

Miles de marxismos: crisis y nuevos comienzos de la teoría crítica de la sociedad

Santiago M. Roggerone

IIGG-FSOC-UBA/ CONICET

santiagoroggerone@gmail.com

Mesa N° 7: Capitalismo, formas de sujeción y dinámicas políticas en las teorías críticas contemporáneas

Palabras clave: marxismo - nuevas teorías críticas.

Resumen: Desde su irrupción, las ciencias sociales en general y la sociología en particular han intentado demarcarse de la filosofía y de aquello que constituye la superación de la misma: la teoría crítica de la sociedad. Sin embargo, esta peculiar teoría jamás se encontró reducida a una única expresión. Bocetada en sus inicios por Marx, ha vivido continuamente en crisis y recommenzado una y otra vez, procurando ponerse a punto con los reclamos de la historia y las actualizaciones del modo de producción del capital. Esto se constata al contemplar lo sucedido a nivel de las ideas en los albores del siglo XX, tiempos en los que el legado de Marx es heredado de los más diversos modos, pero sobre todo al considerar lo que acontece desde las décadas del cincuenta y sesenta de dicho siglo, cuando las ortodoxias hacen explosión y se da paso a una era de miles de marxismos. En lo fundamental, sería ésta una era aún abierta, en la que desde distintas regiones del mundo ha intentado renovarse al marxismo, sin eludir la posibilidad de rebasarlo, reescribiendo para ello su teoría, filosofía y política. Concediendo especial atención a lo ocurrido durante esta era en el mundo de las ideas de izquierdas, en la presente ponencia se dará cuenta de las principales determinaciones que posee el marxismo en tanto teoría crítica de la sociedad como así también de su estatuto de crisis y recommienzo permanentes.

Seguendo a Daniel Bensaïd, podría decirse que el marxismo no es «una filosofía especulativa de la historia», ni «una sociología empírica de las clases» (2003: 21) ni mucho menos «una ciencia positiva de la economía acorde al paradigma [...] de la física clásica» (ibídem: 22) —jamás podría él implicar algo de esto, pues ante todo se distingue por suponer un tajante rechazo tanto de la razón histórica y sociológica como de la positividad científica. Tampoco es una filosofía decimonónica, como gustaba pensar Michel Foucault; siguiendo a Herbert Marcuse, podría decirse más bien que lo que el marxismo entraña es «la culminación final de la filosofía», «su abdicación», el pasaje a «otra cosa» (1971: 32). Y bien, ¿qué es esta *otra cosa*? Si no es nada de lo evocado, ¿qué es el marxismo entonces?

1

Lo que ante todo *hay* en eso que llamamos *marxismo* es *ciencia*. Pero esta circunstancia no hace de él una realidad *acrítica*, cerrada sobre sí misma:

La pretensión científica del marxismo se encuentra [...] en absoluta contraposición con cualquier forma de religiosidad, con cualquier dogmatismo, con cualquier “fe ciega” en personas o ideas, con cualquier fanatismo. Por su propia naturaleza, en tanto que socialismo científico, el marxismo es abierto, crítico, permanentemente dubitativo, también en relación consigo mismo (Mandel y Agnoli, 1982: 37).

Vale decir, el marxismo es una ciencia del trabajo de lo negativo y el punto de vista de la totalidad asociada con nombres como los de Platón, Descartes, Spinoza y Leibniz; una ciencia que posee el sentido de la *deutsche Wissenschaft* hegeliana; una ciencia a la que no asusta la ausencia de clasificaciones estáticas o definiciones unívocas y seguras —antes que de éstas, para la formulación conceptual, para el acercamiento a lo concreto, ella se vale de determinaciones abstractas y momentáneas—; una ciencia abierta, escurridiza, dialéctica, en donde las variaciones e inconsistencias terminológicas conviven con la rigurosidad y la argumentación; una ciencia que, como decía Antonio Gramsci, «puede prever “científicamente” sólo la lucha» (1999: 267); en pocas palabras, una ciencia en la cual el saber racional se anuda con la política, la ética y la estética.

Al no revestir la forma de ningún tipo de sistema doctrinario, a causa de que no mantiene vínculo alguno con la lógica subyacente a la razón instrumental y el positivismo, a esta *otra cosa* que el marxismo, a esta peculiar ciencia *hecha de otro modo*, sólo puede caberle el estatuto de «una teoría crítica de la lucha social y de la transformación del mundo» (Bensaïd, 2003: 22).

Pero para ser verdaderamente *científica*, verdaderamente *crítica*, toda ciencia debe estar dotada de un *objeto*. Precisa Louis Althusser:

una ciencia sólo es ciencia cuando puede aspirar con pleno derecho a la propiedad de un objeto *propio* —que sea suyo y nada más que suyo— y no a la porción congrua de un objeto prestado, concedido, abandonado por otra ciencia, a uno de sus “aspectos”, de sus *restos*, que siempre es posible acomodar en la cocina de cualquier modo, cuando uno está saciado (1988: 78-79).

