

NÚM. 6

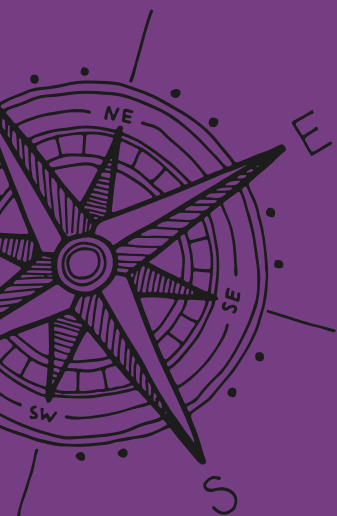
PRIMER SEMESTRE 2024

corsario rojo

REVISTA DE LA PÁGINA KALEWCHE / SEGUNDA ÉPOCA



Carlos Herrera de la Fuente - Crítica y dialéctica en la modernidad (el pensamiento crítico de Descartes a Marx) / **Ariel Petruccelli** - Los dilemas del ecologismo: la perspectiva de un topo / **Mauricio Suraci** - Marxismo y feminismo. Una aproximación a sus intercambios / **Federico Mare** - Catálogo de ficciones medievales, o lo nostálgico no quita lo lúcido. Acerca de *Edad Media soñada*, de J. M. García de Fórmica-Corsi / **Carlos Valmaseda** - El tiempo de las cerezas en el cine: la Comuna de París y el séptimo arte / **Fabien Delmotte** - ¿Claustro o tribuna? ¿Diversidad o criticidad? Entrevista a Russell Jacoby / **S. Ranger, W. I. Robinson y H. A. Watson** - El culto al *Marxismo negro* de Cedric Robinson: una crítica proletaria (reseña)



STAFF

Dirección

Ariel Petruccelli

Federico Mare

Diseño general

Gabriela Maturano

Ilustraciones

Andrés Casciani

Diagramación y corrección

Federico Mare

Colaboraciones en traducción y/o edición

Ariel Petruccelli

Lucía Caisso

Nicolás Torre Giménez

Página web

Gabriela Maturano

Federico Mare

Difusión

Alexis Capobianco Vieyto

Carlos Herrera de la Fuente

Gabriela Maturano

Federico Mare

Tesorería

Federico Mare



ÍNDICE

<i>Deuteroplous</i> (editorial)	1
---------------------------------------	---

Bitácora de Derrotas

Carlos HERRERA, <i>Crítica y dialéctica en la modernidad (el pensamiento crítico de Descartes a Marx)</i>	4
Ariel PETRUCCELLI, <i>Los dilemas del ecologismo: la perspectiva de un topo</i>	37
Mauricio SURACI, <i>Marxismo y feminismo. Una aproximación a sus intercambios</i>	59

Mar de los Sargazos

Federico MARE, <i>Catálogo de ficciones medievales, o lo nostálgico no quita lo lúcido</i>	73
Carlos VALMASEDA, <i>El tiempo de las cerezas en el cine: la Comuna de París y el séptimo arte</i>	95

Al Abordaje

Fabien DELMOTTE, <i>¿Claustro o tribuna? ¿Diversidad o criticidad? Entrevista a Russell Jacoby</i>	104
AA.VV., <i>El culto al Marxismo negro de Cedric Robinson: una crítica proletaria (reseña)</i>	115



ANDREI
CASCIANI
2024

DEUTEROS PLOUS

No son buenos tiempos los nuestros, ni para la piratería ni para la criticidad. Mucho menos en los tormentosos mares del sur. Azotado por fuertes tempestades, *Corsario Rojo* estuvo a punto de naufragar. Pero un navío insurgente no es presa fácil, ni de los huracanes ni de los navíos de línea de quienes gobiernan el mundo. Nuestra proletaria marinería ha hecho frente a las dificultades, reconstruyéndose en alta mar y sin tocar puerto, como la célebre embarcación de Neurath. Digámoslo menos metafóricamente: por dificultades financieras y operativas (entre ellas la estanflación reinante en la Argentina de Milei y la imposibilidad de sostener un ritmo de trabajo tan frenético para nuestro modesto colectivo editorial), nos vimos en la necesidad de espaciar nuestra periodicidad, pasando de la trimestralidad por temporadas a una semestralidad de plazos más flexibles, aunque –confiamos– sin demoras abusivas.

Pero a mal tiempo, buena cara: hemos aprovechado este ajuste no deseado para encarar una renovación en el diseño general, en la estética de la revista. Desde ahora, *Corsario Rojo* tendrá portadas –en color– y separadores de secciones –en blanco y negro– ilustrados por el genial artista argentino Andrés Casciani, a quien ya conocen por sus magníficos dibujos para *Kalewche*, el sitio digital que es nuestro puerto, nuestro refugio.

* * *

Aprovechando también el golpe de timón, en este primer número de la segunda época de nuestra navegación quisimos ofrecer un panorama lo más abarcador posible del estado del mundo intelectual y de nuestras preocupaciones. Para ello, hemos reunido cinco ensayos, una entrevista y una reseña bibliográfica.

La sección Bitácora de Derrotas contiene tres textos. En el primero, “Crítica y dialéctica en la modernidad (el pensamiento crítico de Descartes a Marx)”, Carlos Herrera de la Fuente encara una rápida y punzante crítica filosófica desde coordenadas políticas y estilísticas en las que nos reconocemos ampliamente, aunque con un sustento teórico diferente al materialismo crítico de raigambre ilustrada que expusimos en nuestro *Manifiesto Kalewche*. Pero nos parece fundamental que las publicaciones de izquierda puedan contener diversidad de perspectivas, y alentamos los debates. En el segundo artículo, “Los dilemas del ecologismo: la perspectiva de un topo”, Ariel Petruccelli ofrece una amplia panorámica del estado actual de las controversias en el movimiento ecologista, reivindicando la necesidad de los análisis de clase y propiciando una orientación comunista y revolucionaria. Por último, Mauricio Suraci explora con fineza y holgura los encuentros y desencuentros entre dos de las principales tradiciones emancipatorias: “Marxismo y feminismo. Una aproximación a sus intercambios”.

La sección Mar de los Sargazos consta de dos entradas. En la primera, Federico Mare reseña con mucha amplitud y generosidad una obra reciente de crítica literaria y artística. “Catálogo de ficciones medievales, o lo nostálgico no quita lo lúcido. Acerca del libro *Edad Media soñada*, de José M. García de Fórmica-Corsi” es uno de esos textos que, dada la temática que contiene y la estrechez de miras al uso, pocos imaginarían presente en una publicación teórica de la izquierda revolucionaria. Pero buscamos ser fieles a la vieja máxima “nada humano nos es ajeno”. Más convencionalmente, en la segunda entrada de la sección, que lleva por título “El tiempo de las cerezas en el cine”, Carlos Valmaseda nos ofrece un ameno periplo por la filmografía de la Comuna de París, hito de la lucha de clases muy caro al imaginario revolucionario, no sólo en Francia sino también a nivel universal, incluyendo, por supuesto, a la vieja Unión Soviética, que supo estar a la vanguardia del séptimo arte ya desde los tiempos pioneros del silente.

Por último, en nuestra sección Al Abordaje ofrecemos dos traducciones. La primera es la traslación al castellano de una entrevista –originalmente publicada en francés– que Fabien Delmotte le hiciera a Russell Jacoby para *Le Comptoir*, y que hemos retitulado “¿Claustro o tribuna? ¿Diversidad o criticidad? Intelectuales, izquierdas y posmodernidad”. El segundo texto es la versión castellana de una extensa reseña crítica que S. Ranger, W. I. Robinson y H. A. Watson hicieron en ocasión de la reedición de un libro clásico. El título lo dice todo: “El culto al *Marxismo Negro*, de Cedric Robinson. Una crítica proletaria”.

* * *

Hace un siglo, cavilando sobre las dificultades y los infortunios que conlleva siempre el quehacer periodístico e intelectual cuando se asume un compromiso de *parresía* (compromiso que lo aleja de los favores del poder estatal y las ventajas de la riqueza capitalista), el anarquista argentino Rodolfo González Pacheco, viejo lobo de mar del activismo revolucionario, curtido por un sinfín de adversidades (censura y persecución, arrestos y encarcelamientos, golpizas y torturas, clandestinidad y destierro, falta de recursos, etc.) escribió estos párrafos llenos de luz y sabiduría:

¿Qué es cualquier obra, de justicia o de belleza, que te propongas, sino un sendero que tienes que laborar en la piedra y en el fango, tender sobre los abismos y, al fin, arrojarte tú, moribundo de cansancio, para hacer con tu sustancia un paso más? Nada termina, tú sabes. Si no mueres, te levantarás de nuevo magullado y dolorido, pero con la visión de tu destino intacta.

El fracaso sólo escarmienta al flojo, al que es virtualmente amargo. Y éste, no es de sus caídas de donde saca las lecciones de desánimo que luego intenta dictar a los animosos, sino de su propia nada, de su fatal flojedad. Es su carencia de todo –fuerza, valor, ideales– lo que en él habla.

¡No, no! Grabemos en nuestras vidas esta tabla de ley de los fuertes: los caminos se hacen sobre cosas propias, impregnadas de gotas de sudor o de sangre; florecidas de canciones o de llantos. Que así, y no de otro modo, caminó siempre el verdadero hombre. Hemos colmado un abismo, desalojado un vacío, caratulado una etapa. Ahora, tomemos rumbos y vamos. ¡Adelante!

También *Corsario Rojo* ha “caratulado una etapa”. Tripulantes perseverantes, tomamos rumbos y vamos. Contra viento y marea, hacemos nuestro el “¡Adelante!” de Pacheco como grito de combate. Es un adverbio con hondas resonancias utópicas en la tradición de izquierdas. Así bautizaron los socialdemócratas alemanes al diario que fundaron en 1876: *Vorwärts*, donde colaboraron autores de la talla de Engels y Trotsky. Y así se había llamado –pero con signo de exclamación– aquel mítico periódico parisino de comunistas y radicales exiliados que, durante todo 1844, dio voz a intelectuales como Marx y Bakunin: *Vorwärts!* Y no olvidemos

que el socialismo argentino, en gran medida, nació allá por 1882 en torno al *Verein Vorwärts*, «Unidos Adelante», un club político de emigrados socialdemócratas alemanes radicados en Buenos Aires; el cual fundó, cuatro años después, un periódico bilingüe, también llamado *Vorwärts*.

Pero para seguir adelante, necesitamos su apoyo. Hacemos un llamamiento solidario a colaborar con el sostenimiento económico de nuestro doble proyecto a pulmón, los hermanos marineros *Kalewche* y *Corsario Rojo*. De veras precisamos su ayuda fraternal, su «mecenazgo desde abajo», para que esta quijotada político-intelectual y artístico-literaria pueda hacer realidad la utopía subversiva del *ar-er-ir*: durar, crecer y cundir (dentro del capitalismo y contra el capitalismo). Aportes nuevos o actualizados serán bienvenidos.

¡A bordo! ¡A navegar! Un barco fantasma y otro de piratas recorren el mundo, haciendo ondear las banderas rojas y negras del comunismo antiautoritario.

* * *

En la antigua Grecia, igual que en tantas otras culturas, las gentes de mar tenían un frondoso e ingenioso argot. Una de las expresiones náuticas más características del pueblo heleno era *deuterios plous*. Cuando no había viento favorable que hinchara las velas de los barcos, cuando era menester utilizar los remos para llegar a puerto, los marineros decían *deuterios plous*, «segunda navegación». Era una singladura más lenta, pero también menos sinuosa e incierta, pues ya no se dependía de los caprichos del dios Eolo.

Platón empleó la expresión *deuterios plous* como metáfora, en el *Fedón*. La filosofía es al pensamiento lo que la «segunda singladura» es a la náutica: un método menos rápido, sin la inmediatez o instantaneidad del sentido común, pero también más confiable en cuanto a sus frutos.

Quienes hacemos *Corsario Rojo* en circunstancias adversas, sentipensamos la «segunda época» que aquí comienza –el tránsito de la periodicidad trimestral a la semestral– como un *deuterios plous*. Más tiempo, menos prisa, más seguridad. Ojalá nuestros lectores y lectoras vivencien este cambio de la misma manera. La navegación a remo no carece de encanto...

Nos toca remar, sí. Pero seremos remeros libres, no galeotes.



BITÁCORA
DE
DERROTAS



CARLOS HERRERA DE LA FUENTE

CRÍTICA Y DIALÉCTICA EN LA MODERNIDAD (EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE DESCARTES A MARX)*

La crítica tiene como objeto una realidad que exige su disolución, pero que se niega a romper su encantamiento fetichista. Su origen es la crisis, pero recubierta de un empecinamiento ideológico que impide su reconocimiento como tal. Ese empecinamiento no es sólo teórico o práctico, sino estructural, totalizador, por lo que la crítica que deriva de la propia exigencia real sólo puede elevarse a la altura de las circunstancias si asume, al mismo tiempo, su labor como ejercicio reflexivo, esto es, como autocrítica. La crítica tiene que desamorarse de su propio ejercicio cuestionador en el mismo momento en el que lo está ejerciendo. De allí la dificultad de ser consecuente en su labor. Lo positivo de su despliegue no puede ser algo exterior a ella, sino que tiene que ser ella misma poniendo las bases del discurso con el que asume la superación de la realidad cosificada y del discurso cosificador. Es la negación de ella misma en el momento de su afirmación y su afirmación en el momento de su negación. Es la contradicción que se reconoce como contradicción, pero que quiere estar más allá del sentido contradictorio de la realidad sin presuponer la armonía ni como principio ni como fin. Es, en fin, la paradoja del pensamiento que no puede reducirse al pensamiento, sino que, si quiere cumplir su función cuestionadora, tiene que ser más que pensamiento: expresión práctica.

La dialéctica acompaña el horizonte crítico siempre y cuando éste logre desembarazarse de los presupuestos metafísicos que lo orillan a absolutizar su despliegue. Entre todos, el más peligroso es el de la *verdad*, porque resume en su simple enunciación toda la aspiración del idealismo metafísico de ser más que mera enunciación: principio insuperable. Lo verdadero, sin embargo, para la dialéctica materialista, no puede ser ni un principio ni una sustancia, porque ello significaría aceptar que el idealismo precede su ejercicio crítico y lo determina. No hay verdad como no hay una esencia flotando por encima de las cosas. Lo verdadero, si es que existe, sólo lo puede hacer como ejercicio *a posteriori* en la compleja red relacional de sujetos y objetos mundanos y su variable desarrollo en el tiempo. Pero ese mismo desarrollo tampoco puede ser reducido a leyes o principios universales, por lo que la dialéctica tampoco es un juego de organización del devenir en reglas preestablecidas. Si la dialéctica materialista aún tiene sentido, ello es así porque asume un vacío original en el sentido de todo cuanto existe, porque no sustituye la nada que atraviesa la experiencia material con una legalidad abstracta ni pretende rellenarla con “verdades objetivas” que siempre dependen de la existencia de un sujeto que las enuncie. La crítica dialéctica asume el devenir y el vacío como realidades que acompañan la materialidad, pero no reduce la materialidad a “objetividad”, sino que la comprende en el único plano posible: en el de la experiencia material donde están implicados los mismos sujetos que hacen posible la crítica. Así, el sentido de la crítica dialéctica parte del sinsentido de la realidad material, pero reorganizado en el horizonte concreto de la experiencia en la cual los fenómenos adquieren su contenido determinado.

* El presente ensayo de Carlos Herrera de la Fuente es resultado de su colaboración en el proyecto “Conceptos para la historia de América Latina desde la Teoría Crítica”, PAPIME PE307724, Facultad de Economía, UNAM, México. Será el primer capítulo de la obra *Crítica y valor de uso*, del mismo autor, que está en proceso de escritura.

Al materialista le espanta reconocer que su verdad depende, en última instancia, de un sinsentido, pero el sinsentido es el que fundamenta la posibilidad de la libre experiencia intramundana que dota de significado a su propio horizonte intelectual y práctico. Asumirlo a fondo significa desechar finalmente los vestigios metafísicos del pensamiento que obligan a la experiencia a decir más de lo que ella misma quiere decir. Esto es fundamental, porque el ejercicio teórico, para la crítica, es algo más que pura teoría: compromiso práctico con la realidad que cuestiona. La teoría tiene que ser más que teoría, y la práctica tiene que ser comunicación crítica con los otros sujetos: construcción, destrucción y reconstrucción de la posibilidad subversiva y revolucionaria que la motiva.

La crítica dialéctica y materialista, sin embargo, no es el resultado casual ni inmediato de un pensamiento que ha decidido, de pronto, desembarazarse de su bagaje idealista, sino que es producto de una historia contradictoria de la que ella misma no quiere desentenderse. Reconstruir el sentido de esa historia es trazar la ruta de una interpretación que marca los hitos de su afinamiento y los retos pendientes de su autosuperación. No es un ejercicio banal, sino un requisito de su práctica contemporánea. El siguiente ensayo asume el reto de esta exigencia como presupuesto de autocomprensión dialéctica y de ejecución concreta de crítica autocorrectiva.

Primera aproximación a la definición de la palabra «crítica»

En su origen etimológico, la palabra «crítica», al igual que la de «crisis», procede del verbo griego *krinein* que, en su riqueza polisémica, encierra tres acepciones distintas: separar, juzgar y decidir. Separar es la primera acción del pensamiento que quiere comprender los elementos básicos que conforman su objeto de estudio. Juzgar, por su lado, significa relacionar o vincular, por medio de la comparación, ideas o elementos que están separados. En la lógica aristotélica, el juicio de términos implica la unión de un sujeto y un predicado que posibilita la formación de enunciados. Estos enunciados pueden ser, por su extensión, universales o particulares, y por su cualidad, afirmativos o negativos. La dialéctica platónica, por su parte, distingue entre *diáiresis* y *synagogé*. La primera tiene la función de separar las ideas en géneros y especies, haciéndolo a la manera de un buen carnicero (como dice Platón en el *Fedro*), esto es, sabiendo cortar la carne finamente sin destrozarla, según sus articulaciones naturales. La *synagogé*, por el contrario, congrega las ideas en un todo lógico y les da una expresión de conjunto que unifica su sentido. La crítica consiste, así, en una primera aproximación formal, en dos labores contrapuestas, pero consecutivas: analizar y sintetizar.

Existe, sin embargo, un tercer momento que normalmente se descuida y que está relacionado con la tercera acepción del verbo griego *krinein*: la decisión. ¿En qué sentido la crítica puede incluir una decisión, tomando en cuenta que, normalmente, se exige como resultado de la crítica un punto de vista «objetivo» e imparcial? Toda crítica se dirige a un objeto o a un tema determinado sobre el cual se pretende *tomar posición*, esto es, definir una postura determinada, sea teórica o práctica, para relacionarse con él. No hay crítica neutral. Criticar implica introducir un orden mental a situaciones o circunstancias que se presentan desarticuladas o confusas; que están en *crisis*. La crítica contribuye a organizar el pensamiento y a brindar un sentido a lo que, en la generalidad, nadie entiende porque resulta confuso o descoyuntado. Y ese orden sólo puede partir de un posicionamiento singular, de una reflexión que marque una ruta clara para resolver un problema o para superar sus contradicciones. Así, pues, esa posición implica un compromiso: un compromiso con el camino trazado y con la negación del confuso estado de cosas del que se procede. En este sentido, la crítica no es sólo negativa, sino que implica la capacidad de crear un orden positivo que, desde su singularidad, se opone al otro, revuelto y desarticulado.

Ahora bien, separar no significa sólo distinguir las partes de un todo, sino tomar distancia frente a aquello que se considera reflexivamente: separar significa también, en el contexto de la crítica, *separarse*. El que

crítica tiene que ejercitarse en una doble dirección. En primer lugar, tiene que distanciarse de la situación sobre la que cavila, puesto que ella es confusa y desordenada, y como toda situación confusa y desordenada genera emociones encontradas, posiciones e ideas igualmente revueltas que, sin embargo, dominan el ambiente de las consideraciones que se tienen acerca de ella. El punto de partida de toda reflexión crítica es siempre el de un estado de cosas pletórico de prejuicios y sobrentendidos, en el cual la mayoría se mueve como “pez en el agua”, sin detenerse a pensar por un momento sobre el asunto. El llamado “sentido común” es una amalgama enmarañada de convenciones, aprensiones, prejuicios, simpatías, repudios y tantas otras impresiones prerreflexivas que determinan la forma en la que se comprenden y explican las cosas. Por eso, lo primero que tiene que hacer el crítico, antes incluso de analizar las partes o los elementos de su objeto de estudio, es, como lo recomendaba Husserl, “suspender el juicio”, detener lo que hasta ese momento creía saber sobre el mundo, para así librarse de todo condicionamiento irracional del estado de cosas del que parte. Por decirlo así, el que critica debe primero *descomprometerse* de su punto de partida (del mundo del que arranca su reflexión), para luego organizar sus ideas y pensamientos, de tal manera que pueda recomprometerse con otro estado de cosas racionalmente reestructurado. Así, toma posición y se separa críticamente del mundo del que partió, para religarse posteriormente con el mundo que ahora proyecta como alternativa.

Criticar, así, consiste en una compleja actividad intelectual que implica distanciamiento, suspensión del juicio (y las emociones), descompromiso con el estado vigente de cosas y su interpretación hegemónica, análisis pormenorizado y frío de los elementos que lo componen, reorganización, síntesis y posicionamiento comprometido con la concepción elaborada. Criticar, entonces, en una primera aproximación, debe entenderse como la actividad que consiste en separarse emocional y reflexivamente de una situación confusa y desordenada para descomponerla en sus partes, analizarla pausadamente, reorganizarla sintética y sintácticamente introduciendo un nuevo sentido a su articulación global, de tal manera que pueda derivarse de esa actividad un posicionamiento singular frente a la situación que se cuestiona, proponiendo una alternativa racional y reflexiva que sirva de guía al pensamiento y a la acción.

La crítica moderna

En cierto sentido, la filosofía ha sido crítica desde sus orígenes griegos. La ironía socrática tuvo siempre como objetivo cuestionar las creencias aparentemente fundadas e irrefutables de sus contemporáneos, que basaban su fe sobre lo verdadero en el cultivo repetido de los mitos, las tradiciones y la defensa de las jerarquías estamentales de su tiempo y región. Sobran los ejemplos donde Sócrates, al examinar un concepto determinado (la justicia, el arte, el conocimiento, etc.), choca de frente con las posiciones de sus interlocutores, para los cuales, términos como lo justo, lo bello o lo verdadero no eran cuestiones que podían definirse invocando una perspectiva universal, sino atendiendo a las condiciones de rango y superioridad determinadas por la procedencia aristocrática. Así, por ejemplo, Trasímaco, en el primer libro de la *República*, define lo justo como “lo que conviene al más fuerte”¹, esto es, al que tiene poder y capacidad de mando. Para poder aproximarse a una definición sobre lo justo que trascienda ese punto de vista parcial y relativo, Sócrates se ve obligado a romper epistemológicamente con los presupuestos de los que parte la perspectiva aristocrática, de tal manera que pueda dirigir su atención más allá de los intereses inmediatos y mundanos que limitan la comprensión de sus contemporáneos. La concepción universal que exigía Sócrates en sus definiciones lo obligó históricamente a romper con las ideas y los valores predominantes de su mundo y su época, generando incomodidad y molestia entre las clases y los sujetos a los que cuestionaba. Esto último fue precisamente lo que lo llevó a ser juzgado y condenado a la pena capital. Aquí se atestigua una de

¹ Platón, *República*, lib. I, 331a, en *Diálogos IV*, Madrid, Gredos, 1998, p. 76.

las principales consecuencias del ejercicio crítico: cuando éste es honesto y consecuente, y, por lo tanto, toca puntos sensibles de la realidad social de la que parte, genera incomodidad entre sus contemporáneos, así como una reacción que puede llegar a ser violenta. La crítica no sólo no es neutral frente al mundo que cuestiona, sino que, además, tiene una carga política que provoca reacciones vehementes de los afectados por ella.

Ahora, si bien es cierto que la crítica forma parte inseparable del ejercicio filosófico desde sus orígenes, las grandes filosofías de la Antigüedad y la Edad Media se caracterizan, principalmente, por su carácter dogmático, esto es, por introducir nociones e ideas, así como desarrollar teorías que, aunque poseen un elevado grado de rigor conceptual e intelectual, no necesariamente están fundadas ni demostradas en su relación íntima. El Sócrates histórico (el que reflejan, sobre todo, los primeros diálogos platónicos) fue un caso excepcional (junto con el de Diógenes), no sólo porque no llegó a escribir sus aportes principales, sino porque su práctica dialógica conducía a la *aporía*. Más que un partero (como lo fue efectivamente su madre), hay que concebir a Sócrates como un preparador del parto, como alguien que dispone a la mente para el alumbramiento de nuevas ideas. Fuera de él, sin embargo, la mayoría de los filósofos griegos introdujeron ideas y nociones metafísicas de las que partía la elaboración de su ontología particular. En el caso de los autores de la Edad Media, la cuestión es aún más clara: *credo ut intellegam*, “creo para comprender”, decía San Anselmo, indicando con ello que, para poder entender y explicar algo, había primero que tener *fe* (en el Dios cristiano).

Es sólo en la modernidad que la crítica deja de ser un rasgo que acompaña el trabajo filosófico para convertirse en su atributo característico, en su cualidad distintiva. En gran medida, esto fue resultado de la ruptura que la introducción del pensamiento moderno implicó históricamente. Para poder afirmarse de manera libre, sin trabas, en su ansiosa búsqueda de demostraciones empíricas y lógicas, el pensamiento moderno, de origen europeo, tuvo que enfrentarse al conjunto de instituciones regidas por la inflexibilidad de la Iglesia católica. No había otra posibilidad. Cuando Giordano Bruno afirmó que el sol era una estrella más en el espacio, y que había una infinidad de mundos habitados por seres inteligentes y animales, lo que cuestionaba no era solamente una concepción del universo entre otras muchas, sino el dogma aristotélico-ptolemaico que la Iglesia católica consideraba una verdad inamovible de su cosmovisión. Contradecirlo o sustituirlo significaba remover los fundamentos ideológicos de la religión y su poder institucional. Por ello fue condenado a morir en la hoguera. Galileo Galilei, por su lado, supo retractarse a tiempo (lo que, por cierto, Bertolt Brecht considera el pecado original de la ciencia moderna: su sumisión a los poderes establecidos).

La confrontación con la cosmovisión precedente no fue sólo una cuestión que incumbiera al pensamiento astronómico o filosófico, sino que fue el pan diario de todas las ciencias que intentaban encontrar métodos y recursos propios. El caso de la medicina, específicamente de la anatomía, es sobresaliente. Antes de la intervención pionera de Vesalio (1514-1564), los conocimientos sobre el cuerpo humano se basaban en las viejas observaciones que Galeno (129-201/216) había realizado al diseccionar monos. A comienzos del siglo XVI, la Iglesia católica prohibía aún abrir cuerpos humanos para las autopsias. Exhumar cadáveres y examinarlos era condenado como una gran blasfemia. Por lo mismo, la exploración que llevó a cabo Vesalio, y que le condujo a fundar la anatomía moderna, debe concebirse como un acto valiente de oposición a una prohibición absurda. Fue un momento de ruptura y refundación.

Tanto para el pensamiento abstracto como para la ciencia empírica moderna, la oposición y la crítica se convirtieron en el punto de partida indispensable del desarrollo de sus investigaciones. De otra manera, no había forma de abrir nuevos caminos. La crítica metódica y constante se impuso como la característica predominante de la filosofía moderna.

Crítica y modernidad

La crítica moderna, sin embargo, no fue resultado exclusivo de su oposición a la organización anterior del mundo europeo, estructurado ideológicamente por la Iglesia, sino, al mismo tiempo, expresión *positiva* del nuevo mundo que iba surgiendo. Entre los siglos XIV y XV de nuestra era, el mundo centroeuropeo comenzó a experimentar una ligera aceleración en el desarrollo y perfeccionamiento de sus procesos técnicos y productivos, de eso que Marx llamó *fuerzas productivas*, de tal manera que se hizo capaz de controlar con mayor efectividad y amplitud su facultad laboral en relación con la transformación de la naturaleza para fines operativos particulares. Este potenciamiento técnico pudo proyectarse globalmente, a partir del siglo XVI, con el llamado “descubrimiento de América” y la larga y cruenta conquista de sus territorios, así como de otras tantas zonas del orbe repartidas en África, Asia y Oceanía. La *globalización*, como la caracteriza Wallerstein desde el siglo XVI, y la conquista territorial del mundo, marcaron un antes y un después en la capacidad humana de dominio de su medio y su capacidad de transformación material del planeta. “De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (universo al que se reconoce entonces como ‘Naturaleza’), las fuerzas productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de ‘amo y señor’ de la Tierra”².

Con la era moderna se inaugura lo que Heidegger llamaría más tarde “la época de la imagen del mundo”. Se trata, en este caso, de la aparición del mundo como un objeto determinado materialmente que puede ser transformado a imagen y semejanza de una voluntad subjetiva que proyecta en él sus propósitos, sus intereses, sus anhelos y sus deseos de conquista y apropiación. El sujeto se presenta crecientemente, a partir de ese momento, como el ente capaz de dominar la naturaleza y el mundo por medio de sus conocimientos técnicos y científicos (tecnocientíficos) para adaptarlos a sus necesidades inmediatas y mediatas, de tal forma que su configuración concreta termine por ser el correlato proyectivo de su propia voluntad tenaz e inflexible. El mundo se transforma a imagen y semejanza de la voluntad subjetiva.

En realidad, ese sujeto del que habla Heidegger, y que en cierto sentido constituye una entidad filosófica idealizada, no es otro que *el capital*, que representa, en la concreción histórica, el sujeto anónimo que impone la lógica determinante al fenómeno productivista que se apodera, al comienzo lentamente, de la totalidad de las actividades y quehaceres humanos; y más tarde, a partir del último tercio del siglo XVIII, al desarrollar su capacidad industrial automatizada, de manera acelerada e imparable. Esta lógica no es otra que la de la ganancia, o más bien, la del valor valorizándose, la del capital, que empuja compulsivamente a una dinámica en la que aquél que se le resiste o queda fuera de ella es simplemente «barrido» por el «progreso» de la historia.

La lógica de la conquista, la apropiación y la producción por la producción obligan a los que participan en ella (proyectivamente: la humanidad entera) a instrumentalizar su relación con el mundo que los rodea, convirtiéndolo en un objeto que debe ser conocido minuciosamente, medido con precisión, recorrido, transformado y reconfigurado para los propósitos continuos de la producción, circulación y apropiación de capital. Así surge la necesidad histórica de desarrollar un tipo de racionalidad metódica, capaz de definir procedimientos precisos y establecer certezas inamovibles. El pensamiento matemático se vuelve el paradigma del proceder racional, a tal punto que, quien se niegue a seguirlo puntualmente es considerado un enemigo de la ciencia y del conocimiento: “*Nessuna certezza delle scietie e, dove no si puo applicare una delle scietie matematiche e che non sono venite con esse matematiche*” (Leonardo Da Vinci).³ “No hay

² Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El Equilibrista, 1995, p. 141.

³ *The Notebooks of Leonardo Da Vinci*, Nueva York, Dover Publications, p. 289.

ningún tipo de certeza en las ciencias en las que no se puedan aplicar las ciencias matemáticas o que no tengan relación con esas matemáticas”. “*La matematica è la lingua con cui Dio ha scritto l'Universo*” (Galileo Galilei). “La matemática es la lengua con la que Dios ha escrito el universo”.

A la real apropiación y transformación productivista del mundo, le acompaña un tipo de racionalidad que confirma esa vocación, que, incluso, la delinea y la posibilita. De esta manera, la crítica que se introduce en la mentalidad moderna como negación del mundo “cerrado” y “dogmático” de la era feudal, dominada ideológicamente por la Iglesia católica, es una crítica que busca fundamentar sus nuevos postulados desde la razón metódica, desde la certeza matemática. Así nace el tema cartesiano de la *duda metódica*.

La crítica cartesiana y la duda metódica

“Dado que hemos sido niños antes de ser adultos y que en unas ocasiones hemos juzgado con acierto y en otras con error acerca de cosas que se han presentado a nuestros sentidos cuando aún no habíamos alcanzado el uso completo de nuestra razón, distintos juicios emitidos con precipitación nos impiden acceder al conocimiento de la verdad y de tal modo nos previenen que no existe apariencia alguna de que podamos liberarnos de ellos, si no asumimos dudar una vez en nuestra vida de todas las cosas acerca de las cuales encontrásemos la menor sospecha de falta de certeza”⁴.

Así inicia René Descartes su obra titulada *Los principios de la filosofía*. Todo debe ser puesto en duda, por lo menos una vez en la vida. Ése es el único punto de partida posible de la crítica radical. Y esa duda absoluta, total, debe servir para conducir a la única meta aceptable: la fundación de un conocimiento certero, comprobable, incuestionable. El principio es, pues, negativo. Se tiene que negar de origen, por lo menos momentáneamente, todas las certezas anteriores, las creencias inamovibles que establecían, desde tiempos inmemoriales, aquello que no podía ponerse en duda de ninguna manera. Es difícil dejar de reconocer la trascendencia de este punto de partida, tal y como lo propone Descartes al comienzo del siglo XVII. Nos hemos acostumbrado, ciertamente, en el ámbito académico, a pasar revista demasiado rápido a este proceder radical, que ponía en jaque la forma tradicional de plantear las cosas por parte del pensamiento eclesiástico, y a considerarlo exclusivamente una exigencia epistemológica consecuente con el fin buscado (un punto de partida absolutamente indubitable), que desatendemos su originalidad y radicalidad en el contexto histórico en el que fue introducido. Pero lo que está haciendo Descartes con ese paso aparentemente natural, incluso de importancia casi procedimental, es ni más ni menos que poner en jaque toda la forma anterior de fundamentar el conocimiento teórico y filosófico partiendo de la primacía de la fe. Para Descartes, no se puede aceptar como principio nada que no tenga la forma de la certeza inmediata de carácter absoluto, esto es, que no cumpla con las características de un axioma matemático, o incluso más, porque su evidencia no debe partir de una mera definición o de una postulación lógica que ayude, posteriormente, a fundamentar el conocimiento derivado, sino que debe ser ontológicamente verdadera en su formulación inmediata. Todo conocimiento derivado que no demuestre su absoluta certeza conceptual-ontológica de manera inmediata debe ser, aunque sólo lo sea momentáneamente, rechazado. La fe, los sentimientos, las pasiones, las experiencias místicas, los dogmas de cualquier tipo no son premisas ni argumentos para sustentar un conocimiento como el que exige el pensamiento modernizante de Descartes. Por ello mismo, la noción de Dios, aunque luego sea reintroducida, no puede ser aceptada, de ninguna manera, como punto de partida filosóficamente válido. Sólo la experiencia conceptual inmediata del *yo pienso* cubre las características de la exigencia moderna del pensar teórico. De ese modo, el sujeto sube a la palestra de los conceptos definitivos en la historia de la filosofía. Pero sólo para ser destronado unos incisos más adelante.

⁴ René Descartes, *Carta del autor a quien tradujo “Los principios de la filosofía”*, México, UNAM, 1987, p 21.

Así como Descartes establece la certeza inmediata del *yo pienso* como fundamento ontológico de la existencia del sujeto y de la posibilidad de sustentar cualquier tipo de conocimiento, asimismo rechaza que el sujeto pueda encontrar por sí mismo la base epistemológica necesaria para conocer la realidad en su conjunto. Puesto que la realidad fuera del pensamiento se le presenta como lo contrario del propio pensamiento, esto es, como la *extensión material* (la *res extensa*) que es lo absolutamente distinto del pensamiento, se declara impotente para conocerlo y sustentarlo lógicamente por sí mismo (porque, en los hechos, sólo puede conocerse a sí mismo), de tal forma que reclama un “soporte ontológico” trascendente para dar el paso definitivo, para fundamentar su propia ontología y su propia teoría del conocimiento. De esta manera, en última instancia, los presupuestos y prejuicios originales que habían sido puestos en duda, negados, para lograr fundamentar críticamente el conocimiento desde un nuevo punto de partida, vuelven a ser reintroducidos a espaldas del sujeto, sólo que con su pleno consentimiento. En realidad, la demostración de la existencia de Dios, que Descartes desarrolla célebremente en la tercera meditación metafísica, no es, como lo señala Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*,⁵ más que una versión ligeramente modificada del argumento ontológico de San Anselmo, que postula que Dios es “aquel ser del cual nada más grande puede ser pensado”, razón por la cual, si se trata del ser más grande y potente, necesariamente incluye la existencia como rasgo característico, ya que existir es algo mayor y más potente que no existir. Esta forma metafísica de «demostración» *a priori* fue originalmente desarrollada, en la Antigüedad, por el pensamiento estoico, especialmente por Zenón de Citio, quien «demostró» que el cosmos era un ser racional partiendo de la aserción de que nada era más poderoso que el cosmos, y puesto que la razón era más poderosa que la sinrazón, entonces, el cosmos era racional.⁶ Descartes varía ligeramente estos argumentos empleando la noción de perfección conectada con la teoría de las causas objetivas, ambas derivadas de la filosofía escolástica, a la que el filósofo francés recurre sin siquiera mencionar. Así, Descartes reintroduce a Dios como fundamento ontológico y epistemológico de la realidad (puesto que Dios no es ningún *genio maligno*, y desde su perfección no puede nunca pretender engañarnos), de tal manera que, a partir de ese momento, se cuenta con un sustento metafísico que otorga la base inquebrantable al proceso de conocimiento. Ciertamente, no puede desdeñarse el hecho de que históricamente Descartes invierte los términos de la demostración y, en lugar de partir de la noción indubitable de Dios –según el apotegma *credo ut intelligam*– para derivar al sujeto humano, parte del sujeto habiendo puesto en duda la existencia de Dios, para luego derivarla y probarla conceptualmente. Pero el fundamento ontológico y epistemológico de la realidad es ya Dios, no el sujeto.

