle por piso, que los obreros son abstemios en una sociedad fuertemente bebedora, y abiertamente ateos y anticlericales en un sistema dominado por los militantes de la iglesia; que los casamientos por iglesia son mal vistos; que se intenta tener una dieta saludable; se alientan deportes no competitivos, en los que no participan foráneos (en Europa central había campeonatos atléticos especiales de obreros socialistas y concursos de coros hasta 1945); que se rechaza la caridad no socialista; que las fiestas se realizan sólo a la luz del día para evitar la inmoralidad, y que al menos los varones están tratando —en un país de analfabetos descalzos separados de la aldea primigenia por una generación— de leer ciencias sociales e historia seria. Admirable como es, esto debe haber sido, a todos los efectos, una *secta*.

Este contrapoder desarrolló su propia superestructura política y su ideología, desde la socialdemocracia “reformista” al anarcosindicalismo revolucionario, un mundo totalmente separado donde no operaba el orden de la burguesía<sup>17</sup>. La unión de socialismo rousseauiano y marxista resultó de los intereses especiales de este contrapoder o poder adversario establecido: el movimiento obrero era a menudo rousseauiano respecto de sí mismo y marxista respecto del enemigo burgués.

¿Qué significaba esto en términos de su lucha? En el siglo XIX debían llevarse a cabo luchas contra el trono y el altar, por el sufragio universal, por el derecho a organizarse y hacer huelga; más tarde, la unidad nacional fue nuevamente forjada en la Gran Guerra como si la lucha de clases pudiera ser apagada a voluntad; luego de esta guerra el proletariado liberó al campesinado miserable del Este que había sido mantenido en una condición servil (este fue el mayor logro histórico de los regímenes comunistas)<sup>18</sup>; después tuvo que crear Frentes Populares y alianzas de resistencia contra el peligro fascista. Siempre había algo que impedía la política proletaria (en el sentido de Marx), más allá de episodios heroicos de minorías revolucionarias.

La razón de esto en el socialismo posterior a 1914 parece evidente: la necesidad de autolegitimación del movimiento obrero a la luz de su derrota y, a pesar de esta, de su poder persistente y de su reiterada contribución a las revoluciones burguesas que liquidaron los remanentes semif feudales del viejo régimen. Una dispensa orientada a trascender el capitalismo seguía siendo —y todavía sigue siendo— utópica, mientras que el triunfo “secular” de la socialdemocracia en Occidente y la transformación del viejo régimen en un Estado capitalista tiránico bajo dominio bolchevique en el Este ofrecieron una vindicación para el movimiento, que se justificaba fundamentalmente por el sistema puritano e igualitario más cercano a la Ginebra de Calvino y Rousseau que a la clásica noche de Walpurgis de Marx<sup>19</sup>. Las políticas de “bienestar” no se limitaban a Occidente; la idea de legitimidad del bloque

soviético también se basaba en un crecimiento firme del ingreso, el tiempo libre y servicios sociales y de salud accesibles. La “planificación” era una idea común de la China Roja de Mao y de la Francia burguesa, *patriotarde* y *pompiériste* de De Gaulle. El jacobinismo era común a ambos. La comunidad *staatstragende*, el destinatario del estatismo de bienestar y del igualitarismo, debía definirse de alguna manera: era el pueblo, al que se ofrecía la misma dignidad mediante la “ciudadanía”.

Para ayudarnos a entender este punto correctamente, es útil volver a aquello de lo que se quejaba Thompson en su debate con Perry Anderson y Tom Nairn. En una celebrada serie de ensayos<sup>20</sup>, los últimos trataban de demostrar que las debilidades del movimiento obrero británico eran causadas por una peculiaridad del capitalismo británico: la preponderancia económica de una agricultura eficiente y favorable al mercado en los grandes estados y la desproporcionada influencia política de la aristocracia terrateniente, tanto más rica y poderosa que la burguesía incipiente —si es que tal cosa existe (culturalmente) en Inglaterra— era lo que limitaba la amplitud de miras, el vigor y el alcance de un socialismo proletario en las islas británicas. De acuerdo con Anderson, esta era también la razón de la posterior decadencia de Inglaterra en todos los sentidos que son cruciales para el criterio de “modernidad” europea, incluyendo un número asombrosamente grande de puntos ciegos en la “alta cultura” británica, especialmente en las denominadas ciencias sociales y humanas<sup>21</sup>.

La gran fuerza emocional de la “clase” como un problema *sociocultural* inglés particular —definido en el uso común como un sistema intrincado de marcas casi tribales tales como la dicción, la vestimenta, los hábitos de lenguaje, e incluso la postura, las formas (y negaciones rituales) de cortesía, la dieta y otras cuestiones por el estilo— tiene sus raíces en esto. Estas diferencias de “clase” en términos de casta, a veces cuasi-étnicas, otorgaron una particularidad especial a la lucha de clases en Inglaterra, negando la posibilidad de una ideología jacobina burguesa de “comunidad” o de “unidad nacional”. Los conservadores del continente negarían vehementemente la mera existencia de la lucha de clases, pero los *ranters*\* conservadores y escritores satíricos tales como Peregrine Worsthorne o Auberon Waugh (de hecho, ambos Waughs, *père et fils*) manifestarían el placer que les causaba menospreciar a la viuda y al huérfano, y constantemente libraban una lucha galante contra las personas vulgares, con su “trabajo”, sus “días festivos”, su “tele” y su “música pop”. En Inglaterra, la clase enemiga era altamente visible, pero ellos nunca o casi nunca eran “los burgueses” sino “los copetudos”, los “dandis espléndidos” opuestos a quienes eran comunes como la mugre.

---

\* N. del T.: En castellano, fanfarrón, populachero.

Incluso hoy el supuestamente “inglés feo y descuidado” sin clase devenido *yuppie* tiene una versión “pituca”.

Todo esto tiene acento premoderno. Parece obvio que para la creación de “un pueblo” sería necesario destruir a las clases altas, como sucedió en la Francia del siglo XVIII donde *únicamente* el Tercer Estado se transformó en *la nación* y donde las relaciones de clase habían sido etnizadas (la aristocracia: nórdica; el pueblo: celta, galo; ver sangre normanda en Inglaterra, varangians en Rusia, etc.). Este tipo de identidad de clase es definitivamente pre-socialista. Los movimientos socialistas la han usado en el pasado, lo que luego les crearía enormes dificultades. Tuvo éxito únicamente donde se pudieron combinar las demandas específicas del proletariado, usualmente pequeño y culturalmente (y a veces étnicamente) diferente, con el entusiasmo democrático general (o “burgués”) de la mayoría provincial, usualmente campesina, liderada por las clases medias y la opinión periodística: a favor de la república en lugar de la monarquía, el sufragio universal, el anticlericalismo (o *laïcité*), la reforma agraria (esto es, redistribución de la tierra), la reducción de los privilegios de nacimiento, un ejército ciudadano, los derechos de las minorías étnicas, el voto para la mujer y demás.

Esto fue un dilema fundamental para las socialdemocracias austrohúngara y rusa y luego para el comunismo del este y sur de Asia (aún hoy en India y Nepal). Durante la *belle époque*, en el Este, el socialismo se enfrentaba o bien con la perspectiva de triunfar en el mando de una revolución democrática burguesa contra el viejo régimen aristocrático con elementos de militarismo modernizante (*die Soldateska*), o bien con la derrota cierta y la aniquilación, mientras preservaba la pureza de la idea proletaria “occidental”. En este sentido, Gramsci estaba en lo cierto cuando denominó a la Revolución Rusa de octubre una “revolución contra *El Capital*” (lo cual no quiere decir que Lenin y Trotsky supieran exactamente lo que estaban haciendo). Pero aún antes resultaba claro que el sufragio universal, el igualitarismo sociocultural, el parlamentarismo democrático y una sociedad más secular y tolerante y menos militarista podrían alcanzarse en sociedades predominantemente agrarias al este del Rin, al sur de los Alpes y al oeste de los Pirineos, *sólo* por acción del movimiento socialista y no por acción de la débil burguesía liberal.

En general, los socialistas decidieron asumir el liderazgo de revoluciones democráticas no socialistas. El resultado fue el *nacionalismo*, tanto en la debacle de agosto de 1914 como en la inevitable transformación del leninismo en estalinismo. La verdad es que las sociedades capitalistas modernas, tal como las conocemos hoy, hubieran sido enteramente imposibles sin movimientos cuya “falsa conciencia” fue precisamente el socialismo. El socialismo como movimiento político era una herramienta de la modernización capitalista no sólo en Europa oriental sino también en Europa central y occidental; la pro-

pia burguesía hizo muy poco, históricamente hablando, por crear o incluso por luchar por la sociedad capitalista moderna<sup>22</sup>. Recordemos que las supuestas revoluciones burguesas del siglo XIX fueron invariablemente dirigidas por la aristocracia terrateniente; estas revoluciones habían sido completadas en Europa central y oriental en 1918-1919 por el movimiento obrero socialista (este último punto es uno de los aspectos más importantes y olvidados del controvertido problema de los orígenes del fascismo y del socialismo nacional, dirigidos tanto contra la burguesía como contra el proletariado). Esto puede sonar extraño a los oídos occidentales, pero es completamente comprensible para un alemán, un italiano, un austríaco o un húngaro de cierta edad y/o *Bildung*<sup>23</sup>.

La burguesía efectuó grandes cambios en la textura del mundo —económicos, sociales, tecnológicos, científicos, artísticos e ideológicos— pero no jugó un rol político destacado en casi ningún lugar<sup>24</sup>. El poder burgués (incluso la hegemonía social y cultural) resultó ser imposible en ausencia de un movimiento socialista *moderno* (en la práctica lassalleano-marxista). Esta parece ser la conclusión implícita, nunca planteada abiertamente, del debate entre Anderson y Nairn y sus adversarios. La decadencia de Inglaterra, el *personnel* inmutable de la política y la administración pública británicas y los demás elementos de la decadencia descritos por Anderson y Nairn de manera tan conmovedora como provocadora deben tener su causa —al menos parcialmente— en la falta de una revolución modernizante liderada por el proletariado. Creo que es bastante significativo que la campaña ideológica más “contemporánea” a favor de un capitalismo moderno en Gran Bretaña no haya sido concebida por las tendencias liberal o socialdemocrática (“laborista”) dominantes, sino por una *cóterie* de ex comunistas (el grupo “New Times” reunido alrededor de *Marxism Today*, que alguna vez fuera una revista mensual comunista). Cuando marxistas ingleses como Anderson y Nairn estaban discutiendo la falta de una burguesía revolucionaria en Gran Bretaña deben haber sido terriblemente conscientes de la ausencia aún más notoria de un movimiento *obrero* revolucionario, el cual parece haber sido la única arma eficiente contra cualquier clase de dominación aristocrática, dondequiera que haya existido y persistido. Pero ellos estaban más o menos limitados por su deseo de una auténtica revolución *proletaria* que, hasta ahora, no ha ocurrido nunca en su pureza anticapitalista.

Esto tal vez explique por qué el origen del capitalismo, especialmente del capitalismo inglés, es una cuestión política tan importante o *Kampffrage*. El “debate Brenner” era y sigue siendo decisivo al respecto. Pero es en el trabajo de Ellen Meiksins Wood donde se atan todos los cabos y donde las consecuencias teóricas y políticas se plantean más claramente<sup>25</sup>. Respondiendo a la pregunta cruel de Anderson acerca del “‘centro ausente’ del pensamiento

social inglés”, Wood insiste: “El individualismo y la ahistoricidad del pensamiento social inglés, su fragmentación, tienen más que ver con el avance del capitalismo que con su inhibición”<sup>26</sup>. Ella caracteriza el paralelo y el contraste con Europa continental de este modo:

Mientras en Francia Bodin describía al Estado como una unidad de “familias, colegios o cuerpos corporativos”, Sir Thomas Smith definía la Commonwealth como la “multitud” de individuos libres. Mientras el Estado francés seguía sirviendo como un recurso lucrativo para las clases propietarias, el inglés estaba crecientemente preocupado por la apropiación individual por medios puramente “económicos” [...] El reemplazo de entidades corporativas por individuos como las unidades constitutivas de la sociedad, la separación del Estado y la sociedad civil, la autonomización de la “economía” —factores todos ellos asociados con la evolución del capitalismo inglés— condujeron a la atomización del mundo social en esferas teóricas discretas y separadas. Y esto estuvo acompañado de un distanciamiento de las ciencias sociales respecto de la *historia*, en el que las relaciones y procesos sociales comenzaron a ser percibidos como *naturales*, respondiendo a las leyes universales de la economía<sup>27</sup>.