¿Cuál es el *objeto* del marxismo, por ende? Con la emergencia de esta peculiar ciencia, la filosofía se niega a sí misma, *superándose*. Nace entonces «la filosofía insuperable de nuestros tiempos», como sugirió hace algún tiempo Jean-Paul Sartre (1968: 10); la filosofía que ya no es más una filosofía —una *no-filosofía* o *filosofía negada* que consiguió (auto)trascenderse, que logró ir más allá de sí misma. Se asiste, por consiguiente, a «una verdadera muerte filosófica, realizada en el acto ambiguo de la *crítica*» (Althusser, 1968: 21). Como corolario de todo ello, se produce el pasaje a la «ciencia misma del capitalismo» (Jameson, 2013: 465); la «transición», como en cierta oportunidad apuntó Marcuse, «hacia la teoría crítica de la sociedad» (1971: 253).

La complejidad real de la sociedad existente, «el modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio a él correspondientes» (Marx, 2002: 6): he aquí entonces el *objeto* de la ciencia crítica marxista.

2

La determinación del marxismo como ciencia crítica del capitalismo es ciertamente la mejor de todas las que se hallan a la mano. El sentido tradicional de crítica, unido al

presupuesto ilustrado de la *Mündigkeit* y que en lo fundamental procede del griego *κρίνειν* (*krínein*) —neologismo éste que evoca la acción de distinguir, discernir, analizar o separar—, tiene poco que ver con ella, pues en Marx la ciencia crítica no trata —como sí lo hace en Kant— de un esclarecimiento trascendental de las condiciones de posibilidad del conocimiento, un develamiento ético del imperativo categórico del actuar o una tematización estético-teleológica de la facultad de juzgar.

Si bien el sentido de ciencia que posee es el de ciencia alemana, si bien es dialéctica, abierta, la crítica marxista no guarda tampoco un vínculo en demasía estricto con Hegel. Al comienzo de la *Fenomenología del espíritu*, el filósofo germano enunciaba que «lo más fácil es enjuiciar», lo medianamente difícil «captar», comprender o representar, y lo más difícil de todo «la combinación de lo uno y lo otro» (2007: 9): exponer, presentar. Desde muy joven, Marx creyó que todo esto encarnaba un «movimiento todavía acrítico» (2004b: 188), una capitulación ante la realidad. De que «lo racional es real» (Marx, 1982: 375) no había dudas; el problema era que en los *Principios de la filosofía del derecho* se observaba también que lo «real es racional» (Hegel, 2004: 18). En un momento de *crisis* —y por tanto también de *crítica*—, Marx supo vislumbrar aquí una contrariedad, una «*contradicción*», una no-correspondencia, pues se le hizo palmario que la racionalidad de la realidad, que siempre es «lo contrario de lo que expresa» y siempre «expresa lo contrario de lo que es» (1982: 375), suponía una *quimera*. No había lugar por tanto para la teleología, para la necesidad: *la realidad se revelaba como algo que no podía ser acabado de una vez y para siempre, como algo radical y constitutivamente contingente*. Su racionalidad sólo podía ser por consiguiente la de una *promesa*, la del «sueño de algo» que el mundo poseía desde tiempos inmemoriales y que, evidentemente, sólo necesitaba «llegar a poseer la conciencia para poseerlo realmente» (AA. VV., 1982: 460). Y la realidad de la racionalidad, por su parte, sólo podía ser la de la persistencia de ese sueño como *crítica* de un estado de cosas en crisis que negaba a éste el derecho a ser. Vale decir, la de la persistencia de la *imposible posibilidad y desesperanzada esperanza* de una realidad finalmente racional; la de la persistencia de un canto de guerra —un *grito*, por qué no— oído recurrentemente desde hace mucho tiempo: *¡justicia!*

¡La crisis como más allá de la crítica! ¡La justicia como su promesa! Era claro para Marx que en Hegel los elementos de la crítica se desplegaban «en una forma alienada» —que yacían «ocultos», «preparados» y de un modo que iba «mucho más allá de la perspectiva» (2004b: 192). Convencido de ello, habiendo abandonado ese territorio llamado Alemania que ni siquiera un país era, adoptando como hogar el exilio y manteniéndose en consecuencia siempre en el *no-lugar* de la frontera —en el *no-lugar* de la frontera geográfica pero también en el de la frontera teórico-práctica—, se dispuso a situar la crítica más allá de la opinión moral, la representación ideológica y la exposición positivista. A su entender, aquella arranca «las cadenas a las flores ilusorias [...] para que se desembarace de ellas y recoja flores vivas» (Marx, 2004a: 51). Según este peculiar Marx, cuando realmente se yergue contra un determinado «estado de cosas», la crítica no equivale a «la pasión del cerebro» sino más bien al «cerebro de la pasión»; no a «un bisturí» sino a «un arma» (ibídem: 53).

Conceptualizada de este modo, la crítica tiene por «objetivo» entonces un «enemigo» al que busca «*aniquilar*» (ídem); su tónica o *pathos* es el de la «indignación», el del avergonzamiento; su tarea u «obra», la «denuncia» (ibídem: 54). Ella es esencialmente *radical* debido a que toma «la cosa desde su raíz» (ibídem: 62). Tiene que ver en lo primordial con la producción de un cambio en las condiciones en las que se enjuicia, comprende y presenta. Y esto porque para ella «la formulación de una cuestión [no] es su solución» (Marx, 2011: 59); reconociendo y organizando las «*forces propres*» como «fuerzas *sociales*» (ibídem: 87), pone sobre la mesa la pregunta por la emancipación. En pocas palabras, la crítica «no cierra su camino en ella misma, sino que se extiende hacia los *problemas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*» (Marx, 2004a: 61).