La ingeniosa estratagema de Descartes –señalan Hardt y Negri– consiste principalmente en lo siguiente: cuando atribuye al pensamiento el lugar central en la función trascendental de mediación, lo que define es una especie de remanente de trascendencia divina. [...] En realidad, el Dios de Descartes está muy cerca: Dios es la garantía de que el dominio trascendental se inscriba en la conciencia y en el pensamiento como algo necesario, universal y preconstituido.⁷

A partir de ese momento, aunque con ciertas modificaciones importantes, la escolástica se asienta en la patria cartesiana. El momento más notable es el de la explicación del origen del error humano y del mal moral a partir de la noción de libre voluntad o libre arbitrio como bien intermedio, idea heredada de San Agustín.⁸ La

⁵ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, FCE, 2022, p. 266.

⁶ “Y de nuevo dice Zenón: ‘[Si] lo racional es mejor que lo no-racional, nada, sin embargo, es mejor que el universo. Por consiguiente, el universo es racional’. Y lo mismo sucede con lo que participa de la inteligencia y de la animación. ‘Lo inteligente, en efecto, es mejor que lo no inteligente y [lo] animado que lo no animado. Pero nada hay mejor que el universo. Por consiguiente, el universo es inteligente y animado’”. Véase *Los estoicos antiguos*, Madrid, Gredos, 1996, p. 88.

⁷ Cf. Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Bs. As., Paidós, 2002, p. 85

⁸ “La voluntad, pues, que se une al bien común e inmutable, consigue los más grandes bienes del hombre, siendo ella uno de los bienes intermedios. Pero la voluntad que se aparta del bien inmutable y común y se convierte hacia sí propia, o a un bien exterior o inferior, peca”. San Agustín de Hipona, *Del libre albedrío*. Versión, introducción y notas del P. Evaristo Seijas, en *Obras de San Agustín* (ed. bilingüe III, Obras filosóficas), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 397.

crítica de Descartes, así, es evidentemente limitada: inaugura un camino que promete instaurar una nueva ontología y una nueva epistemología basadas en el sujeto humano, pero, al igual que Bucéfalo, se espanta de su propia sombra.

Excurso I: la verdad como certeza

Tal vez no existe un error más grande en la mayoría de los teóricos y críticos sociales inspirados en el horizonte abierto por Marx que asumir la noción de *verdad* como algo evidente, como algo que no tiene que ser discutido a fondo. En este sentido, no cabe duda de que la intervención filosófica de Heidegger, que, desde su hermenéutica histórico-deconstructiva, demuestra la variación temporal de ese concepto, y de tantos otros, siempre vinculándolo al momento y al horizonte ontológico desde el que se postula, es superior al de la mayoría de los marxistas, incluyendo a varios de los considerados críticos o heterodoxos.⁹ Si hay alguna noción que el pensamiento crítico debería tratar con pinzas es precisamente la de la verdad, justo porque el sentido de esa palabra no se mantiene nunca como algo fijo a lo largo de la historia de las ideas, sino que varía y se modifica constantemente (como, por su parte, lo concibió originalmente el propio Hegel desde la perspectiva dialéctica). En la modernidad, a pesar de las modificaciones, de las alteraciones y de las concepciones que conducen a otros derroteros, la idea fundamental de verdad sigue siendo la establecida por Descartes como base nuclear de la construcción de su método científico. *Verdad, método y ciencia*, como lo aclaró Gadamer, van de la mano en la modernidad, y por ello resulta de suma importancia aclarar sus sentidos históricamente determinados, sobre todo teniendo en cuenta que el pensamiento crítico inspirado en el planteamiento de Marx no puede tener como base las ideas cartesianas de verdad, método y ciencia (propias de un pensamiento metafísico-mecanicista).

Para Descartes, verdad significa *certeza*. En primer lugar, *certeza inmediata de sí mismo*, pero, posteriormente, certeza indubitable de lo que se percibe a través de los sentidos y se conoce desde la razón y las ideas innatas que Dios introdujo en la mente del sujeto. Esta certeza tiene como paradigma, en Descartes, el de la lógica matemática, axiomática, que debe concatenar las observaciones obtenidas por la investigación empírica con las ideas lógicas del sujeto, que le brindan su explicación causal y racional. El sujeto debe aprender a vincular sus proyecciones o hipótesis con la realidad objetiva de lo percibido empíricamente, implementando la duda metódica para no dejarse atrapar por las apariencias y para lograr establecer las conexiones lógicas que expliquen cada una de las partes de los fenómenos a conocer. La verdad debe aparecer, así, como una certeza objetiva de las cosas, tal como ellas son en sí mismas, pero fundada y conocida desde las verdades innatas del sujeto que las conoce en el proceso de su investigación. El método se impone al objeto, a su conocimiento y exploración. Mucho tiempo después, pensando en la experiencia de su época, Nietzsche dirá: “No es la victoria de la ciencia lo que caracteriza a nuestro siglo XIX, sino la victoria del método científico sobre la ciencia”.¹⁰ Esto, sin embargo, era ya válido, por lo menos *in nuce*, en el siglo XVII, de signo cartesiano. El método calculístico-matemático introducido por Descartes aseguró la conversión de los fenómenos mundanos en *objetos*, gracias a lo cual podían ser medidos con certeza, afianzados epistemológicamente con la finalidad de sustentar su dominio práctico. El mundo moderno, dice Heidegger, se convierte en imagen subjetiva, en mundo representado por el sujeto para su propio control y beneficio.

⁹ Cf. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Gesamtausgabe, III. Abteilung, Band 80.1, Vorträge, Teil 1: 1915-1932. En este ensayo sobre la esencia de la verdad, punto de quiebre entre el primer y el segundo Heidegger, el filósofo de Messkirch demuestra primero la conexión de la noción de verdad como certeza con la época histórica moderna, para pasar más adelante a repensar el concepto griego de verdad como *alétheia*.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, KSA 13, 442, Nachlass, Anfang 1888.

Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación. [...]

El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra *imagen* significa ahora la configuración de la producción representadora. En ella el hombre lucha por alcanzar la posición en la que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas.¹¹

La concepción de la verdad como *certeza de la representación* acompaña un horizonte económico y político de dominación del mundo que, más allá de la generalización heideggeriana sobre el sujeto, simula el poder del capital, su proceso de conquista y adecuación de los fenómenos naturales y sociales a su propia lógica. Por ello mismo, Descartes no va más allá en su crítica; no cuestiona la omnipotencia de lo trascendente, sino que la ajusta al reclamo de la realidad de su época. No derriba definitivamente los ídolos, sino que, al igual que Moisés después de destruir al becerro de oro, encumbra, en su lugar, a una deidad abstracta.

Excursus II: verdad, ciencia y literatura

Para el pensamiento que concibe la verdad como certeza indubitable, como hecho objetivo, calculable, medible e infalsificable, todo lo que no cumpla con dichas características es clasificado, de inmediato, en el rubro del ensayo literario, del ejercicio lúdico o de la mera especulación sin fundamento. Esto que ya se encontraba en Descartes y en el pensamiento moderno-renacentista que lo precedió, adquirió su máxima expresión en la filosofía positivista, para la cual lo único válido en el proceso de fundamentación del conocimiento era lo que partía de la observación directa de los *hechos* o, en su defecto, del acceso a fuentes fidedignas que aseguraran la verdad del objeto o del acontecimiento. Su comprobación exigía la implementación de un método y de un proceso de investigación o de experimentación que permitieran asegurar la certeza epistemológica de lo dado y que convirtiera a la propia investigación en objeto de exámenes y verificaciones posteriores que reforzaran su validez epistémica. Todo lo que no cumpliera con esos requisitos vivía en el campo de la arbitrariedad y la interpretación sin fundamento. Con ello, se introdujeron, a espaldas de todos, dos concepciones que resultan sumamente problemáticas al momento de considerar aquello que no se ajusta a los requisitos de la ciencia moderna:

1) Se redujo la concepción de lo verdadero a la certeza y verificación de los *hechos objetivos*, separándolos, aparentemente, de cualquier intento de interpretación o empleo determinado del conocimiento. Como si, por un lado, estuviera el conocimiento, la ciencia objetiva, cierta, verdadera, la constatación infalible de los hechos, y, por otro, lo que quisiera hacerse con ese conocimiento, con esa *verdad* obtenida. La ciencia se empezó a concebir a sí misma como *no-interpretativa*, como libre de cualquier horizonte hermenéutico y *subjetivo* de sentido que mancillara la pureza de lo verdadero. Y esto sucedía, justamente, en el auge del dominio del sujeto, como lo llamara Heidegger; en el auge humanista de conocimiento, control y conquista del mundo (que sólo era la expresión hipostasiada de la modernidad capitalista, como lo hemos señalado). El sujeto cumplía el llamado de la época confirmándola en el despliegue de su empresa científica, pero se presentaba a sí mismo, a su actividad vital, como la pura entrega desinteresada de *la connaissance pour la connaissance*.

2) Por su parte, se redujo cualquier actividad reflexiva que no cubriera los requisitos del método científico dominante a pura ficción, especulación arbitraria o mítica, o bien a un ejercicio religioso, de fe. El arte, por ejemplo, es concebido, desde este mirador simplista, como pura estetización de la vida, como simple juego, o

¹¹ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 72 y 77.

bien, en el peor de los casos, como adorno de la realidad. Su aparición es inofensiva en la medida en que es ficticio, irreal, incapaz de dar cuenta de la «verdad» objetiva del mundo. La clasificación contemporánea, en cualquier librería anglosajona, entre libros de “ficción” y de “no ficción” constata ese fenómeno: por un lado, está lo que informa, lo que da cuenta de acontecimientos verídicos o de investigaciones científicas; por otro, aquello que es producto de la imaginación, de la creación libre, de la invención: literatura, ficción. Así se le niega a lo literario la capacidad de dar cuenta del mundo, de ofrecer una visión que ilumine y explique el sentido de la realidad. “Es sólo literatura”, se dice. Y con ello, la descalificación resulta inmediata.

Ahora bien, la objetividad (las llamadas *verdades objetivas* o el simplón “tercer mundo” de Karl Popper), en realidad, simula siempre al sujeto –o a la época– que la proyecta. Eso es lo que descubre la intervención heideggeriana, de ahí su importancia. Detrás de lo objetivo hay un sujeto que proyecta su intencionalidad encubierta en la apariencia neutral de lo certero. ¿Por qué se describe a la naturaleza desde la regularidad matemática o desde la legalidad calculable? Porque eso es lo que exige la época para su comprensión y dominio. El efecto práctico es lo que, en última instancia, justifica el tipo de conocimiento obtenido. ¿Cómo se podría, por ejemplo, colocar un satélite en órbita que posibilite el flujo de la comunicación global en el mundo contemporáneo sin el conocimiento preciso del movimiento de la Tierra, la fuerza de gravedad, la densidad de la atmósfera, la resistencia de los materiales, la luz solar, la cantidad de energía que debe almacenar para su funcionamiento, etc.? La objetividad del conocimiento científico es una forma de iluminar la dinámica de la naturaleza a través de una *reducción* de la totalidad de los fenómenos y las experiencias que la componen a aquéllos que pueden ser calculados y medidos con exactitud. La llamada *certeza* científica no capta, en realidad, la totalidad de los fenómenos, su compleja dinámica, su verdad global, sino una parte de su ser, que es, en última instancia, la que se exige para posibilitar su dominio en cuanto objetividad natural. La verdad como certeza, desde la cual se funda la ciencia moderna, sólo puede operar, entonces, desde la reducción de la totalidad natural al cálculo y la medición del objeto (aun cuando se trate de un cálculo «probabilístico»).

Por su lado, el arte no presenta al objeto en cuanto tal. No da cuenta de su legalidad cuantificable ni de su regularidad cíclica, estadísticamente calculable. Y sin embargo, nos puede mostrar la realidad o sus fenómenos desde un sentido que permita captar mejor su esencia, su verdad. Gadamer distinguía entre la concepción platónica de lo artístico, que lo desvalorizaba en cuanto “copia de la copia” (“tres veces apartada de la verdad”, esto es, de las formas ideales), y la intervención aristotélica que lo teorizaba desde la noción de *mímesis*. El concepto de *mímesis*, llegó a explicar Gadamer, no debía comprenderse en términos clásicos como pura «imitación», sino como re-presentación, no en el sentido moderno de sustitución o reemplazo de lo original o lo auténtico por algo que lo supliera, sino como “vuelta a la presencia”, como nueva *presentación* o *re-conocimiento*.¹² El logro del arte consistía, desde este mirador, en hacer presente lo ausente a través de la expresión o manifestación de sus propiedades más íntimas, de tal forma que se re-conociera aun cuando no se le viera de manera directa. El sufrimiento de una madre ante la pérdida de su hijo, la suavidad de una flor, la tristeza de la soledad son sentimientos, cualidades y emociones que pueden transmitir, sin que medie un conocimiento científico entre ellos, una obra de teatro, una pintura o un poema. Una novela, por su parte, nos puede introducir a sucesos, pensamientos o acontecimientos privados que ninguna cámara ni ningún experimento podrían captar de cualquier otra forma. La verdad de esas dimensiones no depende, entonces, de su comprensión objetiva, ni siquiera de su descripción fehaciente o veraz, sino de la forma en la que pueden ser re-presentadas, o bien narradas, gracias a la cual se pueda captar el sentido y la particularidad de su ser. La verdad, así, no tiene por qué ser reducida a la certeza de la representación objetiva y, desde ahí, al conocimiento científico en el sentido moderno, sino que tiene que ser capaz de explorar las distintas facetas de la experiencia que dan forma a los fenómenos de la realidad.

¹² Hans-Georg Gadamer, „Kunst und Nachahmung“, *Kunst als Aussage*, Gesammelte Werke, Bd. 8: Ästhetik und Poetik 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, pp. 31-32.

Kant y la necesidad de una *Crítica de la razón pura*

En Kant encontramos el primer esfuerzo consecuente por hacer del sujeto el centro de toda comprensión de la realidad. Nada debe quedar fuera del sujeto y, sin embargo, todo queda fuera de él. El sujeto es la unidad que organiza desde su finitud la totalidad del mundo externo, pero, por lo mismo, por su finitud, sólo puede conocer la expresión fenoménica de los objetos que se le escapan en su verdad esencial y última. Su labor crítica es, principalmente, la de delimitar, la de separar, la de establecer las fronteras de lo cognoscible y lo incognoscible. De ahí que Kant iguale su proceder al de un tribunal. Se trata, en realidad, de un juicio sobre lo posible y lo imposible, un deslinde preciso y permanente. No es un dato menor que la filosofía kantiana, en su forma definitiva de la *Crítica de la razón pura*, haya aparecido, en sus dos ediciones (1781 y 1787), antes del cataclismo político que significó la Revolución Francesa. La figura económico-política de la realidad moderna no había aún alcanzado su formación clásica, por lo que los poderes del *Ancien Régime* reclamaban aún el respeto de sus fueros. De lo que se trataba en la crítica kantiana no era de resquebrajar los fueros tradicionales, sino de establecer los parámetros desde los que éstos deberían aprender a fundamentar su legitimidad. “Tanto su santidad como su majestad” debían someterse al tribunal de la crítica racional. Pero eso significaba solamente que la crítica del sujeto (hipóstasis de la valorización del valor) no era todavía la realidad total, sino el principio metódico de un proceder que, si bien se había ya instalado en la sociedad de su época, no tenía, en última instancia, las riendas del dominio real.¹³ Su proceder tenía que ser aún cauto, preventivo, policial.¹⁴ Criticar, para Kant, significa delimitar y vigilar.

Como ejercicio de delimitación, la crítica aparece como una actividad intelectual que establece las fronteras de lo externo y de lo interno. Su sentido es ante todo formal: se encarga de subrayar las condiciones básicas desde las que su actividad podrá desplegarse. Esas condiciones son, en primer lugar, internas, pero su alcance finito deja en claro aquello a lo que ya no puede elevarse, lo que está más allá de sus posibilidades. El título de su obra es, en este sentido, aclarador: *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, en alemán). El genitivo que enlaza los dos sustantivos (“de la”, *der* en alemán), crítica y razón pura, es lo que en gramática se conoce como *genitivo objetivo*, esto es, un complemento adnominal que expresa el *objeto* de la acción significada (la razón) por el nombre determinante (crítica). Éste se opone al genitivo subjetivo, que expresa, al contrario, al *sujeto* de la acción significada por el nombre determinante. Así, el significado del título de la obra no es “la crítica que lleva a cabo *la razón pura*”, sino, al revés, “la crítica que se le hace *a la razón pura*”. De lo que trata la obra es de poner las bases de un pensar filosófico, metódico y científico, que limite cualquier intento de sobrepasar las fronteras de la experiencia humana y fundamentar un supuesto saber desde la razón pura (esto es, desde los fueros exteriores al sujeto). Lo que dice es que *no puede fundamentarse nada con certeza desde la razón pura*; que no puede demostrarse, incluso, que exista una razón pura tal como lo pretende la religión o la metafísica dogmática; que eso es imposible para el limitado entendimiento humano.

Intentar establecer un conocimiento desde la razón pura significaría, según Kant, tratar de elevarse al saber de lo incondicionado desde la condición limitada del entendimiento humano, lo cual, indefectiblemente, conduciría a la contradicción. Para conocer algo, entonces, el entendimiento humano debe asumir su condicionalidad, su limitación, y ajustarse a la forma en la que se le aparecen los fenómenos de conocimiento

¹³ “Las doctrinas morales de la Ilustración ponen de manifiesto el desesperado intento de encontrar, en sustitución de la religión debilitada, una razón intelectual para sostenerse en la sociedad cuando falla el interés. Los filósofos, como auténticos burgueses, pactan en la praxis con los poderes que según su teoría están condenados”. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, “Juliette, o Ilustración y moral”, en *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2004, p. 133.

¹⁴ Kant define de la siguiente manera el sentido positivo de la crítica en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: “Negar a esta labor de la crítica su utilidad *positiva* sería tanto como decir que la policía no cumple ningún servicio *positivo* porque su tarea principal consiste en poner freno a la violencia que los ciudadanos pueden procurarse mutuamente, con la finalidad de que cada uno pueda desarrollar sus asuntos en paz y seguridad”. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 1, Suhrkamp, 1974, p. 30.

en su experiencia concreta. Más allá de esa experiencia fenoménica, en cuanto expresiones de lo incondicionado o absoluto, los objetos que se le ofrecen al sujeto sólo pueden ser concebidos como *nóúmenos* o *cosas en sí*. El objeto pensado como cosa en sí es lo incondicionado, que en la metafísica dogmática anterior era precisamente el punto de vista de la sustancia absoluta o Dios. Si bien ese punto de vista absoluto e incondicionado, que daría sentido y unidad trascendente a todos los fenómenos del mundo, no puede ser *conocido*, señala Kant, nada impide *pensarlo, suponerlo o creer* en él, ya que, de lo contrario, “se seguiría la absurda proposición de que habría fenómenos sin que nada se manifestara”¹⁵. O sea, Kant supone, por derivación lógica, que debe existir algo trascendente de lo cual los fenómenos (de *phainómenon*, «lo que aparece») son expresión. Así, pues, sin rebasar jamás el estrecho límite del conocimiento humano, Kant deja intacta la posibilidad de la existencia de la *cosa en sí*, cuya postulación como incondicionada y absoluta nace, precisamente, de la posición trascendente de los poderes tradicionales (la Iglesia, la Monarquía) que la *Crítica de la razón pura* está cuestionando. Por lo tanto, el fuero de esos poderes sigue siendo absoluto, pero ya no compete a la legitimidad del conocimiento que se funda desde el sujeto.

Ahora, si bien el conocimiento humano parte de la experiencia, no puede fundamentarse en ella. De lo contrario, el conocimiento humano sería puramente empírico y se atendería a la inestabilidad y contingencia de los fenómenos percibidos. El intento de fundar una teoría estable del conocimiento se vendría abajo y terminaría imponiéndose el escepticismo más ilimitado, al estilo de Hume. Kant, sin embargo, continúa con el paradigma moderno-cartesiano de fundar un conocimiento objetivo a partir de los principios de necesidad, universalidad y certeza. Y esos principios, si bien limitados a su propia experiencia, sólo los puede ofrecer el sujeto pensante. En realidad, no es que los «ofrezca», sino que le están dados *a priori* y él los emplea judicativamente para fundar su conocimiento sobre los fenómenos mundanos. No es necesario extenderse mucho en este punto. Lo que cabe subrayar es que, al sujeto, los fenómenos reales del mundo se le aparecen preorganizados por dos facultades de diverso signo que funcionan como condiciones de posibilidad para que éstos puedan ser experimentados y, posteriormente, conocidos. La primera facultad, la *intuición pura*, es puramente receptiva, pasiva, y acomoda las percepciones fenoménicas a dos representaciones puras o *a priori* a partir de las cuales es posible tener una experiencia de los objetos: el espacio y el tiempo puros. Gracias a esas dos facultades trascendentales, el sujeto puede tener una representación de los objetos externos y su posición, así como de su sucesión en el tiempo. La segunda facultad, por su lado, el *entendimiento puro*, es activa, y está conformada por las categorías lógicas puras que, aplicadas a las percepciones fenoménicas organizadas por las facultades de la intuición pura, producen los conocimientos precisos sobre los objetos respectivos (comprendidos como fenómenos).

Sobre las llamadas “categorías puras del entendimiento”, que le están dadas *a priori* al sujeto, vale la pena señalar que, lejos de representar una refundamentación de los principios lógicos desde los que el sujeto conoce la realidad externa, lo que hace Kant es retomar y reordenar las viejas categorías aristotélicas (de cantidad, cualidad, relación, modo) y aplicarlas al esquema del conocimiento trascendental fundado en la facultad pura del entendimiento. Esto es lo que criticará, más tarde, Hegel en la *Ciencia de la lógica* al señalar que Kant no demuestra las categorías o conceptos puros del entendimiento, sino que los da por supuestos, repitiendo con ello el gesto de la antigua metafísica a la que aparentemente está criticando. Al ceñirse al principio crítico de delimitación epistemológica, Kant deja intactos los viejos presupuestos del conocimiento metafísico, y sólo se preocupa por su utilización o empleo correcto dentro del esquema exigido por la *Crítica de la razón pura*. El sujeto sólo rebasará el punto de vista condicionado de su despliegue teórico en su extensión práctica, aun cuando no pueda rebasar la formalidad del presupuesto filosófico de todo el constructo kantiano.

¹⁵ *Ibid.*, p. 31.

La razón práctica: incondicionalidad formal y automatismo moral

Sólo en la razón práctica encuentra el sujeto su incondicionalidad pura o absoluta. Ello es así porque en la razón práctica, esto es, en el fundamento moral de la acción, el punto de partida es necesariamente la voluntad, la libertad del propio sujeto. La razón práctica no puede criticar o cuestionar su principio incondicionado, puro, sino tan sólo su uso inadecuado, que niega la condición de la cual se parte. La única posibilidad lógica en este caso es la de afirmar la plena *autonomía* del sujeto y negar toda acción que pretenda fundar sus principios en lo *heterónimo*. Esto es esencial. La razón práctica, para ser completamente autónoma, debe evitar dos desviaciones heterónomas: 1) someterse a principios o dogmas dictados por autoridades externas (se trate de personas, libros o mandamientos), o bien 2) atar su regla de acción a un principio material o empírico que difiera de su propia voluntad.¹⁶ Con el primer punto, Kant niega, finalmente, el fuero de las autoridades religiosas o políticas para dictar su verdad e imponer al sujeto concreto su forma de acción. Con el segundo, por su parte, toma distancia de cualquier ética de signo *eudaimónico* que pretende fundar sus reglas de acción en la búsqueda del bien, del placer o de la felicidad individual.

Si bien Kant apunta a Aristóteles como el creador de una ética fundamentada en el principio de la “eudaimonía” o del bien, la realidad es que la filosofía aristotélica está muy lejos de una simplificación hedonista de este tipo. Para Aristóteles, la guía moral de la acción es siempre el *ethos* o carácter que se encuentra en cada individuo, y que éste debe conducir, acompañado de la virtud y la razón, hacia su fin adecuado, hacia la generación de un *hábito recto* que se alcanza por medio de una educación desde la infancia. Por eso, para Aristóteles, la idea de la *eudaimonía* no es la del simple bien entendido como felicidad o placer, sino la del bien comprendido como el resultado de un hábito constante: el de la acción virtuosa y racional que conduce el carácter personal a su expresión óptima o adecuada.¹⁷ En realidad, la crítica kantiana se comprende mejor si se aplica su cuestionamiento a la ética hedonista basada en los principios utilitaristas de Jeremy Bentham, para quien el objetivo moral de la acción consiste en incrementar la felicidad del mayor número posible de personas.¹⁸ Para Kant, un principio así conduce necesariamente a contradicciones insolubles, porque lo que significa placer, bien o felicidad para cada uno varía considerablemente de un individuo a otro. Pero lo esencial es que, fundamentada la ética en un principio material o empírico como el de la felicidad, el sujeto se ve sometido al objeto de su deseo, se vuelve esclavo de un principio heterónimo, siendo incapaz de afirmar su autonomía y libertad. Como consecuencia, Kant sostiene que los únicos principios que pueden asegurar la validez universal de la razón práctica y afianzar la autonomía del sujeto son aquéllos que se basan en una *forma* generalizable, separada de cualquier interés o atadura material.

El sujeto práctico, entonces, sólo alcanza, en Kant, la autonomía moral eliminando toda determinación material concreta de su principio de acción, y elevando a máxima de su conducta un principio formal o abstracto que debe fungir como legislación universal del actuar. La voluntad individual debe ser capaz de

¹⁶ “Todos los principios prácticos que presuponen un *objeto* (materia) de la capacidad desiderativa como fundamento determinante de la voluntad son, en conjunto, empíricos y no se puede desprender de ellos ninguna ley práctica”, Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, §2. Lehrsatz 1, Suhrkamp, 1974, p. 127.

¹⁷ Señala Aristóteles: “...el obrar conforme a la recta razón es un principio común y debe quedar asentado. [...] Y hay que poner como signo de los hábitos el placer o el dolor que se añade a las acciones. En efecto, el que se abstiene de los placeres corporales y goza por ello es templado, pero si sufre, es intemperante; y el que soporta las cosas terribles y se alegra o al menos no sufre, es valiente; pero el que sufre es cobarde. Y es que la virtud moral concierne a los placeres y a los dolores: por causa del placer realizamos acciones malas, mientras que por causa del dolor nos abstenemos de las acciones buenas. Por lo cual debemos ser educados de alguna manera directamente desde la niñez, tal como dice Platón, de manera que nos alegremos y suframos con las cosas que se debe, pues ésta es la recta educación”. *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2008, pp. 77 y 79.

¹⁸ “Por principio de utilidad se entiende aquel principio que aprueba o desaprueba cualquier acción de la que se trate según la tendencia que parece tener en incrementar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en juego, o bien, lo que es lo mismo en otras palabras, en promover u oponerse a esa misma felicidad. Y digo cualquier tipo de acción, no sólo toda acción de un individuo privado, sino toda medida de gobierno”. Jeremy Bentham, *An introduction to the Principles of Morals and Legislation*, §2, Batoche Books, Canada, 2000, p. 14.

dotarse a sí misma de la ley moral de su conducta, de tal forma que nada interfiera, desde la exterioridad material, en su determinación práctica. Así, el sujeto debe ser capaz de establecer máximas de conducta que se le impongan como imperativos morales. Kant, como es bien sabido, distingue entre dos: los imperativos hipotéticos y los categóricos. Los primeros introducen una condicionalidad de la acción con el objetivo de obtener algo por medio de ella, por lo que no pueden ser universalizables (ya que dependen siempre de la condición específica que se introduzca). Los segundos, en cambio, no introducen ningún fin fuera de ellos, nada que se pueda obtener por medio de su aplicación, sino sólo la necesidad universal de la acción que debe ser cumplida por ella misma. La libertad moral del sujeto alcanza su expresión máxima en la formulación de la ley moral *del imperativo categórico*. Y esta ley le indica al sujeto que debe *obedecer*, sin vacilación alguna, sin excepción imaginable, el principio que él mismo se autoimpuso como guía rectora de su actuar moral.¹⁹ ¡La libertad se vuelve el fundamento de la obediencia! Esto vale para cada individuo, que debe considerar su acción como un fin racional en sí mismo, y, por lo tanto, debe rechazar el uso de su persona y de cualquier otra como un medio para alcanzar algún fin externo. Éste es el reino moral en el sentido kantiano: el reino de las máquinas morales de obediencia autoimpuesta.

“Kant inventó la receta para el idiotismo”, escribió indignado Nietzsche, un siglo más tarde, en *El Anticristo*.²⁰ Ciertamente: vaciado de su contenido material, de cualquier interés personal, del placer de la acción, el individuo se convierte en un “autómata del deber” (Nietzsche de nuevo), una máquina productora de mercancías preñadas de plusvalor ético: un trasunto de la implacable maquinaria capitalista en el ámbito de la moral.

Uso público y uso privado de la razón (o la impotencia de la razón)

Esta conclusión paradójica en el desarrollo del pensamiento moral kantiano se ve confirmada en su breve pero trascendental ensayo *¿Qué es la Ilustración?* En él, las cosas toman un cariz claro y definitivo. La libertad no es más que la ficción formal con la cual el sujeto garantiza su obediencia a la organización sistémica. En esto, Kant es tajante. Según él, el lema de la Ilustración se resume en el adagio latino *sapere aude*, «atrévete a saber»: “¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!”. Pocas páginas después, se revela justo lo contrario: *obedire aude*, ¡atrévete a obedecer sin razonar! Ése es el lema oculto de la Ilustración burguesa.

En este opúsculo, Kant distingue entre dos usos diferenciados de la razón: el uso privado y el uso público. Lo curioso es que cada uno se emplea en los ámbitos contrarios a los que parecería obligar su definición. El uso *privado de la razón* se hace efectivo en el servicio público, mientras que el uso *público de la razón* lo hace en la esfera privada. Como sujeto de acción pública, como «servidor público», el sujeto adecua su praxis a las exigencias del sector donde labora o donde cumple un servicio civil. Kant, nada casual, introduce los ejemplos de un oficial militar, un sacerdote y un ciudadano que paga impuestos. Son, como lo hemos señalado más arriba en referencia a la fundamentación de *Crítica de la razón pura* (donde los ejemplos se encubren en la jerga conceptual), los sectores donde las instituciones aún no revolucionadas ni reformadas de su época exigen sumisión y respeto a sus fueros (principalmente la Iglesia y la Monarquía). En esos ámbitos, continúa Kant, el individuo tiene que olvidarse por completo de cualquier cuestionamiento crítico y cualquier ejercicio libre de la razón, ocupándose exclusivamente de cumplir sus obligaciones sin protestar, y utilizando

¹⁹ “La ley moral es, por lo tanto, para cada uno, un *imperativo*, que ordena categóricamente porque su ley es incondicionada. La relación de una voluntad determinada con dicha ley constituye una *dependencia* con el nombre de obligación, lo cual implica una coacción para la realización de una acción (si bien sólo a través de la pura razón y su ley objetiva) que se denomina *deber*...”, Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Anmerkung, ob. cit., p. 143.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB), §11. <http://adriaan.biz/nietzsche/Der%20Antichrist.pdf>.

automáticamente su razón para la satisfacción de las labores encomendadas, las cuales deberán reflejarse en una retribución económica por sus esfuerzos. Es justo la actitud que, más de un siglo después, Max Weber describirá como propia de la burocracia moderna. El reino de la *razón instrumental*, para utilizar la jerga de la Teoría crítica.

Llamo uso privado de la razón al que alguien debe hacer de la propia razón en un determinado puesto o *cargo civil* que se le ha confiado. Ahora bien, en algunos de esos asuntos dirigidos al bien de la colectividad, es necesario un determinado mecanismo por medio del cual algunos miembros tengan que comportarse pasivamente, para verse orientados por el gobierno hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial o, por lo menos, para prevenir la destrucción de tales propósitos. Aquí no está permitido razonar, sino que se debe obedecer.²¹

Por su lado, el uso público de la razón es el que realmente lleva a efecto el principio de la Ilustración (*sapere aude*), pero sólo a través de una reflexión privada, individual, que puede dirigirse a un mundo de “lectores” (así lo subraya Kant) para contribuir a modificar su opinión, o bien para ponerla a debate a través de una discusión pública. Esta representación de lo que significa el “uso público de la razón” no es otra cosa que lo que la sociedad liberal llamará más tarde *libertad de expresión*, la cual está regulada por los medios de comunicación disponibles. Sin embargo, y en esto Kant es muy claro, dicho ejercicio tiene que ser llevado a cabo por individuos con preparación, “doctos”, que, gracias a su formación, a su capacidad de investigación y a la precaución y coherencia que ponen en la exposición de ideas, pueden formar parte de esa comunidad intelectual que contribuye a modificar las instituciones o a cuestionar los dogmas, pero siempre con miras a su continuidad efectiva. Citemos un pasaje *in extenso*:

Por uso público de la propia razón entiendo aquél que cualquiera puede hacer, *como alguien docto*, ante todo ese público que forma *el universo de los lectores*. [...] Así, resultaría muy pernicioso que un oficial, a quien sus superiores le han ordenado algo, quisiera razonar en voz alta, durante el servicio, sobre la conveniencia o la utilidad de dicha orden; tiene que obedecer. Pero, con razón, no se le puede prohibir que, como erudito, realice observaciones sobre los defectos del servicio militar y los presente ante su público para ser enjuiciados. El ciudadano no puede negarse a pagar los impuestos que le han sido determinados; incluso un reproche impertinente al ir a cumplir tales obligaciones quedaría sancionado como un escándalo [...]. No obstante, él mismo no actuará contra el deber de un ciudadano si, en cuanto conocedor, expone públicamente sus pensamientos contra la inconveniencia o la injusticia de dichos gravámenes. De igual manera, un eclesiástico está obligado a pronunciar su sermón, dirigido a sus catecúmenos y feligreses, de acuerdo al credo de la Iglesia a la que sirve, porque fue aceptado en ella bajo esta condición. Pero como docto, tiene total libertad, incluso la formación para hacerlo, de participar al público todos sus bienintencionados y cuidadosamente revisados pensamientos sobre los defectos de ese credo, así como sus propuestas para mejorar la institución religiosa y la comunidad eclesiástica.²²

En realidad, dicha «libertad de expresión» no es más que la forma en que la sociedad liberal confirma la propia impotencia de la razón frente a la realidad, porque el debate elitista o técnico de las ideas, cuando logra traspasar el mero ámbito de la exposición de argumentos, apenas si sirve para reformar mínimamente las instituciones que busca perfeccionar con miras a potenciar el reino de la obediencia autoasumida desde la razón instrumental. Así, cuando la razón es libre, sólo sirve para potenciar la obediencia, y cuando es puramente obediente, exige una libertad que la piense con miras a la consolidación de su sumisión. La razón como auténtica libertad es, pues, impotente.

²¹ Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?*, UTOPIE kreativ, H. 159 (Januar 2004), p. 6.

²² *Ibid.*, pp. 6-7.

Excurso III: dos nociones de libertad

Sin lugar a dudas, una de las grandes contribuciones del pensamiento kantiano a la filosofía moderna es la modificación radical que introdujo en la noción de *libertad humana*. Hasta antes de Kant (con excepción de Spinoza), el concepto de libertad en la metafísica moderna estaba ligado estrechamente al de *libre albedrío*, como se pone de manifiesto en el propio Descartes (que veía en el libre albedrío no sólo la causa original del pecado, sino del *error* en la tarea del conocimiento). La teoría del libre albedrío había nacido más de un milenio atrás de la mano de uno de los autores decisivos del pensamiento occidental: San Agustín de Hipona.

En su esfuerzo por extirpar del pensamiento cristiano el más mínimo vestigio de la herejía maniquea –que sostenía la existencia de dos principios contrarios en el origen de la creación, uno bueno y otro malo–, San Agustín reivindicó una postura neoplatónica para la cual toda la creación divina era necesariamente buena, porque había sido producto del Bien absoluto o Dios. Para esta concepción, el mal no podía pensarse como un principio original, porque, de hacerlo así, habría que asumir dos presupuestos incompatibles con la cosmovisión cristiana: o que Dios contenía en sí mismo tanto el bien como el mal absoluto, o bien que Dios no era el origen de todo y había dos principios creadores confrontados: uno divino y otro demoníaco. Pero en la filosofía cristiana –que, en términos estrictos, nace con la intervención de San Agustín–, sólo podía admitirse un principio en la creación, y ese principio tenía que ser absoluto, perfecto e impoluto (en términos morales). Así pues, Dios tenía que ser necesariamente bueno, igual que la creación derivada de él.

¿Por qué, entonces, existe el mal en el mundo? Si todo es un bien, ¿por qué hay cosas y acciones consideradas como malas? En realidad, responde Agustín en su célebre obra *Sobre el libre albedrío*, si todo es bueno, el mal no puede pensarse más que como un tipo de bien: un *bien inferior*. Esto quiere decir que, en la concepción agustiniana de la creación divina, hay una jerarquización de bienes: los bienes superiores, los bienes intermedios y los bienes inferiores. Los bienes superiores son aquéllos que se refieren al principio puro del ser, esto es, al principio espiritual, no contaminado por la materia (contingente y corruptible). Por su lado, los bienes inferiores son aquéllos que se relacionan con los placeres o experiencias materiales. Entre estos dos, existe una categoría intermedia: ésta es precisamente la que le corresponde al libre albedrío. San Agustín la llama *intermedia* porque su definición implica que puede ejercerse hacia uno u otro lado; esto es, el libre albedrío puede elegir indistintamente tanto los bienes superiores como los inferiores. Dios dotó al ser humano, en el momento creación, con la capacidad de elegir libremente, sin obligarlo a actuar de una única manera, aunque invitándolo a inclinarse siempre por los bienes superiores. ¿Por qué? Porque así ofrecía al ser humano la capacidad de elegir su propia salvación, sin redimirlo ni condenarlo *a priori*. (En verdad, dirá Nietzsche más tarde, porque así Dios se “lavaba las manos” de toda responsabilidad por el mal en la creación y le echaba la responsabilidad al ser humano).