Esta visión parece opuesta a la de Perry Anderson. Pero es, al mismo tiempo, otra corrección marxista del rousseaunianismo de Thompson. El énfasis del trabajo de Wood en la separación o autonomía de la “economía” y de “lo económico” apunta bastante promisoriamente, en mi opinión, hacia una muy necesaria ciencia política marxista. La autonomía de la economía puede dar cuenta de las peculiaridades de la cultura política inglesa que explicarían, de acuerdo con Anderson, la ausencia de un socialismo radical en Gran Bretaña, la sustitución de “clase” por “cultura de clase” y la ausencia notoria (e idealizada) de grandes teoremas sociales salvacionistas en la cultural nacional. Pero la precipitada modernización de Gran Bretaña con Thatcher y Blair produce resultados sorprendentes, como lo reconoce el propio Anderson en otro de sus magníficos estudios:

Hacia los ochenta, como efecto de estos cambios, se había producido un marcado divorcio entre la alta cultura y la política en Gran Bretaña. En la mayoría de las culturas europeas, este esquema ha sido bastante frecuente. De hecho, en muchos casos, la oposición ha sido la posición normal de los intelectuales que se movían en sentido contrario a los regímenes en lugar de acompañarlos. Este no ha sido el caso en Inglaterra. Aquí, la mayor parte de la *intelligentsia* ha estado en armonía, cuando no cantaba al unísono, con el poder del momento, desde el tiempo de la primera ver-

sión de Coleridge luego de las guerras napoleónicas. La posición actual es una anomalía en esta historia<sup>28</sup>.

Sin embargo, el problema sigue existiendo: parte de la izquierda entenderá a la “clase” en términos culturales y políticos. Esta visión es de hecho un punto de apoyo efectivo para sostener una posición de oposición a “un régimen corrupto” en nombre y en beneficio de un pueblo capaz de lograr por sí mismo la autonomía cultural y moral ofrecida por una política de clase obrera<sup>29</sup>. El caso de Inglaterra es crucial por varias razones: es tradicionalmente el “espejo distante” del capitalismo<sup>30</sup>. No puede negarse que el desplazamiento de la teoría de clase hacia la cultura fue y es causado por el destino del socialismo (a saber, del movimiento obrero): haber restringido su éxito a volver más moderno, democrático, secular y (tal vez) igualitario al capitalismo mediante alianzas de clase ha forzado al movimiento obrero a abandonar la vocación específicamente proletaria prevista por Marx. Tanto los socialdemócratas del norte y del oeste, como los comunistas del este y del sur, han reemplazado la emancipación por la igualdad, Marx por Rousseau. No ha habido ningún intento político de socialismo marxista, no lo ha habido por parte de los marxistas<sup>31</sup>. El igualitarismo y el estatismo (en sus versiones democrática y tiránica) fueron el sello de las principales versiones oficiales de socialismo en todas partes.

Estos son además los elementos clave de la imagen popular contemporánea del socialismo y también de la colorida ideología popular de los “nuevos movimientos sociales”, orientados a corregir la injusticia a través de la ampliación y radicalización de la idea de igualdad y del intento de imponer esta idea en los estados burgueses y las organizaciones financieras internacionales que desprecian (ellos no quieren tomar el poder, el suyo es un *étatisme* por poder). El “estatismo por poder” de los nuevos movimientos sociales (no votaremos por usted, no destruiremos su poder mediante la revolución, pero queremos que redacte proyectos y apruebe leyes en el Parlamento y resoluciones de la ONU y la UE que consideramos útiles y edificantes), a pesar de sus muchas bellezas y algunos éxitos, sigue siendo estatismo que experimenta con una idea radical de igualdad de todos los seres humanos y que oscila entre el reformismo llano y la autosuficiencia y el éxodo utópicos.

El repliegue hacia el igualitarismo, el estatismo y la “cultura” parece ser una característica casi permanente de los movimientos socialistas. En casi todos los casos, esto sólo puede explicarse por el hecho de que deben entablar combate con un adversario, una sociedad burguesa que está repleta de imperfecciones históricas derivadas de la sociedad de castas de la que surgió.

## DE LA CASTA A LA CLASE AL PUEBLO

El hecho de que el retraining de Marx a Rousseau sea también una tendencia *entre marxistas*, como sucede en el caso de E.P.Thompson, es de particular importancia. Técnicamente, esto es a veces una reacción contra un supuesto determinismo rígido en la teoría de clase marxiana (un alegato refutado de manera efectiva por G.A. Cohen)<sup>32</sup>, pero más frecuentemente (de nuevo, también en el caso de Thompson) ocurre debido a un fatal malentendido que tiene que ver con la mezcla entre “clase” y “casta” (*Stände, états* o, en húngaro, *rendek*). La sociedad de castas, cuyos remanentes persisten, se basa en una visión de la naturaleza humana radicalmente diferente de la visión de la Ilustración, tan arraigada en el pensamiento moderno que se vuelve casi invisible e implícita, al punto de que prácticamente no necesita ser articulada.

Durante la mayor parte de la historia no se pensaba que la humanidad coexistiera con el género humano. Mujeres, esclavos, extranjeros, niños eran casi invariablemente excluidos en todas partes y lo mismo sucedía con la gente que debía trabajar para ganarse la vida (*banausoi*), quienes eran criados del séquito de un jefe, personas que ejercían actividades que eran ideológicamente consideradas repelentes o tabúes religiosos, gente con deficiencias físicas, naciones enteras subyugadas en la guerra, personas pertenecientes a otra religión o denominación, personas sin propiedad, enemigos del Estado, miembros de razas “inferiores” y demás. Se suponía que estos y muchos otros no compartían con los demás las prerrogativas de los seres humanos hechos y derechos. Había alguna resistencia a este estado de cosas entre los estoicos, los cínicos y los epicúreos, los primeros cristianos y algunos herejes medievales, algunos budistas y otra variada gentuza. Pero, en general, el título de “hombre” (por no mencionar el de “ciudadano” que todavía está limitado por los estados-nación)<sup>33</sup> era una prerrogativa circunscripta por criterios de excelencia; de aquí la ausencia de alguna idea de derechos y obligaciones iguales y universales.

La casta o el “estamento” es una vida íntegra, con dimensiones que más tarde fueron anuladas por el capitalismo. Permítaseme citar unas pocas palabras de la máxima autoridad en el sistema de castas:

La suerte de los Shudras es servir, y [...] los Vaishyas son los pastores del ganado y los agricultores, los “proveedores” de sacrificio [...] a quienes se ha dado dominio sobre los animales, mientras que a los Brahmanes-Kshatryas se les ha dado dominio sobre “todas las criaturas” [...] el Kshatrya puede ordenar un sacrificio y también puede hacerlo el Vaishya, pero sólo el Brahman puede llevarlo a cabo. Así, el rey está privado de cualquier función sacerdotal [...] Naturalmente, el

Brahman tiene privilegios [...] Es inviolable (el asesinato de un Brahman es, junto con el asesinato de una vaca, el pecado capital), y hay un conjunto de castigos que no le son aplicables: no puede ser golpeado, ahrojado, multado o expulsado<sup>34</sup>.

El contraste con la moderna sociedad capitalista no podría ser más obvio: cada casta (o estamento) es un modo de vida total que encarna un principio cosmológico. La casta es un sistema diferencial de privilegios, dotes y “talentos” que representan un modelo del mundo social basado en una doctrina filosófica acerca de las funciones humanas, así como una escala de valores encarnados por varios grupos cerrados cuyo intercambio con los otros depende de sus respectivos peldaños en la escala de valores humanos, religiosamente determinados. Todo esto es reforzado por un sistema muy arraigado de prejuicios. La palabra inglesa *villain*, la francesa *vilain*, tiene su origen en la latina *villanus*, aldeano, campesino. “Innoble” significa originalmente una persona que carece de rango noble. En húngaro, *paraszt*, “campesino”, se origina en el tronco eslavo *prost*, “simplón”. Estos ejemplos y otros son signos de que el desprecio y la deferencia no necesitaban excusas. Las cancionetas medievales se burlaban de los jorobados, los mendigos, los lisiados, la gente gorda y simplemente de los pobres. Las explicaciones acerca de la mala fortuna de algunos eran, además de una teodicea social, raciales y bélicas. Se suponía que las castas superiores eran (en el conjunto del área indoeuropea) *blancas*\*; los sirvientes, aborígenes, esclavos, extranjeros, *morenos*<sup>35</sup>.

El esquema tripartito de jerarquía social (*oratores, bellatores, laboratores*) identifica grupos sociales con funciones humanas pero, al adscribir funciones a las personas y grupos y viceversa, los absuelve de responsabilidad siempre y cuando esas personas y grupos permanezcan dentro de sus confines prescriptos o predestinados: *la responsabilidad sólo se concibe en la transgresión, no en el hecho de la condición humana diferencial*, como es el caso de la pertenencia a una clase social. La opción (y la “calidad” del individuo) no se considera en absoluto y por lo tanto la miseria no necesita de la intrincada teodicea que es la mala suerte de la cristiandad.

El blanco de la rebelión igualitaria fue siempre esta adscripción y adjudicación, esto es, las dudas relativas a los castigos merecidos, la ambigüedad de la idea de “niños de Dios” y la distinción radical referida a la dignidad (y al absoluto alcance de la vida humana) inherente a la sociedad de castas. La queja de que los reyes y varones no son corteses y galantes, de que los monjes y monjas no son sagaces y castos, es perenne. Para los rebeldes, el mundo está cabeza abajo y el mérito pisoteado mientras que el crimen es recompensa-

\* N. del T.: En el original, *fair*, que también se traduce como justo.

do con honores y abundancias. La virtud, a diferencia de la bondad moral o la inteligencia, se adhiere a la casta, no a las personas o a la humanidad como tales. Lo que es virtud para una casta no lo es para otra. Para algunos es bueno el orgullo, para otros la humildad. Aquiles, el gran guerrero, no se puede comprender divorciado de su heroísmo semidivino, principesco, que coexiste con su carácter extremadamente quisquilloso, su malhumor, su susceptibilidad y su preocupación mórbida frente a los desaires y la falta de deferencia demostrada por sus iguales, a quienes él estaba constreñido a considerar inferiores —un tipo universal de la épica clásica. El heroísmo es en gran medida un tema de integridad corporal y belleza, atletismo, elegancia, glamour sexual y marcado disgusto frente a las faltas de respeto. El heroísmo es un juego y un alarde; todo esto se permite bajo la amenaza inquietante pero gloriosa de la muerte en el campo de batalla, la muerte prematura de varones jóvenes y ricos<sup>36</sup>.

En agudo contraste con la casta, la clase es una abstracción (no quiero decir que sea solamente una idealización científica, sino también una abstracción *vívida*) en una sociedad en la que existe la libertad de contratar. En tal sociedad, la subordinación, la jerarquía, la dominación, el rango, la dignidad, etc. no son únicamente fortuitos, totalmente desconectados de la calidad del individuo, sino también *vistos como tales*. El destino no es más, como en la tragedia griega o en Corneille (y tan tardíamente como Kleist), un accidente de nacimiento, sino un accidente de la división social del trabajo y otros tipos históricos similares de la fortuna.

Si es verdad, y yo creo que lo es, que la teoría de Marx no pretende ser una teoría de la naturaleza humana como tal, sino una teoría del capitalismo, las inmortales palabras de *El Manifiesto Comunista*, según las cuales “la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases”, deben ser falsas. La clase es exclusiva de la sociedad capitalista. La clase es, antes que nada, una característica estructural del sistema; la pertenencia a una clase es una condición legalmente, y bastante a menudo socialmente, abierta a cualquiera. Esta apertura de la clase como una posición social contingente es lo que constituye la grandeza del capitalismo y lo que le da el aura de liberación mefistofélica mediante “crisis [siempre] más extensas y más violentas”, como también plantea el *Manifiesto*. A efectos de lograr esta “destrucción creativa” gigantesca (según la expresión de Schumpeter, inspirada en Bakunin) había una necesidad de dar rienda suelta a las fuerzas de la libertad individual —libertad respecto de una clasificación legal de los seres humanos en grupos de nacimiento y estatus que se impone mediante la coerción.