Como indica Walter Benjamin en *Dirección única*, «la crítica es una cuestión de justa distancia» (2005: 76). El único secreto que ella posee es el de la perspectiva y el punto de vista. En definitiva, quien verdaderamente critica sacrifica la objetividad por la toma de partido. En pos de la polémica, el crítico acuña «consignas sin traicionar las ideas» (ibídem: 46). De lo que para él en todo momento se trata es de abordar lo criticado cruel y despiadadamente, sin demostrar un ápice de empatía. El crítico se aproxima a su objeto «con la misma ternura que un caníbal se guisa a un lactante»; lo estudia poco, cita unas

cuantas de sus frases o traza incluso una burda caricatura de él, pues está verdaderamente convencido de que «sólo quien pueda destruir podrá criticar» (ídem).

Contra la especulación y el filisteísmo, contra el entendimiento y la reconciliación, contra la desvergüenza y el cinismo, contra la sagrada familia de las *críticas críticas* que dan vueltas sobre sí mismas; contra la ideología alemana, la miseria de la filosofía, la inmundicia de la historiografía y la pestilencia de la sociología; contra todos aquellos que «no se consideran *personas* que se dedican a la *crítica*, sino *críticos* que solo *por casualidad* tienen la desgracia de ser personas», Marx (1969: 22) echó a andar entonces un modo de la crítica fundamentado a partir de la fractura entre realidad y pensamiento que es constitutiva de toda subjetividad; un modo de la crítica distante y polémico, frío y destructivo.

A fin de cuentas, Marx —y con él el conjunto de su obra, la actividad que puso en práctica durante toda su vida— no podría ser interpretado más que como un *crítico*; el artífice de las críticas más quirúrgicas y demoledoras que se hayan efectuado jamás. Si hay dudas, allí está la performatividad de los títulos de los escritos marxianos: *crítica de la filosofía del derecho*, *crítica de la crítica crítica*, *crítica de la novísima filosofía alemana*, *crítica de la economía política*, *crítica del Programa de Gotha*... En todos y cada uno de ellos, Marx se propuso poner en crisis el estado de las cosas y pasar a la acción. Y este pasaje a la acción, este tomar cartas en el asunto, es lo que torna verdaderamente *crítica* a una crítica, pues, como apunta Bensaïd, cuando ella es auténtica

no puede hacer nada mejor que desengañar y resistir, plantear las condiciones para el desilusionamiento y el desengaño reales. Lo demás se juega en la lucha. Donde las armas de la crítica ya no pueden prescindir de la crítica de las armas. Donde la teoría se vuelve práctica. Y el pensamiento, estrategia (2003: 342).

En fin, un modo de la crítica el marxiano que en los tiempos que corren continúa revelándose extremadamente eficaz, pues elude «reemplazar a la crítica de las armas» por «el arma de la crítica» (Marx, 2004a: 61) —en todo caso, se queda con ambas. Un modo de la crítica apto para afrontar práctica y estratégicamente aquello por lo que, en tanto reclama para sí justicia, somos convocados y urgidos.

3

Ni acomodación ni consuelo ni resignación: de lo que siempre se ha tratado para los marxistas es de solidarizarse con los derrotados de la historia, de ofrecer resistencia al rumbo de los tiempos, de adoptar un punto de vista realista e intransigente, de poner en cuestión con ferocidad todo lo que *es*, de guardar fidelidad a la invariante promesa de justicia y redención que acompaña a la humanidad desde siempre —pues se trata, nos dice Jacques Derrida, de lo único que *no se puede deconstruir*. En breve, de *criticar y soñar* y de *soñar para seguir criticando*.

El principal legado que Marx ha hecho a la posteridad es el del establecimiento de la piedra angular de una crítica no sólo del discurso de la economía política sino también del modo de producción del capital; no sólo de la política de las clases dominantes sino también de la política y la propia existencia de *clases* de seres humanos; no sólo del derecho y de las leyes del Estado sino también del *estado de cosas* mismo. En suma, y tomando lo que el propio Marx dijera en carta a Arnold Ruge en septiembre de 1843, el marxismo no es ni un sofisma ni una filosofía: es una crítica, una «*crítica implacable de todo lo existente*» (AA. VV., 1982: 458). Una crítica de sí mismo, por tanto también (una *autocrítica*); una verdadera teoría *crítica y radical* de lo que ha sido, es, y probablemente, si no actuamos a tiempo, *continuará siendo*. Un *acto*, un «movimiento *real*», por qué no, «que anula y supera al estado de cosas actual» (Marx y Engels, 1985: 37).

Crítica de los tiempos pero también de lo que se halla a destiempo, arte del tiempo y el contratiempo, el marxismo, más allá de lo que pudieran establecer las fétidas ortodoxias petrificadas, se articularía en su devenir vívidamente, como una intervención en la actualidad, como un pensamiento en movimiento —como un pensamiento de la «*revolución permanente*» (Marx, 2005: 221) y los desarrollos desiguales y combinados; como un pensamiento de la «discordancia de los tiempos» (Bensaïd, 2003: 49) y la «no contemporaneidad» (ibídem: 50).