Por consiguiente, las virtudes, por las cuales se vive rectamente, pertenecen a la categoría de los grandes bienes; las diversas especies de cuerpos, sin los cuales se puede vivir rectamente, cuentan entre los bienes mínimos; y las potencias del alma, sin las cuales no se puede vivir rectamente, son los bienes intermedios: De las virtudes nadie usa mal; de los demás bienes, es decir, de los intermedios y de los inferiores, cualquiera puede no sólo usar bien, sino también abusar. Y de las virtudes nadie abusa, porque la función propia de la virtud es precisamente el hacer buen uso de aquellas cosas de las cuales podemos abusar; pero nadie que usa bien, abusa. Pues bien, la liberal e infinita bondad de Dios es la que nos ha dado no sólo los bienes grandes, sino también los medianos y los pequeños; y a esta bondad debemos alabar más por los bienes grandes que por los medianos, y más por los medianos que por los pequeños; pero por todos juntos más que si no nos los hubiese dado todos.²³

²³ San Agustín, *Del libre albedrío*, ob. cit., p. 395.

En esta concepción clásica (que persiste, de muchas maneras, en nuestros días, reformulada por la perspectiva liberal), la libertad humana es pensada como *desviación* o *aceptación* de un principio trascendente; como capacidad de separarse de él o de elegirlo voluntariamente. Eso se va a modificar con la intervención kantiana, para la cual la libertad no es definida principalmente desde el libre albedrío (si bien no se niega esa capacidad voluntaria), sino por la autonomía de la razón práctica que se ejerce imponiéndose a sí misma su propia necesidad. La libertad del sujeto es la autoimposición de su necesidad moral; la introducción de leyes que rigen la conducta propia de manera ilimitada a través del imperativo categórico. El libre albedrío, que se puede desviar al goce de los placeres materiales, no puede ser, entonces, la definición precisa de lo libre, porque, en la perspectiva kantiana, implica la sumisión del sujeto a un principio heterónimo, no autónomo. La autonomía no es un ejercicio que se enfrente a un poder trascendente o que lo reafirme, sino su propia trascendencia que se autoimpone una ley moral inmodificable. Cuando se habla de autonomía del sujeto en términos kantianos, esto se limita al ámbito de la moral. El primero en extender la autonomía del sujeto a fundamento último de la realidad, tanto en el ámbito práctico como en el teórico, fue Fichte.

Para Fichte, la libertad del sujeto es ya el principio absoluto del todo. El sujeto ya no puede ser comprendido, como en Kant, como la unidad sintética de la apercepción que está más allá de la posibilidad del conocimiento (o que debe ser presupuesta, necesariamente, como una sustancia sintetizadora), sino sólo como el ejercicio inmediato de la libertad que se pone a sí misma como su propio principio (*Tathandlung*, el acto puro o absoluto del ponerse a sí mismo).²⁴ No es que el sujeto encuentre en sí mismo, como ya dadas, las categorías puras a través de las cuales conoce a los objetos, a los fenómenos del mundo, sino que él mismo se dota a sí mismo, en su autoponerse, de los conceptos con los que conoce su mundo. Pero si bien el sujeto es ya el principio del todo desde su libertad autónoma que consiste en el autoposicionamiento permanente, esto sólo puede ser así porque todo tiene la forma del sujeto. Lo que no es sujeto, o *yo soy yo* como autoposición absoluta, es *No-yo*, un objeto exterior que se le presenta al sujeto como *obstáculo* e *impulso* de su acción absoluta (*Anstoss*).²⁵ Y en ese sentido, como se lo reclamarán más tarde Schelling y Hegel, la reflexión fichteana sobre la libertad autoposicionadora como principio no es en realidad absoluta, porque excluye el mundo de los objetos, que se le aparecen sólo como negación del sujeto. Si el principio de la libertad tiene que ser absoluto debe incluir, dialécticamente, la totalidad del mundo (sujetos y objetos), de tal forma que nada quede excluido de la síntesis racional de la realidad. Ése es el paso que da Hegel.

Hegel o la crítica moderna como dialéctica totalizadora

La intervención teórica de Hegel marca, en la historia de la filosofía, el momento definitivo en el que el mundo europeo rompe, de principio (no en su forma completa, claro), con el *Ancien Régime* y se dispone a subordinar económica, política e ideológicamente la totalidad de las dimensiones que conforman la sociedad bajo la égida del sujeto-capital, que se vuelve, paulatinamente, el principio absoluto de la realidad. Lo exterior es interiorizado y deja de ser pensado como un «más allá». Ya no es ni una *cosa en sí* ni un *no-yo*, en el sentido kantiano o fichteano, respectivamente. Todo es expresión de la *razón*. Y esa razón no es otra que la racionalidad burguesa del mundo moderno que ha revolucionado a la sociedad económica, tecnológica y políticamente. La Revolución Industrial, la Revolución Francesa, la apertura de fronteras comerciales y el bosquejo del mercado mundial dan forma a un mundo cada vez más autónomo que no depende ya de la aquiescencia de poderes externos para funcionar desde su propia legalidad. “He visto el alma del mundo montada a caballo”, escribió Hegel el 13 de octubre de 1806, cuando Napoleón acababa de entrar con sus

²⁴ Johann G. Fichte, *Grundlage de gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1997, §1, p. 10.

²⁵ *Ibid.*, §4, pp. 131-133.

tropas a Jena, lo que ocasionaría, diecinueve días más tarde, la derrota de Prusia. El Antiguo Régimen se desmoronaba. Dos días atrás, Hegel había enviado a su editor el manuscrito de la *Fenomenología del espíritu*, libro que marcaría el punto de viraje decisivo en la historia de la metafísica occidental.

Puesto que el mundo moderno comenzaba a levantarse sobre sus propios pies, la labor de la crítica filosófica no consistía ya en marcar los límites o las fronteras entre su actuar interior y su despliegue exterior. No se podía partir de la admisión de fueros que obstaculizaran el ejercicio libre y totalizador de la razón, que era la que ahora definía, desde sí misma, aquello que tenía sentido y aquello que carecía de él. Su labor no podía ser formal, sino que debía abarcar la totalidad del contenido realmente existente. Por esa diferencia específica con la filosofía de Kant es que Hegel no caracteriza su perspectiva filosófica como “crítica”, porque esa noción, para su época, estaba demasiado vinculada al sentido formal y restrictivo que el primer filósofo le había asignado. Sin embargo, ello no debe ser óbice para considerar a la filosofía hegeliana como una filosofía crítica, siempre y cuando se entienda la extensión que en él adquiere dicho concepto. Lo crítico ya no es la forma lógica del sujeto que se restringe a discernir entre lo propio y lo impropio, entre lo interno y lo externo, sino su praxis mediadora que deforma y transforma la realidad imponiéndole su propio principio de acción. Para la crítica hegeliana, todo está en proceso de cambio, todo está en *crisis* perenne. “No hay ningún lugar, en el cielo ni en la Tierra, que no contenga en sí mismo el ser y la nada”²⁶. Todo contiene el principio de su propia negación, por lo que todo está destinado a perecer y a renacer de sus propias cenizas. En este sentido, y sólo en este sentido, es que Jürgen Habermas tiene razón al afirmar que Hegel es el primer filósofo realmente moderno, por cuanto basa su teorización sobre la realidad en el principio del *autocercioramiento*,²⁷ principio que expresa la mayoría de edad de la razón para fundamentarse, criticarse, corregirse y refundamentarse a sí misma, sin el consentimiento ni la tutela de poderes exteriores. Esto es, en realidad, lo que significa la noción de lo absoluto. Donde Habermas yerra profundamente es en la reproducción del conocido cliché sobre la recaída del filósofo en una perspectiva totalitaria y cerrada, bajo la figura de la Idea absoluta, que supuestamente contradice el proceso dialéctico de alteración constante de la realidad (expuesto en la *Fenomenología del espíritu* a través de la interacción y modificación práctica de sujetos y objetos). En verdad, el punto de partida de Hegel, como lo aclara bien Heidegger en un importante ensayo,²⁸ es ya lo absoluto, que no significa otra cosa que lo completamente libre, lo desligado de cualquier otro principio externo (del término latino *absolutus*, que significa libre o exento, participio perfecto de *absolvo*). Lo absoluto es el mismo proceso de autocorrección y autocercioramiento de la razón que no depende de ningún principio exterior y que se basta a sí mismo para fundarse.

Ahora bien, puesto que la razón es ya el principio absoluto que gobierna el mundo, y puesto que ésta (como lo veremos en un momento) no se reduce a un principio puramente subjetivo, sino que es expresión del movimiento y la praxis libre de los sujetos en su interacción con el mundo, la crítica no tiene por qué someter a la realidad a un modelo lógico formal para comprenderla en su pureza fenoménica (sin traspasar límites), sino que debe confiarse a ella y dejarse guiar por ella, de tal manera que sea ella la que dicte los momentos, los ritmos y los parámetros de su manifestación. La realidad no tiene que someterse a un “método científico” rígido, sino que el método tiene que someterse a la realidad. Es lo que Lukács llamará más tarde la “unidad del método y el objeto”²⁹. Esto es relevante para la comprensión del pensamiento dialéctico que

²⁶ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Suhrkamp, 1986, p. 86.

²⁷ “Hegel es el primero que eleva a problema filosófico el proceso de desgajamiento de la modernidad respecto de las sugerencias normativas del pasado que quedan extramuros de ella. Ciertamente que en el curso de una crítica a la tradición, que hace suyas experiencias de la Reforma y el Renacimiento y que reacciona a los inicios de la ciencia moderna de la naturaleza, la filosofía moderna, desde la escolástica tardía hasta Kant, es ya también una expresión de la autocomprensión de la modernidad. Pero sólo a fines del siglo XVIII se agudiza el problema del autocercioramiento de la modernidad hasta el punto de que Hegel puede percibir esta cuestión como problema filosófico y, por cierto, como el problema fundamental de su filosofía”. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 28.

²⁸ Martin Heidegger, „Hegels Begriff der Erfahrung“, en Gesamtausgabe I, B. 5, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 2003.

²⁹ Georg Lukács, “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, en *Historia y conciencia de clases*, México, Grijalbo, 1969.

posteriormente aparecerá reformulado en Marx. Lo fundamental es que la razón crítica se comienza a separar del tradicional método científico moderno, cuyo paradigma sobrevivía aún en la intervención kantiana bajo la figura del *esquematismo de la razón*. No hay ningún esquema trascendental que pueda modelar *a priori* los datos de la experiencia. Al contrario, la experiencia de los sujetos debe considerarse la guía para conocer a los propios objetos, lo que implica, por derivación, que el conocimiento ya no es un conocimiento puramente *objetivo*, sino, necesariamente, un conocimiento *objetivo y subjetivo* a la vez. Esto tiene dos consecuencias importantes.

En primer lugar, lo que significa *experiencia* para el pensamiento dialéctico no es, de ninguna manera, aquello que el pensamiento moderno, desde la égida de la mentalidad lógico-matemática, define como *experimento*. El experimento, por supuesto, también es una experiencia particular de los sujetos sobre los objetos (no hay nada, en la vida de los sujetos, que no sea inmediatamente experiencia), sólo que una experiencia *sui generis*, una *experiencia dirigida* que se niega a sí misma como experiencia, esto es, que se presupone como el paradigma de lo que es la verdad objetiva. Para conocer un objeto desde el proceso de la experimentación, es necesario adecuar las observaciones que se hayan hecho sobre él a un tipo específico de interrogación y cuestionamiento que conduzca a la formulación de determinadas hipótesis para verificar si lo que se piensa acerca del objeto de estudio es verdadero o falso. En este sentido, como se comentó más arriba, la verdad sigue el modelo de la búsqueda de una certeza que compruebe o rechace determinada hipótesis a partir de una experimentación. La experimentación tiene como objetivo reproducir un ambiente «puro», por llamarlo así, que permita comprobar el comportamiento del objeto en un entorno determinado, cuya disposición no «altere» los resultados que se pretende extraer de la misma observación. El sujeto observador no debe, tampoco, alterar con su presencia el objeto observado; debe convertirse una «mirada pura», pura observación incorpórea que, como la inmaculada concepción, deje incontaminado el objeto de su interés.

La experiencia dialéctica, por el contrario, es la experiencia concreta de los sujetos en interacción con los objetos; una experiencia que, por necesidad, implica «contaminación» de una y otra parte, afectación, cambio, modificación permanente, tanto de los comportamientos como de los pensamientos ligados a dichos comportamientos. Para el conocimiento extraído de la experiencia dialéctica (del “diálogo libre y vivo”, como decía Lefebvre,³⁰ que se da en la interacción concreta entre sujetos y objetos), vale, entonces, tanto el punto de vista del objeto considerado como del sujeto que lo considera. Y no vale sólo como una reflexión externa, como una mirada omnisciente sobre el objeto, escindida de él, sino como la relación viva y libre de los sujetos y los objetos desplegándose en el tiempo sin haber sido modelada *a priori* desde un experimento artificial. De ahí que, como lo explica Hegel en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, la verdad filosófica en el sentido dialéctico no puede ser pensada ni como una definición general que englobe la esencia de un objeto y lo reduzca a ello, ni como un análisis pormenorizado de sus partes o una suma de cada una de ellas, sino únicamente como el proceso vivo del devenir que muestra las variaciones del objeto a lo largo del tiempo en su relación con el sujeto. Estas variaciones son necesariamente contradictorias.

Por ello, en segundo lugar, lo que se altera con esta concepción dialéctica de la experiencia, que presenta el movimiento vivo de la interacción histórica entre sujetos y objetos, es la noción misma de lo *verdadero* y lo *falso*, que se aparta definitivamente del modelo de la certeza matemática y se adentra en un horizonte donde la verdad y la falsedad, pensadas desde el sentido común dominante de la modernidad (el del mismo modelo lógico-matemático), es la expresión máxima de la pobreza del pensamiento que no se arriesga a reflexionar sobre las contradicciones vivas del devenir. El devenir es necesariamente contradictorio porque la experiencia misma no está dada *a priori*, lo que implica que el saber sólo puede manifestarse como constante modificación de lo ya sabido, esto es, de lo conocido en la primera aproximación experiencial del proceso. Todo sujeto conoce, en la experiencia real, los objetos de su entorno a partir de múltiples aproximaciones que

³⁰ Henri Lefebvre, *Lógica forma, lógica dialéctica*, México, Siglo XXI, 1993, p. 197.

lo hacen cambiar de parecer, que muestran las diversas facetas de lo existente y, por lo mismo, diversas formas fenoménicas de su ser. El objeto mismo está en devenir, está vivo, y presenta, por ello, modificaciones de su fisonomía, de su apariencia, incluso de su materialidad, lo que agrega nuevo conocimiento a la experiencia. La experiencia, entonces, es experiencia de ese devenir que cambia de apariencia, de forma y que, en consecuencia, arroja nuevos datos, distinta información que enriquece y, muchas veces, niega o contradice lo que creíamos saber del objeto en una primera aproximación. No es que simplemente nos hayamos equivocado al comprender el objeto en un momento y en otro estemos en lo cierto, sino que el conocimiento del objeto sólo se puede dar por medio de ese devenir contradictorio en el que cada parte es necesaria y verdadera en cierto sentido, y falsa y aparente en otro. La verdad, así, no puede ser considerada como un hecho aislado, parcial, sino como la interconexión contradictoria de cada una de las partes y su manifestación, igualmente contradictoria y parcial, en la conciencia de los sujetos que la conocen. Porque tanto vale la manifestación fenoménica como la interpretación consciente de esa manifestación y su complejo desarrollo en el tiempo. Todas las coordenadas del conocimiento tienen que ser tomadas en cuenta. Para la dialéctica no hay modelación posible *a priori*.

Hegel, sin embargo, emplea la noción de *ciencia* para caracterizar su teorización crítico-filosófica. Así subtitula a la *Fenomenología del espíritu*: “Ciencia de la experiencia de la conciencia”. Por supuesto, esta ciencia dialéctica poco o nada tiene que ver con lo que el espíritu hegemónico de la modernidad considera, en los hechos, “ciencia”. No se trata de formular ni de llegar al descubrimiento de leyes abstractas que gobiernan la realidad desde una exterioridad absoluta (las tristemente célebres “leyes” dialécticas: de la transformación de la cantidad en cualidad, de la interpenetración de los opuestos y de la negación de la negación). Hegel no ubica nunca la validez de la dialéctica en la aplicación exterior de leyes a los fenómenos concretos. Eso contradice de tajo toda su crítica al método científico moderno. La única dialéctica imaginable para Hegel es la de la experiencia concreta de los sujetos en la interacción con los objetos, con los otros sujetos y con las propias manifestaciones de su conciencia cambiante en el tiempo. Esa aparición histórico-fenoménica de las figuras concretas de la experiencia es lo que da forma y sentido a su despliegue concreto, que, en Hegel, no es otro que el de su autofundamentación como principio racional del todo. “Desde mi punto de vista”, dice Hegel, “todo depende [...] de que lo verdadero sea comprendido y expresado no como sustancia, sino también, y en la misma medida, como sujeto”³¹. El sujeto, agrega Hegel más adelante, es la *sustancia viva*, no la esencia separada de la cosa o el ser originario, sino el movimiento del ponerse a sí mismo por mediación de lo otro, del objeto, y su negación. Sólo en su libre actuar como sustancia viva que se autopone a sí misma a través de la mediación negativa del objeto, de su experiencia, es que el sujeto deviene su propia necesidad, esto es, convierte su acción en una legalidad que lo rebasa y lo regula. La expresión sintética de todo ello es justamente lo que logra el sistema filosófico, a lo que Hegel denomina la expresión científica de la verdad.³² Esta definición de la ciencia como sistema de la experiencia del sujeto es fundamental para comprender el sentido que tendrá el concepto de ciencia en Marx, que, si bien sufre una modificación radical desde la perspectiva materialista de la historia, como lo veremos un poco más adelante, encuentra su fundamento en la dialéctica hegeliana. La noción de ciencia en Marx, con todo y su giro crítico particular, deriva de esta concepción de ciencia como sistema de la experiencia concreta de los sujetos mediada históricamente por la relación práctica con los objetos, y de ninguna manera con la ideología de la ciencia burguesa que aspira a la formulación de leyes generales, de validez incuestionable, que rijan la historia y su devenir desde una exterioridad trascendente. No se trata, pues, en este sentido, para Marx, de una “ciencia rigurosa”, como lo llegó a plantear Althusser desde la idea del “corte epistemológico”³³, sino de una ciencia derivada de la exploración de las contradicciones dialécticas de la realidad, que, por su propia esencia, no tiene la pretensión ni de la certeza absoluta ni de la legalidad férrea e inamovible de las

³¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, 1986, pp. 22-23.

³² *Ibid.*, p. 29.

³³ Cf. Louis Althusser, “Marxismo y humanismo”, en *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2004.

secuencias históricas. Los metarrelatos o “relatos de legitimación”, de los que hablaría mucho tiempo después Lyotard,³⁴ no tienen, de principio, sentido para la concepción dialéctica de la experiencia que niega cualquier *a priori* silogístico de la realidad.

Los dos sujetos de la experiencia dialéctica: conciencia natural y conciencia filosófica. Ideología y ciencia

El sujeto está perdido en la experiencia. No tiene distancia frente a ella: es su misma experiencia. Estar perdido en la experiencia significa que el sujeto vive su realidad como una realidad cerrada, definitiva, esto es, que su propia inmediatez se le aparece como una realidad plena, sin fisuras, llena de sentido. Por ello mismo, el sujeto se sorprende cada vez que la realidad niega la proyección consciente que él tiene de ella. Su mundo entero se tambalea y no entiende cómo es posible que algo que él consideraba absolutamente verdadero, resulta, en la evidencia, totalmente falso. En su comprensión (así como en la que está implícita en las leyes de la lógica formal), lo falso es lo contrario a lo verdadero, y no hay forma de violar esa ley sin que la conciencia subjetiva caiga en el absurdo de considerar lo disímil como lo mismo. Y sin embargo, para la conciencia que reflexiona la totalidad de los eventos y su desenvolvimiento contradictorio en el tiempo, no hay manera de entender la realidad si no es colocado en el punto de vista en el que lo verdadero es ya inmediatamente falso desde otro horizonte, o bien que encierra la falsedad como su verdad oculta. Hay, pues, un cortocircuito en la consideración consciente del mismo proceso. ¿Cómo explicarlo?

Lo que la conciencia conoce en un primer momento, insiste Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, es un *ser-allí* que está ya dado a la conciencia sin previo aviso o sin noticia alguna sobre su ser. Su ser es lo allí presente que puede ser señalado, desde la certeza sensible inmediata, como un *aquí* y un *ahora*, pero que no tiene ningún otro significado más que ese señalamiento indicativo, esa fijación en la misma conciencia. Podemos imaginar cualquier fenómeno «nuevo» que aparezca en nuestra mirada y que no podamos definir empleando conceptos o nociones previas de nuestro saber acumulado (por ejemplo, si viajáramos a una zona lejana en el espacio o a las profundidades abisales del océano y descubriéramos un ser o un objeto hasta entonces desconocido). Lo que aparece –el fenómeno mismo– no pertenece, entonces, a ninguna categoría previa del conocimiento y, por lo mismo, sólo puede ser producto de una señalización que lo determina como objeto, sin que se pueda decir en sí mismo *qué* es el objeto en cuestión. Sólo la experiencia posterior de su contacto, individual o colectivo, de su «investigación» o conocimiento espontáneo nos dirán *lo que es*, como un producto derivado de la experiencia. En sí mismo, el objeto no estaba definido *a priori* como algo, sino que era un *aparecer vacío*, un *fenómeno hueco*, por denominarlo de alguna manera. Sólo la experiencia, esto es, la conversión del objeto determinado desde su *allí* en un *ser para sí*, hará de ese objeto fijado en la conciencia un objeto de contenido particular. De esta manera, dicho objeto obtiene su contenido, o bien, en el lenguaje hegeliano, su *ser en sí*. Lo interesante, y que debe ser subrayado cuantas veces sea necesario, es que, como lo explica correctamente Slavoj Žižek en su extensa obra sobre el filósofo alemán, esa definición de su contenido, de su «objetividad», o de su *ser en sí* sólo se da *a posteriori* y, por lo mismo, se reconstruye retroactivamente.³⁵ No es que el objeto sea eso, sino que *llega a ser* eso que se dice que es como una especie de ilusión retroactiva del sujeto que reafirma la objetividad del fenómeno. No obstante, para el sujeto perdido en la experiencia, el objeto es lo que se dice que es y no debe haber duda al respecto. No es ninguna ilusión. Pero lo es. Y lo que confirma su carácter virtual o ilusorio es el hecho de que la experiencia misma nos hace cambiar de puntos de vista sobre el objeto estudiado o pretendidamente conocido. Cuando esto sucede, es

³⁴ Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, México, REI, 1993, pp. 63-71.

³⁵ “La implicación filosófica clave de la retroactividad hegeliana es que socava el dominio del principio de razón suficiente: este principio solo se mantiene en la causalidad lineal cuando la suma de las causas pasadas determina un acontecimiento futuro; retroactividad significa que el conjunto de razones (pasadas, dadas) nunca es completo y «suficiente», puesto que las razones pasadas son retroactivamente activadas por lo que es su efecto dentro del orden lineal”. Slavoj Žižek, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2012, p. 237.

decir, cuando la experiencia histórica demuestra que lo que creíamos sobre algo no es tal, o lo es en un sentido muy diverso al que nosotros pensábamos, entonces la conciencia entra en una crisis, duda, desconfía, se desespera, no sabe qué pensar. Descubre, entonces, que su saber no era real, por lo que tiene que cambiar de punto de vista, y, al hacerlo, califica la creencia pasada como un *error*, como algo *falso*, asumiendo el nuevo punto de vista como lo único *verdadero*. Se repite así el círculo de la creencia de lo verdadero como una ilusión retroactiva que se asume como la única certeza disponible e indubitable. La conciencia del sujeto se instala nuevamente en un «falso saber». De aquí se deriva precisamente la noción *ideología* en Hegel. Él no la llama así, pero se extrae de la aplicación posterior del concepto a lo que está describiendo. “Lo conocido en términos generales, precisamente por ser *conocido*, no es reconocido”³⁶. Esto quiere decir que, mientras más seguros estemos de nuestro conocimiento, mientras más lo asumamos en su generalidad sin preguntar por sus contradicciones internas ni su desenvolvimiento particular, esto es, sin una actividad crítica que se separe del llamado “sentido común”, más presos estamos del poder de la ilusión retroactiva de la experiencia inmediata. Éste es el camino de lo que Hegel denomina la *conciencia natural*.

La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se tiene a sí misma inmediatamente como el saber real, entonces, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella como la pérdida de sí misma, porque por este camino pierde su verdad. Por ello mismo, se la puede ver como el camino de la *duda*, o más correctamente, de la desesperación. En él no se da, ciertamente, lo que se suele entender por duda, una perplejidad frente a ésta o aquella supuesta verdad, a la que le sigue la correspondiente eliminación de la duda y un retorno a aquella verdad, de tal modo que al final la cosa queda como al principio. La duda es la penetración consciente en la no verdad del saber aparente, para lo cual lo más real es, más bien, lo que solamente es el concepto no realizado.³⁷

La conciencia natural, entonces, se hunde en el más profundo escepticismo, o bien en el *escepticismo consumado*, como lo denomina Hegel en la introducción de la *Fenomenología del espíritu*. Este “escepticismo”, sin embargo, no es el de la investigación científica ni el del análisis pormenorizado de los fenómenos, el de la *duda metódica* cartesiana, sino el de la *convicción propia* que se ajusta, convenencieramente, a cualquier nueva situación a la que la guía la experiencia personal o colectiva. No obstante, es justo a través de estas variaciones y correcciones de la conciencia histórica, individual y colectiva que la conciencia se va a elevando hacia el camino de la ciencia, sólo que, para hacerlo, tiene que romper definitivamente con el sentido común y quebrar la creencia formal de lo que denomina “verdadero” y “falso”. Al hacerlo, la conciencia deja de ver las figuras fenoménicas de la experiencia como algo externo y arbitrario, o bien como algo fijo e inmodificable, y comprende que es por medio de su unidad contradictoria que todo cobra sentido.

La serie de las configuraciones que la conciencia recorre por este camino es, más bien, la historia detallada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia. [...] La *totalidad* de las formas de la conciencia no real resultará de la necesidad del proceso y la unidad misma.³⁸

En cierto sentido, lo que Hegel llama *espíritu*, o bien el patrimonio cultural que va acumulando el sujeto a lo largo de su experiencia histórica, tanto en términos objetivos como subjetivos, se va formando independientemente de lo que cada conciencia piense o cree, de sus «convicciones personales», y va estableciendo el camino que eleva a la conciencia hacia la ciencia, aunque la propia conciencia natural sea

³⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ob. cit., p. 35.

³⁷ *Ibid.*, p. 72.

³⁸ *Ibid.*, pp. 72-73.

incapaz de captar esto a plenitud. Es lo que Hegel denomina la *astucia de la razón*. Sólo la conciencia teórica o filosófica puede recoger ese impulso, siempre y cuando no reproduzca de nuevo el mismo patrón del sentido común y descalifique los esfuerzos filosóficos anteriores como ejemplos de falsedad del pensamiento, y comprenda su impulso como una unidad dialéctica de autocorrección crítica. En el *saber absoluto* se conjugan todas las expresiones fenomenológicas de la conciencia (subjetivas y objetivas, contextuales e históricas, individuales y colectivas, inmediatas y teóricas) como un proceso vivo de autocorrección racional que conduce al camino del autoconocimiento y autofundamentación total. La crítica es ya una crítica autofundante, por lo que todo está absorbido en el plano del espíritu absoluto que no deja escapar nada, que no puede encontrar ninguna fisura en su pletórica expresión de contenido. El búho de Minerva ha elevado el vuelo. Todo lo que es racional es real. Todo lo que es real es racional.³⁹

Excurso IV: razón y ética en la filosofía dialéctica

Tanto la adoración como el terror a la *razón* parten de una concepción parcial y limitada de ella. En su sentido más inmediato, la razón es concebida como *principio* o *fundamento*, o bien, en el lenguaje kantiano, como *facultad de los principios*. Esto quiere decir que la razón es pensada, desde estos dos miradores, como una sustancia o una facultad pura o *a priori*. Pero la razón, en el sentido dialéctico, al igual que la verdad, no es una cosa, no es ni un principio ni una facultad que se pueda fijar o determinar de una vez por todas, sino un proceso, un largo desarrollo que implica exposición, negación, corrección, fundamentación, retroalimentación, etc. Lo *universal* de la razón no es su «generalidad», su necesidad o validez indiscutible, su verdad necesaria, sino su manifestación pública y compartida que sólo se logra a través de la exposición de los pensamientos al debate colectivo, así como el sometimiento de los actos, de la praxis misma, al juicio correctivo de los demás. La razón es ese proceso colectivo de juicio y autocorrección que va arrojando resultados paulatinamente, tanto subjetivos como objetivos, y que no tiene un fin en sí mismo. Por ello es absurdo decir, como se hace en el lenguaje cotidiano (incluyendo el «científico»), que se tiene o se posee la “razón” de algo, o que se puede demostrar la razón última de algo. “Tener la razón” es tan absurdo como decir que se puede oler el concepto de una flor o abrazar la idea de un ser humano. Para el pensamiento dialéctico no puede existir una razón objetiva, en el sentido que lo expone críticamente Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*. La “razón objetiva”, el *logos* inherente a los entes, corresponde a la concepción metafísica de la realidad que asigna una idea general para lo existente, o bien una finalidad o *telos* para cada cosa en el mundo.⁴⁰ Es, pues, una concepción puramente idealista que no tiene cabida en la reflexión dialéctica de las contradicciones mundanas. El pensador dialéctico inspirado en Hegel, que desemboca tarde o temprano en la postura crítica de Marx, no puede partir de la creencia en una verdad última o en una razón objetiva de la realidad, sino que tiene que cuestionar ese mirador idealista o sustancialista y asumir, sin titubear, que la realidad implica una relación contradictoria entre sujetos y objetos, y que no hay nunca algo así como una “realidad sustancial” fuera de esa relación. ¿Quiere decir esto que no existen leyes objetivas independientes de la conciencia o la reflexión del sujeto, como le preocupaba tanto al Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*? Lo que quiere decir es que esas «leyes» sólo llegan a ser «leyes» cuando son comprendidas y demostradas por sujetos, pero en sí mismas no tienen ninguna validez metafísica o ideal, ningún sentido último o definitivo, «objetivo». En este mundo, en este espacio, en este universo, los fenómenos físicos funcionan de cierta manera, pero no hay nada que diga que no podría ser de otra forma en

³⁹ Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien des Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, 1986, p. 24.

⁴⁰ En contraposición con la *razón subjetiva*, propia del pensamiento instrumentalista, “que tiene que ver con medios y fines, con la adecuación de los métodos y modos de proceder a los fines” subjetivos, la llamada *razón objetiva* “afirmaba la existencia de la razón como una fuerza no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo, en las relaciones con los hombres y entre las clases sociales, en las instituciones sociales, en la naturaleza y en sus manifestaciones. Grandes sistemas filosóficos, como los de Platón y Aristóteles, la Escolástica y el idealismo alemán, tenían como fundamento una teoría objetiva de la razón”. Max Horkheimer, “Medios y fines”, en *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, p. 46.

otro espacio imaginable o que, en algún momento, pudieran cambiar o modificarse dentro de este mismo. No hay un sentido último de la realidad, un sentido metafísico o divino, una necesidad absoluta; y la interacción entre las cosas y entre ellas y sus leyes es indiferente para ellas mismas, una relación, como lo definía Sartre, de pura *exterioridad*.⁴¹ La *interioridad*, la denominación específica de la realidad que sirve para caracterizarla, el sentido del mundo, sólo puede ser introducido por la relación entre sujetos y objetos, nunca fuera de ella. Así que sólo hay razón y verdad en el seno de esa relación que se modifica y varía con el tránsito del tiempo histórico.

Algo similar ocurre con la dimensión ética de la vida. Para Hegel, tratar de encontrar un principio ético válido para todos los tiempos es algo simplemente absurdo, ridículo, ya que cada tiempo histórico, cada espacio en el mundo, cada organismo social, político y jurídico encuentra la manera de regular su propia convivencia colectiva, y no hay modo de determinar *a priori* cuál es la forma correcta de comportarse que sea universalmente válida para cualquier época o espacio. Un principio aparentemente universal como el *imperativo categórico* kantiano podría llevar a las contradicciones éticas más aberrantes y descabelladas. Piénsese, por ejemplo, en la formulación absoluta de un principio como el “no matarás”, que podría ser asumido por cualquier individuo con preocupaciones éticas como la expresión más genuina del deber autoimpuesto por el imperativo categórico. Formulado así, pareciera ser la representación máxima de una ética bondadosa de respeto a la vida humana, de amor al prójimo, pero en casos concretos podría incluso ser lo más antiético y amoral que se pudiera imaginar. ¿Qué pasaría si, llegado el momento, hubiera que decidir entre dejar que mi familia fuera asesinada por un grupo de maleantes o enemigos políticos, que me atacan con el fin de robarme o simplemente de anular mi forma de pensar y actuar, y organizarme para acabar directamente con la amenaza que ellos representan? En ese caso, lo ético sería defender a mi familia y, llegado el caso, matar a quien nos amenazara. Lo ético sería matar. Lo mismo puede pensarse en otros casos, como en el de decir la verdad o simplemente mentir. Si decir la verdad en cierto contexto significa delatar a aliados políticos y poner en riesgo su vida, entonces, con todo el perdón del *imperativo categórico*, lo mejor sería mentir y no traicionar la confianza que otros han depositado en mí. Y lo mismo que vale para los individuos, vale para los pueblos y las sociedades, que históricamente encuentran expresiones variadas de su forma de ser y vivir en el mundo, de su *ethos* particular. Hegel empleó la palabra alemana *Sittlichkeit* (traducida, a veces, como *eticidad* en nuestro idioma) para comprender esta variación y transformación en las organizaciones éticas de la historia como producto de la libertad moral de las sociedades humanas.⁴² No se trata de un sistema fijo de valores, sino de un proceso de organización y autorregulación colectiva, variable según épocas, regiones y contextos.

Si alguien entendió con claridad todas estas derivaciones del pensamiento hegeliano, fue Friedrich Engels (a pesar del maltrato que recibió, posteriormente, de parte del marxismo heterodoxo), quien, en su crítica a Eugen Dühring expuso con gran lucidez (dando así muestra de su vigoroso talante antidogmático) la inutilidad de fijar verdades y principios eternos en el seno del pensamiento dialéctico, tanto en el campo ontológico y epistemológico como en el axiológico. Para demostrar esto, vale la pena citarlo *in extenso*.

La verdad y el error, como todas las determinaciones del pensamiento que se mueven en antítesis polares, sólo encierran validez absoluta para un terreno extraordinariamente limitado, [...] como el mismo señor Dühring sabría, si tuviese alguna noción de los rudimentos de la dialéctica, que tratan precisamente de la insuficiencia de todas las antítesis polares. En cuanto aplicamos la antítesis de verdad y error fuera de

⁴¹ En *El ser y la nada*, Sartre distingue entre la “exterioridad de la cosa espaciotemporal” y la interioridad que aparece en las relaciones humanas a partir de la acción libre de los sujetos que proyectan su nada ontológica en el mundo. Cf. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Bs. As., Losada, 1998, p. 77.

⁴² “La eticidad es la idea de la libertad como el bien viviente, que encuentra en la conciencia su saber, su querer y, por medio de su acción, su realidad, así como esta acción tiene en el ser moral su fundamento en sí y para sí, al igual que su fin propulsor. Es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia”. Hegel, *op. cit.*, p. 292.

aquel campo estrecho a que nos referíamos más arriba, esa antítesis cae en la relatividad y ya no puede emplearse como una terminología rigurosamente científica; y si tratamos de aplicarla como absolutamente válida fuera de aquel terreno, damos con nuestros huesos en tierra, pues los dos polos de la antítesis mutan en lo contrario de lo que son, la verdad se trueca en el error y el error en la verdad.

[...] Y si con la verdad y el error no avanzamos gran cosa, de menos aún nos sirven el bien y el mal. Esta antítesis se mueve exclusivamente en el terreno moral y, por tanto, en un campo que corresponde a la historia humana que es precisamente donde las verdades definitivas de última instancia se dan raras veces. Las representaciones acerca del bien y del mal han cambiado tanto de un pueblo a otro y de una a otra época, que no pocas veces llegan siquiera a contradecirse.