Tratar a la clase como tal es, intuitivamente, muy difícil.

En el proceso de producción se *elimina* la separación entre el trabajo y sus momentos objetivos de existencia: el instrumento y el material. *Sobre la separación se funda la existencia del capital y el trabajo asalariado. El capital no paga por la abolición de la separación, abolición que ocurre en el proceso de producción porque en caso contrario sería [...] imposible trabajar [...] Como valor de uso, empero, el trabajo pertenece al capitalista; como simple valor de cambio, al obrero. Al trabajador no le concierne en nada la cualidad viva, inherente al trabajo, de conservar en el proceso de producción el trabajo objetivado del trabajo vivo. Esta apropiación, mediante la cual en el proceso productivo el trabajo vivo convierte al instrumento y al material en cuerpo de su alma y con ello los despierta de entre los muertos, contradice en realidad el hecho de que el trabajo sea inobjetivo, o que sólo exista en la condición vital y realidad directas del obrero, mientras que el material e instrumento de trabajo existen como existentes para sí mismos en el capital [...] Pero en la medida en que entra en esta relación, la misma no existe para él, sino para el capital, él mismo es ya un momento del capital*<sup>37</sup>.

La distinción entre castas no podría estar más lejos de esta caracterización del trabajador que puede estar alienado y explotado pero que ciertamente no es extraño al capital; al contrario, es uno de sus “momentos”, uno de sus rasgos estructurales. Claramente, esto no es algo que alguien pueda abolir por decreto o por ley. Si el trabajador es un aspecto del capital, el trabajador puede transformar al capitalismo en otra cosa sólo si él se transforma a sí mismo, en un sentido extramoral.

Mirado desde la posición estratégica ulterior del revolucionario, podemos afirmar con bastante confianza que *la abolición de las castas conduce a la igualdad, mientras que la abolición de las clases conduce al socialismo*. No obstante, tal como hemos visto, el repliegue del socialismo hacia el igualitarismo, de Marx a Rousseau, el repliegue de la teoría crítica a la crítica moral ahistórica, de Hegel y Marx a Kant, se ha transformado en la regla, más que la excepción, en la historia de la izquierda. Esto requiere una explicación.

Primero, debemos tomar en cuenta la necesidad psicológica de oponerse a cualquier sistema en el que uno ha crecido. Todos los sistemas sociales —mediante la mitología, las crónicas patrióticas, la tradición y demás— fingen y, de hecho, deben fingir que son naturales y que sus defectos resultan de conflictos inherentes a la naturaleza humana y que la infelicidad causada muy obviamente por factores impersonales es de alguna manera retribución, infligida a la gente por sus imperfecciones o por alguna ruptura fatal en el sistema mismo causada por la ingratitud, la impiedad o el decreto inescrutable de una fuerza superior de algún tipo. Culpar al sistema va a ser siempre un pretexto fácil para evitar culparse a uno mismo; la insatisfacción se ve

siempre como una debilidad de quienes no son exitosos, del insuficientemente noble o perspicaz, para decirlo brevemente, de los Thersites de este mundo. La gente debe estar parada sobre una base moral sólida para atreverse a decir “no”. Así, parece necesario establecer que hay una excelencia innata propia de quienes han sido elegidos por el orden dominante para ser inferiores y que la inversión del orden o de la jerarquía morales imperantes es tanto una verdad superior como una motivación satisfactoria para su reversión. Aquí pueden emplearse los trucos retóricos más antiguos:

Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios. Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados. Bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis. Bienaventurados seréis cuando los hombres os odien, cuando os expulsen, os injurien y proscriban vuestro nombre como malo, por causa del Hijo del hombre [...] Pero ¡ay de vosotros, los ricos!, porque habéis recibido vuestro consuelo. ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos!, porque tendréis hambre. ¡Ay de los que reís ahora!, porque tendréis aflicción y llanto. ¡Ay cuando todos los hombres hablen bien de vosotros!, pues de ese modo trataban sus padres a los falsos profetas. Pero yo os digo a los que me escucháis: amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odien, bendecid a los que os maldigan, rogad por los que os difamen<sup>38</sup>.

El orden moral se revierte, pero hasta la amenaza de dicha reversión está al revés; quienes repentinamente se encontrarían en el fondo de la escala moral serán perdonados y salvados. Esto resume casi todos los manifiestos revolucionarios que podamos pensar. La voltereta atemorizante de la moneda moral deja de ser amenazante –hasta la maldición atemorizadora, “tendréis aflicción y llanto”, se vuelve buena– por la invocación de la universalidad: “amad a vuestros enemigos”. Pero el derecho a perdonar será conferido a quienes anteriormente no tenían el poder de perdonar y, por lo tanto, de condenar. El poder se quita y se da de nuevo; por esto el Hijo del Hombre también es llamado el Señor.

Una segunda razón por la cual el repliegue del socialismo al igualitarismo ha sido la regla es la necesidad de un fundamento transocial o metasocial para la posibilidad de un cambio que podría reducir o incluso eliminar la injusticia y la dominación. Esto es (intuitivamente) la plasticidad, la flexibilidad, la maleabilidad de la naturaleza humana y el carácter aleatorio de la dote intelectual, estética o física, caprichosamente distribuidas entre todos los rangos, razas, credos y provincias. En otros términos: la creencia en la posibilidad de igualdad sin alterar demasiado la forma de la sociedad que, aun logrando la igualdad de ingresos, oportunidades, estatus y acceso al poder

político, seguiría teniendo elementos de dominación, ya sea por la existencia de un gobierno (en cuyo caso estarían atenuados por la ley) o por la de varias jerarquías sociales de control y mando en el lugar de trabajo, la educación y la familia, así como la persistente división social del trabajo.

Pero la dominación combinada con la igualdad contradice la posibilidad de igualdad a menos que la perpetua recreación de desigualdades sea alterada constantemente por nuevas fuerzas “desde abajo” que restablezcan constantemente la igualdad<sup>39</sup>. La redistribución (la única forma de imponer y reimponer perpetuamente la igualdad mientras los otros aspectos habituales de la sociedad permanecen esencialmente constantes) sólo puede implementarse con un Estado extremadamente fuerte, capaz de derrotar la resistencia de aquellos a quienes se les quitará algo. Pero la fuerza del Estado es apropiada para reforzar la dominación concentrada en las manos de unos pocos, quienes entonces van a reforzar la dominación, lo cual es naturalmente desfavorable para la igualdad de condiciones o posiciones sociales, y así sucesivamente, sin fin. Sin embargo, todo esto puede ocurrir únicamente si la cultura dominante o “hegemónica” permite que se dé rienda suelta a la maleabilidad de la naturaleza humana; de aquí la permanente *Kulturkampf* referida a la igualdad presocial o “natural” de las personas *ante* la redistribución, de la “sangre azul” a la selección natural y la curva de Bell<sup>40</sup>.

Tercero, el igualitarismo era (y en cierta medida todavía es) expresión de una dinámica de individuos desarraigados de la “casta”. A la vez que luchaban contra el sistema de mercado, los socialistas se encontraron a sí mismos peleando contra los remanentes del orden feudal, esto es, *por* un sistema en el que el valor excedente se extrajera en el mercado (de gente legalmente libre que acepta las obligaciones emergentes del contrato), y no mediante la coerción y el condicionamiento social y a la vez religioso. En términos más simples, tenían que llevar adelante exitosas revoluciones burguesas y proletarias al mismo tiempo. De aquí la interminable discusión de los socialdemócratas del siglo XIX acerca del problema del campesinado, cuando tenían que abogar a veces por la creación de pequeños establecimientos agrícolas competitivos con el fin de ganar aliados rurales necesarios para destruir a la aristocracia y la burguesía terratenientes, las cuales constituían el estrato político dominante en la mayoría de los países hasta hace muy poco<sup>41</sup>. Los socialistas centroeuropeos (especialmente en Alemania y Austria-Hungría) tenían una gran preocupación por el hecho de que *su* capitalismo no estuviera siendo creado por una burguesía autóctona, pero esta preocupación no era exclusiva de ellos<sup>42</sup>. El problema de Kautsky y Lenin (y Luxemburgo y Szabó y Dobrogeanu-Gherea y Mariátegui) puede ser en realidad un problema universal.

Cuarto, *et nunc venio ad fortissimum*, hay una profunda dificultad moral y psicológica con el marxismo, la cual se entrelaza con la problemática histórica. El marxismo, en definitiva, propone la abolición del proletariado, no su apoteosis. Debido a la cosificación y alienación, mantiene, al igual que Simone Weil, que la *condition ouvrière*, ser trabajador, es la peor condición en la que los seres humanos pueden hallarse a sí mismos (y Simone Weil está en lo cierto cuando cree que la solidaridad perfecta con la clase obrera significa la aceptación de, y la aquiescencia respecto de, la servidumbre y la miseria. Pero esto es, por supuesto, lo opuesto al sentido de solidaridad en la tradición del socialismo no marxiano). El significado del socialismo rousseauniano es el restablecimiento de la pureza del pueblo a través de la privación forzosa de las castas superiores y la exclusión de elementos económicos extraños tales como el comercio. El pueblo es considerado capaz de descubrir su virtud, que ha sido destruida o corrompida por la opresión, la desigualdad, la servidumbre y la deferencia. Esto presupone una Esencia del Hombre que debe ser hallada por medios filosóficos. El materialismo histórico fue creado para mostrar la vacuidad de esta esencia. La “ampliación” del marxismo en el sentido normativo (usualmente, con cierta clase de filosofía moral kantiana) casi siempre significa un repliegue hacia la igualdad y hacia Rousseau<sup>43</sup>.

Por otra parte, este repliegue siempre recurrente tiene sentido psicológico. Es casi imposible librar una batalla a muerte (y la revolución, no importa cuán lenta y gradual sea, lo es) si no hay un sentido de que se está peleando en nombre del pueblo, el cual merece el sacrificio y cuya causa es moralmente superior porque *ellos* son superiores al enemigo. Las ideas antilujo de Rousseau y sus incontables antepasados ideológicos declaran que “las vacas sagradas” son superfluas. Esta noción es plausible (aunque todavía antipática) en el caso de la sociedad de castas, pero en el caso de la sociedad de clases Marx es firme al plantear:

En mi presentación, la ganancia capitalista *no* es “meramente una deducción o un ‘robo’ al trabajador”. Al contrario, yo presento al capitalista como el funcionario necesario de la producción capitalista y muestro muy ampliamente que no sólo “deduce” o “roba”, sino que fuerza la producción de plusvalía, entonces la deducción ayuda a producir; es más, yo muestro en detalle que incluso en el intercambio de mercancías *sólo* se intercambiaban *equivalentes*, el capitalista –tan pronto como paga el valor real de su fuerza de trabajo al trabajador– se asegura plenos derechos, esto es, los derechos que corresponden a ese modo de producción, la producción de *plusvalía*<sup>44</sup>.

Esto no se condice con la voz milenaria de la rebelión. Al contrario, esa voz nos dice que “hemos sido robados”, los frugales por los insaciables. Que el esfuerzo honesto no ha sido pagado totalmente debido al poder coercitivo superior de los poderosos. Que adscribir un rol necesariamente “productivo” a las clases dominantes es una perniciosa mendacidad “ideológica”. Todo el valor es creado por los trabajadores —esta es la visión de Lassalle y no la de Marx<sup>45</sup>. Todo el arte “socialista” oficial y triunfal desde el realismo socialista soviético hasta los muralistas latinoamericanos glorifica el poder, el vigor, la pureza, el trabajo y la confrontación proletaria victoriosa con el enemigo lastimoso e impuro —a diferencia de unos pocos trabajos de arte verdaderamente inspirados por una visión marxiana, desde George Grosz y Gyula Derkivtz hasta la vanguardia más extrema. Estas últimas creaciones son casi invariablemente oscuras y pesimistas. Su problema fue resumido sucintamente por Georg Lukács del siguiente modo: “La realidad objetiva del ser social es, *en su inmediatez*, ‘la misma’ para el proletariado que para la burguesía”<sup>46</sup>.