Poner en crisis lo que de por sí ya lo está, manteniendo abierto el lugar utópico de la alternativa global: he aquí en pocas palabras lo que el marxismo es. Para una determinación más acabada, sin embargo, siguiendo a Maurice Blanchot habría que agregar que en él se hallan en juego «tres clases de palabras, las cuales son necesarias, pero están separadas y, más que opuestas, yuxtapuestas» (2006: 124); esto es, que en el marxismo coexisten tres proyectos u objetivos específicos —tres «fuentes» o «partes integrantes», como decía Lenin (1961: 31) en referencia al socialismo utópico francés, la economía política inglesa y la filosofía clásica alemana— que si bien se encuentran entrelazados *borromeamente* y responden a un único propósito u objetivo general —a saber: *la crítica radical del estado de las cosas que se lleva a cabo como apuesta emancipatoria*—, en lo esencial son relativamente autónomos. Se trata de *fuentes* pero no, como alguna vez precisó Althusser, *de fuentes que confluyen en un mismo río*; de una práctica, una teoría y una técnica (o método) que, si bien componen un «conjunto orgánico» (1988: 74), estructuran sólo *formalmente* aquella ciencia crítica que tiene por objeto al modo de producción del capital. Nos referimos al proyecto político de la consecución del socialismo y el comunismo, el proyecto teórico del materialismo histórico y el proyecto filosófico —o más bien, como ha sugerido Étienne Balibar, el proyecto de «una *no filosofía* e incluso una *antifilosofía*» (2000: 6)— del materialismo dialéctico.

El marxismo, entonces, es la resultante de la «“triangulación” entre estos tres polos, con lados de longitud variable en función de las “corrientes” y de las experiencias históricas» (Mezzadra, 2015: 15-16).

4

El marxismo ha sido, y a su manera continúa siendo, *la* teoría crítica de la sociedad. No obstante, después de él —e incluso tal vez antes— han existido otras. El florecimiento de «miles de marxismos» —la expresión pertenece a Immanuel Wallerstein (1998: 195)— que tuvo lugar a partir de la segunda mitad de la década de 1950 como consecuencia del comienzo del «fin del marxismo-leninismo» y la merma de las esperanzas depositadas en un único y «verdadero marxismo» (Tosel, 2008: 44), ha dado paso recientemente al

surgimiento de nuevas teorías críticas. Hijas de la llamada nueva izquierda, herederas directas del fenómeno más amplio del marxismo occidental y el quiebre suscitado entre la teoría y la práctica que aconteció en el contexto del Terremoto estalinista, en términos generales constituyen ellas un producto de la derrota de la política radical y el pensamiento emancipatorio. Se trata, por consiguiente, de teorías *de* la derrota —esto es, teorías determinadas *por* y que se despliegan *a partir de* la experiencia de la derrota.

Curiosa crisis la del marxismo, que ha ocasionado la proliferación de miles de versiones suyas y, últimamente, la emergencia de nuevas teorías críticas de la sociedad. Si ha habido y todavía hay algo así como una *crisis del marxismo*, ella no equivale tanto a un *final* como a un *nuevo comienzo*. Más que una muerte, un recomienzo. Pero bien, ¿qué es y en qué consiste este *nuevo comienzo*? ¿Cuáles son las características que una teoría crítica debe reunir para que pueda ser considerada *nueva*? ¿Qué es lo que une y separa a éstas del marxismo y los miles de marxismos que se diseminaron con anterioridad?

Ha sido Razmig Keucheyan el primero en proponer la expresión *nuevas teorías críticas*. En lo fundamental, la emplea «en un sentido mucho más amplio» (Keucheyan, 2013: 9-10) que el tradicionalmente asociado con la Escuela de Frankfurt y el *Institut für Sozialforschung*. Lo hace, además, «siempre en plural» (ibídem: 10), de modo tal que apelando a la misma consigue abarcar problemáticas bien disímiles. «Una nueva teoría crítica», escribe,

es una *teoría* y no un mero análisis o una explicación. Reflexiona no solamente sobre lo que es, sino también sobre lo que es deseable, y, en ese sentido, adquiere una dimensión política. Son *críticas* las teorías que ponen en tela de juicio el orden social existente de manera global. Las críticas que formulan no apuntan a aspectos limitados de ese orden [...] Independientemente de que las nuevas teorías críticas sean radicales o más moderadas, su dimensión “crítica” estriba en la generalidad de su cuestionamiento del mundo social contemporáneo (ibídem: 11).

Básicamente, las obras y producciones intelectuales en las que piensa Keucheyan emergen tras la caída del Muro de Berlín y se consolidan entre mediados y finales de la década de 1990. Son *nuevas*, representan un *recomienzo*, puesto que se hallan vinculadas con «la renovación de la crítica social y política» (ibídem: 10) que es impulsada en ocasión del *retorno* de conflictos que, en el marco de la instauración del neoliberalismo como *única*

alternativa y la celebración del *fin de la historia*, se creían *enterrados para siempre*. Ahora bien, la gestación de las mismas es bastante anterior a los años noventa: los pensamientos críticos contemporáneos se remontan a lo acaecido durante las décadas de 1960 y 1970 a nivel político y filosófico. Otra característica importante de estos nuevos pensamientos es que, si bien su centro de producción por excelencia es el mundo anglosajón y particularmente la academia norteamericana, en lo esencial son forjados por intelectuales provenientes de diversas regiones del globo.