[...] Rechazamos, pues, toda pretensión de imponernos como ley eterna e inmutable de las costumbres cualquier dogmática moral bajo el pretexto de que también el mundo moral tiene sus principios permanentes, que se hallan por encima de la historia y de las diferencias nacionales. Y afirmamos, por el contrario, que toda teoría moral ha sido, hasta ahora, en última instancia, el fruto de la situación económica de la sociedad en cada caso dado. Y como la sociedad, hasta aquí, se ha movido a través de las contradicciones de clases, tenemos que la moral ha sido siempre una moral de clase: para justificar la supremacía y los intereses de la clase dominante o para defender –cuando la clase oprimida llega a ser lo suficientemente poderosa– la sublevación contra aquella dominación y los intereses del futuro de los oprimidos.⁴³

Aquí Engels, sin embargo, va más allá de la posición hegeliana, al desplazar la noción de contradicción dialéctica de la relación ontológica entre sujeto y objeto al plano de las relaciones económicas, sociales y políticas que subyacen a toda forma de organización humana. Ésa es la especificidad de la intervención marxiana que no sólo “pone de pies” la dialéctica de Hegel, sino que la modifica de manera esencial, desvelando el punto donde la perspectiva moderna, basada en esta misma dialéctica, puede completar el sentido crítico que llevaba implícito, aunque no desarrollado, desde su primera formulación cartesiana.

Marx o la crítica dialéctica como fisura histórica de la totalidad moderna

El horizonte teórico que abre la intervención de Marx sólo puede ser ubicado históricamente en el momento en que la modernidad ha llegado a tal punto de desarrollo, que ya no puede ocultar el conflicto que la desgarrar e imposibilita su comprensión como totalidad racional, capaz de resolver internamente, con sus propios medios, las contradicciones que encierra. Las contradicciones dejan de ser manifestaciones internas de un proceso «normal» de evolución y progreso, y se hacen presentes como *crisis* cíclicas y estructurales, como límites del ejercicio dialéctico de la totalidad que es capaz de englobar los conflictos en una síntesis superior de desarrollo. La *irracionalidad* del sistema aparece, así, como una parte inherente de él, no como una amenaza exterior o como una totalidad parcial aún no integrada, sino como una expresión natural de su desenvolvimiento. La filosofía de Schelling sobre la libertad humana debe ser concebida como el primer testimonio de la imposibilidad del pensamiento moderno burgués de comprender la realidad como manifestación pura del espíritu racional. La racionalidad y la irracionalidad, el entendimiento y la voluntad, adquieren el mismo rango. Ambos pares son principios del todo.⁴⁴ Pero eso sólo indica que el *todo* ya no es

⁴³ Friedrich Engels, *El Anti-dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales*, vol. 18, *Engels: obras filosóficas*, México, FCE, 1986, pp. 79-81.

⁴⁴ Para Schelling, la sustancia que lo unifica todo no es otra que Dios, pero Dios entendido como un movimiento vivo de creación y de autofundamentación que lo genera todo y lo retiene todo. En este proceso, Dios, como sustancia viva, tiene que contener todos los momentos, tanto los conscientes como los inconscientes, los racionales como los irracionales. “Reconocemos [...] que el concepto de devenir es el único apropiado a la naturaleza de las cosas. Pero éstas no pueden devenir en Dios considerado de modo absoluto, puesto que son distintas de Él *toto genere* o, para decirlo más correctamente, son distintas de Él infinitamente. Para estar escindidas de Dios tienen que devenir en un fundamento distinto de Él. Pero como no puede existir nada fuera de Dios, esta contradicción sólo

total, esto es, que ya no es capaz de integrar sistemáticamente, como en el pensamiento de Hegel, la totalidad de los momentos que lo constituyen. La totalidad está fisurada, rota, se vuelve incapaz de pensarse a sí misma como fenómeno integrador del conjunto de fenómenos.

Lo que sucede, en realidad, es que la sociedad capitalista moderna adquiere su configuración específica en el tránsito del siglo XVIII al XIX. Tanto su forma política como su forma económica y tecnológica la dotan de sus rasgos característicos, de su dinámica singular. Y esta dinámica no es otra que la de la acumulación de capital que exige la subordinación real de la totalidad de la población al principio de la valorización del valor, aunque en roles claramente diferenciados. La diferenciación funcional define el sentido de la desgarradura irreconciliable, por cuanto –independientemente del sometimiento común al principio de la valorización– es la parte mayoritaria la que experimenta el rol de la subordinación y la marginación, mientras que la minoritaria vive la contradicción en el polo dominante que la termina afirmando. La ley de la acumulación establece que la población subordinada exista siempre bajo la amenaza de la excedencia, de la *sobrepoblación*, o bien, que su cualidad *activa* dentro de la dinámica de explotación esté siempre amenazada por la competencia de los que están marginados de dicho proceso, o mantenidos en *reserva* permanente. Como sea, el proletariado es justo el punto de quiebre de la racionalidad sistémica de la modernidad capitalista porque la hace aparecer como abiertamente irracional desde el mirador del polo subordinado, que, en cuanto negado en su capacidad de ejercicio autónomo, representa una *excedencia* del sistema que no puede ser plenamente integrada a su continuidad cíclica (aunque es usado por el capital como medio de presión para disminuir el valor de la fuerza de trabajo y confrontar al proletariado).⁴⁵ Así como es negado, también niega al sistema, lo denuncia política y existencialmente, al punto que introduce una lógica que excede su funcionalidad y esboza un «más allá» sistémico, un afuera posible. Este «afuera» no debe ser nunca pensado, como lo llegó a hacer Enrique Dussel, como un “afuera constitutivo”, un principio metafísico⁴⁶ de una crítica situada en el mundo imaginario de la pureza victimizada, sino como un excedente que no puede ser absorbido por el sistema que lo produce (que él mismo produce), y que, por lo mismo, representa la lógica contrapuesta que, en última instancia, explica el sentido más propio del sistema y lo trasciende.

La expresión y evolución histórico-política de la lucha y la denuncia proletarias (las cuales se desarrollan aceleradamente en Europa occidental durante la primera mitad del siglo XIX) es la base desde la que Marx formula una crítica integral al mundo moderno capitalista que lo delimita como fenómeno ideológico, el cual vive de negar la posibilidad de su rebasamiento, siquiera imaginariamente. Lo ideológico, entonces, ya no es como en Hegel el punto de vista parcial dentro del sistema, su inmediatez desintegrada, sino el sistema mismo como representante de una autosuficiencia autocercioradora que desconoce sus límites históricos y, por lo mismo, es incapaz de comprender lo que lo excede y lo condena a muerte. La ideología no es la parcialidad, sino la totalidad aparentemente cerrada y autosuficiente que no puede entenderse a sí misma como desarrollo parcial. Y no puede entenderse como desarrollo parcial porque su punto de vista es el del interés afirmado que se niega a ser negado, esto es, el punto de vista del capital mismo. Sólo desde el punto

puede resolverse diciendo que las cosas tienen su fundamento en aquello que, en Dios mismo, no es *Él mismo*, esto es, en aquello que es el fundamento de la existencia de Dios. Si queremos poner este ser al alcance humano, podemos decir que se trata del ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo. Esta ansia no es el propio Uno, pero sí es con él igualmente eterna; quiere engendrar a Dios, esto es, a la Unidad insondable, pero precisamente por ello, la unidad no está todavía presente en ella. De ahí que, considerada en sí misma, sea Voluntad, pero voluntad en la que no hay ningún entendimiento y, por lo tanto, no una voluntad subsistente por sí misma y perfecta, ya que, en realidad, es el entendimiento el que es la voluntad en la Voluntad”, F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 2004, ed. bilingüe, pp. 165 y 167.

⁴⁵ “Con la acumulación de capital producida por ella misma, la población obrera produce, en volumen creciente, los medios de su propia conversión en supernumeraria”. Karl Marx, *Das Kapital*, MEW 23, Berliner Dietz Verlag, Hamburg, 1962, p. 660.

⁴⁶ “La categoría de ‘trabajo vivo’ es el punto de partida metafísico radical de todo el pensamiento de Marx. [...] El otro, como viviente humano, consciente, autónomo, libre, espiritual, es el horizonte analéctico primero del pensar de Marx”. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Siglo XXI Editores, 1991, p. 75, nota al pie de página.

de vista del proletariado, desde la excedencia del sistema, que parte de él pero lo trasciende, es que la totalidad puede ser vista como totalidad real, esto es, como desarrollo históricamente determinado con principio y fin. Sin este punto de vista contrario, el sistema sólo se podría ver a sí mismo como una maquinaria eterna de resolución de contradicciones sin origen ni conclusión. El proletariado representa práctica y teóricamente el punto de fuga que logra delimitar a la modernidad capitalista como realidad histórica, la cual, por su misma historicidad, puede ser subvertida y transformada.⁴⁷

Ahora bien, la ideología *no es un punto de vista*, sino una realidad estructurada bajo determinada lógica, una realidad objetiva y subjetiva que impone una dinámica inercial de la cual nadie puede escapar en principio. Aquí se presenta la segunda diferencia entre la intervención de Marx y Hegel. Para Marx, *lo ideológico no es una cuestión de conciencia*, ni siquiera de *falsa conciencia*, como llega a repetirse constantemente citando el comienzo de la *Ideología alemana* sin preocuparse por conectar esa idea con la totalidad de la obra o, incluso, con el desarrollo del pensamiento marxiano en obras posteriores. El problema no es el punto de vista limitado o la comprensión parcial que pueda a llegar a tener éste o aquel capitalista, éste o aquel obrero, y que se llega a reflejar en una visión alterada, normalizadora de la realidad clasista, sino la realidad misma que está invertida, que en sí misma es una ilusión ideológica. El mundo al revés. En este sentido, tanto el burgués como el proletario están presos de la realidad ideológica, están sometidos a su desarrollo alienante. Lo que marca la diferencia específica entre ambas clases es que, mientras la primera se siente afirmada en dicha situación ideológica, en esa enajenación, la segunda se vive negada en ella,⁴⁸ por lo que, para sobrevivir, tiene que activarse políticamente con el objetivo de negar lo que la niega. De esta manera, la crítica a la ideología del capital no puede ser ya una simple crítica teórica (aunque también lo es), sino que debe descubrirse a sí misma como crítica práctica, y no en el sentido moral kantiano, sino en el de la práctica revolucionaria que se compromete con la transformación material, objetiva del mundo. Para ser crítica, la concepción que parte de la posición excedente o supernumeraria del proletariado (la que toma forma en la perspectiva materialista de la historia esbozada originalmente por Marx y Engels) tiene que pasar del “arma de la crítica” a la “crítica de las armas”⁴⁹. La realidad tiene que ser transformada para que la crítica no permanezca como una crítica contemplativa, pasiva frente a la realidad; para que la estructura ideológica no siga imponiendo su dinámica opresiva independientemente de la conciencia crítica de los sujetos que la juzgan. La conciencia sólo puede transformarse si ella misma logra vincular su intervención teórica crítica con la crítica práctica de la realidad concreta, lo que significa que la comprensión teórica no se basta ya a sí misma –como en Hegel– para completar su labor, sino que requiere de la «exterioridad» de la praxis concreta para ejercer su función crítica, que, de otra manera, resulta siempre contemplativa, impotente.

La crítica sólo puede llegar a ser una crítica efectiva si deviene algo más que crítica teórica. En realidad, como se mencionó más arriba, la crítica política precedió temporalmente a la toma filosófica de conciencia revolucionaria que se manifestó en el desarrollo de la perspectiva materialista de la historia, y no al revés. El

⁴⁷ En realidad, desde el horizonte dialéctico, la totalidad sólo puede comprenderse desde aquello que la rebasa o la fisiona, mostrándola como una totalidad parcial, circunscrita o delimitada. De otra manera, la totalidad vive la ilusión de su carácter eterno e insuperable, más allá de toda determinación histórica. Comprender, así, la totalidad implica comprenderla, paradójicamente, como no-total, o bien como la unidad de lo total y lo no-total. Si se me permite el empleo de una referencia de la industria cultural de finales del siglo XX, se podría mencionar el caso de la *estrella letal*, de la saga *Star Wars*, como un ejemplo prototípico de una totalidad fracturada, cuya comprensión plena sólo puede darse desde el conocimiento de su punto de fuga o fractura. Desde el punto de vista del imperio, que creó dicha arma de destrucción masiva, la comprensión es siempre limitada porque sólo conoce lo que el objeto *es y cómo* funciona. Los rebeldes, en cambio, conocen al objeto de mejor manera porque saben que tiene una debilidad que, si se ataca, la destruye e inutiliza para siempre. No sólo conocen lo que el objeto es, sino que conocen lo que destruye al objeto, lo que lo haría *no ser*. Así, conocer un objeto es conocerlo desde su funcionamiento y desde su no-funcionamiento, o sea, desde la negación de su funcionamiento normalizado. Ésa es la lógica que introduce el proletariado en el mundo moderno.

⁴⁸ “La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es *su propio poder* y posee en él la *aparición* de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana”. K. Marx y F. Engels, *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1967, p. 101.

⁴⁹ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, Berliner Dietz Verlag, 2006, p. 385.

materialismo histórico tradujo la impronta rebelde del proletariado naciente en una comprensión crítico-dialéctica de la realidad capaz de confrontar dos opciones concretas de racionalidad en el mundo moderno. Esto modificó de lleno la inteligencia de lo que significaba actuar racional o irracionalmente en la realidad. Desde la posición del capital (que no necesariamente es la del burgués, pero que está representada prioritariamente por esa clase), lo racional es lo que se ajusta al principio de la valorización, lo que contribuye sistemáticamente a dar forma a la maquinaria capitalista de explotación y generación de ganancias. Todo lo que se opone a ello es irracional. Por su parte, para el proletariado (aunque no necesariamente de principio por la alienación espontánea), eso es justamente lo *irracional*. Lo racional, en cambio, es aquello que se atiene al principio afirmativo de la vida desde un horizonte que no es el del valor, sino, como lo describirá Marx con precisión en *El capital*, el del valor de uso. Lo que es racional para el capital, es precisamente lo irracional desde la perspectiva humana concreta que la posición del proletariado revela. En su experiencia inmediata, el proletariado es sólo una clase parcial dentro del mundo moderno hegemonizado por la lógica del capital; pero su posición concreta como ser subordinado y negado por la ley de acumulación del sistema, lo hace aparecer como representante del interés humano en su conjunto, esto es, como *clase universal* que trasciende, en potencia, las limitaciones de su situación social y existencial para elevarse a la representación del interés colectivo de la humanidad frente a la lógica abstracta del capital.

Ahora bien, la racionalidad que introduce la posición concreta del proletariado en el mundo moderno sólo puede adquirir reconocimiento dentro de ese mismo esquema civilizatorio como *contrarracionalidad*, esto es, como racionalidad que se impone a contracorriente de la realidad y del discurso dominante, y que sólo puede tener cabida dentro de ese espacio como decodificación y recodificación del lenguaje hegemónico, con la finalidad de construir una concepción alternativa del sentido de la realidad misma y su desarrollo histórico. Por ello mismo, como lo señaló en su momento, de manera insuperable, Bolívar Echeverría, el discurso crítico que inaugura Marx tiene que ser, al mismo tiempo, una crítica de la realidad ideológica imperante y del discurso que la traduce al interés de la racionalidad burguesa. No puede ser jamás un discurso puramente positivo, porque lo positivo es la «cientificidad» del instrumentalismo racionalista burgués, que no es otra cosa que el lenguaje con el que la realidad hegemónica se comunica para ratificar su dominio práctico-discursivo sobre la totalidad de las dimensiones del mundo moderno.⁵⁰ En el momento en que Marx teorizó, la economía política clásica era el lenguaje con el que la realidad capitalista se autointerpretaba y autoconcebía, desde el que intentaba ajustar las directrices del fenómeno económico a la lógica de la valorización del valor. No es que la economía política le dictara al capital el rumbo a seguir, o lo hiciera consciente de sus necesidades, sino que ella misma era la expresión con la que el capital manifestaba los alcances y los límites de su conciencia. Criticarla significaba inmediatamente criticar al capitalismo y a su autoproyección ideológica.

La *Crítica de la economía política*, entonces, nace de la necesidad revolucionaria del proletariado de develar la arquitectura ideológica del capitalismo y, desde ahí, introducir una lectura contrahegemónica del dominio capitalista que permitiera construir un *contrasaber* racional, posibilitador de una sociedad poscapitalista. No hay forma de entender el sentido de la obra principal de Marx, *El capital*, sino es como un *contrasaber* que

⁵⁰ “...nada hay más difícil, aventurado e incluso, en ocasiones, suicida que la disensión o la propuesta de una diferencia. Porque el disentir del nombre dado a un fenómeno sólo puede hacerse empleando los mismos términos que con su sola gravitación construyeron el que se rechaza; porque la definición diferente tiene que formularse a contracorriente del flujo definidor que se mueve con el discurso establecido. Marx pretende decir lo que la riqueza moderna es en realidad. Pero su discurso es disidente. Habla a partir de la experiencia de la crisis de la relación ancestral entre vida y riqueza, sociedad y ‘economía’, y argumento en favor de su transformación radical: su discurso es comunista. Por ello, advertido de la dificultad que encierra la disensión, Marx inaugura la estrategia que le es adecuada: la crítica. La ‘exposición de la economía política –la descripción del comportamiento económico o referido a la riqueza objetiva– ‘debe ser simultáneamente la crítica de la economía política’ –la *destrucción* del discurso que da nombre a la riqueza moderna, del conjunto de definiciones que componen la ciencia económica espontánea–. Cientificidad es criticidad. El discurso comunista debe ser crítico ya que su afirmación sólo puede existir como negación, a contracorriente del discurso establecido, no como una simple refutación que intenta desviar la dirección de éste pero respetando su misma pendiente”, Bolívar Echeverría, “Esquema de *El capital*”, en *El discurso crítico de Marx*, FCE-Ítaca, México, 2017, pp. 76-77.

elabora nociones que, a la vez que presentan las bases histórico-constitutivas del dominio moderno capitalista, las destruye sistemáticamente para demostrar su imposibilidad lógica y hacer evidente la necesidad racional de su superación. No se trata, así, de un supuesto saber científico positivo que compite con la racionalidad burguesa en la fundamentación de una verdad epistemológica, sino de un saber que va *en contra*, que se opone a ese tipo de racionalidad y, por lo mismo, construye una lectura específica de la realidad moderna que tiene como función su revolucionamiento ideológico-político, teórico-práctico. Los conceptos que se desarrollan y enlazan consecutivamente en *El capital*, al contrario de lo que se podría esperar de cualquier obra clásica de economía política o de un manual teórico, no exponen simplemente los elementos constitutivos del modo de producción que se estudia o las leyes que lo rigen, sino que presentan las contradicciones, las paradojas irresolubles, las imposibilidades sistémicas que atraviesan la modernidad capitalista y que, sin embargo, le dan forma, incluso definen su legalidad. Cada concepto sintetiza, en un determinado nivel de concreción, el problema cardinal que recorre el desarrollo histórico del sistema, y que no es otro que el de la imposición de una lógica abstracta de reproducción y acumulación que subordina la forma social-natural de generar la riqueza, lo que condena a la humanidad en su conjunto, representada por la opresión del proletariado, a sacrificar su afirmación vital en aras de satisfacer las exigencias del sujeto automático que vive de la autovalorización. En ese sentido, las nociones que se construyen en la *Crítica de la economía política* son, a la vez, perturbaciones del código normalizado con el que se comunica el lenguaje de la economía política, y alteraciones significativas que tienen como propósito desbordar la semántica del capital e introducir una narrativa contraria, opuesta a la naturalización ideológica del sistema. De esta manera, por ejemplo, la teoría del valor en *El capital* es, inmediatamente, la teoría del contra-valor; la teoría de la subsunción, la de la contra-subsunción; la de la acumulación, la de la contra-acumulación, etc. *El capital* es una ruta lógico-histórica de subversión del capital; una lectura que traza, a contrapelo de la ideología dominante y su expresión teórica, la senda de la revolución comunista y sus posibilidades futuras.

El método de la *Crítica de la economía política*: decodificación y recodificación de la realidad ideológica

Para la intervención marxiana, la realidad inmediata del mundo moderno es justo lo contrario de lo que aparenta o dice ser. No hay forma de confiar en esa realidad sin quedar atrapado en su impronta ideológica. Al mismo tiempo, lo ideológico no es simplemente lo *falso* o *erróneo*, algo equivocado que puede ser corregido mostrando la verdad que oculta. En un nivel fundamental de la crítica marxiana, lo ideológico es necesario, incluso *verdadero*. No es sólo un juego de palabras, una argucia dialéctica. Lo ideológico es, en determinado nivel, verdadero porque corresponde inmediatamente a la forma en la que la realidad aparece y se manifiesta. No sólo como discurso, como «conciencia», sino como realidad objetiva, como objeto concreto, como fenómeno, como praxis inerte, como institución. Esa realidad objetiva puede ser juzgada como aparente o falsa desde un horizonte específico, desde una perspectiva crítica, pero no por ello deja de existir o desaparece. La realidad ideológica persiste más allá de su denuncia, incluso de su desenmascaramiento. Es, por decirlo de manera sucinta, *un simulacro real* y necesario.⁵¹

Lo fundamental es que, como toda ideología, ese simulacro nos parece lo más verdadero o, en realidad, lo único verdadero. Lo cotidiano nos habla con la fuerza de una «verdad» que se confirma en los hechos. El lenguaje cotidiano de la riqueza material (que es el que ocupa a *El capital*, el que constituye su objeto privilegiado de estudio) está codificado de tal manera que establece una serie de relaciones entre las cosas y una comunicación inmediata entre ellas que todos entendemos y de la que todos formamos parte

⁵¹ "...la ideología no es simplemente una 'falsa conciencia', una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como 'ideológica' –'ideológica' es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia–, es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos 'no sepan lo que están haciendo'. 'Ideológica' no es la 'falsa conciencia' de un ser (social) sino este ser en la medida en que está soportado por la 'falsa conciencia'". Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2012, pp. 46-47.

inmediatamente. No necesitamos que nadie nos explique por qué se tiene que pagar un determinado precio por una mercancía o por qué a determinado trabajo le corresponde un determinado pago, o un determinado salario. Todo parece evidente de por sí, incluso armónico. Pero esa misma naturalidad de la economía, esa misma evidencia y armonía, esa misma «verdad» y legalidad desde la que funciona, es lo que encubre, de manera fundamental, que esa forma particular de organizar el proceso de generación, distribución y consumo de la riqueza no es más que eso, esto es, una *forma* singular, históricamente determinada, de organizar el conjunto de las relaciones económicas de la sociedad. Si se observa desde sí misma, esa forma tiene una estructura que resulta lógica, comprensible o explicable a partir de un conjunto de «leyes» o «principios» que parecen regirla inexorablemente. Ahora bien, vista como singularidad histórica, esto es, desde un mirador externo que la ubique como posibilidad específica de organizar el conjunto de la riqueza material, esa forma aparece como la negación de otras posibilidades, como reducción de un vasto campo de figuras económicas que podrían definir, de manera diversa, la manera en la que se organiza el proceso de reproducción de la riqueza social.

La primera labor de la *Crítica de la economía política*, entonces, consiste en introducir la mirada histórica a los fenómenos ideológicos, en historizar los *simulacros reales* que se presentan como naturales, evidentes e insuperables. Historizar significa situar la configuración que se analiza como una posibilidad determinada y, por lo tanto, finita, superable. Esto implica alterar el mirador teórico desde el que se construye la concepción científica tradicional o dominante. No se trata, en el caso de la crítica, de entender al objeto por sí mismo y desde sí mismo, como si fuera algo natural o evidente, sino desde una «exterioridad» que lo cuestiona, desde un punto de fuga que lo pone en duda, que lo relativiza, y que, sin embargo, no es totalmente exterior a él, o sea, ajeno a la inversión ideológica que el simulacro genera. El valor de uso, por ejemplo, es un fenómeno que acompaña a la forma-mercancía en el moderno modo de producción capitalista, pero, al mismo tiempo, es un *más allá* que lo trasciende, que incluso puede existir y sobrevivir sin ningún tipo de formación mercantil. Es una realidad que Bolívar Echeverría denomina *transhistórica*,⁵² por cuanto tiene que existir necesariamente como condición material básica de reproducción de la vida en todas las formaciones históricas imaginables. A lo largo de la historia, han existido colectividades que organizan su reproducción social de forma «natural», sin necesidad del intercambio mercantil, lo que confirma la posibilidad de un *más allá* del mundo de las mercancías. Esta exterioridad real, transhistórica, es la que sirve de horizonte al pensamiento crítico de Marx para construir, desde ahí, el contrasaber científico que tiene como misión desestructurar la comprensión ideológica que el sistema tiene de sí mismo y que sus voceros –los economistas– reproducen de distintas maneras.⁵³

Lo primero, entonces, es romper la apariencia de necesidad y naturalidad del simulacro real que constituye la forma espontánea de organizar la riqueza material en la sociedad moderna. Y eso se logra historizando y mostrando la supuesta naturalidad «armónica» de la economía moderna capitalista como una posibilidad entre otras que, al negar lo que la trasciende, esto es, la forma transhistórica, social-natural, de organizar la reproducción social, genera una serie de contradicciones de la que ella misma no puede ser consciente, o bien de la que *necesariamente tiene que ser inconsciente*. Romper la apariencia inmediata de la forma moderna en la que se presenta la riqueza significa decodificar el lenguaje ideológico con el que está articulada, del que forma una red indistinguible. Sometida al examen teórico que confronta sus figuras históricas particulares con la excedencia transhistórica que la supera pero que le sirve de base material, dicho modo particular de generación de la riqueza aparece como un proceso contradictorio que imposibilita, de manera inmediata, la

⁵² Bolívar Echeverría, “Comentario sobre el ‘punto de partida’ de *El capital*”, en *El discurso crítico de Marx*, ob. cit., pp. 108-111.

⁵³ Al final del primer párrafo del cap. 1 de *El capital*, Marx comenta que un objeto puede ser valor de uso sin ser valor, ya sea el caso de un objeto natural no producido por el hombre (el viento, un bosque, etc.) o de algún bien que no fue generado para otros (*específicamente para el intercambio*, agrega Engels en una importante nota añadida más tarde). En cambio, el valor no puede existir sin el valor de uso. Mientras el valor de uso puede existir sin el valor (y debe existir en cualquier modo de producción, pues de lo contrario sería imposible la reproducción de la vida humana), el valor depende siempre de la forma material del primero. Karl Marx, *Das Kapital*, ob. cit., p. 55.

consecución de la reproducción vital de los sujetos colectivos, en cuanto subordina dicho proceso a la lógica abstracta de la valorización. Lo que demuestra el examen al que somete la *Crítica de la economía política* a la sociedad moderna es que, en esencia, el sistema en su conjunto se fundamenta en la negación radical de las condiciones materiales desde las que sería posible una reproducción planificada de la vida humana, por lo que ésta misma se halla colocada en una crisis estructural que la pone en riesgo inminente. La decodificación de la apariencia revela, pues, una *esencia* contradictoria, antinómica, que coloca a la sociedad misma en crisis, que exhibe la desgarradura que define el tipo de «convivencia», o más bien, de confrontación, desde la que se erige el proyecto inercial de la modernidad capitalista. El caso paradigmático es el de la aparición de una mercancía singular a partir de la cual se hace posible la universalización de la forma mercancía: la mercancía *fuerza de trabajo*. En ese caso, la fuerza creativa del sujeto trabajador, a partir de la cual se produce la totalidad de la riqueza material del mundo, es convertida en un objeto mercantil *sui generis* que sirve de soporte al proceso de valorización y acumulación de capital basado en la explotación de plusvalor, de tal manera que la posibilidad de reproducción material humana queda en suspenso a menos que el sujeto social se transforme en objeto de explotación y contribuya al proceso de reproducción abstracto, el cual parasita la esencia del primero, subordinándolo a su dinámica indetenible. De esta manera, la reproducción humana cae, al interior de la sociedad moderna capitalista, a un segundo plano. Queda desubjetivada, relegada y transformada en soporte de otra forma de reproducción que la niega y subsume.

La decodificación teórica que muestra la esencia contradictoria que desgarr a la sociedad moderna es, sin embargo, sólo la mitad de la tarea que el pensamiento crítico tiene ante así. Su segunda labor consiste en explicar el proceso a través del cual las contradicciones que desgarran la formación social que constituye su objeto de estudio logran neutralizarse en las figuras ideológicas específicas en las cuales cae presa la conciencia espontánea. Reducidos a su esencia contradictoria o antinómica, los fenómenos constitutivos de la realidad económica moderna deben encontrar la vía de expresión y manifestación que los convierte en figuras ideológicas o cosificadas, cuya misión es ocultar la desgarradura que les da origen. En ese camino, el pensamiento crítico tiene que explorar la particularidad de los procesos codificadores que se actualizan en determinadas formas, destruyendo, al mismo tiempo, su apariencia naturalizada. Se trata, entonces, de una doble labor recodificadora y desmistificadora que traduce, en un mismo intento, los procesos de neutralización de las contradicciones y de construcción fetichizada de la ilusión ideológica. Así queda completa la labor de la crítica, que articula la demostración de la esencia contradictoria de la formación social con su tergiversación mistificadora en la apariencia cotidiana. El valor de la fuerza de trabajo, cuya esencia implica la conversión de la potencia creadora del mundo de valores de uso, que componen el fundamento de la riqueza material, en un objeto mercantil subordinado al proceso de acumulación de capital, se transforma, en el ámbito de las transfiguraciones mundanas, en un *salario* que supuestamente cubre con su pago “el trabajo” desplegado por el proletario, el cual ofrece “en libertad” y en condiciones “equitativas” un “servicio” que le es retribuido justamente, ocultándose de esta manera la explotación que fundamenta el tipo específico de riqueza en la sociedad capitalista. Por su lado, la ganancia se presenta como el resultado total de la “inversión capitalista en medios de producción y trabajo”, o en capital constante y variable, y no como el fruto de la explotación de plusvalor al obrero, generándose así la impresión de que la sola inversión de capital es capaz de producir, indistintamente, como por arte de magia, una magnitud incrementada de valor independientemente de los factores en los que se invierta.

La *Crítica de la economía política* funciona, así, como una operación compleja de destrucción, decodificación, recodificación y desmistificación de la realidad económica moderna y su componente discursivo, que no vive separado de esa realidad, sino que es su expresión genuina. Al hacerlo, ofrece los elementos necesarios para trascender el mirador ideológico que condena a su reproducción inercial, tornando imaginable la posibilidad de su revolucionamiento práctico. La crítica moderna, que había nacido como movimiento teórico de destrucción de los viejos ídolos para fundar una sociedad racional de sujetos libres,

adquiere su configuración específica al revelar la forma puramente teórica de ese intento como un ídolo más de la vieja sociedad que impide llevar el cuestionamiento de las ilusiones fetichistas hasta sus últimas consecuencias, obstaculizando así, finalmente, la plena libertad de los sujetos. Para ser conocimiento científico tenía que ser más que ciencia y más que conocimiento: compromiso práctico-político con la transformación del mundo. Su ciencia tenía que ser una ciencia construida a contracorriente, en oposición directa a todas las premisas lógicas de lo que se considera propiamente científico. A la exigencia de una ilustración racional que derrotara los viejos prejuicios e inaugurara la nueva sociedad libre, Marx, agudo dialéctico, respondió a la manera de los viejos iconoclastas: iluminando el mundo con un mazo en la mano.

Excurso V: relativismo, perspectivismo y crítica

Tal vez no exista una acusación que provoque mayor terror en el pensamiento marxista que la de “relativista”. En ese terror se conjugan todos los prejuicios que el marxismo carga a la hora de definir el sentido de su labor teórico-revolucionaria. Para el marxismo, no hay nada más peligroso que relativizar la verdad. Su seguridad parte de la certeza de poseer la “verdad histórica”, de tener “razón”. Lo curioso es que, observada esa afirmación a la luz de los acontecimientos históricos de las últimas cuatro o cinco décadas, en la que lo que se atestigua es la derrota de la lucha del proletariado y la escandalosa victoria del capital, la apariencia es justamente la opuesta: el marxismo no ha tenido razón. La cuestión no sería tan escandalosa al interior de lo que queda del marxismo si éste hubiera asumido desde el comienzo, como lo recomendaba Walter Benjamin, que su fuerza residía justamente no en poseer la verdad, sino en no tener la razón, esto es, en que su comprensión del mundo, su lectura e interpretación de la historia de la humanidad, se erigían sobre la base de una perspectiva que negaba la racionalidad imperante, que se oponía a la lógica triunfante de la barbarie capitalista y su «verdad histórica»; que la potencia de su epistemología radicaba en su perspectiva crítica, y que esa perspectiva partía de una posición específica en el mundo: la posición del proletariado.⁵⁴ Ciertamente, la posición del proletariado, como se ha explicado más arriba, no representa, dentro del materialismo histórico, una posición entre otras, sino que es aquella que encarna el sentido oprimido de la humanidad subordinada a la lógica de la acumulación de capital (lo que lo hace ser una *clase universal*). No obstante, su «verdad» es una verdad que depende de esa toma de posición, de ese compromiso político que desgarró el punto de vista de la totalidad total hegeliana, de la inclusión de cada uno de los elementos del sistema como expresiones racionales de un todo autosuficiente. Lo racional se justifica en el pensamiento crítico de Marx como contrarrazionalidad militante. Y eso implica el reconocimiento de una perspectiva que se rebela contra el todo sistémico.

Similar al de Marx es el caso Nietzsche (un autor cuyo nombre genera igualmente terror entre la mayoría de los marxistas). Para Nietzsche, la verdad de una afirmación depende de la perspectiva desde la que se enuncia, no de su «certeza epistemológica», de su «objetividad». Esto no encierra, en los hechos, ningún relativismo. El relativismo es la posición filosófica que da igual valor a las enunciaciones asertivas, independientemente de dónde procedan. Para el relativismo, todo puede ser verdad y todo puede ser falsedad, sin darle importancia sustantiva a ninguna postura sobre otra. Nada más lejano del horizonte nietzscheano.⁵⁵

⁵⁴ “El conformismo, que desde el principio se encontró a gusto en la socialdemocracia, no afecta sólo a sus tácticas políticas, sino también a sus ideas económicas. Esta es una de las razones de su colapso ulterior. No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que *ella* nació con la corriente. El desarrollo técnico era para ella el declive de la corriente con la que creía estar nadando”. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. de Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, 2005, XI, p. 24.

⁵⁵ “...la filosofía de la interpretación no debe derivar en relativismo. El núcleo fuerte del perspectivismo nietzscheano y de la genealogía reside en que la problemática del valor es mucho más fundamental que la de la verdad: ‘la cuestión de los valores es más fundamental que la cuestión de la certeza: la última sólo adquiere seriedad en el supuesto de que la cuestión del valor haya tenido respuesta’. Los valores son creencias interiorizadas que traducen las preferencias fundamentales de un tipo humano, la manera en que ordena la realidad y selecciona lo que considera prioritario, necesario, beneficioso o perjudicial. Y aunque podamos elaborar una

Lo que introduce Nietzsche, siguiendo su propia terminología, es una *transvaloración de todos los valores*, lo que implica una inversión de la valoración moral que hasta ese momento se tenía sobre distintos aspectos de la vida. Según su juicio ético, a lo largo de la historia de la metafísica occidental, lo que ha dominado es una concepción nihilista de la vida, de acuerdo a la cual lo más digno de adoración y veneración es lo que está «más allá» de ella, incluso lo que se contrapone a ella, los principios ideales platónicos o la divinidad abstracta del cristianismo que somete la vida a un principio sacrificial de tortura y desfiguración. “El cuerpo: prisión del alma”, dirá mucho tiempo después Foucault siguiendo a su maestro. A esa *ética de sacerdotes*, continúa Nietzsche, se le tiene que contraponer una ética afirmativa de la vida y sus contradicciones, que lejos de intentar domesticarla mediante el sacrificio ascético, la impulse a seguir adelante partiendo del reconocimiento de la *voluntad de poder*, que sólo los pocos, los individuos que abandonan los viejos prejuicios morales y se arriesgan a su afirmación aventurada, pueden llevar hasta sus últimas consecuencias. Así, lo verdadero, para Nietzsche, no depende de la «objetividad» de los hechos históricos o naturales, sino del valor desde donde se juzguen: si es desde una ética del resentimiento y la negación de la vida o desde otra que la afirme y la potencie. Su postura filosófica no es relativista, sino *perspectivista*.

En Marx hay también, en cierto nivel, un perspectivismo necesario como punto de partida de la consideración crítica de la historia. No hay forma de comprender lo que él fundamenta, desde su ciencia dialéctica, si no es partiendo de la posición subversiva del proletariado y la dimensión transhistórica y excedente del valor de uso. Sólo desde ahí su discurso crítico cobra sentido como una pugna entre dos posiciones que, a lo largo del tiempo, no sólo en la sociedad moderna, luchan o por mantener una sociedad jerarquizada, de explotación y sometimiento, o por alcanzar una sociedad libre, igualitaria, basada en la afirmación abundante de la vida. Esto, sin embargo, no significa que su posición parta de un juicio ético, de un compromiso puramente moral. De ninguna manera. Su obra es una continuación del impulso moderno de conquistar la plena libertad de los sujetos derrotando las premisas fetichistas de la vieja sociedad, así como sus cadenas teóricas y prácticas. Es, pues, en última instancia, una obra ilustrada. Sólo que su *Ilustración* no es la de los ilustrados clásicos, sino la de un *ultrailustrado* que denuncia la falta de ilustración de sus viejos maestros, y que reconoce en la alianza entre la lucha teórica y la lucha política la única posibilidad de superar el aspecto puramente contemplativo de la filosofía para transformar el mundo, esto es, para hacer efectivo el postulado ilustrado de la libertad y la racionalidad universal. En este sentido, la perspectiva del proletariado es, en Marx, inmediatamente, una perspectiva universal de liberación, pues el proletariado es el sujeto que representa la parte subordinada de la humanidad que busca su afirmación plena como única herramienta de resquebrajar la estructura de la sociedad clasista y su adoración fetichista y cosificada del nuevo ídolo: el capital. Así, su perspectivismo es simultáneamente un *universalismo*.