La clase obrera no está situada fuera del capitalismo. Encarna al capitalismo tanto como lo hace la burguesía. En cierto modo, tal vez más que esta: la cosificación la afecta de una manera radical. Sin embargo, Lukács enfatiza la interrelación inextricable entre “racionalización” e irracionalidad provocada por las crisis capitalistas<sup>47</sup>. La redención del “mal social” es posible sólo si se separa el “mal” del rasgo bueno, pero esto no es factible. Dado que no son sólo las clases (por ejemplo, grupos humanos que están divididos entre sí), sino esferas sociales enteras y, especial y centralmente, “la economía”, las que están separadas de los otros ámbitos de la vida social en el capitalismo, la economía es *cuasi* liberada del yugo de sangre (nacimiento) y de la antigua fusión entre política, religión y costumbre<sup>48</sup>. Pero la separación de la economía respecto del resto, originada en el método específicamente capitalista de extraer plusvalía en el mercado de manera aparentemente “pacífica”, en lugar de hacerlo mediante la coerción directa como sucedía previamente, crea un sentido de comunidad entre las clases fundamentales en el capitalismo donde la mera conquista del poder por parte de las clases más bajas puede no superar la separación y, por lo tanto, no podrán establecer una sociedad sin clases (como de hecho ha sucedido).

Las presiones que resultaron en algunos casos característicos de abandono de la visión marxista de clase son descriptas impecablemente en otro libro excelente de Ellen Meiksins Wood<sup>49</sup>. En una serie de ataques a un conjunto de post-marxistas semiconversos, ella selecciona autores (cuya trayectoria futura predice acertadamente) que, a la luz de las repetidas derrotas de los movimientos socialistas y de lo que se convertiría claramente en el *cul-de-sac* de los partidos comunistas tanto en el poder como fuera de él, trataron de

encontrar un sustituto de la clase obrera como vanguardia revolucionaria, pero que, a diferencia de la Nueva Izquierda, no apuntaron a la “persona” de los campesinos del Tercer Mundo, los negros de las áreas urbanas marginales o los intelectuales jóvenes, sino a una nueva coalición entre clases de “gente” rebelde deseosa de una nueva clase de democracia. *The Retreat from Class* muestra cómo el concepto transformado de “democracia” (desde el antiguo concepto griego que refiere a la dominación de los pobres nacidos libres a la idea del pluralismo y división de poderes, aceptable para la clase dominante al punto de que la noción democrática original comenzó a ser vista como “antidemocrática”) contribuyó a transformar el *telos* socialista del fin de la explotación y la dominación (*ergo* la sociedad sin clases) en una mera esperanza de “hegemonía” cultural. Esto es, una hegemonía de fuerzas igualitarias interesadas en abolir la discriminación, el privilegio, la exclusión social. Pero aun en el marco del discurso igualitario, estos autores (los “verdaderos nuevos socialistas” de Wood) enfatizaban el reconocimiento por sobre la redistribución (para usar la frase que luego usaría Nancy Fraser) y el pluralismo por sobre el socialismo<sup>50</sup>. El problema aquí es básicamente el mismo que existía durante el debate acerca del “revisiónismo” a propósito del libro de Eduard Bernstein o la pelea en curso sobre “reformismo”<sup>51</sup>.

Esta herencia importante inspira al socialismo rousseauiano. Es la batalla de retaguardia del “pueblo” que es y no es idéntico a la sociedad burguesa. Esto fue ciertamente lo que hizo a Marat, Robespierre, Saint-Just, Desmoulins, Hébert y Gracchus Babeuf tan nobles e implacables: la humillación, no la alienación. En sociedades campesinas semif feudales, tales como las de los países del este y el sur de Europa en la primera mitad del siglo XX, fue esto —el espíritu de *jacquerie* combinado con indicios de una revolución *sans-culotte*— lo que dio un salvajismo y un vigor especiales a las ideas de “clase” y “socialismo” porque ambas estaban combinadas con fuertes remanentes de “casta” e “igualdad”. Ni Marat y Saint-Just ni los Levellers ingleses y sus sucesores (acerca de quienes escribieron E.P. Thompsom, Raymond Williams, Christopher Hill, Raphael Samuel y sus colegas) soñaban un tipo de cambio igualitario que conduciría a una sociedad de mercado, contrato y dinero. Pero aunque derrocar a las castas cambia innumerables cosas —la jerarquía (el estatus, si se quiere), la nomenclatura moral, las relaciones de obediencia y deferencia, las biografías prescriptas, la conyugalidad y la comensalidad, la espacialidad y la religión—, no puede afectar a la economía, la cual se ha vuelto una esfera autónoma de la condición humana. Sobre todo, no reemplaza a la jerarquía por la igualdad, sólo a la casta (o estamento) por la clase.

Esto es lo que le ha sucedido a la socialdemocracia de Europa occidental y al “eurocomunismo”<sup>52</sup> (y al radicalismo británico desde Llyod George y Keir Hardie a Attlee Bevan, Laski y Beveridge), tanto como al “comunismo”

europeo oriental, chino y vietnamita: involuntariamente y a regañadientes, ellos han creado o reforzado y modernizado la sociedad capitalista en sus países. No hay garantías de que los movimientos antiglobalización actuales, con sus sinceros llamados a la igualdad planetaria (por alguna razón, hoy se evita la palabra “internacional”), no contribuyan a otro renacimiento de un capitalismo saneado, más atractivo, más justo y elegante, luego de destruir las caducas instituciones financieras globales y los gobiernos neoconservadores más desvergonzados, a pesar de que, obviamente, los antiglobalización también aspiran a mucho más que esto.

## EPÍLOGO

Nuestro argumento ha establecido que en el pasado la movilización revolucionaria tuvo la mira puesta casi invariablemente en la humillación económica, social, cultural, legal, religiosa, racial, sexual e intelectual inherente a la “casta”; fue una movilización igualitaria contra los órdenes aristocráticos de distinto tipo. Es cierto que la “democracia” nunca significó en la práctica el gobierno efectivo de los órdenes inferiores, aunque su influencia haya crecido a lo largo del tiempo (aunque nunca por un plazo demasiado largo). Sin embargo, alivió una carga que nosotros descuidamos demasiado fácilmente. La igualdad de dignidad, el principio de los derechos y libertades cívicos (incluso si son frecuentemente honrados en su violación), desplazó a la lucha por la emancipación a nuevos niveles, tanto más profundos como más intratables.

No olvidemos que la libertad burguesa, es decir, la sociedad capitalista moderna (liberal) de clase, no estuvo suficientemente segura hasta hace muy poco. No debe olvidarse tampoco que este elemento jugó un rol importante en la lucha antifascista (no comprendido por radicales proletarios puros e intransigentes tales como Amadeo Bordiga y algunos, aunque de ningún modo todos, comunistas de izquierda). Aquí se requiere una explicación. El fascismo y el nacionalsocialismo son constantemente interpretados, no sin razón, como instancias de “modernismo reaccionario”, como una subespecie del revolucionarismo del siglo XX, etc., en principio con el fin de enfatizar los paralelos y las similitudes no despreciables con el “comunismo”, especialmente con el estalinismo, a menudo bajo la tutela del dogma (insostenible) del “totalitarismo”. Más allá de lo justificados y novedosos que fueran estos enfoques, los mismos contribuyeron a negar lo obvio (con demasiada frecuencia). El fascismo sureño y católico quería introducir el *Ständestaat* (siempre traducido como “Estado corporativo”, pero cuya traducción literal es “Estado de estamentos”, una suerte de nueva sociedad de castas), basado en las teorías de Othmar Spann, Salazar y otros, herederos todos del conde Joseph de Maistre, el marqués de Bonald y Don Juan Donoso Cortés, mez-

cladas con las teorías de “elite” de Wilfredo Pareto y otros. Había variantes del mismo neofeudalismo en el nazismo, también, con elementos racistas y sexistas de “*arischer Männerbund*” (fraternidad masculina aria) y sinsentidos históricos similares, muy en boga entonces entre gente de moda como Carl Schmitt y otros de su jaez.

Toda esta palabrería suponía un intento bastante serio de reintroducir la sociedad de casta, esto es, los grupos humanos con derechos y obligaciones radicalmente diferentes (contra las concepciones uniformizadoras y niveladoras “mecanicistas” del liberalismo y el socialismo igualitarios y del individualismo burgués): el *Führerprinzip* en todas las ocupaciones (recuerden el infame discurso inaugural “*Rektoratsrede*” de Heidegger); grupos vocacionales que disuelven las clases (por ejemplo, hablar de trabajadores metalúrgicos significaría en el futuro hablar de Krupp y Thyssen *tanto como* los trabajadores metalúrgicos propiamente dichos); los intocables (judíos y otras razas condenadas), y así sucesivamente. Los fascistas eran muy serios en su deseo de volver a los tiempos anteriores a 1789, tal como ellos (o sus predecesores) habían estado anunciando a viva voz desde la década de 1880. Dado que la memoria premoderna y aristocrática estaba todavía viva en Europa central y del sur, el impulso modernista igualitario contra el fascismo era bastante fuerte, y dado que este impulso era liderado por la izquierda y que el cruel ataque del fascismo y nazismo estaba dirigido contra ella y contra la burguesía e *intelligentsia* liberales, no sorprende que hayan surgido los Frentes Populares y que los mismos fueran bastante sinceros en su lucha *contra el resurgimiento de un pasado opresivo* y contra un oscurantismo antiigualitario y antiiluminista. La lucha era pre-socialista en su carácter histórico e ideológico, pero inevitable (en este sentido, uno tiene que admirar el descaro con el que Horkheimer y Adorno ignoran completamente este aspecto).

Entonces, las luchas igualitarias, antiaristocráticas, anticastas —es decir “rousseauianas”— estaban plenamente justificadas aún en la Segunda Guerra Mundial. Olvidamos el carácter retrógrado del fascismo y nazismo a nuestro propio riesgo. Hubo intentos serios de crear una nueva nobleza, comenzando con el *vitéz* o el “estamento” guerrero en la fase inicial, radical de la contrarrevolución del vicealmirante von Horthy en Hungría, y terminando en la mística de las SS de Himmler. A los *vitéz* (ex soldados de la Primera Guerra Mundial, oficiales y no oficiales de impecable ascendencia gentil) se les ofreció tierra y un pequeño sueldo, fueron organizados en una orden de caballeros bastante efectiva a partir de 1920 y su capitán supremo era el Regente, el propio von Horthy. La orden *vitéz* fue revivida en Hungría luego de 1989, aunque esta vez sólo como una asociación nostálgica de la extrema derecha. Pero la ideología “corporativa” sigue viva en la Hungría contemporánea; de tanto en tanto hay propuestas de revivir una cámara

alta no electa integrada por delegados de todas las “profesiones respetables”, todos los sacerdotes, etc. Más recientemente, dicha propuesta fue planteada por un primer ministro “socialista”, un ex miembro del comité central del Partido Comunista.

Pero a partir del reciente triunfo del capitalismo, la movilización igualitaria contra la casta (a saber, las batallas contra la pobreza, por trabajo, contra la discriminación local y global, por igualdad de género y raza, por justicia para los pueblos indígenas u “originarios”, etc.) es insuficiente aunque sea la forma dominante, porque la desigualdad (si todavía es un término pertinente) tiene causas diferentes de las que tenía en el pasado. Cuando leemos acerca de la irrelevancia de la clase y la desaparición del proletariado en la vasta literatura de la izquierda desilusionada, todavía podemos ver la unión inconsciente de casta y clase. Dado que la lucha *inmanente*, intracapitalista por la igualdad liderada por los socialistas dominados por la “falsa conciencia” de luchar contra la alienación y explotación ha terminado; dado que la síntesis históricamente forzada de estas dos aspiraciones se ha disuelto mediante la evanescencia final de los restos del orden aristocrático, la deferencia y el privilegio de nacimiento; dado que los estados “socialistas” han vuelto al tipo capitalista como resultado de la conquista exitosa del aristocratism agrario por parte de partidos “comunistas”<sup>53</sup>, es que aparece por primera vez el capitalismo puro.