Como en el caso del marxismo, se trata de trabajos de reflexión científica que tienen por propósito u objetivo general la *crítica implacable del estado de cosas existente*. También como en el caso del marxismo, las nuevas teorías críticas de la sociedad articulan ese objetivo general al que guardan fidelidad a través de tres proyectos entrelazados pero relativamente autónomos: un proyecto teórico, un proyecto filosófico y un proyecto político.

Esto entonces es lo que une a las mismas con *el* marxismo. Lo que las vincula con la nueva izquierda y los miles de marxismos reverberantes a partir de la segunda parte de los años cincuenta del siglo pasado es la reescritura —no importa cómo o de qué manera— de los tres objetivos específicos mediante los cuales el propósito crítico del marxismo tomaba cuerpo. Hacen esto de formas y maneras distintas a las de sus antecesores porque las condiciones teóricas, filosóficas y sobre todo políticas que terminan de instalarse en los años noventa ya no son las que imperaron durante la década de 1960 y la primera parte de la de 1970. Lo hacen, además, tomando múltiples direcciones y siguiendo caminos que resultan divergentes y contrastantes aún para sí mismas, pues en lo fundamental el campo de fuerzas de las nuevas teorías críticas de la sociedad constituye una realidad compleja, plagada de todo tipo de tensiones. Ahora bien, las nuevas teorías críticas *hacen algo* con la herencia y los espectros del marxismo. Éste es el rasgo principal que en mayor o menor grado todas y cada una de ellas comparten. Se trata de un verdadero trabajo de duelo desplegado a nivel teórico, filosófico y político que recoge los desafíos planteados al marxismo por otras corrientes de pensamiento, buscando hacer con (y de) los mismos algo productivo.

Hemos dicho que lo que ante todo determina al marxismo es detentar el estatuto de una crítica radical del estado de cosas existente. Es importante reiterar, sin embargo, que éste no es el único saber o cuerpo de pensamiento que goza del estatuto en cuestión. Existen, en efecto, otras teorías críticas que rebasan o simplemente van más allá del horizonte del marxismo —a decir verdad, los nuestros han dejado de ser los tiempos de Sartre, pues para bien o para mal, hoy día aquél ha sido *superado*.

Como en el caso del marxismo, las actuales teorías críticas constituyen trabajos científicos que estructuran el objetivo general al que guardan denodada fidelidad —la impugnación y consecuente militancia por la abolición de lo que *es*— mediante tres objetivos específicos que, si bien se encuentran entrelazados, poseen autonomía relativa. Nos referimos, claro está, a los proyectos teórico, filosófico y político por los que toda reflexión científico-crítica auténtica ha de verse articulada.

Las contemporáneas son teorías críticas *no-marxistas* porque dan cuerpo al propósito básico que comparten con el marxismo a través de teorías, filosofías y políticas que, en la mayoría de los casos, ya no son las de éste. En otras palabras, por lo que se distinguen las nuevas teorías críticas de la sociedad es por poner en práctica una reescritura de al menos uno de los objetivos específicos que son propios del marxismo.

Ahora bien, las teorías críticas del presente no han sido las primeras en apelar a una reescritura de esta clase. Ciertamente, en el pasado ya han existido ejercicios de renovación teórica, filosófica y/o política del marxismo. Los mismos, sin embargo, fueron siempre hechos sin trascender o ir más allá del horizonte marxista —fueron realizados, vale decir, al interior o en el contexto mismo del marxismo.

Tanto estos ejercicios como los que hoy efectúan las nuevas teorías críticas se desplegaron (y continúan desplegándose) en el marco de lo que, de acuerdo a lo sugerido por Wallerstein, constituye la tercera de las «eras marxistas» (1998: 194). La primera de estas eras sería la de Marx y en lo fundamental se habría extendido desde la década de 1840

hasta 1883; la segunda, desarrollada a partir de entonces y prolongada hasta los años cincuenta del siglo XX, habría sido la del marxismo ortodoxo; la tercera, iniciada desde ese momento y aún no concluida, sería la de los «miles de marxismos, la era en que el marxismo “hizo explosión”» (ídem). Según Wallerstein, es ésta una era que «no sólo carece de ortodoxia» sino en la que, además, resulta verdaderamente difícil «que tal o cual versión [del marxismo] sea la dominante» (ídem). En efecto, hoy por hoy,

se usa al marxismo para tapizar tantas cosmovisiones diferentes que su contenido parece muy diluido. Nos estamos acercando a una transformación lingüística paralela a la que ocurrió cuando Constantino convirtió al cristianismo en la religión oficial del imperio romano. ¿Acaso había algún tipo de paganismo al que no pudiera añadirse una capa de cristianismo? Y por supuesto, entre los miles de marxismos hay incluso marxismos marxistas, críticos aún de la realidad capitalista existente, en búsqueda aún (una búsqueda renovada) de una utopía sin la cual no podemos [...] entender al mundo (ibídem: 194-196).