El pensamiento crítico no tiene por qué temer ni al relativismo ni al perspectivismo, sino que debe saber integrarlos a su comprensión dialéctica de la realidad, admitiendo que no hay algo así como una verdad definitiva ni una razón histórica absoluta, sino un proceso contradictorio en el que el compromiso con la afirmación vital de los sujetos oprimidos sirve de guía y contraguía para situar el campo de batalla y aprender a leer y reconstruir los eventos históricos. Porque de lo que se trata, en última instancia, es de lograr la afirmación plena de la libertad en este mundo y desestructurar la sociedad clasista, no de saber quién tiene una supuesta verdad que, para el pensamiento dialéctico, sólo se puede construir y reconocer históricamente a través de múltiples contradicciones y procesos complejos. La crítica debe derrotar el fetichismo de la razón y la verdad, vestigios de una actitud metafísica que contradicen su contribución concreta al desencantamiento práctico del mundo y a la afirmación radical de la libertad sin barreras ideológicas.

infinidad de interpretaciones a partir de un texto o puntos de vista sobre un suceso, no todos ellos valen. Hemos de cuestionar los pensamientos, las teorías y las opiniones en términos de valor, ya que se alcanza un análisis más radical”, Marina García-Granero, “La transvaloración de las perspectivas. Nietzsche y la crítica de la cultura desde el punto de vista del valor”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 75, sept.-dic. 2018, p. 165.

ARIEL PETRUCCELLI

DILEMAS DEL ECOLOGISMO LA PERSPECTIVA DE UN TOPO*

La crítica situación ecológica planetaria ya es de dominio público. Solamente quien viva en una ermita podría no haber oído hablar de ella. Noticias sobre el cambio climático pueblan los telediarios, la prensa, las “redes sociales”. Por otra parte, la “educación ambiental” ya está presente en las currículas escolares. El objetivo de un “desarrollo sostenible” es un componente nodal en la llamada “Agenda 2030” de la ONU.

Sin embargo, la crisis ecológica dista de ser reciente. Tampoco es novedosa la reflexión ecologista, ya presente –aunque políticamente marginal– en los años treinta del siglo pasado, y cuyas raíces pueden rastrearse en el siglo XIX, e incluso más atrás. Hace décadas que se tiene plena conciencia de la crítica situación ambiental, aunque no se estampara en los grandes titulares ni fuera motivo de atención para la prensa de masas. El primer “Día de la Tierra” data de 1970. La primera Conferencia de la ONU sobre el “Medio Humano” tuvo lugar en 1972. Georgescu-Roegen publicó una de las obras fundamentales de economía ecológica –*La ley de la entropía y el proceso económico*– en 1971. El informe del Club de Roma *Los límites del crecimiento* vio la luz en 1972. En 1977, René Dumont afirmaba que “sólo una ecología socialista puede permitirnos sobrevivir”¹. Manuel Sacristán pudo analizar en 1979 “los problemas que la crisis ecológica plantea a la izquierda revolucionaria”². Maurice Godelier sostenía en 1984: “Cada vez se ha ido haciendo más patente que una racionalidad económica exclusivamente basada en la norma de los beneficios a corto plazo entraña un gigantesco despilfarro de los recursos del planeta y va acompañada de una creciente contaminación ambiental que es urgente combatir y reducir”³. Los ejemplos se podrían multiplicar. Ni siquiera es reciente la conciencia del cambio climático, principal fuente de temores y “ecoansiedad” en la actualidad. La investigadora científica y militante sufragista Eunice Newton Foote (1819-1888) fue quizá quien primero hipotetizó que aumentos moderados en la concentración de dióxido de carbono (CO₂) atmosférico podrían provocar un calentamiento global significativo. Del cambio climático antropogénico se empezó a hablar en la década de los sesenta del siglo XX, y ya en los noventa formaba parte de un saber socialmente aceptado en la comunidad científica, aunque había quienes lo discutieran, pusieran en duda sus causas o relativizaran sus efectos.

Ni los problemas ecológicos ni la conciencia sobre los mismos son, pues, cosa nueva. Sin embargo, la presencia mediática y pública de la “cuestión ecológica o ambiental” en general, y del “cambio climático” en

* Debo agradecer la atenta lectura crítica que hicieran de este texto –con acuerdos y desacuerdos– Lucía Caisso, Jorge Riechmann, Esteban Mercatante, Federico Mare, Juan Dal Maso y Carlos Taibo.

¹ René Dumont, *Ecología socialista. Sólo una ecología socialista puede permitirnos sobrevivir*, Barcelona, Martínez Roca, 1980.

² Manuel Sacristán, “Comunicación a las Jornadas de Economía y Política”, en *Mientras tanto*, nro. 1, nov./dic. 1979. Las jornadas tuvieron lugar en Murcia entre el 4 y el 6 de mayo de ese año. El texto ha sido reproducido en Manuel Sacristán, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Barcelona, Icaria, 1987. La cita se puede leer en la pág. 9.

³ Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material*, Madrid, Taurus, 1989, p. 47.

particular, posee en nuestros días un alcance sin equivalentes en el pasado, sobre todo si la miramos a escala global. Esta omnipresencia mediática no se traduce necesariamente en acciones políticas acordes con la magnitud de la crisis, ni mucho menos ha dado lugar –ni podría hacerlo– a enfoques unívocos sobre cómo abordarla. Pero el riesgo al que nos enfrentamos es que las autoridades públicas y los poderes económicos privados a los cuales las mismas sirven en primerísimo lugar utilicen la urgencia de la crisis para presentar como *ineludibles* ciertas transformaciones sociales, económicas y tecnológicas potencialmente nocivas o perjudiciales para las grandes mayorías. La sumisión de la “casta gobernante” a la clase dominante tiene un origen estructural, y sería ingenuo ignorarlo. Se funda en las presiones descomunales que la clase capitalista puede ejercer sobre los estados, a los que coacciona triplemente mediante la amenaza abierta o latente de “huelga de inversiones”, por el peso de la deuda pública y por medio de los “incentivos” de los “grandes aportantes” en las campañas electorales. La clase dominante y la casta gobernante se conducen en esta crisis como lo hacen en todas: de manera que los costos los paguen las clases y grupos más desfavorecidos, y que las alternativas impulsadas sean compatibles con los beneficios privados del capital, los privilegios de las autoridades y el poder de los grandes estados. Esto no significa que haya unanimidad en las respuestas. Ante problemas tan complejos, no cabe esperar una única vía de acción. Ni siquiera entre quienes conforman un mismo sector social, poseen los mismos intereses fundamentales e incluso comparten una misma ideología. Hay muchas variables en juego –incluyendo dosis importantes de incertidumbre e ignorancia– como para esperar respuestas uniformes desde un punto de vista propositivo. Más que por sus afirmaciones positivas, lo que unifica la mirada del conjunto de la clase económicamente dominante y de al menos el grueso de la casta gobernante son sus límites negativos: aquello que no se puede tocar, las premisas que no se pueden discutir, lo que no se puede siquiera soñar con modificar. El problema es que todo parece indicar que es en este sustrato incuestionable en donde reside el motor principal de los desastres ambientales que padecemos. Y ante este punto fundamental, quienes mayoritariamente sienten “eco-ansiedad” coinciden con quienes padecen de “amnesia ambiental”: aunque venga el fin del mundo, el capitalismo no se toca.

El enemigo de la naturaleza

La tesis no resulta ciertamente desconocida, aunque en la política *mainstream* y en la prensa comercial poco y nada se hable de ella: el capitalismo es la fuerza impulsora de los desastres ecológicos. El capital es *El enemigo de la naturaleza*, para decirlo con las palabras que dieron título a un libro de Joel Kovel. No es necesario creer en una original y virginal armonía de las sociedades humanas con su medio ambiente para concluir que la sociedad capitalista es, por lejos, la que más ha impactado, alterado y depredado el medio natural. Esto es simplemente una constatación empírica indesmentible. En el pasado, existieron sociedades que «colapsaron» debido, en buena medida, a los problemas ecológicos que ellas mismas generaron.⁴ De momento, el colapso del capitalismo es una posibilidad –ciertamente real–, pero no un acontecimiento ya constatado. En cualquier caso, las sociedades que en el pasado experimentaron adaptaciones al medio ambiente lo suficientemente «malas» como para colapsar, tenían una escala geográfica, económica y demográfica incomparablemente menor que el capitalismo global. Aunque algunas de ellas pudieron depredar su entorno natural provocando grandes consecuencias (algunas dramáticas para los seres humanos), ninguna de ellas podía afectar al conjunto del planeta ni provocar la “sexta extinción masiva”, que es algo que nuestra sociedad sí está provocando. Los cazadores paleolíticos fueron una de las causas (sumada a alteraciones climáticas) de la extinción de la “megafauna americana”, pero su impacto sobre el resto de las especies animales –y vegetales– fue pequeño. El impacto del sistema capitalista es, en este sentido, absolutamente mayor.

⁴ Al respecto, vale la pena consultar a Jared Diamond, *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Barcelona, Debate, 2005.

Por otra parte, en estos tiempos de subjetivismo posmoderno, poshumanismo, transhumanismo, “giros ontológicos” y antiespecismo, conviene recordar que tanto el antropocentrismo como las críticas al mismo son ineludiblemente antropocéntricas: nada de esto parece importar un pepino a las gallinas o los lagartos, ni tampoco a los abedules o las margaritas. No podemos salir del antropocentrismo, de la misma manera que tampoco podemos abandonar nuestro cuerpo.⁵ Toda crítica al antropocentrismo será irremediabilmente antropocéntrica, al menos hasta que otra especie pueda formular algo mínimamente parecido a una crítica. Reconocer este hecho no significa –al menos no necesariamente– avalar ningún desprecio por otras especies o dar piedra libre para todo tipo de crueldades. Es simplemente reconocer lo obvio. Ciertamente podemos anhelar una relación armónica con la naturaleza. Pero la noción de «armonía», como la de «bien» o «mal», «belleza» y todas las demás, son conceptos humanos. La naturaleza simplemente *es*. Somos nosotros, humanos, los que la valoramos. Un mínimo conocimiento de “historia natural”, por lo demás, es más que suficiente para abandonar la idea completamente ideológica (en el sentido estrecho de falsa conciencia) de una naturaleza armoniosa a la que la humanidad disloca y contamina.⁶ El ingenuo “sentimiento de la naturaleza” que se encuentra tras estas creencias –tempranamente identificado, analizado y criticado por uno de los grandes precursores de la ecología política, Bernard Charbonneau– debe ser reemplazado por una crítica “conciencia de la naturaleza”⁷. La evolución biológica y geológica está llena de cataclismos, transformaciones vertiginosas y extinciones masivas de especies. Si algo podemos hacer como humanos por la naturaleza (incluyendo la propia) es acabar con el sistema capitalista, que es la causa eficiente fundamental de la ruptura con el medio natural.

En los ambientes izquierdistas, desde luego, la acusación contra el sistema capitalista como principal responsable de la degradación ambiental y del cambio climático suele ser moneda corriente. ¿Se trata de un prejuicio? ¿O es una hipótesis bien sustentada? Aunque cualquier persona identificada con la izquierda se verá comprensiblemente tentada a «culpar» al capitalismo de la crisis ecológica, lo cierto es que es el tipo y la escala de actividad económica que este sistema promueve lo que conlleva la explotación de la naturaleza. En este caso, el prejuicio izquierdista coincide con la explicación más convincente de las causas de la actual crisis ecosocial. Aunque en estos tiempos es moneda corriente adjudicar lo que sucede en el mundo –para bien o para mal– a la cultura, las ideas e incluso la epistemología/ontología occidental, lo cierto es que los impactos ecológicos dependen fuertemente de la tecnología y de su empleo con finalidades económicas.⁸ La estructura

⁵ Quisiera aquí romper una lanza por el “humanismo”, tan vilipendiado en nuestro tiempo. Tanto la búsqueda de una simbiosis con las máquinas como cierto anhelo de «igualdad» con otras especies tienen algo –a veces mucho– de huida de los grandes problemas prácticos humanos: los eternos y los recientes. Ni somos máquinas ni somos una especie completamente equiparable a las demás. Pero el tema es de una complejidad que no puedo abordar aquí. Jorge Riechmann ha discutido con mucha solvencia filosófica algunas de estas arduas cuestiones éticas en obras como *Ética extramuros*, Madrid, UAM, 2017. Para una panorámica de las perspectivas tecnológicas asociadas al “transhumanismo”, puede consultarse Antonio Diéguez, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2017.

⁶ Hay que prestar mucha atención a la posibilidad de que *alguna* crítica al antropocentrismo se funde en cierta misantropía general o aporofobia (odio a los pobres) en particular, o las promueva. La misma prevención cabe tener ante el “animalismo” y el “antiespecismo” aunque, desde luego, está muy bien procurar ser animalista y antiespecista. Pero cuando la defensa de los derechos de los animales se disocia de otras causas políticas, hay que sospechar.

⁷ B. Charbonneau, *El Jardín de Babilonia*, España, Ediciones El Salmón, 2016. Para una extensa reseña de este libro, tan maravilloso como poco conocido, véase A. Petruccelli, “En los orígenes de la ecología política. Reseña de *El Jardín de Babilonia*, de Bernard Charbonneau”, en *Corsario Rojo*, nro. 4, invierno austral 2023, disponible en <https://kalewche.com/wp-content/uploads/2023/09/8-Resena-El-jardin-de-Babilonia-por-Petruccelli.pdf>. Es también muy ilustrativo su libro *The Green Light. The Self-Critique of the Ecological Movement*, Londres, Bloomsbury, 2018, cuya edición original en francés data de 1980.

⁸ El idealismo, el subjetivismo y el verbalismo poco sustancial se hallan tan arraigados en la cultura contemporánea, que incluso un autor de izquierdas como Jason Moore puede afirmar: “El capitalismo no es un sistema económico; no es un sistema social; es una manera de organizar la naturaleza. Podemos empezar con una distinción orientativa sobre esa frase: ‘Una manera de organizar la naturaleza’. La arrogancia que gobierna el capitalismo es que este puede hacer lo que le dé la gana con la Naturaleza, que la Naturaleza es externa y puede ser codificada, cuantificada y racionalizada para que esté al servicio del crecimiento económico, el desarrollo social o algún otro bien mayor. En esto consiste el capitalismo como proyecto”. Véase *El capitalismo en la trama de la vida*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020, p. 17. Aunque este pasaje puede sonar como dulce melodía para cualquier persona de orientación anticapitalista, es por cierto muy problemático. En principio no es excluyente que el capitalismo sea un sistema económico, un sistema social y una forma de organizar la naturaleza, como Moore parece dar a entender. Pero, además, se trata de afirmaciones vacías: las tres cosas se pueden predicar de cualquier modo de producción. Aunque lo más grave es que no existe tal

mercantil competitiva que caracteriza al capitalismo es el motor tanto de la acumulación indefinida de capitales cuanto de la permanente innovación tecnológica que caracteriza al sistema capitalista, y que lo diferencia de todos los anteriores modos de producción. Estos, como observara Marx, comparados con aquél parecen esencialmente conservadores. La estructura intrínseca del capitalismo como modo de producción promueve de manera inherente el desarrollo de las fuerzas productivas.⁹ Pero este desarrollo no está motivado por la satisfacción de necesidades humanas, aunque eventualmente pueda satisfacerlas: su impulso es la acumulación de capitales, la generación de ganancias privadas. La búsqueda de utilidades hace que muchas necesidades –algunas esenciales– queden insatisfechas (por ejemplo, si las personas carecen de medios de pago), en tanto que se promueve, a través de la industria de la publicidad, todo tipo de “necesidades” irrelevantes, e incluso dañinas. Por otra parte, y superado cierto límite, las fuerzas productivas devienen crecientemente fuerzas destructivas. Es esta dinámica propia del capitalismo lo que genera los desastres ecológicos que experimentamos. La expansión ilimitada de la acumulación de capitales agota los recursos; depreda las dos fuentes de toda riqueza (la fuerza de trabajo y la naturaleza); contamina el aire, el agua y los suelos. En suma, la expansión capitalista parece empeñada en cortar la rama sobre la que se sostiene todo el edificio social.

Ninguna crítica al capitalismo podría a estas alturas ignorar que el historial ecológico de los experimentos “socialistas” del siglo XX resultó, como poco, decepcionante: no ha sido menos problemático que el del capitalismo. Hay que asumir que la sociedad industrial, en todas sus variedades, afrontó en el pasado, y deberá afrontar en el futuro, problemas ecológicos de enorme magnitud. Sería necio cerrar los ojos ante esto. Sin embargo, cabe decir varias cosas. La primera es que los modelos colectivistas burocráticos que se denominaron “socialismo real” durante el siglo XX poco tuvieron que ver con el ideal de la sociedad de los “productores libremente asociados” (Marx): la ausencia de control popular y democrático por parte de la mayoritaria clase trabajadora es suficiente como para no considerar a esos modelos como socialistas. La segunda es que el «productivismo» que caracterizó a esos estados fue consecuencia de su competencia ideológica, económica y militar con el capitalismo dominante, antes que consecuencia ineludible de su estructura interna. La tercera: el socialismo (por lo menos el que aquí se preconiza) se basa en la propiedad colectiva –no necesariamente estatal– de al menos los principales medios de producción, y la más plena libertad democrática (a diferencia de los modelos estalinistas). También supone que una producción orientada democráticamente a satisfacer las necesidades humanas creará otro tipo de bienes y favorecerá otro tipo de valores y de expectativas que los que determina la acumulación indefinida de capital. El socialismo no debe hacer lo mismo que el capitalismo pero a una escala mayor y mejor repartido. En buena medida, debe hacer otras cosas.

Política e ideología ecológica en el capitalismo actual

Podríamos decir que, lo que tienen en común todas las diferentes variantes de ecosocialismo, es presumir que el capitalismo es la fuente fundamental de la crítica situación ecológica de la humanidad; y tienen razón en creer esto. Sin embargo, como es obvio, sólo una parte relativamente pequeña del activismo ecologista es decididamente socialista, e incluso dentro de ella, una fracción aún más diminuta considera al socialismo un

cosa como “el capitalismo como proyecto”. El capitalismo supone la «anarquía» de la producción, de la cual surge en cierto modo un «orden» que no es el proyecto de ningún agente. Y ya hay agentes capitalistas muy conscientes de que no se puede hacer cualquier cosa con la naturaleza. Kohei Saito ha formulado una solvente crítica, desde una perspectiva marxista, a Jason Moore, en su libro *Marx in the Anthropocene*, Cambridge University Press, 2022, cap. 4.

⁹ Este es un resultado sistémico. No se trata de lo que cada empresa haga en particular, sino de la tendencia inherente a una estructura económica que está movida por la búsqueda de ganancias en un contexto competitivo que, en gran medida, condiciona los comportamientos y «selecciona» a sus agentes. La dinámica no surge de los individuos, sino de la estructura en que están inmersos, y que presiona y en parte moldea a esos individuos. Es una «maquinaria social» relativamente automatizada, creada por los seres humanos pero que ellos no controlan. Los capitalistas poseen más poder que los trabajadores, esto es evidente. Pero no controlan el funcionamiento del sistema del cual se benefician. Ellos están por igual sujetos a las «leyes» de la competencia mercantil. Mientras la base de la economía mundial siga siendo la propiedad privada junto con la acumulación de capital y la puja empresarial, el estado sólo podrá influir en parte –una pequeña parte– sobre esa dinámica.

objetivo alcanzable a corto o mediano plazo. Buena parte del ecosocialismo contemporáneo ve a la alternativa socialista como poco más que un telón de fondo: a efectos prácticos, las propuestas impulsadas consideran al sistema del capital «insuperable» por un lapso indefinido. Las políticas “verdes” impulsadas por el grueso de los gobiernos y por las corporaciones privadas (como el *Green New Deal*) se basan en la suposición de que los problemas ambientales son “fallos del mercado” que los mercados podrían corregir o, en todo caso, que deberán –y podrán– ser corregidos por una robusta intervención estatal sin modificar el sistema basado en la propiedad privada de los medios de producción, la valorización del valor y la acumulación ilimitada de capital. Los movimientos ecologistas más visibles y las acciones ecologistas más masivas de los últimos años han buscado “sensibilizar” a las autoridades públicas y a los poderes privados incitándoles a “hacer algo”. Derrocar o expropiar a los principales responsables de la terrible situación en que nos encontramos ha estado significativamente fuera de agenda. Incluso entre la exigua minoría de quienes se atreven a imaginar una sociedad poscapitalista más o menos comunitaria o socialista, las vías por las que se llegaría a ella suelen perderse en las brumas, en tanto que la vinculación con una revolución social y política suele ser objeto de un incómodo silencio.

La reticencia a hablar de socialismo, de comunismo y de revolución es, desde luego, muy comprensible. El fracaso de los intentos socialistas del siglo XX no ha sido en vano. Sería políticamente ingenuo e intelectualmente irresponsable ignorar o minimizar las dificultades y los riesgos que entraña un proceso revolucionario orientado a erigir un modelo alternativo de sociedad. Pero si el capitalismo lleva al desastre a las grandes mayorías, sería ceguera o estupidez no intentar que esas mayorías rompan con él. Por lo demás, una cosa son las dificultades prácticas, reales, materiales del socialismo; otra muy distinta es lo que se crea sobre ellas. El final del “socialismo real” fue un acontecimiento –o más bien un proceso– de enorme alcance histórico mundial que, en términos subjetivos, marcó a fuego a toda una generación. Pero para las generaciones más jóvenes forma parte de un pasado que se pierde en la niebla del tiempo. Para quienes tienen menos de cuarenta años la caída de la URSS no es un recuerdo personal (y para quienes tienen menos de sesenta, los fracasos de las insurgencias izquierdistas de los años setenta tampoco forman parte de su experiencia). Si el liberalismo pudo recuperarse luego de los desastres ocurridos entre 1914 y 1945, ¿por qué no podría suceder lo mismo con el socialismo? Desde luego que podría. Después de todo, una forma extrema de neoliberalismo –un miniarquismo libertariano– se ha vuelto popular en Argentina dos décadas después del estallido de 2001 provocado por las políticas neoliberales. En poco más de veinte años, el recuerdo de los desastres sociales de los noventa y de la crisis de 2001 fue barrido. Las nuevas generaciones votaron masivamente a Milei. Aunque ninguna política socialista responsable podría pasar por alto la experiencia de los “socialismos reales” ni tener una mirada indulgente sobre los mismos, en términos simbólicos el peso muerto de esos fracasos hoy en día cuenta poco. Si las nuevas generaciones carecen de horizonte socialista, ello no es consecuencia de su aguda conciencia del desastre de la URSS: poco y nada saben sobre ello.

Hay, con todo, una diferencia importante entre el liberalismo y el socialismo. El primero cuenta con el respaldo de los grandes poderes económicos, con el aval de la clase capitalista. El socialismo no cuenta hoy en día ni siquiera con el respaldo de los sectores organizados de la clase trabajadora. La hegemonía ideológica de la clase dominante parece descomunal. En concreto, se basa en la defensa decidida de los principios cosmopolitas del liberalismo económico, complementada con propuestas «alternativas» que otorgan más importancia al estado y al nacionalismo. Ambas vertientes suelen estar encarnadas en individuos diferentes (aunque hay también pragmáticos que pueden transitar cómodamente de una a la otra) y ser más o menos fuertes según las regiones o los momentos. Eventualmente pueden enfrentarse: a veces de manera real y dramática, en ocasiones de forma más bien paródica y casi puramente discursiva. Pero ambos polos comparten premisas fundamentales: la propiedad privada de los medios de producción como principio intocable, el derecho de herencia como derecho fundamental, la ganancia como objetivo esencial, la acumulación de capitales como centro de la economía, el mercado como núcleo de la vida social, la

explotación de los trabajadores como cosa aceptada, la asimetría de poder entre capitalistas y trabajadores como dato incuestionable. Todo esto aceptado, pueden diferir –a veces fuertemente– en qué tanto se acepta la injerencia estatal en los mercados, en la proporción relativa entre inversión pública y privada, en la forma y volumen de los impuestos, en los paliativos dirigidos a la clase trabajadora, etc. Durante los últimos años, sobre todo en el llamado mundo occidental, la política ha oscilado entre formas “conservadoras” y “progresistas” de un neoliberalismo basal. No sólo han desaparecido las alternativas no capitalistas, sino que el arco de opciones dentro del capitalismo también se ha angostado: los “estados benefactores” y las políticas decididamente keynesianas han estado en retirada en todos lados. Más que grandes diferencias en política económica y menos aún en proyectos de sociedad, el debate público ha estado dominado por diferencias de orden cultural. En lo sustancial, un progresismo *woke* enfrentado a un conservadurismo sólo en apariencia tradicional.

Aunque el progresismo *woke* suele ser presentado como “la izquierda”, lo cierto es que carece de casi todos los atributos que conformaron a las izquierdas del siglo XX: no posee contenido político socialista; su base de sustentación no es la clase trabajadora manual, el campesinado o más genéricamente los “pobres”, sino los sectores medios profesionales; su sustento filosófico tiene más que ver con el romanticismo que con la Ilustración (invirtiendo la pauta clásica, tanto en tiempos de la Revolución Francesa como durante el siglo XX); su matriz ideológica es profundamente subjetivista e individualista (en vez de buscar la objetividad y ser colectivista); su práctica se funda en la aceptación –entusiasta o resignada– del mercado y en la tendencial mercantilización de todo. La política *woke* es indiscutiblemente posmoderna. Considerarla de izquierdas es, en cambio, bastante discutible.¹⁰

Simétricamente, el conservadurismo contemporáneo suele ir asociado a políticas neoliberales bastante extremas, empeñadas en desmontar los sistemas públicos y la seguridad social, antes que en conservarlos. Su “anticomunismo” es consustancial (verdaderamente paranoico, dada la situación actual, aunque refleja una profunda conciencia de clase) y su compromiso con el mercado es casi absoluto. La paradoja reside en que la mercantilización generalizada es el principal disolvente de aquello que los conservadores desearían proteger: la religión, la familia, sus valores morales. En buena medida, la política contemporánea es un lodazal de equívocos. El enfoque idealista y el énfasis moralista que comparten “progresistas” y “conservadores” les impide detectar la fuente principal de los grandes desastres sociales. La lucha de clases ha sido reemplazada en la superficie de la vida política por unas muy engañosas “guerras culturales” o por un no menos equívoco “choque de civilizaciones”¹¹.

Confiada en sus principios rectores privatistas y liberales, poseedora de alternativas pragmáticas de corte ligeramente más estatista, capaz de incentivar movimientos que canalizan el descontento social hacia causas que no colisionan con el poder de clase (este es, precisamente, el terreno donde florece la política *woke*), disponiendo de usinas culturales rabiosamente críticas de toda forma de comunismo, socialismo e incluso estatismo o llanamente colectivismo, el amplio arco ideológico capitalista goza hoy de una hegemonía indiscutible. Su punto más flaco son las promesas a futuro, sin duda. Un imaginario apocalíptico permea el mundo contemporáneo, configurando un presentismo e inmediatez cortos de miras que encajan muy bien con la sociedad de consumo, pero que puede dar lugar a desestabilizaciones: una sociedad que experimenta

¹⁰ Al respecto, *vid.* Petruccelli, “Crítica de la política y la (sin)razón posmodernas”, en *Corsario Rojo*, nro. 1, primavera austral 2022, disponible en <https://kalewche.com/wp-content/uploads/2022/11/1-Critica-al-posmodernismo.pdf>.

¹¹ En el colmo de la confusión ideológica de nuestro tiempo, se da el caso no infrecuente de “progresistas” que condenan a la “cultura occidental” como causante de males sociales que critican en nombre de principios desarrollados, en buena medida, dentro de esa cultura; en tanto que hay conservadores que pueden defender a esa misma “cultura occidental” apelando a la igualdad de género o los derechos de las personas homosexuales conculcados por el islam. Por supuesto: ninguna mirada crítica podría abrazar o rechazar una cultura en bloque; y no es estrecho economicismo –sino elemental sensatez– reconocer que el capitalismo es la principal fuente de construcción y destrucción del mundo contemporáneo en todos sus aspectos: desde los tecnológicos a los simbólicos, de los más «artificiales» hasta los más «naturales».

cambios tan vertiginosos no puede carecer de expectativas respecto al futuro. El inmediatismo consumista parece más sólido de lo que es a causa de la ausencia de horizontes políticos y sociales verdaderamente radicales.

Este panorama ideológico general afecta de manera directa a la percepción, representación y explicación de la crisis ecológica. También condiciona la imaginación y propuesta de soluciones. No podría ser de otro modo. Que hay una “cuestión ecológica”, ya no hay quien lo dude. Pero el abanico de énfasis, explicaciones y propuestas de acción es sumamente grande. Incluso los “negacionistas del cambio climático” (un aspecto del problema más general de la crisis ecológica) parecen en retirada. Y aunque despectiva y sesgadamente se los considera uniformemente “negacionistas”, buena parte de ellos lo que hace es, más bien, poner en duda las causas de ese cambio (antropogénicas o no) o bien relativizar sus efectos. Sin embargo, el grueso de los “negacionistas”, y la mayor parte de quienes se muestran decididamente partidarios de hacer algo para impedir el cambio climático, comparten muchos más presupuestos de los que querrían reconocer. A las premisas capitalistas generales que hemos expuesto (insuperabilidad de la sociedad mercantil y del capitalismo, perpetuidad de la propiedad privada y del derecho de herencia, centralidad de la ganancia y la acumulación de capitales, legitimidad de la explotación del trabajo), cabría agregar algunos componentes adicionales. El primero es el individualismo; el segundo, el cientificismo; el tercero, el “solucionismo tecnológico”; el cuarto, la hipertrofia consumista; y el quinto, el anhelo de crecimiento económico y “desarrollo”. Explorémoslos brevemente.

A uno y otro lado de la supuesta brecha ideológica contemporánea, el individualismo señorea sin obstáculos. Los partidarios de un capitalismo *ecofriendly* (como los ecologistas amigos –o cuando menos no enemigos– del mercado) cifran en los individuos tanto las culpas de la dramática situación ecológica, cuanto las acciones para afrontarla. La premisa es que “toda la gente es responsable de la situación” y que todo mejorará en la medida en que “cada quien haga su parte”. La obsesión en la huella de carbono individual es claro reflejo de este sustrato ideológico. Bertazi y Domenech Colacios lo han dicho muy bien: “La creación de categorías analíticas sobre en qué medida contribuimos al agotamiento de la naturaleza, como el concepto de huella ecológica, parece mucho más orientada a culpabilizar al individuo por su contribución a la crisis ambiental que a esclarecer la insostenibilidad de los modos de producción, de la que el individuo ni siquiera puede escapar”¹². Sin embargo, al otro lado, la premisa es semejante: la irrestricta libertad del individuo para contaminar y depredar no puede ser ni juzgada ni condenada. Unos y otros, por lo demás, ignoran la dimensión de clase de los problemas ecológicos, se refugian en formas de vida cada día más privatizadas y ensimismadas, al tiempo que prestan poca o ninguna atención a las condiciones sociales (colectivas) que permiten el florecimiento individual. El individualismo contemporáneo, tanto en sus variantes progresistas como en sus modalidades conservadoras, es mucho más dogmático que crítico; es fuertemente emocional antes que racional; y se halla modelado por la publicidad y el mercado, no por la reflexividad crítica. Es un curioso individualismo que exagera las pequeñas particularidades en medio de masas que se comportan como rebaños azuzados y manipulados por los medios de comunicación y los algoritmos digitales. Un individualismo de la peor especie que, lejos de permitir el florecimiento individual en sentido genuino y pleno, fomenta en cambio la ansiedad, la frustración, el esnobismo, el culto al cuerpo, la superficialidad intelectual y la reducción a un mínimo de los vínculos intersubjetivos significativos. Hay otras formas posibles de individualismo, desde luego, las mejores de las cuales no reniegan del colectivismo porque saben que sólo ciertos contextos sociales permiten el desarrollo de una individualidad no alienada o, cuanto menos, no tan alienada como la que experimentamos con el auge de la sociedad de consumo (el capitalismo de los siglos XVIII y XIX no era estrictamente una sociedad de consumo) y, más recientemente, con la expansión del capitalismo digital.

¹² Marcio Bertazi y Roger Domenech Colacios, “Educação Ambiental nas Lareiras do Capital: uma crítica à agenda neoliberal”, en *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 48, e123264, 2023. <http://dx.doi.org/10.1590/2175-6236123264vs01>.

El cientificismo (a saber: una concepción inmoderada y dogmática de la ciencia basada en la fe en que la misma puede dar respuesta a todas las preguntas y ofrecer soluciones a todos los problemas) es otro componente nodal del arco ideológico capitalista en nuestra época. Conservadores y progresistas creen casi ciegamente en la ciencia. Es verdad que hay, también, bolsones anticientíficos que eventualmente pueden cobrar mayor peso. Visto el mundo contemporáneo en perspectiva macrohistórica (desde fines del siglo XVIII a la actualidad), y con reserva de eventuales cambios en el futuro (incluso cercano), todavía el cientificismo parece dominar el campo intelectual en estos tiempos posmodernos, aunque acompañado por un contrapunto irracionalista que, en los últimos años, ha adoptado un perfil *new age*. En el límite, hay también mucho pensamiento que se considera “crítico del sistema” y favorece todo tipo de irracionalismo anticientífico. Se vincula, ante todo, con lo que Lukács llamaba “apología indirecta del capitalismo”: una rotunda crítica al sistema que no confía ni cree en la posibilidad de erradicarlo. El capitalismo es malo, pero no hay alternativas.¹³ Entre este espectro de opinión, la anticiencia (que no debe confundirse con anticientificismo) y el irracionalismo suelen ser el reverso del estrecho cientificismo de los “apologistas directos” del sistema. Lo que falta en ambos casos es una mirada prudente y moderada de la ciencia como fenómeno multifactorial, lo cual supone reconocer su potencia cognitiva y práctica (negada por quienes consideran a la ciencia, sin más, ideología), que es la condición de su peligrosidad social y política (fenómeno ocultado o minimizado por el cientificismo). Significativamente, cierta actitud anticientífica radical puede florecer en el ámbito de las humanidades, e incluso en las ciencias sociales. Pero quienes profesan estos puntos de vista suelen acoger con beneplácito y sin muchos reparos los bienes tecnológicos producidos por las ciencias físicas o los productos de la ingeniería genética, sin reparar en esa contradicción. Una extraña “mano oculta” permitiría que una ciencia enteramente pésima produzca resultados completamente maravillosos. Cuando las papas queman, por lo demás, las veleidades anticientíficas pueden ser abandonadas en menos de lo que canta un gallo. Es lo que pasó durante la pandemia de Covid-19, cuando el grueso de los posmodernistas que habían sostenido durante décadas que la ciencia no era mucho más que ideología, que todos los saberes valen lo mismo, que la verdad no es más que lo que sirve al poder, que todo es discursivo (incluso el sexo) y cosas por el estilo, de un día para el otro creyeron en *la Ciencia* –con mayúscula– y se plegaron al biologicismo más extremo que, con pocas excepciones, informó la respuesta política a una crisis sanitaria exagerada y sesgada ideológicamente hasta lo indecible.¹⁴

La respuesta a la pandemia y la vacunación masiva con productos experimentales fue una respuesta típicamente “solucionista tecnológica”. El solucionismo tecnológico es la creencia en que la tecnología proporciona y proporcionará soluciones para todo. No siempre es claro, empero, qué problemas pretende solucionar la tecnología. Pero la fascinación con los productos tecnológicos es casi universal. Y el prejuicio contemporáneo más generalizado es que la tecnología proporciona soluciones, mejora las cosas y casi no tiene efectos negativos. Una mirada no fanática de la tecnología, sin embargo, no puede ignorar que incluso en los casos en que una tecnología solucione algún problema real, ello casi siempre ocurre al precio de generar otros nuevos.

Como parece innegable, la obsesión por el consumo de productos mercantiles es omnipresente, tanto en sus versiones entusiastas y apologéticas como en sus variantes culposas. *Qué debo consumir o dejar de consumir*: ésa parece ser la cuestión. Que el consumismo capitalista es consecuencia de un productivismo que emana de la estructura competitiva de la «hidra» de muchos capitales es algo velado a la óptica dominante. La estructura económica y el poder de clase siguen siendo un punto ciego en términos ideológicos. Tras los luminosos escaparates del mercado, la producción sigue siendo la *oculta morada* de la que hablaba Marx. Y por supuesto: se acepta que todo puede ser mercantilizado o, como poco, que las actividades y los bienes no mercantiles serán meramente subsidiarios, crecientemente irrelevantes.

¹³ Para complicar las cosas, esta crítica puede ser tanto de izquierdas como de derechas.

¹⁴ Al respecto, véase Ariel Petruccelli y José R. Loayssa, *Una pandemia sin ciencia ni ética*, España, El Salmón, 2022 (con prólogo de Juan Gervas).

Por último, la fascinación con el crecimiento económico y la expectativa en el “desarrollo” (eso sí, “sustentable”) es la última piedra angular ideológica que aquí debemos considerar. A decir verdad, desde que el modo de producción capitalista advino al mundo (hacia el siglo XVI), la producción económica conoció un crecimiento notorio que se aceleró con la llamada Revolución industrial (fines del siglo XVIII), y que experimentó un crecimiento exponencial sobre todo luego de 1945. Sin embargo, la apología sin tapujos del crecimiento –su conversión en auténtico ídolo de gobiernos, empresarios y economistas, hasta devenir sentido común e imperativo rector de la política– es más reciente. La economía capitalista siempre tendió a crecer. Pero como recordara Herman Daly, “la manía del crecimiento despegó realmente después de la Segunda Guerra Mundial”¹⁵.