Aquí debemos ser cuidadosos. Obviamente, la síntesis históricamente forzada de igualitarismo y socialismo no se ha completado en el mundo “en desarrollo”, en el que los movimientos igualitarios basados en los pequeños comerciantes, el campesinado y el clero más bajo (el “radicalismo islámico”) están atacando a las elites occidentalizadas y los estados militares con una retórica islamizada del Khmer Rouge o con el milenarismo “indígena” en América Latina. Es un hecho notorio que las “aperturas revolucionarias” vuelven a estar vigentes en la periferia del capitalismo, donde nuevas estrategias del “eslabón más débil” y del “desarrollo desigual y combinado” se reformulan en beneficio de una nueva generación de cándidos “delegados revolucionarios”.

Dicho esto, en un plano global, el capitalismo aparece bajo la luz cruda e implacable de su triunfo final. Es completamente, totalmente, absolutamente capitalismo. Es como Roma siendo perfectamente realizada en Bizancio. Nosotros reconstruimos la sociedad romana a partir de los documentos legales escritos más tarde y en otros lugares, en los que el derecho romano fue generalizado y sintetizado por gente culturalmente lejana de Latium pero que, sin embargo, entendió y, lo que es más importante, vivió y experimentó “Roma” en su “esencialidad” romana pura como *Romanoi*. Balzac y Dickens pueden no ser capaces de entender el actual ultracapitalismo en

su totalidad pero nosotros vemos que somos los herederos consumados de sus personajes.

No ha habido nunca un experimento de socialismo marxiano. La posibilidad de que alguna vez pueda haber alguno es una pregunta abierta, *siempre y cuando* los supuestos fundamentales de Marx sean acertados. El escollo fue y sigue siendo la paradoja de la clase, esto es, de los explotados como un agente revolucionario colectivo. En la batalla por la igualdad frente a la ley, la definición de la tarea del agente revolucionario era bastante fácil, tal como podemos verlo en los Debates Putney (1647), donde Rainborough argumenta contra Ireton y Cromwell: dado que nadie es responsable por sus madres y padres, ¿qué puede significar el derecho de nacimiento? Quienes demandan están afuera, los señores adentro; los primeros quieren entrar, los últimos protestan contra la entrada de la gente sin propiedad, esto es, sin interés en el bien público; pero nadie duda que vale la pena estar adentro<sup>54</sup>.

En el capitalismo moderno no hay adentro, así como no hay dirección ascendente. No hay ruta por la cual se pueda salir y no hay lugar que sea fundamentalmente diferente del propio y no hay nadie que no sea, de alguna manera, *uno mismo*. La cualidad primaria del trabajo —la cual debe ser liberada por la acción socialista— no es la injusticia. Es su divorcio general e irremediable entre las fuerzas, deseos y capacidades internos de las personas y los objetivos al servicio de los cuales ellos deben desarrollar y ejercer estas fuerzas. La mejor caracterización que conozco al respecto es la de Moishe Postone:

El trabajo alienado [...] constituye una estructura social de dominación abstracta, pero dicho trabajo no necesariamente debe igualarse con el trabajo forzado, la opresión o la explotación. El trabajo de un siervo, una porción del cual “pertenece” al señor feudal, no es en sí mismo alienado: la dominación y la explotación de ese trabajo no son inherentes al propio trabajo. Es precisamente por esta razón que la expropiación en tal situación *estaba y tenía que estar* basada en la coacción directa. El trabajo no alienado en sociedades en las que existe plusvalía y es expropiada por clases no trabajadoras [“castas”, en mis términos] está necesariamente ligado a la dominación social directa. En cambio, la explotación y la dominación son momentos integrales del trabajo determinado por la mercancía<sup>55</sup>.

Hasta donde somos conscientes, sólo la dominación social directa (coercitiva) ha sido alguna vez derrocada por la revuelta popular. Como lo muestra muy claramente la experiencia del denominado “socialismo real”, la transferencia de la propiedad legal (de los medios de producción) de ciudadanos privados o de sus asociaciones a la propiedad del Estado o del gobierno

significa tan poco (para los trabajadores) como el pasaje de la propiedad de una empresa de una familia a un fondo de pensión. La “expropiación de los expropiadores” no puso fin a la alienación. La ilusión de que el capitalismo alguna vez fue derrotado se relaciona con la idea no marxista de un viraje antropológico de una sociedad “artificial” (la anarquía, el derroche y la ineficiencia del mercado, el individualismo autodestructivo, la codicia y variadas patologías sociales) a la verdadera naturaleza humana en la que la gente actuará (no trabajará) creativamente en pos de los deseos de su corazón. Esto es, nuevamente, Rousseau, no Marx —o al menos no el Marx maduro— el analista de la sociedad burguesa<sup>56</sup>. El historicismo de Marx es riguroso y radical. Él no describió la condición humana al describir el capitalismo; de hecho, su descripción pretende ser una refutación de tal idea, y esta refutación se mantiene a lo largo de su obra. Como plantea Postone, “la ‘esencia’ capturada por el análisis de Marx no es la de la sociedad humana, sino la del capitalismo; al superar dicha sociedad, debe ser abolida, no realizada”<sup>57</sup>.

Ni el valor ni el trabajo son cualidades perennes de la existencia humana, tampoco la clase lo es. La clase, a diferencia de la “casta”, no es un marco para la totalidad de una vida o una *Lebenswelt*. Por ello, la desaparición de la identidad cultural de la vieja clase obrera no cambia en lo más mínimo el carácter fundamental del capitalismo. La clase, al no ser un grupo humano con intereses y valores morales y culturales comunes, tales como por ejemplo la solidaridad y la terquedad, sino un rasgo estructural de la sociedad, no es un actor. *Contra* E.P. Thompson, la clase es una “cosa”<sup>58</sup>.

La clase es ese rasgo de la sociedad capitalista que divide a esta según las líneas de las respectivas posiciones de la gente en relación con la cosificación/alienación (por ejemplo, su grado de autonomía *vis-à-vis* la subordinación a las mercancías y al valor). Las diferencias concomitantes de riqueza, acceso, etc., podrían, en principio, remediarse mediante la redistribución y el “reconocimiento” mutuo. Pero la mayor igualdad de este tipo (que actualmente puede parecer una utopía, pero hay fuerzas muy potentes luchando por esta utopía, la cual está claramente dentro del universo de las posibilidades) puede lograr mejor consumo pero no mejor “producción”; esto es, no puede lograr trabajo no alienado. La igualdad, alcanzada a través de la redistribución, no excluye y no puede excluir la dominación y la jerarquía —una jerarquía que, a diferencia de lo que sucede en sistemas aristocráticos, no se basa en una cosmología y una metafísica capaces de lograr una reconciliación con la realidad (¿y qué otra cosa es la realidad más allá de servidumbre y dependencia?).

No hay duda de que la crueldad, la astucia, la malicia y la logística presentes en la expropiación de plusvalía siguen como siempre, pero el enemigo es cada vez menos una burguesía culturalmente circunscripta como la que describe

Benjamin en el *Libro de los pasajes*<sup>59</sup> que un capitalismo sin proletariado —y sin burguesía—, al menos sin un proletariado y una burguesía como los conocemos históricamente, como dos grupos culturales, ideológicos y de estatus diferentes que no sólo encarnan sino que también *representan* el “socialismo” y el “capitalismo”<sup>60</sup>. Es esta representación que ha quedado obsoleta y, por empezar, tal vez haya sido secundaria a pesar de su fuerza movilizadora, que hace que la sangre fluya más rápido al escuchar la *Marsellesa* o la *Internacional* (curiosamente, *ambas* se tocaban en las manifestaciones de principios del siglo XX).

La verdad acerca de la clase no es la de una autorrepresentación orgullosa basada en una ética legitimante: esto pertenece a una era de conflicto entre universalismo rebelde (léase, igualitarismo) y particularismo (léase, aristocratismo y *esprit de corps* de las elites altaneras desde duques a abades). La ideología dominante del nuevo capitalismo purificado es, naturalmente, la libertad. La libertad, como los conservadores han estado señalando desde fines del siglo XVIII, significa el desarraigo de las identidades corporativas, *standesgemäß*, y su reemplazo por la movilidad, la flexibilidad, la elasticidad, la facilidad, una propensión a, y una preferencia por, el cambio. Es, en apariencia, “sin clases”. Pero no lo es. No “prefiere” a la burguesía como un grupo de estatus (“estamento”) cerrado y culturalmente identificable; en lugar de eso, sostiene al capitalismo como sistema.

Alguna gente confunde la ausencia de grupos culturales y de estatus identificables a ambos lados de la división de clase con *una ausencia de clase dominante*. Pero esto es falso. La clase capitalista domina pero es anónima y abierta y por lo tanto imposible de odiar, criticar, ahuyentar. Otro tanto sucede con el proletariado. La igualdad legal, política y cultural (la igualdad aquí sólo significa una distribución aleatoria de —muy reales— ventajas y privilegios) ha convertido al conflicto de clases en lo que planteó *El Capital*. El conflicto de clase depende de la extracción de plusvalía, no es una batalla entre dos campos por un reconocimiento superior y por una mejor posición en el esquema de (re)distribución. Esta batalla continúa, que quede claro, pero es esencialmente una batalla de antaño. La burguesía es ahora incapaz de una autorrepresentación autónoma; la representación de sus intereses es asumida cada vez más por el Estado. Puesto que el Estado representa y cuida al capitalismo, la antigua autorrepresentación de la clase obrera también está moribunda, pero el Estado *no* es reemplazado —como sucedía en el pasado, al menos simbólicamente— por instituciones políticas de contrapoder. Entonces los movimientos proletarios revolucionarios, si bien apenas existen hoy, están reclusos en la oscuridad.

La verdad acerca de la clase es, por lo tanto, que históricamente el proletariado tuvo dos objetivos contradictorios: uno, preservarse a sí mismo como *un estamento* con sus propias instituciones (sindicatos, partidos de clase

obrero, prensa socialista, instrumentos de autoayuda, etc.), y otro, derrotar a su adversario y abolirse a sí mismo como clase. Hoy podemos ver que la abolición de la clase obrera *como un “estamento”, como un “gremio”*, ha sido realizada por el capitalismo; finalmente el capitalismo ha transformado al proletariado (y a la burguesía) en una verdadera clase, poniendo fin a su capacidad de ser hegemónica. Cualquier tipo de hegemonía de clase (todavía bastante vivaz y vigorosa en tiempos de Gramsci) fue exactamente lo que fue aniquilado. La clase como realidad económica existe y es tan fundamental como siempre pero está casi extinguida cultural y políticamente. Este es un triunfo del capitalismo<sup>61</sup>.

Pero esto hace que el trabajo histórico de destruir al capitalismo sea menos parroquial; lo torna, de hecho, tan universal, tan abstracto y tan poderoso como el propio capitalismo. No sabemos qué forma política puede tomar esto<sup>62</sup>. No obstante, es ahora verdaderamente la causa de la humanidad. No hay un sesgo particular, local, vocacional o “gremial” de esta causa ni es posible que lo haya. La verdad de la clase es la de su propia trascendencia. El proletariado del *Manifiesto* podría permanecer fuera porque no tendría nada que perder excepto sus cadenas. Nadie está fuera ahora —aunque no en el sentido de Antonio Negri: los estados-nación y las clases siguen existiendo, y realmente determinan nuestras vidas<sup>63</sup>.

La pregunta es: ¿podría haber una motivación para una clase que existe en la privación —y actualmente está privada hasta de una identidad cultural corporativa— para cambiar una situación que es deshumanizante y peligrosa, pero no humillante al punto de ser una provocación moral?

No lo sabemos.