En el contexto de la mencionada tercera era del marxismo, los últimos intentos reconstructivos de la teoría, la filosofía y la política marxistas que fueron propuestos intentando eludir explícitamente el traspasamiento del horizonte del marxismo, tuvieron lugar durante las décadas de 1960 y 1970 —como es sabido, son éstas las décadas de resplandor de las escuelas althusseriana y dellavolpeana; décadas en que aparecen libros memorables como *Dialéctica negativa* u *Ontología del ser social*; décadas en que la obra de Gramsci es redescubierta y Marcuse se transforma en el padre de la nueva izquierda. Desde entonces, los ejercicios renovadores de los proyectos del marxismo han mudado su piel. Esto a causa de que las condiciones teóricas, filosóficas pero sobre todo políticas que terminan de instalarse en los años noventa ya no son las que imperaron en las décadas de 1960 y 1970. Principalmente, los mismos no cuentan ya con una de las que era «sus características previas más importantes —el vínculo con fuerzas políticas y actores sociales identificables» (Tosel, 2008: 41). Efectivamente: hasta finales de los años setenta las iniciativas de reescritura de la teoría, la filosofía y la política marxistas tienen casi siempre como interlocutor directo al comunismo oficial. La llegada de los ochentas implica una suerte de trastocamiento de la situación, pues las organizaciones tercero-internacionalistas de Europa occidental —esto es, aquellas organizaciones partidarias de masas que hasta el momento habían sabido protagonizar la vida política y detentado un verdadero poder—

pasan a encontrarse borradas del mapa. No habrá más, a partir de entonces, un interlocutor eminentemente válido.

Ahora bien, contra todo pronóstico,

Marx continuó siendo objeto de relecturas vivaces y siguió representando una referencia para los intentos de revivir una teoría crítica acorde con los nuevos tiempos, los cuales diferían de los esfuerzos reconstructivos aventurados por los grandes herejes comunistas del período anterior (ibídem: 42).

Lo que en definitiva esto significa es que, pese a todo, los ejercicios de renovación continúan. Ya no pueden ser desplegados al interior del marxismo, pero persisten. Por supuesto: esta circunstancia no implica que la experiencia histórica del marxismo haya concluido. En efecto, «aun entre las ruinas de los estados comunistas, el marxismo no está muerto; un marxismo ya no triunfante [...], sino crítico, quizá también [...] crítico, renacido como una reflexión, amarga pero [no] resignada, sobre una gran derrota y como un desafío para los vencedores» (Bobbio, 1999: 268). Lo que en todo caso ha llegado a su término es el marxismo-leninismo. De ninguna manera *el marxismo*. En lo esencial, hoy en día éste recomienza tomando una decidida distancia de la ortodoxia comunista y las mañas de las organizaciones partidarias de antaño, tratando de ese modo de enlazar nuevamente la teoría con la práctica.

Es claro entonces que la tercera de las eras marxistas «aún no termina»: en lo fundamental, «apenas ha comenzado» (Wallerstein, 1998: 197). Pues los miles de marxismos que en la actualidad las nuevas teorías críticas de la sociedad evocan, «representan la frágil forma de la quebrada y discontinua continuidad de la tradición marxista» (Tosel, 2008: 45). A propósito, al comienzo de *Marx intempestivo*, Bensaïd señala:

Sobre los escombros del siglo XX han vuelto a reflorar “mil marxismos”. Sin tornarse escarlata, el aire recobra los colores [...] En este contexto de renovación, el despertar de los “mil marxismos” aparece como un momento de liberación en que el pensamiento rompe las carcasas doctrinarias. Anuncia la posibilidad de recomenzar, superando las experiencias traumáticas de un siglo trágico sin hacer por ello tabla rasa del pasado. Tan plurales como actuales, estos marxismos dan prueba de una hermosa curiosidad y una prometedora fecundidad. Su despliegue plantea, sin embargo, la cuestión de lo que —más allá de sus

diferencias y fragmentación disciplinaria— puede constituir el tronco común de un programa de investigación (2003: 13).

6

Las nuevas teorías críticas son hijas del proceso de reflujo de las izquierdas comenzado a mediados de los setenta y que alcanza su punto álgido en 1989-1991, con la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la URSS. El ciclo podría haber empezado tanto con el surgimiento de la nueva izquierda en 1956 como con la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa o, incluso, con la Revolución Francesa: «Tres comienzos —1789, 1914-1917 y 1956— para un único final, es decir, 1989» (Keucheyan, 2013: 19). En cualquier caso, lo que importa es que las nuevas teorías críticas son teorías *de* la crisis —esto es, teorías que se encuentran condicionadas *por* y que reflexionan *a partir de* la vivencia de la crisis. Una consecuencia inmediata de la relación de inmanencia que los pensadores críticos contemporáneos mantienen con la crisis es la búsqueda de referencias teóricas *por fuera* del marxismo. Es por esto que en el repertorio de las nuevas teorías críticas se rehabilitan nociones tales como soberanía, ciudadanía, utopía o multitud. Asimismo, aparecen nuevas referencias como las de Carl Schmitt, la teología política o la religión en general.