El arco ideológico capitalista y las políticas impulsadas bajo sus premisas –consciente o inconscientemente– conjugan todos los rasgos que hemos expuesto. Pero no hay que perder de vista que lo que caracteriza a los sistemas ideológicos no son sus componentes parciales, sino la articulación de éstos. El todo es más que la suma de las partes. Eso significa que cada componente atómico puede integrarse a otro sistema ideológico (por ejemplo, socialista), que algunos rasgos pueden estar ausentes en alguna exposición ideológica aun así inequívocamente capitalista, y que todos los términos son objeto de resignificaciones simbólicas. Nada nunca es simple en las pujas ideológicas y culturales.

Un mundo en crisis

Con el cambio climático como nave insignia, los problemas ecológicos empiezan a ocupar un lugar cada vez más destacado en la vida cultural y política contemporánea. Las agencias internacionales (viejas oficinas del imperialismo, al que hoy parece de mal gusto llamar por su nombre) insisten en los objetivos del “desarrollo sostenible”, la “educación ambiental”, la “justicia climática” o la “transición energética”. Todas estas consignas son pasibles de diferentes significaciones o articulaciones ideológicas. Pero dada la hegemonía ideológica del capital, las mismas son interpretadas, por el peso específico de la propaganda, en los términos más favorables a los poderes establecidos. “Desarrollo” puede significar cosas muy diversas. Hay mucho margen para la controversia científica, filosófica e ideológica en torno a dicho concepto. Es perfectamente posible, desde luego, concebir al desarrollo como algo distinto del aumento de bienes superfluos cuya obsolescencia se halla programada. Pero una cosa son los argumentos, otra la capacidad de difusión. Y la capacidad de difusión de las fuerzas pro-capitalistas es abismalmente superior a la de cualquier grupo, partido o agencia anticapitalista. Por consiguiente, las posibilidades de cambiar el significado de “desarrollo” parecen escasas, lo que lleva muy comprensiblemente a muchas personas críticas del capitalismo a evitar el término o sostener que “desarrollo sostenible es un oxímoron”. Algo parecido sucede con la “educación ambiental”, la “justicia climática” o la “transición energética justa”. ¿Quién podría negarse a las mismas? El problema, claro, es cómo se piensa y qué se enseña en la educación ambiental. Si consiste principalmente en enseñar a los niños a reciclar su basura, entonces esa educación ambiental es un gigantesco mecanismo de ocultamiento y mitificación. Y no porque no debemos reciclar la basura (desde luego que conviene hacerlo), sino porque los problemas ambientales no son generados en primer lugar –ni pueden ser solucionados– por la conducta individual de los pequeños consumidores. De manera semejante, cuando las corporaciones capitalistas, las autoridades estatales –que administran políticamente un orden social basado en la explotación de la clase trabajadora– o los funcionarios de organismos internacionales como la ONU –que se fundan en la asimetría de poder entre los estados– hablan de “justicia climática” o “transición energética justa”, lo único que cabe concluir es que su hipocresía es tan infinita como la estupidez humana y el universo.

¹⁵ Herman Daly, “Economías de escala” (entrevista de Benjamin Kunkel), en *New Left Review* (segunda época), nro. 109, marzo/abril 2018, p. 95. Sin embargo, es indudable que los motivos del desarrollo y del crecimiento derivan estrechamente de uno de los pilares ideológicos más fuertes y tradicionales de la ideología capitalista: el progreso.

¿Cómo pueden hablar de justicia quienes se hallan en la cúspide de un sistema intrínsecamente injusto? Lo hacen, desde luego, por cinismo en innumerables casos. Pero no en todos. La ideología cumple, entre otras, la función de proporcionar legitimidad subjetiva a quienes se benefician de la explotación, la opresión, la desigualdad o la dominación. Ellos y ellas no se sienten privilegiados, ni explotadores, ni dominadores, ni opresores. La ideología sirve para engañar y tranquilizar a sus conciencias (al igual que contribuye a que los subalternos hallen legítima su subalternidad). La clase esclavista podía convencerse de que, por su intermedio, la esclavatura alcanzaba un vínculo con la divinidad, o que en situación de esclavitud esas gentes se hallaban mejor que en una inmoral y perjudicial libertad salvaje a las que les arrastraría su propia naturaleza. Los colonialistas podían creer que ellos beneficiaban con la civilización a los colonizados. Los patronos suelen estar convencidos de que ellos “dan trabajo”, en lugar de robarlo, como ocurre en realidad (lo que dan, en todo caso, es empleo). Un síntoma inequívoco de los prejuicios y las operaciones ideológicas del mundo contemporáneo es el hecho de que se hable todo el tiempo de la desigualdad de género, racial o étnica, pero poco y nada de la desigualdad de clase, que es, con mucho, la principal fuente de desigualdad entre las personas y el núcleo esencial del peculiar dinamismo de la sociedades contemporáneas.

Los problemas de la sociedad capitalista son de una magnitud enorme. Hacia 1989, Francis Fukuyama pudo ofrecer con entusiasmo en un artículo célebre –luego ampliado en forma de libro– una nueva filosofía de la historia con el capitalismo liberal como estadio irrebalsable.¹⁶ Desde su óptica, ninguna sociedad podría ser, a la vez, distinta y mejor que el capitalismo liberal que se había alcanzado y consolidado en el mundo occidental. Fuera de él, podían existir sociedades “atrapadas en la historia”. Pero cabía esperar que, tarde o temprano, se plegaran al orden capitalista liberal, y que la humanidad como un todo se sumergiera en un pacífico sopor de abundancia material y libertades individuales. Como es evidente, el optimismo de Fukuyama se asentaba en el colapso del “socialismo real”¹⁷. Por desgracia, transcurridas tres décadas y media desde que su texto viera la luz, una alternativa “distinta y mejor” sigue estando ausente como realidad tangible o de peso (siendo marginal y minoritaria como expectativa utópica, de lo cual también debemos lamentarnos). Sin embargo, la hegemonía capitalista liberal dista de haber generado una situación de tranquilidad y satisfacción generalizadas. El futuro se presenta funesto, y aquí y allá proliferan visiones apocalípticas. Antes que un pacífico crecimiento económico que lleve prosperidad a todas partes, lo que tenemos ante nuestros ojos es la conjunción inestable de una crisis de la hegemonía geopolítica que está dando lugar a guerras devastadoras; escasas perspectivas de empleo seguro y bien pago para las grandes mayorías (la precarización laboral y la migración masiva son el signo de los tiempos); destrucción paulatina de los mecanismos de seguridad social; menguadas posibilidades de “ascenso social”; desigualdades sociales crecientes que desatan todo tipo de conflictos; perspectiva de escasez de recursos energéticos; y lo que aquí nos concierne: una crisis ecológica calamitosa.

La suma de todos estos problemas genera un cóctel explosivo que ha tornado frecuente, en los últimos lustros, pensar en una “crisis civilizatoria”, e incluso en la posibilidad de un “colapso ecosocial”. Esta perspectiva, por lo demás, no es patrimonio exclusivo de los críticos del sistema capitalista. Entre sus partidarios más fervientes, al igual que entre la élite de multimillonarios, no son pocos quienes se hallan a la espera de una catástrofe. Cuando Douglas Rushkoff tuvo la oportunidad de hablar ante cinco súper-ricos que lo contrataron para que expusiera sobre el futuro de la tecnología, se halló ante personas que no sólo daban por sentado un inminente colapso (lo llamaban “el acontecimiento”), sino que no tenían ningún interés en evitarlo: su objetivo era acumular todo el dinero y toda la tecnología posible para salvarse ellos.¹⁸ Esto no debería provocar ninguna sorpresa. Se trata, de hecho, de un estado de ánimo subyacente altamente

¹⁶ Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Bs. As., Planeta, 1992.

¹⁷ Al respecto, sigue siendo esencial la obra de Perry Anderson *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1996.

¹⁸ Douglas Rushkoff, “La supervivencia de los más ricos y cómo traman abandonar el barco”, en *CTXT*, 1° de agosto de 2018, disponible en <https://ctxt.es/es/20180801/Politica/21062/tecnologia-futuro-ricos-pobres-economia-Douglas-Rushkoff.htm>.

extendido en *Silicon Valley*, una de cuyas manifestaciones más notorias son las pretensiones de Elon Musk de colonizar Marte cuando la Tierra se vuelva inhabitable. La idea tampoco es nueva. Fue expuesta a principios de los años setenta por Adrian Berry.¹⁹ La sensación de marchar hacia una catástrofe –sin descartar nuestra propia extinción como especie– ya no es patrimonio exclusivo de minúsculos círculos ecologistas: se halla lo suficientemente generalizada como para hacer posible un éxito de Netflix: ahí está el film *No mires arriba* para atestiguarlo. Esa perspectiva apocalíptica contrasta de la manera más notoria con la incapacidad – e incluso escasa voluntad– de las élites económicas y de las autoridades políticas para establecer acuerdos de sustentabilidad significativos, y con la pasividad que muestra el conjunto de la población. Con excepción de minorías eco-militantes, la inmensa mayoría sigue su vida como si nada. Sin embargo, todo lleva a prever que, en las próximas décadas, la clase dominante y la casta gobernante tomarán cada vez más drásticas medidas que tendrán consecuencias inocultables –y mayormente negativas– para la gran mayoría de la población. Los debates ecológicos estarán cada vez más presentes en la arena pública. La crisis ecosocial y el cambio climático serán a la vez *motivo* y *excusa* para un conjunto de políticas previsiblemente impopulares.²⁰ Hay que prepararse para un escenario político, ideológico y cultural increíblemente confuso y entreverado, donde escenarios más o menos distópicos –*ecofascistas* en sentido estricto o lato– no pueden ser descartados de plano.

Todo parece indicar que nos hallamos en una auténtica trampa civilizatoria. Por un lado, la dinámica intrínseca de las relaciones capitalistas de producción conlleva una pulsión hacia el crecimiento económico, lo que tiene evidentemente límites en un planeta que es finito. Un crecimiento infinito en un mundo finito es imposible. Los límites, desde luego, son relativos, y además podrían estar muy lejos. Sin embargo, a estas alturas, ese no parece ser el caso. Ya sobran indicios de que el crecimiento económico está chocando con los límites biofísicos del planeta. Lo más concentrado de la élite económica y tecnológica es muy consciente de la situación: sus miembros prevén una catástrofe y están buscando salvarse ellos, aislándose de las masas de población «sobrante». Entre la casta gobernante, cuyos cargos no son vitalicios ni hereditarios (como las propiedades de la clase dominante) las urgencias de la política electoral condicionan el predominio de miradas a corto plazo, normalmente más optimistas o menos sombrías. Pero los discursos entusiastas sobre el futuro son cada vez menos frecuentes, como ilustra el auge inusitado de las distopías postapocalípticas en la industria cultural (cine, TV, historieta, literatura, plataformas de *streaming*, etc.) y el fenómeno de la subcultura *prepper*, sobre todo en Estados Unidos y otros países occidentales del capitalismo central.

Ideología y política ecológicas: una cartografía necesaria

Recientemente, Federico Ruiz ha cartografiado esquemática pero productivamente los principales posicionamientos político-ecológicos contemporáneos.²¹

a) *Pro-capitalismo y no colapsismo*. Según Ruiz, esta perspectiva es la que caracteriza al *establishment* político y económico mundial. En términos de posicionamientos públicos puede ser así. Pero sospechamos que en privado las perspectivas colapsistas se hallan mucho más extendidas, sobre todo entre quienes se dedican a la acumulación privada de riquezas, sin compromisos políticos directos.

b) *Ecologismo, no anticapitalismo y no colapsismo*. Quienes se ubican en este arco preconizan una acción eficiente contra el cambio climático, manteniendo las relaciones capitalistas de producción. Según Ruiz, aquí

¹⁹ Adrian Berry, *Los próximos 10.000 años: El futuro del hombre en el universo*, Madrid, Alianza, 1983.

²⁰ Tengo la sospecha de que la insistencia casi obsesiva en el cambio climático –que al fin y al cabo no es más que uno dentro del amplio abanico de problemas ecológicos y energéticos que afrontamos– tiene al menos algo que ver con el hecho de que la lucha contra el mismo puede proporcionar una cierta «épica» para que la población apoye medidas impopulares.

²¹ Federico Ruiz, “Del colapsismo y sus enemigos”, en *Kalewche*, sección Krakatota, 11 de febrero de 2024, disponible en <https://kalewche.com/del-colapsismo-y-sus-enemigos>. Texto originalmente publicado en 15/15/15, el 13 de diciembre de 2023.

se sitúa el conglomerado de posiciones que constituyen las diferentes variantes de lo que genéricamente podemos llamar *Green New Deal*. Sin embargo, aunque la retórica de estas posiciones no siempre sea entusiastamente pro-capitalista, quizá sea excesivo considerarla “no capitalista”. Además, en las altas esferas económicas y las élites políticas esta perspectiva, en sus vertientes menos severas con el capital, se está volviendo dominante. El capital se está tornando discursivamente ecologista. Y esto altera el escenario y los alineamientos políticos.

c) *Ecologismo, anticapitalismo y no colapsismo*. Este espacio político se distingue del anterior por introducir el anticapitalismo, manteniendo el no colapsismo. Dicho genéricamente: una transición socialista a tiempo podría evitar la devastación ecológica y detener el cambio climático. Quizá la mayor parte del ecosocialismo se ubica en esta esfera de pensamiento. Y aunque Ruiz parece asumir que la perspectiva de decrecimiento económico es patrimonio de lo que podemos llamar “colapsismo”, lo cierto es que hay socialistas que no creen que el colapso sea inevitable, al tiempo que preconizan alguna forma de “decrecimiento”.

d) *Ecologismo, anticapitalismo (decrecentismo) y colapsismo*. Aquí nos encontramos con el colapsismo, cuya tesis primordial es, obviamente, que lo que llaman “Colapso Social Contemporáneo” es inevitable. Políticamente minoritario en términos generales, este arco de opinión es muy fuerte en el movimiento ecologista de algunos países. Una previsión política y social sumamente sombría convive en él con ciertas dosis de esperanza utópica de connotaciones anarquistas: el colapso social podría dar lugar a guerras y respuestas autoritarias bajo diferentes formas de “ecofascismo”, pero también entrañaría, potencialmente, la merma del poder despótico estatal y abriría posibilidades a la organización democrática comunitaria a pequeña escala.

Ruiz no contempla una quinta posición que, sin embargo, debe ser incorporada en el mapeo político-ecológico:

e) *Pro-capitalismo colapsista*. Los super-ricos que se entrevistaron con Rushkov se ubican en este segmento de opinión. Y distintas formas de ecofascismo están emergiendo sobre la base de estas premisas: un fenómeno sobre el que nos advirtiera hace más de veinte años Karl Amery.²² Tal y como vamos, una perspectiva así tendrá amplias posibilidades en el futuro. De hecho, ya en el presente, en el mundo de los llamados “preparacionistas” dominan las ideas de salvación individual –o familiar– en un escenario que se prevé marcado por la competencia despiadada en pos de la supervivencia, antes que por la organización social y la cooperación colectiva. La posibilidad de regímenes “ecofascistas” debe ser tomada en serio.²³

Un campo polémico

El diagnóstico de la crisis ecológica y las propuestas para abordarla es un complejo e intrincado campo polémico. Si bien ha perdido algo de fuelle en los últimos tiempos, buena parte del debate se ha centrado en la afirmación o negación del cambio climático de origen antrópico. Aunque la controversia política –como casi todos los asuntos en nuestras democracias degradadas– se ha presentado como un *ping-pong* simplista entre “afirmacionistas” y “negacionistas”, el asunto posee más dimensiones y un abanico mucho más amplio de lecturas y posiciones. Esta maniquea disposición política –que reproduce una pauta más general– ha dado lugar a un escenario donde un alarmado arco “progresista” se opone a un despreocupado sector

²² Karl Amery, *Auschwitz: ¿comienza el siglo XXI?*, México, Turner/Fondo de Cultura Económica, 2002.

²³ Al respecto, es muy recomendable la obra *Ecofascismo*, de Carlos Taibo, recientemente publicada en Argentina por la editorial Marat (2023). La versión original fue publicada por la editorial española Catarata, en 2022. Uno de los méritos de este libro es no limitar la posibilidad de emanaciones autoritarias potencialmente incentivadas por la crisis ecológica y energética a grupos minoritarios, sino plantear la mucho más inquietante posibilidad de que dicha deriva halle apoyos significativos en las élites políticas y económicas mundiales, incluso las de historial democrático y liberal.

“conservador”. Una épica «eco-salvacionista» concentra las críticas en el “negacionismo”, alineándose casi siempre con el capitalismo *ecofriendly*. Varios son los problemas que esta situación plantea. Por un lado, a estas alturas, el discurso capitalista dominante ya no es “negacionista”. Los organismos internacionales hace rato que poseen un discurso ecologista, que se ha vuelto más fuerte en los últimos lustros. Lo mismo sucede con las grandes corporaciones privadas. Aunque no hay razones para pensar que se trate de una estrategia deliberada, lo cierto es que la existencia de bolsones de opinión que niegan la importancia de los problemas ecológicos es claramente funcional para alinear a la opinión pública preocupada por estos temas en contra de los “negacionistas” y tras las propuestas del capitalismo “verde”. Esta deriva es tanto más sencilla en la medida en que la autonomía política y cultural de la clase trabajadora se halla en sus mínimos históricos. Estamos pagando muy caro el eclipse del ideario socialista.

Por otra parte, el cambio climático se conjuga con otros problemas ecológicos, económicos, sociales, políticos, geopolíticos y culturales; lo cual conforma un amplio, enrevesado y pantanoso terreno donde es muy fácil perderse. Por ejemplo, parece razonable suponer que la lucha contra el cambio climático y la contaminación ambiental debiera implicar una reducción tanto del consumo energético general como de bienes superfluos en particular. Pero esto es también algo que encaja perfectamente con las políticas de austeridad neoliberales y con el encarecimiento de los combustibles fósiles debido a su creciente escasez. Como es lógico, el “capitalismo verde” no tiene inconvenientes en pregonar austeridad a la clase trabajadora mientras ve con tibieza –o lisa y llanamente no ve– el despilfarro de la burguesía, lo que tiende a hacer que muchos trabajadores desconfíen de los discursos ecologistas –inclinándose electoralmente hacia la “derecha”–, en tanto que buena parte del activismo ecologista –alarmado por el burdo “negacionismo”– se alinea más o menos acriticamente con el capital *ecofriendly*.

El capitalismo contemporáneo –mucho más concentrado, desterritorializado y financiarizado que en décadas pasadas– vuelve bastante ilusoria la estrategia de enfrentar a un sector del capital contra otros. Aunque puede haber –y ciertamente hay– divergencias políticas e ideológicas en el seno de la clase dominante, las mismas no coinciden necesariamente, ni de manera sencilla, con fracciones o sectores económicos específicos. En el mundo de los “grupos de inversión”, resulta muy simple, para quienes disponen de capitales, poner unas fichas en la industria armamentista y otras en la industria médica; comprar acciones de empresas petroleras a la vez que se adquiere parte del paquete accionario de sociedades anónimas dedicadas a las tecnologías renovables; invertir simultáneamente en una mina de carbón y en una empresa digital. La contraposición entre un petrolero texano insensible, estrecho de miras y codicioso con un yuppie del *Silicon Valley* generoso, sensible y de mente amplia es completamente falsa. El problema no es el “capitalismo fósil” contra el que se empecina Andreas Malm, sino el capitalismo *tout court*.²⁴ También es falsa la creencia en que las tecnologías digitales son “limpias”, contaminan poco y requieren escasa energía. Hoy en día, hay mucha propaganda interesada en conjugar “verde y digital”, pero se trata de un mito. Los residuos digitales son ya una de las principales fuentes de contaminación mundial; algunos de sus componentes son escasos y su extracción se da en contextos de trabajo esclavo y guerras civiles; el consumo energético de internet supera en la actualidad el de la aviación civil.²⁵

Desde la crisis de los años setenta y las reformas neoliberales que se iniciaron con ella –y que se impusieron mundialmente en las décadas siguientes– la concentración de capitales se incrementó exponencialmente y la riqueza de los segmentos más acaudalados de la población se disparó.²⁶ Sin embargo, la tasa de ganancia, en términos generales, no volvió a alcanzar los niveles de los años 1945-70, y el crecimiento económico tiende

²⁴ Andreas Malm, *Cómo reventar una tubería. Aprender a luchar en un mundo en llamas*, Madrid, Capitán Swing, 2021.

²⁵ Al respecto, *vid.* Jorge Riechmann, “Decrecer, desdigitalizar: 15 tesis”, en *Kalewche*, 18 de setiembre, 2022, disponible en <https://kalewche.com/decrecer-desdigitalizar-quince-tesis>. Originalmente publicado en 15/15/15 el 9 de setiembre de 2020.

²⁶ Para un análisis pormenorizado en términos empíricos y estadísticos, véase Thomas Piketty, *El capital del siglo XXI*, México, FCE, 2014.

a aminorarse. Aunque el despegue económico de algunos países asiáticos (China, sobre todo) ha establecido una cierta contratendencia, la dinámica general del sistema empuja a cierto freno económico como consecuencia previsible, a largo plazo, de lo que Marx llamaba el aumento de la “composición orgánica del capital”. China experimentará el mismo proceso que en el pasado conocieron la URSS y Japón, dos potencias industriales que arrancaron su industrialización de manera rápida y desde muy atrás respecto de las potencias líderes: luego de dos o tres décadas de crecimiento muy fuerte, un amesetamiento prolongado. El capitalismo es muy flexible, pero no es mágico.

Ahora bien, si el crecimiento industrial y económico provoca desastres ambientales potencialmente suicidas, lo cierto es que durante las últimas décadas la economía capitalista ha experimentado dificultades para crecer. Es decir, el crecimiento es menos del necesario para garantizar una elevada tasa de ganancia a la mayoría de los capitales, aunque es lo suficientemente elevado como para agotar recursos escasos y crear una situación ambiental críticamente delicada.²⁷ No es casual que en los últimos años se hayan expandido las formas de extracción de plusvalor absoluto (aumento de la intensidad del trabajo, reducciones salariales, prolongación de la jornada laboral real) en desmedro del plusvalor relativo (aumento de la productividad). El fenómeno de la llamada “acumulación por desposesión” (Harvey) tiene mucho que ver con esto, al igual que la postulación de una “capitalismo caníbal” por parte de Nancy Fraser.²⁸ La baja rentabilidad del sector productivo explica la orientación capitalista (vía privatización) a la adquisición de empresas y servicios públicos, como la salud y la educación. En este contexto, no se puede descartar la apropiación, por parte de sectores capitalistas, de motivos relacionados con el “decrecimiento”. Aunque el decrecimiento ha sido una piedra basal de al menos una parte del ecologismo de izquierdas, resulta esperable cierto uso ideológico capitalista de argumentos decrecentistas, hipócritamente empleados. En el límite, proyectos políticos con ribetes izquierdistas pero absolutamente comprometidos con el sostenimiento del capitalismo pueden ondear la bandera decrecentista como parte de la lucha contra la “derecha”. Tal es el caso del gobierno de Petro en Colombia. El problema, claro, es que en los marcos del capitalismo no sólo el decrecimiento es difícil, sino que entraña casi ineludiblemente dos consecuencias condenables: que los costos de las políticas ecológicas recaigan sobre las personas menos responsables de la situación (la clase trabajadora, ante todo), y que las naciones de la periferia se vean condenadas a una subalternidad indefinida en relación a las potencias. Después de todo, el tipo de desarrollo económico capitalista que conocemos no puede ser extendido a todo el globo: antes o después, las imaginarias puertas del “progreso” se cerrarán para los pobres, a los que ya se empieza a pregonar las virtudes de la austeridad ecológica. En una nueva comedia de enredos típica de la vida política contemporánea, las autoridades estatales ya están tomando medidas que afectan negativamente a sectores de trabajadores y de pequeños productores en nombre de la causa ecológica. Aunque el “crecimiento” es en buena medida una consecuencia lógica del capitalismo (así como una piedra angular ideológica del mismo), es posible el empleo de reclamos decrecentistas (todo lo hipócritas y parciales que se quiera) por parte de defensores entusiastas del capitalismo. Ya hay ejemplos concretos. En Argentina, Mauricio Macri defendió siendo presidente la necesidad de no “consumir energía de más”, evitando “andar en patas y en remera” en invierno.²⁹ El consejo es sensato, pero emitido por un depredador como Macri

²⁷ Algo parecido sucede con la superpoblación mundial. Hace tiempo que el crecimiento demográfico global viene ralentizándose, pero no lo suficiente en términos de sustentabilidad a largo plazo. De cualquier modo, la superpoblación no sólo es absoluta. Existe también –aunque los neomalthusianos lo olviden– una superpoblación *relativa*, derivada de la concentración capitalista de la riqueza. Cuánto de más se ha crecido y cuánto se necesitaría decrecer, tanto en términos económicos como demográficos, es algo harto complejo de precisar, pero en ambos casos la cosa no es tan simple como la abstracción de calcular el PBI per cápita o de dividir recursos sobre población. Es fundamental tener en cuenta cómo está distribuida *concretamente* la riqueza en el capitalismo.

²⁸ Nancy Fraser, *Cannibal Capitalism. How Our System Is Devouring Democracy, Care, the Planet –and What We Can Do about It*, Londres y Nueva York, Verso, 2022 (hay trad. castellana: *Capitalismo caníbal*, Siglo XXI, 2023). En nuestro idioma, se puede leer la reseña/síntesis de Fernando Lizárraga, “El capitalismo hoy (y antes también), según Nancy Fraser”, en *Kalewche*, 12 de febrero de 2023, disponible en <https://kalewche.com/el-capitalismo-hoy-y-antes-tambien-segun-nancy-fraser>. Para una crítica a ciertos yerros de la concepción de Harvey de la “acumulación por desposesión”, véase Santiago Díaz, “La acumulación por desposesión a debate”, en *Kalewche*, 3 de marzo, 2024, disponible en <https://kalewche.com/la-acumulacion-por-desposesion-a-debate>.

²⁹ Véase <https://www.youtube.com/watch?v=I2Vaew6Gla0>.

(cuyo tren de vida le permite gastar en una sola cena el dinero que una familia emplearía en un mes) es de una hipocresía descomunal. El movimiento francés de los “chalecos amarillos” se inició en 2018 en protesta por el aumento del precio de los combustibles defendido por el gobierno de Macron con el argumento ecológico de reducir las emisiones de carbono. En este escenario, se estrecha la incómoda alianza *de facto* que ya se está perfilando ante nuestros ojos entre ciertos sectores ecologistas y el gran capital, cuyo caso más extremo es el de los “verdes” alemanes devenidos guerreristas. No se puede ignorar, por lo demás, que mientras el gran capital puede afrontar exitosamente los desafíos de la “transición energética”, ese no suele ser el caso de los pequeños productores en los marcos de una economía de mercado, algo que algunas ultraderechas –las más populistas y soberanistas– está sabiendo aprovechar muy bien en términos de demagogia electoral.³⁰

El crecimiento económico es a la vez la bendición y maldición del capitalismo. Su dinamismo económico ha permitido crear unas riquezas inimaginables en el pasado, pero el precio ha sido depredar el planeta, creando una situación catastrófica. Y ello ha sucedido sin que la abundancia y la prosperidad esté al alcance de la mayor parte de la población: la miseria, el hambre, la precariedad, la falta de vivienda, las jornadas laborales agotadoras siguen siendo el pan nuestro de cada día para una parte sustancial de la población. El desigual reparto de los medios de producción (una minoría minúscula es propietaria de casi todos ellos), redundando en un reparto increíblemente desigual de los ingresos y de la riqueza. La opulencia más desembozada convive con la miseria más escandalosa. Ahora bien, en el capitalismo, el crecimiento económico es la condición por medio de la cual se puede dar algo a la clase trabajadora sin afectar la propiedad, la riqueza y los beneficios de la clase capitalista. Dentro de este sistema, pues, la mejora en las condiciones de vida de la clase proletaria redundando en una devastación de la naturaleza. Simétricamente, la protección de la naturaleza (dentro del sistema capitalista) conlleva con toda probabilidad el empeoramiento de las condiciones de vida y trabajo de las masas populares: el hilo se corta por lo más delgado, y la clase dominante no parece dispuesta a pagar los costos de las políticas ambientales. La consigna es clara: la política ecológica está muy bien, siempre y cuando no afecte negativamente la rentabilidad. De hecho, en los últimos años, han proliferado nichos mercantiles con perspectiva ecológica (muchas veces completamente ilusoria). Acabar con el capitalismo es, pues, necesario tanto para proteger a la naturaleza como a la clase trabajadora. Sin embargo, la abolición del capitalismo está fuera de la agenda política mayoritaria.

Dadas las características estructurales de la economía capitalista, las bajas tasas de ganancia llevan normalmente a un lento crecimiento, lo que redundando en desempleo, bajos salarios y precariedad laboral. A esto se suma en la actualidad otro frente crítico: el agotamiento de los recursos energéticos fósiles a bajo precio. La suma de ambas cosas hace que no sean pocos los analistas que prevén un decrecimiento económico forzoso en las próximas décadas: un proceso ineludible materialmente determinado, antes que una situación buscada voluntariamente (una diferencia de calado con las perspectivas socialistas decrecentistas). Si tal fuera el escenario, entonces una bandera ecosocialista podría ser apropiada por el capital e incluso por proyectos ecofascistas.

La eventualidad de un colapso civilizatorio no puede ser descartada por ninguna izquierda responsable, y la necesidad de cierto *grado* y cierto *tipo* de decrecimiento económico debe ser evaluada con la mayor seriedad. Pero todos estos problemas inequívocamente materiales y prácticos se hallan sobredeterminados por las representaciones ideológicas y políticas, en un contexto de hegemonía capitalista descomunal. No se puede ignorar ni lo uno ni lo otro, y ello convierte a la deliberación pública de estos temas en un verdadero lodazal. Pero no hay más remedio que embarrarse. Vamos a ello.

³⁰ Por ejemplo, en muchos países europeos, en contra de las metas de ecoeficiencia *woke* de la UE, que han desatado durante estos meses una gran ola de protestas agrarias, desde Alemania y Holanda hasta Italia y Grecia, desde la Península Ibérica hasta Polonia y Lituania, desde Irlanda hasta Bulgaria y Rumania, incluyendo, por supuesto, Francia.

Colapsistas y anticolapsistas

El concepto de “colapso” dista de ser claro, aunque forma parte de un *motto* bastante popular en la cultura de los países capitalistas avanzados, que ha dado lugar a una amplia filmografía y literatura (en la periferia, empero, la mitología del progreso todavía goza de mejor salud). Más allá de las representaciones y ansiedades populares, en términos científicos y filosóficos hay muchas formulaciones del mismo. Un tratamiento breve y apropiado de sus diferentes sentidos ha sido expuesto por Carlos Taibo.³¹ Aunque hay versiones dramáticamente apocalípticas del “colapsismo”, seguramente simplistas y exageradas, el riesgo de un colapso no puede ser tomado a la ligera. No parece lo más probable que, de aquí a dos o tres décadas, el cambio climático vaya a provocar hambrunas y desastres que se traduzcan en un descenso abrupto de la población mundial, ni que el agotamiento de los combustibles nos coloque en una situación semejante a la de la saga cinematográfica *Mad Max*. Pero, aunque este escenario no sea el más probable, es seguro que la crisis climática y energética entrañará enormes dificultades.

La idea de que el capitalismo marcha hacia su autodestrucción es, por muchas razones comprensibles, siempre atractiva desde una perspectiva de izquierdas. Las actuales polémicas en torno al colapso ecosocial recuerdan en muchos aspectos a los debates de finales del siglo XIX y comienzos del XX en torno al “derrumbe” del capitalismo como consecuencia de un puro determinismo económico. Las perspectivas colapsistas –que se hallan usualmente asociadas al decrecentismo– han sido motivo de una dura crítica por Emilio Santiago Muño, en un libro de título quizá innecesariamente provocador aunque de contenido más que interesante.³² *Contra el mito del colapso ecológico* prosigue y amplía la argumentación de su autor en una serie de intervenciones polémicas iniciadas en 2022, una buena síntesis de las cuales puede ser hallada en un texto escrito por Jorge Riechmann –activo participante, por lo demás, en estos intercambios polémicos– que lleva por título: “Una ofensiva ‘anticolapsista’”³³. El debate en torno al eventual colapso y las perspectivas de decrecimiento tiene una enorme importancia, aunque de momento se halle en los márgenes de la vida pública. Pero su trascendencia no puede ser evaluada atinadamente en base a su popularidad actual: cabe presuponer que los problemas que allí están en juego serán cada día más acuciantes.

En su crítica, Emilio Santiago sostiene que el “colapsismo” contiene un pronóstico errado a la vez que impulsa una política inconducente que habría llevado al ecologismo a un callejón sin salida. Desde su perspectiva, el catastrofismo “colapsista” descarta demasiado tajantemente la posibilidad de evitar la caída, y cree que ello en buena medida se debe al sustrato anarquista de muchos de sus partidarios. Con el colapso se produciría el hundimiento del estado y, en consecuencia, un hipotético comunitarismo a escala local podría desarrollarse prescindiendo de las incomodidades de la política a nivel estatal. Así, pues, el “colapsismo” encajaría muy bien con la perspectiva anarquista que confía en las pequeñas comunidades y desconfía del estado.³⁴ El colapso haría innecesaria la construcción y articulación de una fuerza política que intente solucionar la crisis ecológica. La crítica tiene sus puntos fuertes, sobre todo en el terreno político. Pero es en ese mismo campo donde la propuesta alternativa de Emilio Santiago parece de una candidez astronómica: piensa la política en términos esencialmente electorales y, aunque menos catastrofista en sus análisis del presente y del futuro, emplea la urgencia de la crisis climática como un argumento para validar una política ecológica que no se propone atacar al capitalismo (verdadero motor de la ruptura metabólica con la naturaleza), sino hacerlo *sustentable*. “Primero garantizar la subsistencia de la especie”, parece pensar Emilio Santiago, “luego pensar en el socialismo”. Aunque muchos de los argumentos críticos que esgrime son

³¹ Carlos Taibo, *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*, Madrid, Catarata, 2018.

³² Emilio Santiago Muño, *Contra el mito del colapso ecológico*, Barcelona, Arpa, 2023.

³³ Jorge Riechmann, “Una ofensiva ‘anticolapsista’”, en *Kalewche*, 30 de abril de 2023, disponible en <https://kalewche.com/una-ofensiva-anticolapsista>. El texto fue originalmente publicado en *Viento Sur*, el 8 de diciembre de 2022. Una extensa y meditada crítica al libro de Emilio Santiago es la que ofrece Carlos Taibo en *Breviario de ecología libertaria*, Catarata, 2024.

³⁴ Sin embargo, Taibo apunta en el libro ya referenciado que no todos los «imputados» de “colapsismo” son ácratas.

sólidos o atendibles, su propuesta estrechamente electoral y su perspectiva de “capitalismo verde” parecen mucho más ilusorias que las expectativas más extremas del “colapsismo”³⁵. Si el ecologismo radical español donde él militaba se hallaba en un callejón sin salida al prescindir casi por completo de la política (en verdad, de la política electoral), el electoralismo *greenwdealista* que propone es como arrojar a las fauces del monstruo. Emilio Santiago puede reclamar que, dadas la ausencia de un movimiento obrero radical y la declinación casi total del ideario socialista, una propuesta revolucionaria está descartada; en tanto que la urgencia por afrontar el cambio climático y la crisis ecológica supone suspender todo intento de transformación de la estructura de clases. Lo que parece menos claro es que las propuestas de reformas ecologistas que preconiza puedan ser aplicadas, que produzcan a tiempo efectos reales para detener el desastre y que permitan mejorar la situación ecológica sin arrojar a las grandes mayorías a una situación de penuria extrema. Aunque evita cuidadosamente el término, la propuesta que preconiza difiere poco del “desarrollo sustentable”. Desde coordenadas filosóficas distintas, la orientación práctica es semejante a la que impulsa el ala “progresista” del gran capital. Una vez despojada de la retórica izquierdista, la misma no tiene ningún contenido radical.³⁶ Tampoco parece capaz de ofrecer soluciones reales ni mucho menos satisfactorias para la crisis ecosocial, al menos para quienes no quieran abandonar el horizonte de la igualdad ni renunciar a la crítica de la explotación y la explotación.³⁷ Sin las posibilidades que abre el “crecimiento” económico (ecológicamente desastroso, aunque se puedan poner algunos parches tecnológicos que, hasta ahora, suelen ser bastante ilusorios)³⁸, una política ecologista supondrá nuevos costes y ajustes sobre las mayorías, lo que facilitará que la derecha capture voluntades asociando las políticas ecologistas con las élites. Sólo un proyecto de igualdad radical podría concitar apoyo popular real para las transformaciones gigantes de la estructura social y las formas de vida que se necesitan. Sin esta expectativa utópica, los ecologistas no “podrán ganar”, como cree Emilio Santiago. Más bien se convertirán en impulsores de políticas absolutamente insuficientes en términos de evitar el cambio climático y recomponer la ruptura metabólica con la naturaleza, al tiempo que se enajenarán de las grandes mayorías víctimas del capitalismo. Podrán tener algún que otro éxito electoral, pero al precio de perder filo crítico y, sobre todo, capacidad genuina de transformación. Los desafíos que tenemos por delante suponen una revolución. Ni más, ni menos.