Lo que es cierto es que las últimas flores se han desprendido de las cadenas. La cultura de la clase trabajadora que inspiró tanto heroísmo y abnegación está muerta. Esa cultura era modernista en el sentido de apuntar a la jerarquía y tratar de lograr una sociedad secular, igualitaria y basada en derechos. Esto es lo que la clase trabajadora confundió con socialismo. No lo es. Es capitalismo. El capitalismo podría ser tal sólo con la ayuda de la falsa ilusión socialista<sup>64</sup>. Ahora estamos libres de esta ilusión. Vemos la tarea más claramente. Pero todo el resto es la peor derrota.

## NOTAS

Esta es una versión editada y abreviada de un manuscrito más extenso.

- 1 *The Making of the English Working Class*, Londres: Penguin, 1963.
- 2 Una muestra de primera categoría del arte —en decadencia— de la polémica, digna de su objetivo, es el libro de Perry Anderson, *Arguments*

- Within English Marxism*, Londres: NLB/Verso, 1980. En español, Perry Anderson, *Teoría política e historia. Un debate con E.P. Thompson*, trad. Eduardo Ferrén, Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1985. En un pasaje destacable plantea: “Está plenamente justificado hoy que Thompson emplace al materialismo histórico a calibrar crítica y plenamente la grandeza de [William] Morris. Sin embargo, no es posible aceptar tan fácilmente su ulterior teorización de las razones por las que el marxismo en su conjunto no recogió el legado de Morris. Aquel corresponde al ‘conocimiento’ —o al menos lo pretende—; este al ‘deseo’. Son ‘dos principios culturales diferentes’ que no pueden ser asimilados el uno al otro. Thompson explica así la distinción: ‘Los movimientos del deseo pueden leerse en el texto de la necesidad, y ser entonces objeto de una explicación racional y de una crítica. Pero esta apenas puede llegar a dichos movimientos, en su origen’. ¿Qué está mal en esta interpretación? Esencialmente que sustituye una explicación *histórica* por una explicación *ontológica* de las relaciones entre Morris y el marxismo”. Bingo. El socialismo rousseauiano puede ser (y es) empirista, utópico y moralista (y, ocasionalmente, *passéiste*) pero nunca jamás historicista (en el sentido de *Historismus*, no del sinsentido popperiano; ver Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, I-II, Berlín: R. Oldenbourg, 1936; ver también *Machiavellism* de Meinecke [una traducción al inglés de su *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 1925], editado por Werner Stark, New Brunswick: Transaction, 1998, especialmente el capítulo sobre Ranke, pp. 377-391).
- 3 E.P. Thompson, *The Poverty of Theory*, Londres: Merlin, 1978.
  - 4 Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984. El libro también contiene instructivos análisis políticos. El término “marxismo occidental” originado con Karl Korsch fue popularizado primero por Maurice Merleau-Ponty en su memorable *Adventures of the Dialectic* [1955], Evanston: Northwestern University Press, 1986, pp. 30-58 (y reinventado por el propio Anderson en su famoso *Considerations on Western Marxism*), Londres: NLB, 1976, en el cual nota bastante proféticamente el viraje de la teoría marxista de la economía y la política a la cultura y el arte, otro signo notorio del abandono de una doctrina revolucionaria (ver pp. 49-74).
  - 5 Para citar las palabras tal vez más famosas de la moderna historia de las ideas: “Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y

- sus relaciones recíprocas”. Karl Marx y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* [1847], ed. por Gareth Stedman Jones, Londres: Penguin, 2002, pp. 222-223. [En español, Marx y Engels, *El Manifiesto Comunista*, Buenos Aires: Tesis Once Grupo Editor, 2003, p. 8].
- 6 En un ensayo escrito pero nunca publicado en inglés y disponible sólo en una traducción al húngaro: “Jean-Jacques Rousseau” [1953], en K. Polanyi, *Fasizmus, demokrácia, ipari társadalom*, Budapest: Gondolat, 1986, pp. 244-258.
  - 7 Karl Polanyi, *The Great Transformation* [1944], Boston: Beacon Press, 1957.
  - 8 *The Gift*, Londres: Routledge, 1970. Ver los capítulos “Don, contrat, échange” y “Sources, matériaux, textes à l’appui de l’Essai sur le don”, en Marcel Mauss, *Oeuvres 3*, presentación de Victor Karady, París: Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 29-103. Paul Veyne ha demostrado también cómo en las antiguas ciudades-estado griegas esta clase de despliegue se transformó en un sistema, *euergetismos*, el sistema de “beneficencia” por el cual los aristócratas ricos eran forzados por la comunidad a sacrificar grandes porciones de su riqueza para fines públicos (militares, navales, religiosos y atléticos) a cambio de honores, pero bajo pena de confiscación y exilio, en lugar de impuestos. El honor se equiparaba con estar a la altura, no con acumular riqueza. El *civisme* significaba sacrificio. Ver su *Bread and Circuses*, Londres: Penguin Books, 1990, una versión resumida de *Le Pain et le cirque*, París: Les Éditions du Seuil, 1976.
  - 9 Ver su *The Accursed Share*, Nueva York: Zone Books, 1991; Georges Bataille, “The Notion of Expenditure”, en Bataille, *Visions of Excess*, ed. por Allan Stoekl, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, pp. 116-129. Para un *background*, ver su “The Moral Meaning of Sociology”, en Bataille, *The Absence of Myth*, ed. por Michael Richardson, Londres: Verso, 1994, pp. 103-112. A la guerra como juego se refirió en una entrevista radial (acerca de Nietzsche) con Georges Charbonnier el 14 de enero de 1959, ver Bataille, *Une liberté souveraine*, ed. por Michel Surya, París: Farrago, 2000, p. 130.
  - 10 *Emile, or On Education*, ed. por Allan Bloom, Nueva York: Basic Books, 1979, pp. 224, 225. En español, Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o la educación*, Buenos Aires: Campana, s/f, pp. 189 y 190.
  - 11 E.P. Thompson, *Witness Against the Beast: William Blake and the Moral Law*, Nueva York: The New Press, 1993, pp. 109-110. El socialismo rousseauiano ha sido a menudo atraído por la *intermundia* contracultural, distante de la cultura oficial “educada”. Bataille, el supuesto “pornógrafo enloquecido”, es un ejemplo en este sentido. Al respecto se pueden ver sus textos acerca de la subcultura de izquierda antiestalinis-

ta, *L'Apprenti sorcier*, editado por Marina Galletti, París: Éditions de la Différence, 1999. Ver *Laure: Une rupture*, ed. por Anne Roche y Jérôme Peignot, París: Éditions des Cendres, 1999 (cartas de Laure, Bataille, Boris Souvarine, Pierre Pascal, Simone Weil). El potencial subversivo de la cultura demótica o popular fue exhibido con gran impacto por Robert Darnton (ver su *The Great Cat Massacre*, Nueva York: Vintage, 1985 y, particularmente, *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge: Harvard University Press, 1982). No sorprende que haya sido él quien planteó los paralelos entre la literatura clandestina de la Francia prerrevolucionaria y la literatura subterránea *samizdat* de Europa oriental (de la cual este escritor era un modesto practicante); ver R. Darnton, *Berlin Journal 1989-1990*, Nueva York: W.W. Norton, 1991. Ha sido bastante común que los socialistas marxistas derrotados se retiraran a la instancia “antinómica” y descubrieran la “auténtica” cultura proletaria. Es el caso de Jacques Rancière en su *The Nights of Labor*, Filadelfia: Temple University Press, 1989. Es significativo que Rancière haya sido camarada de armas de Louis Althusser y terminara como un aliado de E.P. Thompson.

- 12 Esto no significa, por supuesto, que los socialistas rousseauianos sean inmunes a apelaciones ingenuas y erróneas a la razón. Ver, por ejemplo, P.J. Proudhon, *Les Confessions d'un révolutionnaire, 1849*, ed. por Daniel Halévy y Hervé Trinquier, París: Éditions Tops, 1997, p. 141.
- 13 Al mismo tiempo, Rousseau ensalzaría los méritos de una música arraigada en una comunidad provinciana, necesariamente basada en las cadencias de un lenguaje étnico. Como en Rousseau, “Lettre à d'Alembert” [1758], en Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, V, Pléiade Edition, París: Gallimard, 1995, p. 15.
- 14 “El salvaje vive en sí mismo; el hombre social, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás y de su juicio tan sólo saca, por decirlo así, el sentimiento de su propia existencia”. Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, ed. por Victor Gourevitch, Nueva York: Harper Torchbooks, 1990, pp. 198-199. En castellano, Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, trad. por Antonio Pinto Ramos, Madrid: Tecnos, 1987, p. 203.
- 15 Un análisis neoweberiano de los elementos puritanos en la visión de Rousseau acerca de la interioridad y la economía moral puede verse en Alessandro Ferrara, *Modernity and Authenticity: A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, Albany: State University of New York Press, 1993, pp. 111-151.

- 16 Arno Mayer, *The Persistence of the Old Regime*, Nueva York: Pantheon, 1981.
- 17 Ver el argumento clásico acerca de la tendencia oligárquica en organizaciones políticas (particularmente socialistas): Robert Michels, *Political Parties* [1915], Londres: Macmillan, 1968; ver Carl E. Schorske, *German Social Democracy 1905-1917*, Nueva York: Harper Torchbooks, 1972, esp. pp. 88-145.
- 18 Ver G.M. Tamás, “Un capitalisme pur et simple”, *La Nouvelle Alternative*, 60-61, marzo-junio de 2004, pp. 13-40.
- 19 La trascendencia “metacapitalista” tiene que permanecer utópica a fin de ser objeto de la crítica moral en lugar de la histórica. Esto supone una transición de Hegel a Kant, la cual, como bien demostró Lukács, es un signo cierto de derrota. El manifiesto filosófico de la revolución alemana de 1918 muestra esto claramente en su rapsodia metafísica teologizante: ver Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, Stanford: Stanford University Press, 2000, pp. 237-238.
- 20 Ver el famoso ensayo de Thompson “The Peculiarities of the English”, *Socialist Register 1965*, escrito en contra del trabajo de Anderson, “Origins of the Present Crisis”, *New Left Review*, I/23, enero-febrero de 1964, y del de Tom Nairn, “The English Working Class”, *New Left Review*, I/24, marzo-abril de 1964.
- 21 Ver la serie de informes magníficos y sombríos en Perry Anderson, *English Questions*, Londres: Verso, 1992, pp. 48-104, 121-192, 193-301. Esta *réquisitoire* de decadencia y filisteísmo ingleses tiene muchos paralelos en Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* [1869], ed. por Samuel Lipman, New Haven: Yale University Press, 1994.
- 22 Esta táctica, probablemente necesaria, del movimiento socialista fue criticada desde muy temprano. Ver el importante ensayo del mayor marxista húngaro previo a Lukács, Ervin Szabó (un anarcosindicalista), “Politique et syndicats”, *Le Mouvement Socialiste*, 1909, T. 1, pp. 57-67; ver Ervin Szabó, *Socialism and Social Science*, ed. por J.M. Bak y G. Litván, Londres: Routledge, 1982. El planteo más claro del problema referido al bolchevismo se encuentra en Herman Gorter, *Open Letter to Comrade Lenin* [1920], Londres: Wildcat [1989]; ver Herman Gorter, “Die Ursachen des Nationalismus im Proletariat” [1915] y “Offener Brief an den Genossen Lenin” [1920], en A. Pannekoek y H. Gorter, *Organisation und Taktik der proletarischen Revolution*, ed. por Hans Manfred Bock, Frankfurt/Main: Verlag Neue Kritik, 1969, pp. 73-87, 168-227.
- 23 Ervin Szabó atribuye la revolución de 1848 en Hungría a un conflicto de clase entre la nobleza y la aristocracia terratenientes; ver su “Aus den Parteien und Klassenkämpfen in der ungarischen Revolution von