La aparición del cuerpo de pensamientos críticos en cuestión no implica, desde ya, que haya conseguido ponerse punto final a la crisis. Como subraya Keucheyan, «en el momento actual, la izquierda radical continúa estando, muy evidentemente, a la defensiva» (ibídem: 50). En lo fundamental, las nuevas teorías críticas constituyen iniciativas «de intelectuales formados durante un ciclo político pasado», a través de las que se busca comprender «el comienzo de un nuevo ciclo» —a saber, el «que nació en algún momento entre la insurrección zapatista de 1994, las huelgas de diciembre de 1995 y las manifestaciones de Seattle de 1999» (ibídem: 51). Efectivamente: «quienes elaboran las nuevas teorías críticas son “veteranos” del pensamiento crítico, es decir, pensadores cuyas características sociológicas y cuyas ideas se originaron en el periodo anterior» (ibídem: 51-52).

Keucheyan examina «las tradiciones teóricas de donde provienen estos autores» para, precisamente, determinar el vínculo que existe «entre las nuevas teorías críticas y las antiguas» (ibídem: 52). Lo que básicamente advierte es que las coordenadas teórico-políticas de la llamada nueva izquierda —el reemplazo de la idea de explotación por la de alienación, la reconsideración de la cuestión del poder, la irrupción del estructuralismo y su consecuente evolución hacia el posestructuralismo, etc.— continúan siendo las de los teóricos críticos de la actualidad. Como bien lo pone el autor, «el muro cayó y los movimientos sociales han sufrido profundas derrotas, pero, subterráneamente, los problemas planteados en los años sesenta han persistido y reaparecen hoy más candentes que nunca» (ibídem: 74).

7

Siempre siguiendo a Keucheyan, podría proponerse una tipología de los intelectuales críticos contemporáneos, tomando como principio rector las diversas reacciones que han tenido lugar a partir de la experiencia de la derrota política de las izquierdas y los desafíos intelectuales más importantes formulados al marxismo. En primer lugar estarían los *conversos*, «esos pensadores que, durante el vuelco de la coyuntura política de la segunda mitad de los setenta, dejaron de elaborar un pensamiento crítico» (ibídem: 77). Los representantes clave de este grupo son Bernard-Henri Lévy, Lucio Colletti y Claude Lefort. Una variante de los conversos serían los *radicalizados*, es decir, aquellos intelectuales como Derrida que durante la segunda mitad de los años noventa se movieron ligeramente hacia la izquierda. En segundo lugar se encontrarían los *pesimistas*. En términos generales, este tipo de pensadores persistirían en la elaboración de teorías críticas, pero «sin dejar de mostrarse escépticos en lo tocante a la posibilidad de derrotar al capitalismo en un futuro previsible» (ibídem: 83). Entre ellos se hallan personajes tan disímiles como Jean Baudrillard o Perry Anderson. La tercera categoría de esta tipología sería la de los *resistentes*, grupo que incluiría «a aquellos que han mantenido su posición después de la derrota de la segunda mitad de los setenta» (ibídem: 87). Aquí entran filo-anarquistas como Noam Chomsky y trotskistas como Alex Callinicos. La cuarta categoría englobaría a los

innovadores, esto es, a aquellos intelectuales que se encuentran condicionados por «el cruce de referencias heterogéneas» (ibídem: 91). Algunos integrantes emblemáticos de este grupo son Slavoj Žižek, Judith Butler, Ernesto Laclau y Antonio Negri. Ante todo, éstos se caracterizan por dar lugar a hibridaciones teóricas que toman recursos tradicionalmente ajenos a las izquierdas y, a la vez, por lidiar con nuevas problemáticas y con nuevos objetos de análisis. El quinto tipo sería el de los *expertos* o *contraexpertos*, intelectuales como Pierre Bourdieu «cuyos análisis apuntan a construir el contrapunto del discurso dominante» (ibídem: 96). Por último, estarían los *dirigentes*, «pensadores que ejercen funciones de dirección en un partido político o en un movimiento social y que, simultánea o sucesivamente, han contribuido de manera significativa a las teorías críticas» (ibídem: 100). Además de los ya mencionados Bensaïd y Callinicos, en esta categoría se destacan figuras como Álvaro García Linera o el Subcomandante Marcos.

8

Ahora bien, ¿qué decir del lugar o sitio donde son forjadas todas estas nuevas teorías críticas de la sociedad? Si bien el centro de producción por excelencia de ellas es el mundo anglosajón y particularmente la academia norteamericana, en lo esencial son puestas en pie por intelectuales provenientes de diversas regiones del globo —como dice Keucheyan, «las nuevas ideas surgen allí donde se plantean los nuevos problemas» (ibídem: 12).

En relación a los contenidos, existe, como bien sugiere Tosel (2008: 61), «un acuerdo teórico mínimo en la gama de desacuerdos legítimos» que los miles de marxismos del presente mantienen entre sí. Este peculiar «consenso que permite el disenso» depende de «dos factores» (ídem). Por un lado,

un acuerdo sobre la posibilidad teórica (vuelta prácticamente urgente a causa de la persistencia de una inhumanidad innecesaria, injustificable) de un análisis del capitalismo globalizado y sus formas, inscritas en, más no directamente derivables del sometimiento real del trabajo al capital (ídem).