Decrecentistas y anti-decrecentistas

Recientemente, Kohei Saito ha ofrecido poderosos argumentos a favor de la perspectiva ecológica presente en Marx. Se dio a conocer en 2017 con *Karl Marx Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished*

³⁵ Tener buenas *performances* electorales es importante y nada sencillo. Pero si no van articuladas con un proyecto revolucionario son, un gigantesco despilfarro de esfuerzos, sin consecuencias verdaderamente transformadoras. Obviamente, las propuestas revolucionarias suelen ser electoralmente poco atractivas, y sería ceguera ignorar el punto. Hallar una síntesis, pues, es sumamente dificultoso y no se pueden mostrar casos ejemplares. Pero los compromisos circunstanciales deberían subordinarse a los objetivos finales. Los sectores de izquierda que apoyaron o apoyan a los llamados “progresismos” no sólo han invertido esta máxima, sino que se han mostrado particularmente ciegos ante lo evidente: esos proyectos políticos no se proponen cambiar el sistema en lo que tiene de esencial.

³⁶ En Argentina, las propuestas ecológicas de Svampa y Viale se mueven en una zona gris que puede dar lugar a diferentes evoluciones en el futuro. Por un lado, sus intervenciones contienen una crítica muy rotunda al “extractivismo”, y han evitado hasta el momento brindar apoyo a los gobiernos “progresistas” (los cuales, por lo demás, han tenido un historial ecológico lamentable), cosa muy loable. Pero por el otro, en sus textos hay un cierto silencio en relación al capitalismo como fuente fundamental de los desastres ambientales. La insistencia en la necesidad de un cambio en la matriz y el sistema energéticos no está asociada a la necesidad de una transformación económica y social. Esto puede dar lugar a derivas políticas muy distintas en el futuro: tanto hacia cierto apoyo a propuestas progresistas si las mismas adquirieran un discurso más ecológico, como hacia una radicalización en un sentido más abiertamente anticapitalista. Véase sobre todo Maristella Svampa y Enrique Viale, *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal)desarrollo*, Bs. As., Siglo XXI, 2020. Una crítica ecuaníme y atinada a esta obra es la que formulan Esteban Martine y Giulia Paglionico, “Sobre el colapso ecológico y los horizontes alternativos”, en *La Izquierda Diario*, 23 de julio de 2021.

³⁷ Significativamente, Emilio Santiago detiene su análisis en los países ricos del Norte, lo cual supone ignorar fenómenos como el imperialismo, la relación centro/periferia, la desigualdad entre estados, etc. Pero los problemas ecológicos son cada vez más globales.

³⁸ Vid. por ejemplo José Ardillo, *Las ilusiones renovables*, España, El Salmón, 2022.

Critique of Political Economy.³⁹ Su segunda obra, *Marx in the Anthropocene*, ha sido un éxito de ventas en Japón, que culmina con un encendido alegato a favor de un “comunismo decrecentista”⁴⁰. El impacto intelectual de las obras de Saito es innegable, incluso sorprendente. Sin embargo, su exégesis de la obra marxiana parece algo forzada⁴¹ y la idea de un socialismo decrecentista dista de ser nueva incluso dentro de la tradición marxista. Manuel Sacristán abogaba por una perspectiva así en los primeros años ochenta del siglo pasado, en tanto que la obra de Wolfgang Harich, *¿Comunismo sin crecimiento?*, fue publicada en 1975. Más allá de las eventuales operaciones publicitarias, el éxito de Saito revela en buena medida una nueva situación cultural, al menos en algunos países.

El enfoque decrecentista de Saito ha sido criticado con vehemencia por Matt Huber y Leigh Phillips.⁴² Evidentemente, en un mundo donde la mayoría de las personas tienen dificultades para “llegar a fin de mes”, carecen de vivienda y su salud no es adecuadamente atendida (para no hablar de la pervivencia de la desnutrición), decirle a esa gente que le economía es demasiado grande parece un contrasentido. En términos de «táctica» política, buena parte de la crítica que Huber y Phillips hacen a Saito es atendible. Pero «estratégicamente» es errada, porque efectivamente todo indica que la economía capitalista es demasiado grande para nuestra biósfera. Ambas cosas pueden ser ciertas porque el mundo que habitamos es fantásticamente desigual. Es muy sensato, pues, que autores como Saito reclamen la necesidad de un relativo decrecimiento económico, y es muy comprensible que una perspectiva así concite gran atención, especialmente entre intelectuales de clase media de países capitalistas avanzados (que en cierto modo «están de vuelta» de ese tipo de desarrollo consumista). Se comprende, también, que en muchos países periféricos y entre la población pobre y trabajadora esa perspectiva genere menos entusiasmo, e incluso rechazo. En su crítica a Saito, Huber y Phillips afirman: “No basta con decir que la producción tropieza con límites naturales a partir de cierto punto: siempre y en todas partes está constreñida por límites naturales. Y estos límites, lejos de ser intangibles, pueden ser superados por la ciencia y la tecnología, combinadas con un horizonte igualitario”. Desde luego que, en cierto sentido, es así. Pero el problema es que el capitalismo impulsa una loca carrera superando límites que no es nada claro que tenga sentido superar, porque no todo lo que se puede hacer debe ser hecho. La dinámica social del modo capitalista de producción tiene que ver con la superación de límites a la valorización del capital. Pero no necesariamente rompe los límites de las potencialidades creativas de la humanidad. De hecho, parece atrofiar muchas de las más reivindicables capacidades humanas (por ejemplo, las capacidades críticas y reflexivas), al tiempo que exagera algunas de las más deplorables, como la producción de armamento o la pornografía, entre muchos ejemplos posibles. En la actualidad el desarrollo de la (mal) llamada *inteligencia artificial* se conjuga con una merma de las

³⁹ Hay traducción castellana: *La naturaleza contra el capital. El ecosocialismo de Karl Marx*, Barcelona, Bellaterra, 2022. Existe también una edición argentina, a cargo de Ediciones IPS, 2023. La edición original en inglés fue publicada por Monthly Review Press en 2017. La versión japonesa –cuyo título podría ser traducido como *Antes del diluvio: Max y el metabolismo planetario*– apareció en 2019.

⁴⁰ Kohei Saito, *Marx in the Anthropocene*, Cambridge University Press, 2022. El libro superó el medio millón de ejemplares vendidos, y Saito se convirtió en un autor frecuente en los grandes medios. Al respecto, véase Romaric Godin, “Kohei Saito y el pensamiento de Karl Marx”, en *Viento Sur*, 17 de marzo de 2023.

⁴¹ Saito profundiza y radicaliza muchos elementos analíticos desarrollados por John Bellamy Foster en *La ecología de Marx*, Bs. As., IPS, 2022, cuya edición original en inglés data del año 2000. Ambos libros son muy importantes en términos políticos y filosóficos, aunque desde un punto de vista exegético tienden a «forzar» ciertos pasajes de Marx. Una breve pero atinada crítica a los excesos exegéticos de Saito ha sido formulada por Carlo Formenti: “El Marx ‘verde’ de Kohei Saito”, en *Per un socialismo del secolo XXI*, 7 de marzo de 2024, disponible en <https://socialismodelsecoloxxi.blogspot.com/2024/03/il-marx-verde-di-kohei-saito-mi-sono.html>. Una evaluación de mayor extensión, comprensiva pero crítica de la obra de Saito (y en la que los aspectos exegéticos son bien abordados), es la de Esteban Mercatante, “Kohei Saito y la crítica ecológica de Karl Marx”, en *FISYP*, 3 de abril de 2023. Para una amplia y ecuaníme evaluación de la obra de Saito, véase Alexis Capobianco Vieyto, “Noticias del Lejano Oriente. Reflexiones sobre *La naturaleza contra el capital*, de Kohei Saito”, en *Corsario Rojo*, nro. 2, verano austral 2023, sección Al Abordaje, disponible en <https://kalewche.com/wp-content/uploads/2023/03/8-Resena-Saito.pdf>. Vid. también Juan Duarte, “Kohei Saito: Marx y la llamada del Antropoceno”, en *Ideas de Izquierda*, 9 de abril de 2023; y Facundo Nahuel Martín, “Kohei Saito: contradicciones creativas del marxismo ecosocialista”, *Ideas de Izquierda*, 14 de mayo de 2023.

⁴² Matt Huber y Leigh Phillips, “Contre la décroissance neo-malthusienne, défendrez le marxisme”, en *Le Vent se Lève (LVSL)*, 19 de marzo de 2024, disponible en <https://lvsl.fr/contre-la-decroissance-neo-malthusienne-defendre-le-marxisme>.

capacidades intelectivas de la mayoría de la población.⁴³ En medio de las tecnologías más fabulosas, crecen como hongos todo tipo de fundamentalismos religiosos, pensamiento mágico y *fakes news*. ¿De verdad necesitamos la parafernalia tecnológica hoy existente para enviar videos de gatitos? Buena parte del consumo actual no solo es en gran medida innecesario: es en muchos casos dañino. El socialismo no puede consistir en el mismo tipo de “desarrollo” capitalista, pero al alcance de todos y todas. Un socialismo genuino debe reivindicar un tipo de vida distinto: no un automóvil para cada persona, sino un transporte público eficiente y sustentable; menos objetos descartables y más bienes duraderos; reducir el hincapié en los artículos superfluos y ampliar las posibilidades de conocimiento; menos publicidad (incluso ninguna) y más literatura; desincentivar los viajes preprogramados con sentido mercantil (aquellos que proporciona la industria del turismo)⁴⁴ e incentivar la exploración en profundidad y el autoconocimiento. No hay ninguna certeza de que en una sociedad que haya socializado los medios de producción, democratizado los criterios de inversión e igualado fuertemente los ingresos personales vaya a tomar las mejores decisiones sobre qué producir y cómo hacerlo. Democráticamente se pueden tomar, desde luego, decisiones erradas. Pero en el capitalismo estas decisiones fundamentales son potestad exclusiva de una exigua minoría (la clase capitalista), que se orienta no por un sentido del bienestar general sino buscando la maximización de sus ganancias privadas. Por consiguiente, toda demanda decrecentista orientada a racionalizar la producción y el consumo debe ir intrínsecamente relacionada con una orientación socialista, en la que, además, el socialismo no sea visto como un objetivo distante, sino como un objetivo actual. Sin esto, las propuestas decrecentistas pueden ser fácilmente manipuladas por el capital, fragmentando a la clase trabajadora y alineando los impulsos ecologistas radicales con propuestas meramente cosméticas que no alteran las bases de un sistema social explotador del trabajo y depredador de la naturaleza. Toda reivindicación decrecentista es inaceptable sin una reivindicación aún más enfática –teórica y práctica– de la igualdad. El decrecentismo debe ser revolucionario.⁴⁵ Si las políticas de decrecimiento se disocian de la transformación revolucionaria no serán más que un nuevo maquillaje verde para la rapacidad capitalista.

El tecno-optimismo, piedra basal de la ideología capitalista, merece una crítica prudente. Aunque exagera la dimensión ecológica en la obra de Marx, al que presenta como un decrecentista *avant la lettre*, Saito hace bien en recordar que Marx no fue un tecno-optimista. Y es fundamental tener presente que el autor de *El capital* no conoció la edad dorada de la publicidad ni, estrictamente, la sociedad de consumo. A finales del siglo XIX era razonable pensar que, satisfechas las necesidades de alimentación, vestido y vivienda, las personas podrían dedicarse a actividades autorrealizativas (la ciencia, el arte, etc.). Sin embargo, la escandalosa realidad de la sociedad de consumo creada por el capitalismo es que la alienación mercantil puede alcanzar cotas astronómicas: no importa cuánto se consuma; nunca es suficiente. Y la autorrealización es permanentemente desincentivada y sabotada por los mecanismos inherentes al dominio del capital. La

⁴³ Es muy instructiva, en ese sentido, la lectura de Nicholas Carr, *Superficiales. Qué está haciendo internet con nuestras mentes*, Madrid, Taurus, 2010; como así también la de Manfred Spitzer, *Demencia digital. El peligro de las nuevas tecnologías*, Barcelona, Ediciones B, 2013.

⁴⁴ La crítica a la industria del turismo que desarrolla Bernard Charbonneau en la tercera parte de *El Jardín de Babilonia*, ob. cit., es exquisitamente demoledora. Véase también, con acentos semejantes, Rodolphe Christin, *Contra el turismo. ¿Podemos seguir viajando?*, España, El Salmón, 2023.

⁴⁵ En relación a esto, el pensamiento de Saito es, como poco, ambiguo. Como señalara Esteban Mercatante: “a pesar de las críticas que dirige Saito a las corrientes postcapitalistas por su ‘realismo capitalista’, la hoja de ruta política que propone no es en los hechos muy diferente”. Y luego agrega: “la necesidad de ‘expandir la democracia fuera de los parlamentos mediante la ampliación del ámbito de lo común hasta que alcance la dimensión de la producción’, no se alcanzaría ‘expropiando a los expropiadores’ capitalistas, sino mediante ‘cooperativas, la propiedad social o la ciudadanización’, cuestiones todas que aparecen como la creación de espacios ‘comunes’ sin una ruptura del régimen capitalista y su Estado, sino como procesos que ocurren en los marcos del mismo. Aunque se menciona la importancia de alcanzar el terreno de la producción, esto no aparece relacionado con una estrategia para que sea la clase trabajadora la que hegemonice en una perspectiva de transformaciones profundas, sino que el énfasis aparece en ‘asambleas ciudadanas’ y otras iniciativas similares para ‘renovar’ la ‘democracia parlamentaria’ en combinación con el municipalismo encarnado por ejemplos como el de Barcelona en Comú. Es decir, el mismo ‘realismo capitalista’ que criticaba parece impregnar la perspectiva de Saito”. Esteban Mercatante, “Kohei Saito y la crítica ecológica de Marx”, en *FISYP*, 3 de abril de 2023. En un sentido semejante se pronuncia Juan Duarte en “Kohei Saito: Marx y la llamada del Antropoceno”, en *Ideas de Izquierda*, 9 de abril de 2023.

sociedad capitalista peca a la vez por exceso y por falta: exceso de consumo superfluo en un polo, carencia de consumo de bienes y servicios esenciales en el otro.

El prometeísmo tecnológico que informa la crítica de Huber y Phillips es uno de sus aspectos más endeble, aunque se halla muy lejos de las ingenuidades de Aaron Bastani y su “comunismo de lujo completamente automatizado”⁴⁶. Su tecno-optimismo difiere poco, empero, del de los ideólogos del capital. Y les lleva a cometer errores de apreciación de gran calado. Un ejemplo entre muchos otros: “Durante la pandemia de Covid –afirman– quedó demasiado claro que la producción de vacunas redundaba en interés de toda la humanidad; y vimos cómo ésta se veía frenada irracionalmente por la búsqueda de beneficios de las multinacionales de la salud. Así, mientras el mercado limita la producción a lo que es rentable, el socialismo puede producir mucho más”. ¿Demasiado claro? Pues no. La verdad es que la producción masiva de vacunas experimentales no redundó en ningún beneficio apreciable para la humanidad. En este caso, Huber y Phillips han confundido la propaganda de los gobiernos y de la industria farmacológica con la realidad. Lo cierto es que la mortalidad por todas las causas se mantuvo en niveles semejantes (al menos en Europa, el continente más vacunado) entre 2020 (el año del gran pánico), 2021, 2022 y el primer trimestre de 2023.⁴⁷ Las vacunas anti-covid han mostrado poca eficacia y provocado una cantidad inusitada y sin precedentes de efectos adversos. Han sido más eficaces para cambiar la causa de muerte que para reducir la mortalidad.⁴⁸

No se trata, desde luego, de asumir un radicalismo tecnofóbico. Se trata de tener una mirada prudente sobre la tecnología.⁴⁹ Y se trata, por supuesto, de ser muy conscientes de que la desmesura es lo que caracteriza al capital.

¿Es posible una nueva síntesis?

Por razones que no puedo analizar aquí, desde los años setenta se ha ido produciendo una disociación entre el horizonte socialista y los llamados “nuevos movimientos sociales”. El retroceso organizativo del movimiento obrero, el colapso de los “socialismos reales”, la dilución de las expectativas utópicas de transformación social radical, las reformas económicas y políticas neoliberales, y el crecimiento de una cultura –simbólica y práctica– crecientemente individualista, mercantilizada y consumista es mucho lo que tiene que ver con esto. Podemos deplorar la situación, lamentarnos por ella. Pero la lucha política se da en un escenario que no elegimos. No hay más remedio que asumirlo.

A estas alturas parece claro que el capitalismo puede absorber todas las demandas parciales, mercantilizándolas y dándoles un sentido ideológico que puede tener apariencias radicales, pero que sirve más para consolidar al sistema que para socavarlo. Es imprescindible volver a poner sobre la mesa la necesidad de una transformación total. Sin la perspectiva de una revolución social, las demandas laborales, feministas, ecologistas, antirracistas, anticoloniales o antiimperialistas son fácilmente domesticadas. Si no tenemos esto en claro, las fuerzas que se quieren antisistémicas pueden terminar siendo verdaderos puntales del orden social más explotador y depredador. La conclusión es clara: hay que volver a plantear la necesidad

⁴⁶ Aaron Bastani, *Fully Automated Luxury Communism. A manifesto*, Londres, Verso, 2019. Para una crítica a Bastani, véase Esteban Mercatante, “La perspectiva comunista en tiempos de inteligencia artificial y *biotech*” y “Ecología y comunismo”, en *Ideas de Izquierda*, 4 de agosto de 2019 y 11 de noviembre de 2023, respectivamente.

⁴⁷ Cfr. los datos oficiales disponibles en *Euromomo*: <https://www.euromomo.eu>.

⁴⁸ Al respecto, *vid.* la magnífica exposición panorámica de Juan Erviti, sintetizada por escrito por José Ramón Loayssa, “Juan Erviti y las vacunas Covid-19. Un análisis sólido, completo y actualizado a la luz de las investigaciones científicas”, en *Corsario Rojo*, nro. 4, invierno austral 2023, disponible en <https://kalewche.com/wp-content/uploads/2023/09/2-Loayssa-Conf-Eviti-y-vacunacovid.pdf>.

⁴⁹ Al respecto, no cabe más que recomendar enfáticamente la breve obra de Neil Postman, *Por un ateísmo tecnológico. La cultura frente a la civilización informática*, España, El Salmón, 2024.

de una revolución en primerísimo lugar. Debemos arrancar por ahí. Colocar a plena luz del día los objetivos revolucionarios.⁵⁰ Si se me permite el neologismo, hay que ser *ecomunistas*.

Por muy comprensible que resulte la deriva de las izquierdas hacia las políticas de identidad, hacia la mengua de los análisis de clase y hacia la fragmentación en demandas particulares, pocas dudas puede haber de que éste es un callejón sin salida. La reducción a un mínimo de los análisis de clase y la renuncia al universalismo han sido un error. Es imperioso reponer un proyecto comunista revolucionario de alcance universal.

Esto no tiene por qué significar, por supuesto, que en nombre del universalismo se arrollen las particularidades, ni que las demandas parciales deban esperar hasta después de la revolución. Pero sí significa que el movimiento ecologista no debería dissociarse, como es habitualmente el caso, de la política revolucionaria. Es necesario un ecologismo que tenga muy presente el análisis de clase, que es el tipo de enfoque o perspectiva más diluido en la actualidad. Pero no basta con ello. El análisis de clase debe ir articulado con la acción política, y esa acción debería ser revolucionaria, no reformista.⁵¹ Las vías concretas de esta intervención son ciertamente problemáticas e indudablemente inciertas. Pero, para empezar, hay que plantear claramente la necesidad simultánea de un ecologismo revolucionario y de un socialismo ecologista.

El socialismo ecológico debe tomar con mucha seriedad la magnitud de la crisis, sin descartar la posibilidad hipotética de un “colapso”. Pero debería tener muy presente que los plazos históricos suelen ser más largos de lo que imaginamos y que el catastrofismo suele ser un mal consejero, ya sea porque tiende a prescindir, en sus versiones más radicales, de la necesariamente lenta y compleja construcción política; ya sea porque conlleva tentaciones “posibilistas” en nombre de la urgencia, diluyendo los impulsos revolucionarios. También debe evaluar con mucha seriedad y detalle la necesidad de cierto decrecimiento, que obviamente no debería ser el mismo en diferentes países o sectores de la economía. La austeridad socialista puede ser virtuosa, pero se expone muy fácilmente a las manipulaciones del capital. La salida, sin embargo, no puede consistir en negarse a afrontar el problema. La salida es, más bien, la que nos ofreciera Manuel Sacristán: “Si hay que revisar los valores abundancia y superabundancia, entonces habrá también que revisar el valor desigualdad. (...) Al que habla de austeridad habría que responderle exigiendo igualdad desde una perspectiva radical”⁵².

Debemos tomar clara conciencia de lo que tenemos por delante. Una tarea de extrema complejidad, que no puede consistir meramente en “liberar las fuerzas productivas de la sociedad”, ni tampoco simplemente en coartarlas. Podemos hacer nuestras, una vez más, las sabias palabras que Manuel Sacristán nos regalara hace casi medio siglo: “la operación del agente revolucionario tendrá que describirse de un modo mucho menos fáustico y más inspirado en normas de conducta de tradición arcaica. Tan arcaica, que se puede resumir en una de las sentencias de Delfos: ‘De nada en demasía’”⁵³. Y podemos, también, vindicar la posibilidad y la necesidad de un socialismo austero, como ese *ecosocialismo descalzo* que alguna vez nos propusiera Jorge Riechmann.⁵⁴

⁵⁰ Esta es precisamente la orientación que expresa “Por un futuro comunista. Manifiesto de la Asamblea de Intelectuales Socialistas”, publicado en diferentes sitios de Argentina el 24 de marzo de 2024. Véase, por ej., <https://kalewche.com/por-un-futuro-comunista-manifiesto-de-la-asamblea-de-intelectuales-socialistas>.

⁵¹ En *Climate Change as Class War* (Londres y Nueva York, Verso, 2022), Matthew Huber realiza un necesario análisis de clase de las cuestiones relacionadas con la crisis climática, pero su propuesta en clave de *Green New Deal* no sólo parece excesivamente destinada a una pequeña minoría compuesta por los países centrales e insensible a la depredación de la “periferia” que supone el “capitalismo verde”, sino también insuficiente para solucionar los problemas medioambientales. El objetivo de domesticar ecológicamente al capital, por lo demás, se antoja irrealista.

⁵² Manuel Sacristán, *Aforismos*. Edición, presentación y notas de Salvador López Arnal, con prólogo de Jorge Riechmann. Publicado digitalmente por *Rebelión*: <https://rebellion.org/docs/44140.pdf>.

⁵³ Sacristán, “Comunicación a las jornadas de Ecología y Política”, en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, ob. cit., pp. 12-13.

⁵⁴ Jorge Riechmann, *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*, Madrid, La Catarata, 2012.

Los enormes problemas ecológicos ante los que nos enfrentamos demandan una respuesta radical. Y ser radical es ir a la raíz. Las raíces son el terreno en el que se mueven los topos. La metáfora –tan cara a Marx– del topo como oculto excavador capaz de llevar al derrumbe del sistema puede ser reivindicada. Es cierto que hoy estamos en penumbras. Sería necio negarlo. Pero los topos saben hacer su trabajo en la oscuridad.

Habrá que asumir, sin autoengaños, el desafío de ser topos revolucionarios. Topos ecomunistas.

MAURICIO SURACI

MARXISMO Y FEMINISMO UNA APROXIMACIÓN A SUS INTERCAMBIOS

En el texto que sigue se pretende reconstruir, a modo de exploración, un contexto de reflexión teórica que presente algunas de las diferentes maneras de pensar la conexión entre relaciones de clase y relaciones de género en el marco de una explicación. Ello supondrá definir qué entendemos por clase social, si la concebimos como un fenómeno de estratificación social, como relación social objetiva, y/o como proceso histórico. El recorrido, también implicará definir relaciones de género. Al tiempo, será necesario establecer un específico nivel de análisis en el cual proponemos los siguientes interrogantes: ¿Cómo pensar los vínculos entre las relaciones de clase y las relaciones de género? ¿Es posible desde, la tradición marxista, dialogar con los aportes del feminismo, con el concepto de *relaciones sociales de sexo* tal como lo plantea Jules Falquet?

Si en el análisis de procesos históricos o fenómenos contemporáneos, ponemos en juego la clase y el género, ¿es necesario establecer una primacía explicativa, por ejemplo, de alguna de estas relaciones sociales?

Relaciones de clase y de género

Un posible comienzo a la hora de pensar las conexiones entre *relaciones de clase* y *relaciones de género* es recuperar algunos de los debates que mantuvieron feministas y socialistas durante los años sesenta y setenta. En tal sentido, Flora Partenio recorre un itinerario de discusiones entre feministas socialistas, la *nueva izquierda* y los movimientos contestatarios de Europa y Estados Unidos, en el cual busca identificar los núcleos de debate. En esa iniciativa, sostiene que entre los años sesenta y setenta, aquellos movimientos políticos reevaluaron el tratamiento que el marxismo diera al vínculo entre clase y género, hasta ese momento: “Desde las posturas más ortodoxas del marxismo, la *cuestión de la mujer* se presentaba como subsidiaria a la cuestión de la sociedad sin clases”¹. La reconstrucción de Partenio comienza en la década del sesenta y se proyecta hasta la actualidad, recuperando los aportes de la historia social británica, el feminismo socialista inglés desde el cual se propuso integrar psicoanálisis y marxismo, y también las contribuciones de autoras que se sumaron al debate desde la antropología con renovados enfoques. En un fructífero diálogo interdisciplinar, y en el marco de crecientes movilizaciones feministas, se introdujeron temas escasamente abordados por la historiografía, como la naturaleza del trabajo femenino en el seno de la familia, las formas históricas de opresión de la mujer, la evolución histórica de la *división sexual del trabajo*, los antagonismos propios de la dinámica de los procesos de producción y reproducción del capital, la sexualidad, entre muchos otros. Pero no solo se ampliaron los temas de investigación. La influencia del psicoanálisis y el impacto del

¹ Flora Partenio, “El trabajo visto desde lentes feministas: viejos tópicos y nuevos problemas de un debate clásico en la agenda de los feminismos”, en M. Paula Lozano, M. Martha Terragno y Luciana Censi (comps.), *Derecho laboral feminista. Derechos laborales de mujeres y LGTTTBQ+*, Bs. As., Mil Campanas, 2022, p. 49.

estructuralismo se manifestó en la recepción de las obras de Althusser, Lacan, Lévi-Strauss. Bajo este influjo, el concepto de *patriarcado* se reformuló como una “cultura universal”² en la cual las mujeres “permanecen definidas por el sistema de organización basado en el parentesco. Las diferencias de clase, de época histórica, de situación social específica alteran la expresión de la femeneidad; pero en relación con la ley del padre, la posición general de la mujer es siempre la misma”³. Una concepción destinada a las críticas por su universalismo.

Podría afirmarse que el principal cuestionamiento al marxismo le atribuye una suerte de ceguera frente a las relaciones de género. Esto se refiere a una supuesta imposibilidad conceptual para dar cuenta de la especificidad de la opresión sobre las mujeres. En algunas articulaciones, la crítica presenta al marxismo como una teoría reduccionista, puesto que las subjetividades son reducidas al conflicto de clases. Siguiendo a Partenio, y a riesgo de generalizar en exceso, podríamos sostener que, por aquellas décadas, el diálogo crítico entre feminismo y marxismo pretendía modular una teoría que incorpore las relaciones sexo-genéricas junto a las relaciones de clase. Estas iniciativas mantuvieron el lenguaje teórico marxista, y en buena medida la crítica fue «desde adentro» del marxismo.

Pero la proliferación de esos debates y los temas que se pusieron a discusión se dieron en un contexto de febril actividad política. En efecto, la década del sesenta y los primeros años setenta se caracterizaron por intensas luchas políticas que cuestionaron el orden social como no se había hecho desde la posguerra: en Europa, el Mayo francés, el *Bienio Rosso* italiano y la Revolución de los Claveles portuguesa cuestionaron las jerarquías, la explotación y el poder de las clases dominantes. Fueron los decenios en que las guerras de descolonización se expandieron por Asia y África, como las guerras antiimperialistas de Argelia y Vietnam. En la periferia del capitalismo, se desataron procesos revolucionarios que, en el ámbito latinoamericano, devienen en experiencias socialistas como Cuba y Chile; y en toda una serie de luchas impulsadas por movimientos sociales y activismos por derechos humanos, ecologistas y feministas. En Norteamérica, las luchas feministas se intensificaron junto a las luchas por los derechos civiles, contra la segregación y la violencia racistas hacia las mujeres negras de clase popular. En este clima de época, los debates en torno al socialismo, la igualdad de género y el antirracismo ocupaban un lugar central en las agendas políticas, y son inseparables de las luchas por su consecución.

Entre las formulaciones que se hicieran al interior del feminismo marxista, nos interesa destacar aquellos aportes que intentaron clarificar el debate teórico y político, como los que buscaron dotar al marxismo de una mayor complejidad teórica, sin abandonar la perspectiva de clase ni subordinar las relaciones de género a un estatus teórico inferior. En este sentido, en un breve artículo de Lise Vogel⁴ hacia finales de los años setenta, se propone comenzar a saldar la deuda teórica y práctica que tienen el feminismo y la izquierda. Su reflexión no buscaba fundar una nueva teoría. Más bien se orientaba a sistematizar las articulaciones teóricas de las tradiciones feminista y marxista sin descuidar la dimensión política. Desde su punto de vista, a esa altura del siglo XX, el llamado “problema de la mujer” y el “feminismo socialista” no son una novedad, pero carecen de un adecuado desarrollo conceptual las relaciones entre *clase* y *género*. Su punto de partida es afirmar que la fusión entre feminismo y marxismo no necesita reformulación, aunque es preciso reconocer las limitaciones del marxismo respecto de la opresión de la mujer. Propone entonces, recuperar la tradición teórica denominada *el problema de la mujer* y desde allí recoger los aportes del feminismo.

Al indagar en los clásicos del marxismo (Marx, Engels, Lenin), Vogel encuentra solo incipientes formulaciones, pero sus precisiones ya señalan un camino claro. A pesar de que la tradición socialista, por

² Iris M. Young, “Marxismo y feminismo, más allá del ‘matrimonio infeliz’ (una crítica al sistema dual)”, en *El Cielo por Asalto*, nro. 4, 1992. También Partenio coincide en esta apreciación, *op. cit.*, p. 51.

³ Cit. por Young.

⁴ Lise Vogel, “Marxismo y feminismo”, en *Monthly Review*, vol. 31, nro. 2, 1979, pp. 1-31.

razones atendibles, se concentró en el trabajo femenino asalariado, debe partirse de la siguiente premisa: en las formaciones sociales capitalistas, el trabajo femenino comprende tanto el trabajo asalariado como el trabajo en el hogar. Cabe mencionar someramente que, para Vogel, la tradición socialista ha tenido no pocas dificultades a la hora de precisar un concepto de familia, y esto se vincula al problema más general para establecer la posición de clase de personas no involucradas directamente en el trabajo asalariado (mujeres, niños, incapacitados, adultos, personas institucionalizadas). En tal sentido agrega: “Históricamente, la izquierda ha actuado partiendo del supuesto de que los miembros de la familia de un obrero también forman parte de la clase obrera. Esta intuición es esencialmente acertada, pero requiere una confirmación teórica”⁵.

En una nota a pie de página, y como digresión a un comentario sobre Lenin respecto de las tensiones entre luchas por derechos y lucha de clases, Vogel observa que, si bien el marxismo clásico identificó el problema de la desigualdad y la opresión de las mujeres, persistía la falta de distinción teórica entre la opresión sexual y la opresión racial, indistinción analítica que se suma a la existente entre opresión de clase y la opresión de género. Dicha opacidad podría conducir a dos errores: concebir las luchas de clase y género como paralelas e independientes y, al mismo tiempo, establecer jerarquías entre las formas de opresión cayendo en un moralismo estéril. Esta advertencia marginal en su texto cobra especial relevancia a los fines de este trabajo, puesto que no pretendemos establecer una jerarquía moral, y menos aún política, entre las diferentes formas de opresión en el capitalismo. Pero sí indagaremos en la posibilidad de establecer prioridades en el contexto de una explicación.

Volviendo a la preocupación central del artículo de Vogel, entre los problemas teóricos de importancia en aquellas tentativas que señalaron a la *familia* como institución central para entender la opresión de la mujer, la autora sugiere que esta institución fue concebida como una constante universal, desdibujando su especificidad histórica en el capitalismo. Convergen varios factores para explicar la falta de definición sobre lo que se entiende por familia, o familia obrera; uno de ellos, es que el socialismo contemporáneo recibió consignas del siglo XIX poco precisas y hasta contradictorias. Por ejemplo, en el contexto de lucha por mejores condiciones de vida para los trabajadores se propuso la “defensa de la familia obrera”, al tiempo que se instalaba la idea de que la familia –y la fábrica– es un espacio de opresión para la mujer. Federici, quien analiza el contexto de reformas de finales de siglo XIX en Inglaterra y otros países industrializados, afirma que se produce una definitiva reorganización del trabajo: “el patriarcado del salario” implicó la adopción del salario obrero masculino como *salario familiar*, lo que significó sellar la reclusión de las mujeres en el trabajo doméstico y su consecuente dependencia económica de los hombres.⁶ Esta tendencia se mantuvo hasta mediados de siglo XX, cuando las mujeres reingresaron masivamente al mercado de trabajo. En forma concomitante, se configuró un modelo de familia con atributos propios de la sociedad burguesa. Aunque las afirmaciones de Federici son consistentes para caracterizar la segunda fase de la Revolución industrial (aproximadamente entre 1870 y 1914), su alcance se circunscribe a parte de Europa y EE.UU. (limitadamente a Japón) en algunas ramas de la economía. Por otra parte, no se puede perder de vista que en el inicio del proceso de industrialización y durante todo el siglo XIX, la fuerza de trabajo de mujeres y niños fue requerida por el capitalismo con exiguas remuneraciones –cuando las había– y sin regulación.

A pesar de los cambios de signo histórico, el principal cuestionamiento de Vogel es que el enfoque centrado en la familia concibe a ésta y la división del trabajo en su interior, como elementos diferenciados de las relaciones sociales de producción. Desde su punto de vista, esta perspectiva pretende explicar la exclusión de la mujer –total o parcial– del trabajo social y la actividad política por el lugar que ocupa la familia en el sistema social, sin vinculación con las relaciones de producción. Otro de los problemas que observa, y en parte vinculado al anterior, es que el concepto de familia carece de sentido por fuera de las clases sociales.

⁵ Vogel, art. cit., pp. 1-31.

⁶ Silvia Federici, *El patriarcado del salario*, Bs. As., Tinta Limón, 2020, p. 18.

Por esta razón, las teorías que se organizan en torno al concepto de familia –como la del *patriarcado*– establecen una suerte de paralelismo entre el fenómeno de clase y el de género, ya que la familia pareciera implicar un mecanismo de opresión diferenciado e independiente al de clase, y –agrego– independiente de las relaciones sociales de producción y la división social del trabajo. Para nuestra autora, dicha perspectiva contiene el supuesto de que dos motores dinamizarían la historia: la lucha de clases y la lucha entre los sexos. Si se aceptaran como hipótesis teórica ambos «principios», en tanto fundamentos de la dinámica histórico-social, estaríamos hablando de una perspectiva diferente a la marxista. En sí mismo eso no es un problema, pero es difícil aceptar –y demostrar– que la lucha entre los sexos⁷ pueda explicar la dinámica de una formación social o el cambio estructural, en mayor medida que las relaciones de producción y la lucha de clases. Más adelante veremos que la teoría marxista puede desplegar categorías que expliquen la situación de la mujer, al tiempo que mantener su hipótesis explicativa sobre la dinámica de cambio histórico.

De una opinión similar sobre los temas comentados es Iris Marion Young, quien cuestiona toda versión de un “sistema dual”, entre ellos el propuesto por Hartman, autora de un ensayo que diera lugar a extensas polémicas. Es decir, aquellas teorías que proponen explicar la situación de la mujer por los condicionamientos de dos sistemas distintos de relaciones sociales con estructuras y dinámicas propias. En términos de Young, “Todas las versiones de la teoría del sistema dual empiezan con la premisa de que las relaciones patriarcales designan un sistema de relaciones distinto e independiente de las relaciones de producción descritas por el marxismo tradicional”⁸. Aquí se refiere centralmente a dos versiones de la teoría del patriarcado: por un lado, aquellas que lo conciben como un conjunto de estructuras psicológicas e ideológicas (o una cultura) independientes de las relaciones de producción; por otro, aquellas teorías que proponen al patriarcado como un conjunto de relaciones sociales que permite a los hombres ejercer control sobre la fuerza de trabajo de las mujeres, al tiempo que las excluye del acceso a recursos productivos esenciales, tal como plantea Hartman. Young también cuestiona uno de los argumentos clave que sostienen esta tesis. La evidencia de que el patriarcado como ideología sexista existiera antes que el capitalismo, e incluso reconocer que la división del trabajo por género preexistente determinó una jerarquía entre los sexos, no es evidencia de que la opresión masculina se sostenga en un conjunto de relaciones sociales independientes de las relaciones de producción capitalistas. La configuración de un sistema social como el capitalismo supuso cambios en las relaciones entre los géneros, en las formas de opresión masculina, como en los vínculos entre aquéllas y las relaciones de clases. Transformaciones históricas que modelaron una específica situación de la mujer respecto de los medios de producción, el trabajo y las tareas socialmente asignadas. La tesis de Young afirma que, en el capitalismo, la fuerza de trabajo femenina fue marginalizada. Funcionó como ejército de reserva y como fuerza de trabajo subsidiaria al trabajo masculino, y esta “es una característica fundamental y esencial del capitalismo.”⁹ En *El patriarcado del salario*, Federici recurre a esta idea, pero su argumento central es que el trabajo doméstico es “el pilar fundamental de la organización capitalista del trabajo”¹⁰. En el ya clásico *Calibán y la bruja*, rastrea el proceso histórico en el que se produce la devaluación de trabajo femenino, su exclusión de algunos rubros por los gremios y la apropiación del

⁷ Vogel no desarrolla esta idea como conjetura, ni define qué es una lucha entre los sexos. Se puede suponer que en las sociedades donde existe una marcada división del trabajo, y que excluye a las mujeres del control de recursos económicos o determinantes para lograr cierto grado de autonomía (armas para la caza, conocimientos específicos de una actividad económica) existirán mayores tensiones entre los sexos, opresiones y resistencias.