- 1848”, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 1919, pp. 258-307 (fragmento de un trabajo más extenso en húngaro, el cual es considerado un clásico).
- 24 Ver Perry Anderson, “The Notion of Bourgeois Revolution”, *English Questions*, pp. 105-118. El propio concepto de “revolución burguesa” parece desintegrarse a la luz de la investigación marxista de fines del siglo XX.
- 25 Ella ha sido incluso capaz de apropiarse del producto del trabajo de la historiografía más abiertamente conservadora, la cual, durante la década de Thatcher, declaró la bancarrota de la escuela histórica plebeya, iniciada en los cincuenta por el Grupo de Historiadores del PCGB (N. del T.: Partido Comunista de Gran Bretaña, CPGB Historians’ Group, en el original). Al respecto, ver: J.C.D. Clark, *English Society 1688-1832*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Clark mismo prueba ser el flagelo, especialmente de E.P. Thompson, en “un panfleto para los tiempos” bastante placentero en su acidez y su retorno a aquellos escritores sumamente fuera de moda, Sir Lewis Namier y Sir Herbert Butterfield; ver especialmente pp. 141-161, 258-276.
- 26 Ellen Meiksins Wood, *The Pristine Culture of Capitalism*, Londres:Verso, 1991, pp. 91-92.
- 27 *Ibíd.*
- 28 “A Culture in Contraflow”, en Anderson, *English Questions*, p. 300. Ver también su ensayo en *A Zone of Engagement*, Londres:Verso, 1992.
- 29 Esta problemática es analizada en algunos libros maravillosos de T.J. Clark, tales como *Image of the People: Gustave Courbet and the 1848 Revolution* [1973], Londres:Thames & Hudson, 1999. Ver su magistral trabajo, *Farewell to an Idea: Fragments from a History of Modernism*, New Haven:Yale University Press, 1999, la mejor recapitulación que existe sobre la intrincada y profunda *identidad* del modernismo y el radicalismo político (los capítulos sobre Pissarro y sobre el “Cézanne de Freud” son mis favoritos, pp. 55-167); recapitulaciones que, aunque resulte inquietante, son cosa *del pasado*, ¿o no?
- 30 Hay un libro, lamentablemente pasado por alto a pesar de sus muchos méritos, que analiza los aspectos políticos de la descripción que hace Marx de Inglaterra: David MacGregor, *Hegel, Marx, and the English State*, Toronto: University of Toronto Press, 1996, especialmente contundente acerca de los contratos y las leyes de fábricas; ver David MacGregor, *The Communist Ideal in Hegel and Marx*, Toronto: University of Toronto Press, 1990.
- 31 Las únicas excepciones son las revueltas fallidas de los comunistas de izquierda, consejo de comunistas, anarquistas y anarcosindicalistas. Ellos

fueron los únicos que intentaron elaborar un proyecto político marxiano. Ver [Philippe Bourrinet], *The Dutch and German Communist Left*, Londres: ICC, 2001, y los numerosos y voluminosos trabajos de Hans Manfred Bock. Hay una reedición reciente del trabajo de Anton Pannekoek, *Workers' Councils* [1948], ed. por Robert Barsky, Londres & Oakland: AK Press, 2003.

- 32 “Una exposición resumida del argumento [de Thompson]: Las relaciones de producción no determinan la conciencia de clase de manera mecánica ( $p$ ), por lo tanto: la clase no puede ser definida puramente en términos de relaciones de producción ( $q$ ).  $P$  es verdadero, pero de aquí no se deduce  $q$ . Tenemos libertad para definir la noción de clase, con mayor o menor [...] precisión, en función de las relaciones de producción, sin inferir, a pesar de que Thompson diga que estamos condicionados a hacerlo, que la cultura y la conciencia de una clase pueden deducirse inmediatamente de su posición objetiva en las relaciones de producción. El argumento opuesto que ve Thompson comete la misma falacia. También supone que si  $p$  es cierto, entonces  $q$  es cierto. Por eso es que funda su rechazo de  $p$  sobre la base del rechazo de  $q$ , y erige un marxismo mecanicista que ignora el drama abierto del proceso histórico. La dificultad no es la premisa del oponente, cuya inocencia Thompson no puede desmentir, sino el razonamiento precipitado con que él concluye. El objetivo de Thompson es insistir en  $p$ , a lo que no tenemos objeción. Pero él supone erróneamente que quien acepta una definición estructural de clase, y por lo tanto desecha  $q$ , está necesariamente en contra de  $p$ . No hay buenas razones para pensar esto”. G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* [1978], edición ampliada, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 74-75. El aire “de época” anticuado del estilo analítico de Cohen, bastante diferente del argumento principal del libro, por no mencionar su sensibilidad histórica y filosófica, no le quita méritos, pese a su insostenible teoría de la “teoría” y demás. Es más, lo que G.A. Cohen tiene para agregar sobre la clase es aún más importante: “‘La separación del trabajador libre de los medios de producción’ —la frase encapsula la caracterización estructurada del proletariado [...]: su ‘libertad’ es su posesión de fuerza de trabajo, su ‘separación’ es su desposesión de los medios de producción. El texto recomienda la individuación de las formas sociales (y, por lo tanto, las ‘etapas económicas de la estructura de la sociedad’) en términos relacionales de producción [...] La relación de producción que vincula a los productores inmediatos será en términos generales invariable en una misma formación social: no habrá *mezclas* desorganizadas de esclavos, siervos y proletarios [...] Nosotros decimos que hay tantos tipos de estructura económica como

- tipos de relación de los productores inmediatos con las fuerzas productivas. Desde el punto de vista marxista, las formas sociales se diferencian y unifican por sus tipos de estructura económica, particularizadas por las relaciones de producción dominantes en ellas” (pp. 78-79). A pesar de esto, queda abierta la pregunta acerca de su validez para sociedades no capitalistas, donde la separación de la economía del resto de la sociedad y *la chose commune* no ha ocurrido.
- 33 Ver mi “On Post-Fascism”, *Boston Review*, Summer 2000, pp. 42-46, reimpresso en A. Sajó, ed., *Out and Into Authoritarian Law*, Amsterdam: Kluwer International Law, 2002, pp. 203-219. Ver G.M. Tamás, “Restoration Romanticism”, *Public Affairs Quarterly*, 7/4, octubre de 1993, pp. 379-401.
- 34 Louis Dumont, *Homo hierarchicus* [1966], edición inglesa completa y revisada, Chicago: The University of Chicago Press, 1980, p. 66.
- 35 Ver Georges Dumézil, *La Courtisane et les seigneurs colorés*, París: Gallimard, 1983, pp. 17-36.
- 36 Un libro espléndido sobre el tema es el de Georges Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, París: Flammarion, 1992, influido, lamentablemente, por el palabrerío acerca de “der arische Männerbund” y “die kultische Geheimbünde der Germanen” (Stig Wikander, 1938, y Otto Höfler, 1935, respectivamente). A pesar de esto, recomiendo los magníficos capítulos sobre Tarquinius, Indra el pecador y la comparación entre Horatius y Aptya. Ver también el incomparable tratado del gran Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París: Les Éditions de Minuit, 1993, esp. Vol. 1, Libro 3, Cap.1, sobre “La tripartition des fonctions”, y Cap. 2, sobre “Les quatre cercles de l’appartenance sociale”, pp. 279-319, y Vol. 2, Libro 2, “Le droit”, pp. 97-175.
- 37 Karl Marx, *Grundrisse* [1857-1858], Londres: Penguin, 1993, p. 364. [En español, Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*, Vol. 1, traducción y edición José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron, 13ª edición, México DF: Siglo XXI, 1984].
- 38 Luke 6, 20-22, 24-28. [En español, *Evangelio según San Lucas*, 6, 20-28].
- 39 Traté de demostrar, hace mucho tiempo, que esto es una ilusión: G.M. Tamás, *L’Oeil et la main*, Ginebra: Éditions Noir, 1985 (original húngaro edición *samizdat*: 1983).
- 40 Un compendio de prejuicios antiigualitarios, en buena medida predecesor de las visiones neoconservadoras de nuestros días, pero más cómico, es *Degeneration*, de Max Nordau [traducido al inglés por *Entartung*, 1892], con una introducción de George L. Mosse, Lincoln: University of Nebraska Press, 1993, con graciosas peroratas contra Ibsen, Tolstoi,

- Baudelaire, Wagner, Nietzsche, Huysmans y otros. Fue enormemente popular cuando apareció precisamente porque planteaba la impotencia del igualitarismo, especialmente el de orígenes cristianos y jacobinos, contra la sociedad burguesa.
- 41 Es sorprendente el poder de los antiguos intereses terratenientes hasta la Segunda Guerra Mundial en el Estado más occidental de Europa. Al respecto, ver David Cannadine, *The Decline and Fall of the British Aristocracy*, New Haven: Yale University Press, 1990, cuyos apéndices son altamente instructivos. Los datos inicialmente recolectados por W.D. Rubinstein son interpretados de manera creativa y amena. El libro refuerza, aunque tardíamente, algunos de los planteos de Anderson y Nairn. La cuestión campesina fue formulada por Karl Kautsky y el debate se desarrolló en Alemania, Austria-Hungría y Rusia; hubo también una contribución interesante de Constantin Dobrogeanu-Gherea desde Rumania acerca de “la nueva servidumbre”. Luego la crítica de *la izquierda* a Lenin, Trotsky y a la Revolución de Octubre se basó frecuentemente en la necesidad de la “revolución socialista” de distribuir tierras entre los campesinos, creando así pequeñas empresas capitalistas en la agricultura, que luego debieron ser “liquidadas” por el Estado centralizador redistributivo en una violenta autorrepresión de la revolución, o, de acuerdo con los stalinistas, la liquidación de la primera fase de la revolución y su reemplazo por la segunda fase (la “colectivización” mediante la masacre y la hambruna).
- 42 Ver Perry Anderson, “The Notion of Bourgeois Revolution”. Los temas históricos son analizados en el instructivo libro de Ellen Meiksins Wood, *The Origin of Capitalism: A Longer View*, Londres: Verso, 2002, esp. pp. 95-146. Además de su originalidad, el libro contiene un excelente estudio de las controversias recientes en torno de los libros de Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism* [1974], Londres: Verso, 1992, y *Lineages of the Absolutist State* [1974], Londres: Verso, 1979, y del Debate Brenner (ver *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* [1976], ed. por T.H. Aston y C.H.E. Philpin, Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Ricardo Duchesne ataca fuertemente a Ellen Meiksins Wood y Robert Brenner en “On the Origins of Capitalism”, *Rethinking Marxism*, 14(3), otoño de 2002, pp. 129-137. Mi falta de conocimiento especializado me impide evaluar este trabajo pero, como ajeno, no estoy completamente convencido. Me parece que la experiencia de Europa central y oriental confirma las opiniones de Meiksins Wood, al menos en lo que puedo juzgar.
- 43 Esto es lo que Andrew Levine no puede ver en su interesante libro *A Future for Marxism? Althusser, the Analytical Turn and the Revival of Socialist*

*Theory*, Londres: Pluto, 2003. Es bastante irónico que los dos autores que en los setenta trataron de recrear una teoría de izquierda prístina, Louis Althusser y G.A. Cohen, sean los héroes del señor Levine en un libro que acepta sin mayores preámbulos el igualitarismo (en John Roemmer y otros) y la filosofía política “normativa” (en el G.A. Cohen tardío) como una salida para el marxismo díscolo. El planteo de Andrew Levine de que G.A. Cohen y otros han llevado al marxismo a un lugar “central” es bastante extraordinario. Imaginemos que un sistema de creencias que ha influido las vidas de cientos de millones de personas en cuatro continentes, enseñado alrededor de fogatas nocturnas en decenas de guerras civiles y cientos de instituciones sindicales, y debatido por decenas de gobiernos revolucionarios o reformistas, es llevado a un lugar “central” por un capítulo minúsculo y efímero en la historia del pensamiento, la filosofía política analíticamente estilizada. La miopía académica a menudo empobrece la creencia. Lo que queda de analítico del marxismo analítico es más bien el aire de “pieza clásica”, una combinación de ligereza de Oxford y filisteísmo de Cambridge, además de una loable lucha por claridad. Ser “serio” y “tenaz” y rechazar las “tonterías” es más una cuestión de estilo que cualquier otra cosa. Así como nadie toma seriamente la pretensión euclidiana de Spinoza o las aspiraciones de ser “científico” de Hobbes, y así como esto no nos impide apreciar su trabajo, el estilo “analítico” de cierta escritura marxista, si bien es secundario, no supone que sus percepciones no sean iluminadoras o útiles. Pero es extraño que un estilo excéntrico deba ser considerado “central” mientras la gran tradición de la filosofía social europea post-renacentista —de la cual el marxismo es, por supuesto, parte— sea vista como marginal. Andrew Levine también habla de la “insularidad” de la filosofía académica francesa, lo que recuerda un famoso titular inglés, “Niebla sobre el Canal, continente aislado”. Los marxistas solían ser revolucionarios internacionalistas, ¿no?