Por otro,

un acuerdo en torno a la esperanza histórica depositada en la posibilidad real de eliminar dicha inhumanidad (ya sea que se entienda a ésta como alienación, explotación, dominación, sometimiento o manipulación de los poderes de la multitud) y la construcción de determinadas formas sociales que expresen el poder o la libertad de esta multitud (ídem).

Las teorías críticas o miles de marxismos de la actualidad se mueven entonces entre «el polo de un análisis basado en una relectura de los conceptos clave de Marx» y «el polo de un buen utopismo» (ibídem: 63). En otras palabras, las cuestiones que ocupan a éstas son, por un lado, «la naturaleza y la evolución del sistema global desde el último cuarto del siglo XX», y, por otro, «los sujetos de la emancipación» —es decir, «los actores» que hoy en día se presentan como «candidatos potenciales [par]a ocupar el rango de “operadores” de la transmisión social» (Keucheyan, 2013: 109). En relación a la primera cuestión, destacan la teoría del imperio y la multitud, las nuevas iniciativas por pensar la cuestión del imperialismo, los replanteos de la temática del Estado-Nación y los esfuerzos por concebir tanto la evolución económica como la evolución político-cultural del capitalismo. En relación a la segunda —esto es, la del «“sujeto de la emancipación”», la de «los actores que podrían llegar a ser los vectores de la transformación social» (ibídem: 231)—, lo hacen, básicamente, los tratamientos y problematizaciones en torno a los núcleos del acontecimentalismo, las posfemineidades, las clases sociales y las identidades.

9

Si hay algo así como un peligro, éste consiste en que los miles de marxismos que hoy día, habiendo traspasado ya el horizonte estrictamente marxista, están siendo encarnados por las nuevas teorías críticas de la sociedad, «coexistan amablemente en un paisaje apacible en donde la necesidad de crear lo diferente aparezca extrañamente ausente» (Bensaïd, 2003: 14). Se trata, por lo demás, de un peligro que «iría a la par de la rehabilitación institucional de un Marx ajustado a los buenos modales de una marxología académica carente de miras subversivas» (ídem).

Como sea, el futuro aún no llega. La historia permanece abierta y el final aguarda ser escrito. Más que un epílogo, las teorías críticas del presente suponen el nuevo comienzo de

un marxismo que ha sabido multiplicarse por miles. Volviendo a empezar desde el principio, manteniéndose en la inmanencia de la crisis, renuevan una realidad teórica, filosófica y política que ya no cesa. Pues ser desafiado o incluso derrotado jamás podría equivaler a ser doblegado.

Bibliografía

AA. VV. (1982), «Cartas cruzadas en 1843», en: Marx, K., *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.

Althusser, L. (1968), *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.

Althusser, L. (1988), *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Balibar, É. (2000), *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Benjamin, W. (2005), *Dirección única*, Madrid, Alfaguara.

Bensaïd, D. (2003), *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, Buenos Aires, Herramienta.

Blanchot, M. (2006), *Escritos políticos*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.

Bobbio, N. (1999), *Ni con Marx ni contra Marx*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gramsci, A. (1999), *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 4, México, Era.

Hegel, G. W. F. (2004), *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana.

Hegel, G. W. F. (2007), *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Jameson, F. (2013), *Valencias de la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.

Keucheyan, R. (2013), *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, Madrid, Siglo XXI.

Lenin, V. I. (1961), *Obras escogidas*, Tomo I, Moscú, Progreso.

Mandel, E. y Agnoli, J. (1982), *Marxismo abierto. Una conversación sobre dogmas, ortodoxia y la herejía de la realidad*, Barcelona, Crítica.

Marcuse, H. (1971), *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza.

Marx, K. (1969), «Carta a L. Feuerbach, escrita en París el 11 de agosto de 1844», en: Feuerbach, L. y Marx, K., *La filosofía del futuro – Tesis sobre Feuerbach*, Buenos Aires, Calden.

Marx, K. (1982), «Crítica del derecho del Estado de Hegel», en: *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (2002), *El capital. Crítica de la economía política, 1/I: El proceso de producción del capital*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Marx, K. (2004a), *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.

Marx, K. (2004b), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue.

Marx, K. (2005), *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Buenos Aires, Luxemburg.

Marx, K. (2011), «Sobre la cuestión judía», en: Bensaïd, D., Rozitchner, L., Marx, K., Rosdolski, R. y Bauer, B., *Volver a la cuestión judía*, Barcelona, Gedisa.

Marx, K. y Engels, F. (1985), *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos.

Mezzadra, S. (2015), *La cocina de Marx. El sujeto y su producción*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Sartre, J.-P. (1968), *Crítica de la razón dialéctica I*, Buenos Aires, Losada.

Tosel, A. (2008), «The Development of Marxism: From the End of Marxism-Leninism to a Thousand Marxisms – France, Italy, 1975-2005», en: Bidet, J. y Kouvelakis, S. (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden y Boston, Brill.

Wallerstein, I. (1998), *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*, México, Siglo XXI.