44 “Notes on Adolph Wagner” [1879-1880], en Marx, *Later Political Writings*, ed. por Terrell Carver, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 232.

45 En el borrador del programa de la socialdemocracia alemana es posible encontrar la frase: “El trabajo es la fuente de toda riqueza y cultura”, a la que Marx responde: “El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza. La *naturaleza* es tan fuente de los valores de uso (¡y estos constituyen pues la riqueza material!) como lo es el trabajo, el cual a su vez no es más que la expresión de una fuerza material: *la fuerza humana del trabajo*. Esta frase se encuentra en todos los libros para párvulos y no es cierta a condición de que se *sobreentienda* que el trabajo se realiza con todos los objetos y medios que le son apropiados. Pero un programa socialista

- no debe permitirse esta fraseología burguesa y guardar silencio sobre las únicas *condiciones* que pueden darle sentido”. “Critique of the Gotha Programme”, en Marx, *Later Political Writings*, pp. 208–209. En castellano, Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, Buenos Aires: Anteo, 1973, p. 19.
- 46 “Reification and the Consciousness of the Proletariat”, en Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* [1923], Cambridge: The MIT Press, 2000, p. 150. En castellano, Georg Lukács, “Cosificación y conciencia del proletariado” en *Historia y conciencia de clase*, Tomo II, traducción Manuel Sacristán, Madrid: Sarpe, 1984, p. 89.
- 47 “La transformación de la realidad mercantil en una cosa de ‘fantasmal objetividad’ no puede pues detenerse con la conversión de todos los objetos de la necesidad en mercancías. Sino que imprime su estructura a toda la conciencia del hombre: sus cualidades y capacidades dejan ya de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como ‘cosas’ que el hombre ‘posee’ y ‘enajena’ exactamente igual que los diversos objetos del mundo externo. Y, como es natural, no hay ninguna forma de relaciones entre los hombres, ninguna posibilidad humana de dar vigencia a las ‘propiedades’ psíquicas y físicas, que no quede crecientemente sometida a esa forma de objetividad [...] Esta racionalización del mundo, aparentemente ilimitada, que penetra hasta el ser psíquico y físico del hombre, tiene, empero, un límite en el carácter formal de su propia racionalidad [...] Mas la estructura de la crisis resulta ser, si se la considera más detenidamente, una mera intensificación de la cantidad y la intensidad de la vida cotidiana de la sociedad burguesa. El que la cohesión aparentemente firme —firme sólo en la inmediatez de la cotidianidad irreflexiva— de las ‘leyes cotidianas’ de esa vida pueda desquiciarse repentinamente no es posible sino porque la referencialidad de sus elementos, de sus sistemas parciales, los unos a los otros es casual ya en el curso de su funcionamiento normal. De modo que la apariencia de que la entera vida social está sometida a una legalidad ‘eterna, de bronce’, diferenciada, ciertamente, en diversas leyes especiales para las diversas regiones, tiene al final que desenmascarse como tal apariencia. La verdadera estructura de la sociedad se manifiesta más bien en las leyes independientes, racionalizadas, formales, de las partes, las cuales sólo se coordinan formalmente (o sea, que sus conexiones formales no pueden sistematizarse como necesarias más que formalmente), mientras que material y concretamente no arrojan más que conexiones casuales” (ibíd., 29). Parece ser que la contingencia es el resultado de la racionalización extrema (descrita por Max Weber) de los subsistemas tecnológico, administrativo, legal, logístico, militar, etc. de la sociedad en un

marco de azar extravagante. No se puede concebir un verdadero control racional sobre este abanico de “hechos” dispares.

- 48 Hablé de este problema a propósito de Fichte (el genio revolucionario rousseauiano y kantiano) en “Fichte’s ‘Die Bestimmung des Gelehrten’: A Sketch”, *Collegium Budapest Workshop Series 12*, Budapest: Institute of Advanced Study, 1997, *pássim*, y en “From Subjectivity to Privacy and Back Again”, *Social Research*, 69(1), primavera de 2002, pp. 201-221.
- 49 *The Retreat from Class* [1986], Londres:Verso, 1998.
- 50 “Debemos ubicarnos firmemente en el campo de la articulación y para ello debemos renunciar a la concepción de la sociedad como totalidad fundante de sus procesos parciales. Debemos pues considerar la apertura de lo social como constitutiva, como ‘esencia negativa’ de lo existente, y a los diversos ‘órdenes sociales’ como intentos precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias”. Esto escriben Chantal Mouffe y Ernesto Laclau en su *Hegemony and Socialist Strategy* [1985], Londres:Verso, 2001, pp. 95-96. En castellano, *Hegemonía y estrategia socialista*, versión de E. Laclau, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 132. La respuesta de Wood es bastante cruel: “Luego de mucho jadeo teórico, ¿qué ha parido el monte? ¿Pluralismo? La alternativa –que siempre acecha de manera amenazante en el fondo– es una doctrina según la cual algún agente externo, de alguna manera único y autónomamente capaz de generar un discurso hegemónico a partir de sus propios recursos, lo impondrá desde arriba, dando una identidad colectiva a la masa indeterminada y creando un ‘pueblo’ o una ‘nación’ donde antes no había nada. Las posibilidades sinistras propias de esta perspectiva son obvias”. *The Retreat from Class*, p. 63 (dos comentarios sobre esto: yo tengo mayor estima por el talento de Mouffe y Laclau que la que tiene Meiksins Wood y creo que las “posibilidades sinistras” son ya bastante obvias en el maquiavelismo de Gramsci. No obstante, el resultado final es de hecho el pluralismo y el igualitarismo del “reconocimiento” de la variedad de las ONG contemporáneas).
- 51 Una antología muy interesante de textos publicada en la *Socialist Register*, centrados alrededor de algunos artículos seminales de Ralph Miliband, revisa el caso de Gran Bretaña, a la vez que considera el problema general relativo a si la construcción de una alianza de clases liderada por el trabajo podrá alcanzar alguna vez el socialismo: David Coates, ed., *Paving the Third Way: The Critique of Parliamentary Socialism*, Londres: Merlin, 2003, con contribuciones de Ralph Miliband, John Saville, Leo Panitch, Colin Leys, Hilary Wainwright y David Coates.

- 52 Ver el premonitorio *From Stalinism to Eurocommunism* de Ernest Mandel, Londres: NLB, 1978. El rol político del PCI no fue tan diferente del que jugaron el Laborismo o el SPD o SPÖ.
- 53 Ver G.M. Tamás, “Un capitalisme pur et simple”. También puede verse un ensayo previo, no socialista, del mismo autor, con cierta noción de este problema: G.M. Tamás, “Socialism, Capitalism and Modernity”, en Larry Diamond y Marc F. Plattner, eds., *Capitalism, Socialism and Democracy Revisited*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 54–68, y mi “Victory Defeated”, en Larry Diamond y Marc F. Plattner, eds., *Democracy After Communism*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 126–131.
- 54 David Wootton, ed., *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England*, Harmondsworth: Penguin, 1986, pp. 285–316. Gerrard Winstanley afirmó: “Este es vuestro principio íntimo, vosotros sois los poderes de Inglaterra. Vosotros no estudiáis cómo extender el amor universal. Si lo hicierais, se vería en acción” (ibíd., p. 321). Esta es la auténtica voz de la revolución.
- 55 Moishe Postone, *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx’s Critical Theory* [1993], Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 160.
- 56 La doctrina filosófica de un pueblo reconstruido –mediante la abolición del comercio y del mercado– es la de Fichte en *Der geschloßne Handelsstaat* [1800], ed. por Fritz Medicus y Hans Hirsch, Philosophische Bibliothek N° 316, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1979, esp. pp. 89–126; ver Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts* [1796], ed. por Manfred Zahn, Phil. Bibl. N° 256, Hamburg: Felix Meiner, 1991, pp. 156–184; Johann Gottlieb Fichte, *Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche...* [1813, póstumo], en I.H. Fichte, ed., *Fichtes Werke IV*, Berlín: Walter de Gruyter & Co., 1971, pp. 497 *ad fin.*
- 57 Postone, *Time, Labor and Social Domination*, pp. 62–63.
- 58 Ver el famoso prefacio de Thompson a *The Making* (p. 11): “la clase es una relación, y no una cosa”. En castellano, E.P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Tomo 1, trad. Elena Grau, Barcelona: Crítica, 1989, p. XV.
- 59 Walter Benjamin, *The Arcades Project*, Cambridge: Harvard University Press, 2002. Es bastante instructivo comparar a los grandes retratistas de la burguesía tardía, Henry James, Thomas Mann, Marcel Proust, André Gide, Roger Martin du Gard, Robert Musil, Italo Svevo, Alberto Moravia, Tibor Déry, con Walter Benjamin. Las últimas generaciones de la vieja burguesía se distinguen por cierta debilidad y ternura hacia las pequeñas cosas; se trata de la primera clase no trabajadora que no tiene una función social

o política discernible. La política es todavía un asunto de *grands seigneurs* o de los nuevos profesionales (abogados y *apparatchiki*); la gloria, la elegancia y la distinción son todavía terreno de la nobleza, lo mismo que los deportes, los duelos, la destreza militar y la licencia sexual. Las artes son el único terreno en el que ni el profesionalismo ni la “casta” juegan un rol importante. La interioridad (*Innerlichkeit*), el confort lujoso, la soledad, el *consumo de cultura* (desde diarios hasta óperas) son el mundo del *flâneur* del que escapa al vagar [N. del T.: *by flâner*, en el original]. De los citados más arriba, puede decirse que sólo Mann y Déry han sido conscientes de la dimensión apocalíptica de todo esto (pensemos en la función del dolor de muelas en *Los Buddenbrooks*). Todos estos autores creían que debía ser el socialismo proletario, no importa cuán barbárico pudiera llegar a ser, el que ocupara el lugar del microcosmos enfermo, autoindulgente y mórbidamente erotizado de la burguesía cultivada con su Mahler y Debussy y Klimt y Schiele. Nunca pensaron en la gerencia corporativa, los tabloides, la televisión y la música pop.

- 60 Sobre esto, el mejor análisis marxista (o de cualquier otra perspectiva) es el de Robert Kurz en sus libros y periódicos no traducidos (*Krisis*, su contraparte austríaca más ligera, *Streifzüge* y ahora *Exit*). Kurz es el pensador más cercano a Moishe Postone del que yo tenga conocimiento. Creo que es el pensador más original sobre la izquierda alemana y tal vez europea de hoy en día. Merecería ser más conocido.
- 61 La historia intelectual de las interesantes e importantes discusiones (clave entre los marxistas) acerca de la clase como un problema de filosofía política es sintetizada en un nivel altamente teórico por Stephen A. Resnick y Richard D. Wolff, *Knowledge and Class: A Marxian Critique of Political Economy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1987 (quienes intentan una solución original). Lamentablemente, no es posible discutir este trabajo aquí.
- 62 Un punto inicial para vislumbrar la función futura de la clase para sí seguramente lo proporcionaría el impresionante trabajo de Erik Olin Wright, la mayor autoridad en el tema de clase hoy. Hay investigaciones sociológicas en curso acerca de esto: ver el trabajo innovador de Stanley Aronowitz y Michael Zweig. Nada de lo dicho anteriormente torna su muy valuable trabajo superfluo, sino todo lo contrario.
- 63 Sobre los debates acerca del nuevo imperialismo, ver G.M. Tamás, “Isten hozta, Mr. Bush”, *Élet és Irodalom* (Suplemento), 22 de abril de 2005.
- 64 “La teoría revolucionaria es ahora enemiga de toda ideología revolucionaria, y sabe que lo es”, Guy Debord, *The Society of the Spectacle* [1967], §124, Nueva York: Zone Books, 1995, p. 90. En español, Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La Marca, n/p, trad. Fidel Alegre.