⁸ Young, art. cit., p. 2.

⁹ *Ibid.*, p.12.

¹⁰ Federici, *op. cit.*, p. 60. El acápite titulado “*El capital y el género*”, contiene una lectura crítica de la principal obra de Marx. La crítica central allí esbozada por Federici es el escaso análisis que el pensador alemán dedicara al *trabajo de reproducción*, y un planteo sobre el peso relativo de la reproducción en el capitalismo. Esa iniciativa es atinada, pero el resto de las críticas me resultan forzadas y, por momentos, incluso distorsionadas (p. 53). Muchas afirmaciones carecen de matices, otras ponen en peligro la seriedad del artículo. Por ejemplo, atribuirle a Marx una concepción de la historia por etapas (p. 60) y del capitalismo como etapa necesaria. Una idea que sí se encuentra en el famoso “Prefacio” de *Contribución a la Crítica de la economía política* de 1859, pero no como una concepción de la historia sistemáticamente desarrollada. Al respecto véase Teodor Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa*, Madrid, Revolución, 1990.

control soberano sobre su cuerpo. En su interpretación, la acumulación originaria fue además un proceso de acumulación/imposición de diferencias entre trabajadores.¹¹

El modelo de “esferas separadas” que plantean algunas teóricas del feminismo y cuya esfera primaria de relaciones patriarcales es la familia, entendida como ámbito escindido de la economía, para Young padece la debilidad de no poder dar cuenta de la naturaleza y grado de opresión de las mujeres en espacios externos a la familia. Especialmente en el trabajo fuera del hogar, actividad que involucra a un altísimo porcentaje de mujeres en algún período de su vida. Es dable aclarar que Young usa los conceptos de relaciones de producción y “relaciones sociales materiales que se derivan de la actividad laboral”¹² sin mayores definiciones teóricas. Luego de observar que en las teorías dualistas, las relaciones patriarcales tienen base material en las *relaciones de producción* –o se enraízan en ellas–, Young concluye que propuestas teóricas de este tipo, mantienen la primacía de las *relaciones de producción* que postulara marxismo tradicional. Su argumento central es que solo “anexan” las *relaciones patriarcales* a la teoría marxista de las relaciones de producción, teoría que explica el cambio histórico y estructura social del capitalismo. De esta forma,

(...) la teoría marxista tradicional continuará dominando al feminismo, mientras este no cuestione la pertinencia de la teoría tradicional de las relaciones de producción. Si el marxismo tradicional no tiene cabida teórica para el análisis de las relaciones de género y de la opresión de la mujer, se trata, pues, de una teoría inadecuada de las relaciones de producción.¹³

Young señala una peculiar paradoja de las teorías duales, cuando en la búsqueda de un enfoque que otorgue centralidad a la opresión de las mujeres sin abandonar algunos postulados marxistas, los enfoques duales terminan concediendo primacía a las relaciones de producción. Frente ese panorama teórico, plantea la necesidad de construir un marco analítico que considere las relaciones sociales materiales como un sistema único de relaciones, en el que las divisiones por género sean un rasgo central de una formación social histórica específica, o tenga una relevancia equiparable al análisis de clase. En esa línea, recupera la categoría marxista de *división del trabajo* acuñada tempranamente por Marx y Engels, y propone la *división del trabajo por género*, categoría que permitiría analizar las relaciones sociales que surgen en el proceso social de trabajo.

Con el término “división del trabajo por género” propongo referirme a toda diferenciación del trabajo estructurada, según el género, dentro de una sociedad. Las tareas tradicionales de la mujer –procrear y criar niños, cuidar enfermos, limpiar, cocinar, etc.– caen dentro de la categoría de trabajo, tanto como la producción de objetos dentro de una fábrica. Emplear la categoría de la producción o trabajo para designar solamente la producción de objetos materiales con fines concretos dentro de una fábrica moderna ha sido una de las tragedias, innecesarias, de la teoría marxista.¹⁴

Desde su perspectiva, el análisis de la *división del trabajo por género* posibilita un examen más preciso de la situación de la mujer que otras categorías del marxismo, como la de *clase social*. Con relación al concepto de *clase*, Young sugiere que está en un nivel de abstracción mayor que la *división del trabajo por género*, lo cual habilita a pensar en su complementariedad. Incluso va más allá: de su propuesta se desprende que un análisis riguroso –específicamente una explicación– debe vincular las relaciones de producción y la división del trabajo por género: “Una explicación marxista de las relaciones sociales de producción debe enfocar la

¹¹ Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Bs. As., Tinta Limón, 2015. Su aparición original en inglés es de 1984, al calor de los debates que se han señalado, y del que ocasionara el texto de Hartman.

¹² Young, art. cit., p. 5.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 7.

situación específica de la mujer a través del análisis de la división del trabajo por género”. Párrafos más adelante sostiene: “El análisis de la división del trabajo por género puede aportar una manera de ver las relaciones de género no solamente como un aspecto central de las relaciones de producción, sino como fundamental a su estructura...”¹⁵. De estas citas es necesario destacar que la autora propone la división del trabajo por género como *parte* de las relaciones de producción. Volveré sobre estos aspectos al considerar los conceptos de *clase y relaciones de producción*.

Sin indagar en el concepto de clase, Frigga Haug¹⁶ tiene una posición similar. Cuestiona la separación en esferas *productiva y reproductiva*, presuntamente fundadas en trabajos de Marx y Engels, para sostener la tesis siguiente “...las relaciones de género son relaciones de producción. Esto invalida la tendencia a pensar en ellas puramente como relaciones entre hombre y mujer”¹⁷. Desde su perspectiva, las relaciones de género determinan la totalidad de las prácticas sociales y son parte del fundamento de la acumulación capitalista. Como forma de dominación, es imprescindible incluirlas en el análisis social. Aunque su propuesta es una aproximación interesante a una teoría de las relaciones de género, no deriva en tesis más específicas que den cuenta de la complejidad de los problemas que supone «integrar» las relaciones de género a las relaciones de producción. Los únicos argumentos que repone son: 1) que habitualmente las relaciones de producción son consideradas genéricamente neutras y cuando se piensa en relaciones específicas quedan fuera de las relaciones de producción; 2) que el capitalismo supone dos modos de dominación “el control sobre la fuerza laboral en la producción de los medios de vida, y el control del hombre sobre la fuerza laboral de la mujer, su capacidad reproductiva y sus cuerpos sexuales”¹⁸. Por otra parte, sus consideraciones parecen limitarse a la sociedad capitalista, y en ese marco propone las categorías *producción de la vida y producción de medios de vida* (renombradas –mas no definidas– como *sostén de vida y desarrollo de actividades vitales*), pero no termina de especificar una clara distinción con las categorías de *producción y reproducción*. Es justo reconocer que su concepción pretende superar la separación entre *esferas*. Por ello, parte de la premisa de que el capitalismo depende de la reproducción de los trabajadores, y dada una histórica división del trabajo, eso implica que la producción capitalista se basa en la opresión de la mujer, confirmando el vínculo entre explotación y opresión de género.

Frente a las teorías dualistas, un enfoque como el de Young tiene la ventaja de darle centralidad a la específica situación de la mujer dentro un marco materialista histórico, más allá de la esfera social que se considere. Young sostiene, además, que la *división del trabajo por género* permite pensar el origen y la persistencia de la subordinación de la mujer; como también el surgimiento, la continuidad y el cambio de las instituciones de dominación masculina que garantizan a los hombres el control excluyente de recursos productivos y medios de trabajo. Su reflexión ensaya un somero repaso por algunas formaciones sociales para ejemplificar la potencialidad de la categoría *división del trabajo por género* en sociedades primitivas y de clase.

Al otorgar una cierta centralidad a la división del trabajo por género, Young no plantea que esta explique todos los aspectos de la situación de la mujer. En este sentido, afirma lo siguiente:

Planteo, únicamente, que al explicar o dilucidar ciertos fenómenos particulares de la situación de las mujeres, se debe exponer su relación con la división del trabajo por género. Pienso que la división del trabajo por género debe siempre formar parte –pero nunca la única parte– de la explicación de algún aspecto de la situación de las mujeres. Es más, al proponer el análisis de la división del trabajo por género

¹⁵ Young, art. cit., p. 8.

¹⁶ Frigga Haug, “Hacia una teoría de las relaciones de género”, en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Bs. As., CLACSO, 2006.

¹⁷ *Ibid.*, p. 335.

¹⁸ *Ibid.*, p. 330.

para un materialismo histórico feminista, sostengo que, para comprender la *estructura económica y las relaciones de producción* de una formación social en su conjunto, se requiere prestar atención a la división del trabajo por género.¹⁹

De este párrafo se dependen varias cuestiones clave. La primera: que Young confirma la «paridad» analítica entre *división del trabajo por género y relaciones de producción*, pero en este párrafo no deduce su integración. La segunda: que la autora diferencia la estructura económica y las relaciones de producción, para cuya comprensión es necesario el análisis de la división del trabajo por género. Esta última distinción nos permite suponer que, cuando Young hace referencia a la estructura económica sin que sea equivalente a las relaciones de producción, alude a las fuerzas productivas, aunque a lo largo de su artículo no haga mención alguna a este concepto. En los párrafos previos al citado, la autora complementa su perspectiva incluyendo las dimensiones psicológica, ideológica y cultural como dimensiones que describen y/o explican otros aspectos de la situación de la mujer. También precisa que, a diferencia de algunas teorías duales, la división del trabajo por género puede dar cuenta de las variaciones del tipo y grado de subordinación de la mujer en el abordaje concreto de las tareas socialmente asignadas, sin caer en el supuesto de que todas las mujeres están en una misma posición y experimentan una subordinación común, una consideración que no se refleja en sus análisis de las mujeres en la Antigüedad.

La propuesta de Young es un aporte significativo, en tanto abre la posibilidad a una sistematización de las categorías marxistas para el análisis de la situación de la mujer. Siguiendo sus indagaciones históricas sobre la pertinencia del análisis a partir de la división del trabajo por género, la categoría da cuenta de su potencial en diferentes contextos y formaciones sociales. Pero si aceptamos la propuesta de Young, ¿cómo articular la categoría *división del trabajo por género* con las restantes categorías marxistas sin subordinarla al análisis de clase? Siguiendo las citas que seleccionamos, su texto pareciera sugerir que la división del trabajo por género es parte de las relaciones sociales de producción, una idea que no se profundiza ni argumenta. La interpretación que podemos hacer del vínculo entre estas categorías, más próxima al objetivo de Young, es que se debe considerar en un plano de paridad al análisis de las relaciones de producción y al de la división del trabajo por género, ya que este último permite echar luz sobre el tipo y grado de opresión de las mujeres en una particular posición de clase. En busca de mayor precisión teórica, restaría definir qué significa que la división del trabajo por género es parte de –o integra– las relaciones de producción. Aunque, como veremos, quizás es posible establecer otros nexos teóricos.

Relaciones de producción, de trabajo y división del trabajo por género: ¿un trío en discordia?

En un trabajo donde desarrolla una concepción del marxismo centrado en las relaciones de producción, Ariel Petruccelli²⁰ discute diferentes interpretaciones del materialismo histórico; principalmente el determinismo tecnológico defendido por Gerard Cohen. Uno de los propósitos del autor es sistematizar una interpretación del marxismo fundada en la primacía explicativa de las relaciones de producción, frente a concepciones que otorgan predominio a las fuerzas productivas o la lucha de clases como motor de la historia. A su concepción del marxismo la denomina *pluralismo asimétrico*, y sus características centrales son: 1) que las relaciones de producción tienen capacidad de influir sobre otras «esferas sociales» (ideológica, política, militar, etc.; incluso dimensiones como la biológica y la geográfica) en mayor medida que a la inversa, lo que supone una interacción entre esferas o subsistemas; pero, además, 2) que no reduce los procesos sociales al influjo de una sola esfera social o subsistema.

¹⁹ Young, art. cit., p. 19. Las cursivas son mías.

²⁰ Ariel Petruccelli, *Materialismo histórico. Interpretaciones y controversias*, Bs. As., Prometeo, 2010.

En la defensa de esta perspectiva, Petruccelli analiza los vínculos entre clase, género, etnia y relaciones de producción. En este punto, es importante aclarar varias cuestiones: el autor reconoce las limitaciones de la perspectiva de clase frente a la problemática de género, pero también señala su especificidad: “Es cierto que el análisis de clase es en buena medida ‘ciego’ al género: su preocupación fundamental es el análisis de la producción y apropiación de plusproducto; no el estudio de las asimetrías entre mujeres y varones”²¹. Lo segundo y quizá más importante, coincidiendo con Young, señala la grave simplificación que supondría reducir *toda* la situación de la mujer y pretender explicar *todas* las facetas de la problemática de género por la dimensión económica. Al mismo tiempo, afirma que si buscamos explicar lo fundamental de la desigualdad entre los sexos –como el grado de opresión de esas relaciones– debemos indagar en la situación económica y en el tipo de relaciones de producción que entablan entre sí las personas de distintos sexos. Aquí aparece nuevamente su concepción de la primacía no reduccionista de las relaciones de producción.

En ese contexto, Petruccelli recupera el planteo central de Young y afirma que, desde su punto de vista, la división del trabajo por género “es una subcategoría del concepto más general de ‘división del trabajo’”²². Acto seguido, explora la posibilidad de una articulación con su propia interpretación: “La ‘división del trabajo por género’, pues, debería ser analizada como un abanico de las *relaciones de trabajo*; y no como parte de las *relaciones de apropiación*”²³.

Pero ¿cómo se definen estas dos últimas categorías? ¿Por qué la división del trabajo por género no es una subcategoría de las relaciones de producción, tal como sugiere Young? ¿Cómo podemos pensar el nexo teórico que propone el autor entre división del trabajo por género y relaciones de trabajo? ¿Existe algún vínculo con el concepto de *clase*?

Veamos primero cómo define aquellas categorías. En un trabajo previo, cuyos méritos son una minuciosa exégesis de las categorías marxistas y la crítica de ciertas concepciones del marxismo, Petruccelli propone una reinterpretación de las *relaciones de producción*:

Las relaciones de producción pueden ser divididas en *relaciones de apropiación* y *relaciones de trabajo*. Las primeras –que son las fundamentales– son aquellas que permiten la distribución y, en consecuencia, la apropiación individual o colectiva de los medios de producción, la fuerza de trabajo y los resultados de la producción, determinando la particularidad de cada *modo de producción* (...). Las relaciones de trabajo, por su parte, son aquellas que los hombres entablan en el seno mismo del proceso laboral, ya sea con los medios de producción (relaciones *técnicas*), ya sea entre los propios sujetos (relaciones *sociales*). No tienen que ver con la propiedad o posesión, sino que hacen referencia a los *métodos técnicos de producción*, las formas de *cooperación entre los trabajadores*, los mecanismos de *supervisión y control de las tareas*, y la *división del trabajo*.²⁴

La cita no hace justicia a la recuperación crítica que el autor realiza de Marx, por ello vale la pena detenernos en unas pocas consideraciones que permitan tender un puente con el problema que aquí nos convoca. La primera, como ya se dijo, Petruccelli defiende una interpretación del materialismo histórico con *primacía explicativa* de las relaciones de producción, lo cual permite la distinción entre modos de producción. Además, las relaciones de producción configuran las relaciones de clase; y como relaciones sociales determinan los procesos históricos en un sentido no unívoco ni unilateral, sino estableciendo límites y presiones a los

²¹ *Ibid.*, p. 205.

²² *Ibid.*, p. 206.

²³ *Ibid.*, p. 207.

²⁴ Petruccelli, *Ensayo sobre la teoría marxista de la historia*, Bs. As., El Cielo por Asalto, 1998, pp. 172-173 (cursivas en el original). La división del trabajo es un concepto que en Marx tiene varios sentidos. Hace referencia a las divisiones por ramas de industria, como al interior del taller o la fábrica capitalistas. También remite a la división del trabajo manual e intelectual.

posibles cambios.²⁵ En segundo lugar, entiende que *las* relaciones de producción son una totalidad dinámica y compleja, y que no pueden reducirse a formas de propiedad o explotación, a pesar de la centralidad que las mismas tienen en la explicación de la dinámica social. Como se aprecia en la cita de arriba, define que las *relaciones de apropiación* son las que nos remiten a la *posesión o propiedad* sobre los medios de producción, sobre los resultados del proceso de producción y sobre la fuerza de trabajo. El autor propone esta categoría para distinguirla de las *relaciones de trabajo* (también concebida como parte de las relaciones de producción) y para evitar una reducción de las relaciones de producción al lenguaje jurídico propio de algunas sociedades. Por último, mientras las *relaciones de trabajo* especifican la división de tareas y la cooperación entre personas en el trabajo, o la relación entre personas e instrumentos de producción, las relaciones de apropiación permiten abordar los diversos modos en que los individuos o grupos tienen control, derechos de propiedad y/o usufructo (posesión legal o no) sobre las condiciones de producción y la fuerza de trabajo. Por varias razones, sería forzado vincular la *división del trabajo por género* con la categoría de *relaciones de apropiación* propuesta por Petruccelli. Aunque Young sugiere una conexión entre división del trabajo por género y relaciones de producción, no se definen las relaciones de producción, ni queda claro en qué se sostiene ese vínculo. Por el contrario, establece con claridad que la división del trabajo por género constituye una forma teórica e histórica de división del trabajo. Para clarificar la parcial coincidencia entre lxs autorxs, alcanza con reproducir la hipótesis teórica de Petruccelli:

(...) la respectiva situación de las mujeres dentro de una sociedad depende del tipo de relaciones de producción imperantes, y de la división del trabajo entre los sexos.

Estimo que en la mayor parte de los casos la situación *económica* de la mujer puede ser estudiada y comprendida cabalmente recurriendo al análisis de las relaciones de trabajo; pero hay situaciones –históricamente más bien extrañas– en las que quizás la opresión de la mujer **no tenga** que ver tanto o solamente con la división del trabajo sino también con las mismísimas relaciones de *apropiación*.²⁶

La interpretación del autor se deduce de la primera parte de la cita. El último matiz se asocia al contexto de una discusión sobre la ausencia de derechos de propiedad de las mujeres griegas casadas en la Antigüedad, derechos negados frente a los hombres y mujeres solteras.

Más allá de eso, pienso que esta hipótesis teórica se sostiene en dos argumentos. Por un lado, frente a otras teorías, el marxismo tiene mayor capacidad explicativa para el cambio social que para la continuidad; es decir, para dar cuenta de las transformaciones al interior de una formación social y las mutaciones históricas estructurales (por ejemplo, el pasaje de un modo de producción a otro, lo que implica una modificación de las relaciones de producción). Por otro lado, la división del trabajo por género permite abordar tanto sociedades de clases como comunidades no estructuradas en clases (cazadoras-recolectoras, ganaderas y/o agrícolas donde no hay explotación), tal como lo propone Young.

Aquí surge una diferencia importante con respecto a los análisis de clase. Porque aquellas perspectivas que le otorgan centralidad a la estructura y dinámica de clases están restringidas a analizar las sociedades así estructuradas. Siguiendo el razonamiento de Petruccelli, e infiero que Young tenía una opinión similar, la centralidad del análisis de clase se deriva de la primacía atribuida a las relaciones de producción. Es decir, si se acepta la primacía atribuida a las relaciones de producción, se acepta que la lucha de clases, las formaciones de clase, la consciencia de clase y otros fenómenos político-ideológicos reciben presiones y condicionamientos de las relaciones de producción, en mayor medida de lo que pueden presionar y modificar

²⁵ Siguiendo a Raymond Williams, el autor propone interpretar el determinismo en Marx no como un férreo y mecánico condicionante del proceso histórico, sino “como el establecimiento de límites y el ejercicio de presiones”. Petruccelli, *Materialismo histórico. Interpretaciones y controversias*, ob. cit., p. 153.

²⁶ Petruccelli, *Materialismo histórico...*, ob. cit., p. 211. Cursivas en el original. El resaltado en negrita es mío.

a éstas. Esto no significa que la lucha de clases no tenga ninguna capacidad de influir en el proceso histórico. Simplemente significa que las luchas de clases siempre se producen en un contexto histórico específico y bajo los condicionantes propios de las relaciones de producción.

Pero ¿cómo pensar la conexión entre relaciones de producción y clases? En su trabajo *Clases*, dedicado exclusivamente a la reconstrucción teórica y al análisis de este concepto, Erik Olin Wright repone sintéticamente algunas concepciones marxistas de los años setenta y ochenta sobre la *clase*.²⁷ Sostiene que en gran medida la discusión giraba en torno a las *relaciones de producción*: la propiedad y la posesión, entre otros aspectos. En ese contexto, agrega: “Las clases se definen entonces como las posiciones dentro de las relaciones sociales de producción que se derivan de las relaciones de propiedad determinantes de las pautas de explotación”²⁸. Además, Wright propone descomponer el concepto de clase en cuatro momentos: *estructura de clases*, *formación de clases*, *consciencia de clases* y *lucha de clases*. Respecto a la estructura de clases, explica que “se refiere a una estructura de relaciones sociales en la que están inmersos los individuos (o, en algunos casos, las familias), y que determinan sus intereses de clase”²⁹. En tanto que la posición de clase de los individuos se determina por el lugar que ocupan en las relaciones de producción, lo cual posibilita la *explotación* de una clase sobre otra. Este concepto es clave en su análisis, pues se aleja de otras concepciones y de sus anteriores escritos anclados en la *dominación*³⁰. Añadiremos que, la *estructura de clases* se define por la conexión entre las *clases*, pues en tanto concepto relacional, *clase* se define por su vínculo de explotación con otra clase, principalmente –aunque no exclusivamente– por el acceso a los bienes productivos y su control.

El autor desarrolla toda una serie de constricciones conceptuales para dar cuenta de las articulaciones entre la clase y sus *momentos*, que pueden considerarse como pautas para el análisis en diversos niveles de abstracción (modo de producción, formación social, coyunturas). Pero a los fines de la presente discusión, sólo recupero un argumento relevante para pensar las relaciones entre clase y género:

Basta con argumentar que la estructura de clase constituye el mecanismo central por el que se adquieren y se distribuyen distintos tipos de recursos, determinando así las capacidades subyacentes para actuar de los diversos agentes sociales. Las estructuras de clases son el determinante central del poder social. En consecuencia, pueden determinar qué tipos de cambio social son posibles, aun cuando no determinan funcionalmente la forma concreta de cada institución de la sociedad.³¹

Esencialmente, lo que propone el autor es que las *estructuras de clases* configuran el control de recursos que son la base del poder social, y como veremos, esa configuración articula diferentes formas del poder. La estructura de clases establece unos límites de posibilidad a las formaciones de clases, a la consciencia de clase y la lucha de clases. Pero por sí sola, una estructura de clases no determina aquellas dimensiones asociadas a la clase. Hay también mecanismos ligados a diferencias de género, etnia o a instituciones legales, que operan dentro de aquellos límites y podrían tener un peso muy significativo en las maneras concretas que asume la consciencia de clase y las formaciones de clase, e incluso la lucha de clases. Aún más: para el autor, las relaciones de género constituyen un mecanismo que permite explicar la desigual distribución de bienes de producción entre las personas. El acceso de las mujeres a bienes de explotación (o medios de producción)

²⁷ Además de claridad meridiana y una consistencia teórica notable, el libro de Wright tiene la virtud de dedicarle más de la mitad del texto a la operatividad del concepto mediante investigaciones empíricas. E. O. Wright, *Clases*, Bs. As., Siglo XXI, 1994. En el presente trabajo, utilizamos la edición de 2015.

²⁸ Wright, *op. cit.*, p. 80.

²⁹ *Ibid.*, p. 5.

³⁰ Para Wright, la dominación es inherente a la explotación, pero uno de los propósitos de este libro es desplazar la base del concepto de clase desde dominación a explotación para conectarlo de forma coherente con otras tesis marxistas.

³¹ Wright, *Clases*, *ob. cit.*, p. 33.

varía de una sociedad a otra: en algunas está vedado; en otras está habilitado legalmente, pero las relaciones de género levantan obstáculos como sistemas de herencia, procesos de cualificación que las excluye, segregación sexual en algunos trabajos, etc. “El resultado, de la intervención de estos mecanismos es que la distribución de clase de las mujeres será muy diferente a la que se da entre los hombres”³². Es sencillo ver aquí una parcial coincidencia con lo que Young denomina el “carácter secundario y marginalizado” de la fuerza de trabajo de las mujeres como rasgo esencial del capitalismo.

Otras dos cuestiones que Wright aborda muy brevemente son: qué lugar ocupan las amas de casa en la estructura de clases capitalista, y si las mujeres son una clase.

En relación con lo primero, sostiene que las amas de casa de clase obrera se ubican en dos relaciones de producción: en una relación de la producción de subsistencia (con sus maridos) en el trabajo doméstico, y como familia en una relación con el capital. Su argumento es que no está estrictamente probado que las mujeres hagan una transferencia neta de plustrabajo a sus maridos en el espacio doméstico, ni le parece claro que los maridos exploten en forma universal a las amas de casa. Vale aclarar que su punto de partida es una específica definición de *explotación*, que no debe confundirse con *opresión*. Pero en todo caso, la evaluación de la situación concreta dependerá de la específica relación de la familia sobre bienes, ingresos y tiempo de trabajo.

Acerca de la segunda cuestión, afirma que, bajo unas particulares condiciones históricas, las mujeres pueden ser consideradas como clase. Ello dependerá de la ubicación específica respecto a los medios de producción, posición que se les asignaría solamente por su género, en sociedades fuertemente patriarcales. Pero esa no es la situación universal de la mujer, y desde su perspectiva, lo relevante es que, en la sociedad capitalista contemporánea, las mujeres acceden al control de bienes de producción. Aunque este último enunciado merece muchos matices, y debería ser contrastado empíricamente, cosa que el autor sólo hace con dos sociedades de Occidente.

Siguiendo su argumentación, este criterio no ubica a las mujeres en una posición específica –y universal– en las relaciones de producción, que son la base de poder social. Por lo tanto, si una mujer capitalista sufre opresiones varias, podría tener intereses comunes (no clasistas) con mujeres obreras, pero esto no las convierte en integrantes de la misma clase. La opresión no equivale a clase. Pero lo más importante, no toda forma de explotación es la base de una clase (solo la explotación basada en el control de medios de producción). Este tipo de explotación tiene efectos sistemáticos entre explotadorxs y explotadxs.³³

Reproducción social y luchas de clases. Comentarios finales

Hemos revisado algunos temas de discusión entre feminismo y marxismo en las intervenciones de unas pocas autoras con la pretensión de profundizar en ciertos aspectos problemáticos de las relaciones entre clase y género. La mayoría de las intervenciones que recuperamos se produjeron entre los años sesenta y ochenta, antes de que el impacto socioeconómico del neoliberalismo cambiara las agendas político-académicas. De ese recorrido, destacamos que la principal crítica del feminismo al marxismo es su relativa ceguera respecto

³² *Ibid.* Wright propone otros argumentos más complejos, pero estimo que de menor importancia para sostener la misma afirmación. Principalmente, que el sexo puede considerarse como un tipo de credencial/cualificación, un mecanismo que opera restringiendo la oferta de fuerza de trabajo y disminuyendo la competencia por los empleos para los hombres.

³³ Es interesante observar que Tithi Bhattacharya señala con claridad cómo la capacidad de trabajo de los trabajadores pertenece a la clase capitalista como un todo, en el sentido de que la reproducción de aquéllos depende de la venta de su fuerza de trabajo a cualquier capitalista individual, pero no pueden evadir esa venta si quieren vivir. Véase “Reproducción social del trabajo y clase obrera global”, en *Viento Sur*, 17 de febrero de 2018, disponible en <https://vientosur.info/reproduccion-social-del-trabajo-y-clase-obrera-global>.

al género. Y decimos “relativa ceguera” porque a lo largo del recorrido, y atentos a los análisis críticos que las propias feministas socialistas hicieron de los textos clásicos del marxismo, vimos que esos escritos reconocen el problema de la opresión de la mujer como parte del problema de la emancipación social general, pero su tratamiento no caracterizó con precisión la situación de la mujer ni las relaciones entre clase y género. Se podría afirmar que, con notables excepciones, hasta los años setenta la llamada *cuestión de la mujer* había conllevado en el marxismo una subordinación de las problemáticas de género a una perspectiva política que priorizaba los conflictos de clase en el mundo del trabajo asalariado y en sus luchas contra el capitalismo. En el plano teórico, el marxismo no desarrolló hasta esa década un dispositivo de análisis que diera cuenta de la cambiante situación de la mujer en la trayectoria del capitalismo, ni tampoco de la dinámica entre clases y géneros a lo largo de la historia. El marxismo no negó formas de opresión diferentes a la de clase, y en su defensa podía alegar que surgió como una teoría de la historia materialista, que afincaba sus expectativas revolucionarias en las tensiones estructurales y los conflictos de clase.

En un segundo momento, una revisión de un marxismo centrado en las relaciones de producción se mostró compatible con la *división del trabajo por género*, y no dudó de que también podría producir o asimilar otras categorías que, en un plano de abstracción similar, pudieran hacer operativo un análisis de las relaciones de género a nivel de las transformaciones en una formación social, como de cambios/continuidades político-económicas más específicas. De lo que tampoco hay duda es que, cuando examinamos las categorías de *estructura de clases*, *relaciones de trabajo* y *división del trabajo por género*, nos mantenemos en un nivel de análisis de las estructuras sociales o nivel macrosocial. En este nivel, es posible discernir si la posición de la mujer puede ser conceptualizada como clase, algo que, como ya vimos, depende de un contexto histórico que determine la exclusión de las mujeres del acceso a los bienes de producción y productos del trabajo, como también de una situación que determine su explotación a partir de una relación de clase.

Esa noción de clase asociada a la explotación deja un punto ciego, que es el del trabajo doméstico no remunerado. Allí aparece una cierta debilidad en la perspectiva que reseñamos de Wright, puesto que solo propone considerarlo como opresión, lo cual es aceptable en términos teóricos, pero creo que aún resulta insuficiente.

Para pensar la articulación entre dos niveles de análisis, por ejemplo, el de las categorías arriba mencionadas y la dinámica de luchas de clases, o procesos políticos específicos, se podría seguir el planteamiento de Bhattacharya.³⁴ Ella analiza la *reproducción social* como un *complejo de relaciones sociales* que hoy incluye a quienes trabajan, quienes ya trabajaron y a futuros potenciales trabajadores.³⁵ Pero también contiene instituciones como escuelas, hospitales y espacios de ocio. La separación entre esfera económica y no económica, tan cuestionada, busca ser superada por Bhattacharya al restituir la concepción del marxismo que integra producción y reproducción social como un todo interconectado. A partir de un detallado análisis centrado en la *reproducción simple*, y una revisión del proceso de producción y acumulación de capital, su aporte más relevante es plantear que las *luchas de clases* no surgen solo en los lugares de trabajo controlados por un capitalista individual, y cuyos objetivos son mejores salarios o condiciones de trabajo. También el complejo de relaciones sociales que es el proceso de *reproducción* puede dar lugar a luchas de clases más amplias. Con la ofensiva neoliberal y el consiguiente debilitamiento de sindicatos y organizaciones tradicionales de la clase trabajadora, se han multiplicado las luchas de comunidades y movimientos sociales (por agua, territorio, condiciones de vida, derechos reproductivos, autonomía política de las mujeres, etc.) que desafían el poder del capital como sistema. Entonces ¿por qué no considerar estas luchas como *lucha de*

³⁴ Bhattacharya, art. cit.

³⁵ Arruza y Bhattacharya complejizan el fenómeno de la *reproducción social*, e incluyen la producción de una nueva generación de trabajadorxs (o reproducción biológica, en palabras de Vogel) y su *socialización* como parte del proceso. Cinzia Arruza y Tithi Bhattacharya, “Teoría de la reproducción social. Elementos fundamentales para un feminismo marxista”, en *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, nro. 16, 2020, p. 39.

clases? “En otras palabras, donde las luchas por salarios no son posibles, pueden surgir diferentes tipos de luchas alrededor del circuito de reproducción social”³⁶.

Una alternativa a los puntos de vista aquí presentados es la del feminismo materialista que representa Jules Falquet. La autora francesa sostiene que es la imbricación de relaciones *sociales de sexo*, *relaciones capitalistas*, *relaciones racistas* y relaciones derivadas de *opresión heterosexual* las que permitirían explicar la situación de las mujeres en diferentes contextos. A las categorías planteadas, les da un marco de análisis diferenciado en tres niveles: el de subjetivación (posición individual en cada una de las relaciones), el nivel macro o de relaciones sociales, y el de la evolución histórica de los sistemas de opresión y sus relaciones.³⁷ Afirmamos que es una alternativa teórica, porque Falquet plantea que estas relaciones sociales interactúan y se refuerzan mutuamente, conformando verdaderos sistemas de opresión que se imbrican, lo que no equivale a una simple superposición. Pero, principalmente, porque desde esta perspectiva pretende “... explicar cómo la dinámica de la articulación de estas relaciones sociales ha producido el movimiento de la historia humana, al menos en los últimos siglos”³⁸. Otro argumento que distingue la perspectiva de Falquet es que difícilmente pueda ser asimilada a una variante de la perspectiva marxista. Por otra parte, si buscáramos modular un diálogo entre estas teorías, su concepción de *relaciones sociales de sexo* muy cercanas al postestructuralismo y de inspiración butleriana constituye una dificultad en sí misma para una eventual conciliación. Pero quizá donde muestra mayor incompatibilidad con el marxismo es con su noción de “sexaje” de Collette Guillaumin, de donde recupera los conceptos de *apropiación privada* (matrimonio) y *apropiación colectiva*; la apropiación se expresa en cuatro formas: *apropiación del tiempo*, *de los productos del cuerpo*, *la obligación sexual* y *las cargas físicas de miembros del grupo*. El rasgo más relevante de las relaciones de sexaje es que la apropiación no es solo de la fuerza de trabajo, sino de la persona misma, con lo cual es una relación más cercana a la esclavitud o la servidumbre. Razón por la cual, para la Guillaumin, se debe hablar de la apropiación de una clase sobre otra, en un sentido no marxista.

Aunque en el análisis de los casos que desarrolla Falquet aparecen algunas de estas categorías, y si bien demuestra su potencial, su trabajo reúne artículos redactados en momentos distintos y bajo preocupaciones diferentes. El foco está puesto en los problemas políticos e ideológicos (mujeres revolucionarias del El Salvador, mujeres zapatistas de Chiapas) y la emergencia de identidades y luchas culturales (Combahee River Collective)³⁹, y en la mayoría predomina la descripción de procesos de lucha política (feminismos negros en América Latina y el Caribe) que en algún caso reivindican la lucha de clases. Sin embargo, en buena parte del libro no se explica por qué debería considerarse como *lucha de clases* unos casos, y por qué eclosionan unas luchas al interior de ciertas organizaciones y no de otras. Por lo demás, *imbricación* aparece en buena medida como categoría de análisis. Finalmente, son Arruzza y Bhattacharya quienes hacen un balance y una buena comparación entre su perspectiva marxista y la del feminismo materialista francófono. Ellas sostienen: “En última instancia, a nivel teórico, la diferencia está relacionada con el poder explicativo que nosotras le damos a la producción de valor y a la acumulación de capital para explicar ciertas dinámicas históricas”⁴⁰. Las autoras reivindican, pues, los enfoques clásicos del marxismo.

³⁶ Bhattacharya, art. cit.,

³⁷ Jules Falquet, *Imbricación. Más allá de la interseccionalidad. Mujeres, raza y clase en los movimientos sociales*, Bs. As., Madreselva, 2022, pp. 18-19.

³⁸ *Ibid.*, p. 19.

³⁹ Jules Falquet dedica todo un capítulo –quizá el más sólido– a recuperar la experiencia histórica del Combahee River Collective, agrupación de feministas negras que, según la autora, luchó con igual determinación contra cuatro sistemas de opresión: el racista, el patriarcal, el capitalista y el heterosexual. Este colectivo surgió en el contexto de las luchas contra la segregación y la violencia racistas, las luchas por los derechos civiles de los afroamericanos y los movimientos feministas que denunciaban la violencia sexista en los Estados Unidos, procesos concomitantes que se intensificaron durante las décadas del sesenta y setenta. Es en dicho contexto donde el *Combahee* denuncia la violencia racista y sexista contra mujeres negras de clases populares. Falquet reconstruye la trayectoria política del *Combahee* en el marco de esas luchas, como también la de alguna de sus referentes y las redes de relaciones organizativas.

⁴⁰ Arruzza y Bhattacharya, *op. cit.*, p. 65.

Con respecto a las debilidades del feminismo materialista francés, pero en particular a la perspectiva de Falquet, esta carece de un principio explicativo –o varios– de la dinámica social. En algunos textos se infiere que la dinámica social deriva de las luchas políticas, pero no se especifica cuáles ni por qué. Por otra parte, si bien el recurso a múltiples *relaciones de opresión* puede dar cuenta de la condición de determinados grupos de mujeres, la *imbricación* de diferentes opresiones propuesta por Falquet no termina de definir qué es lo que explicaría. Identificar el entrecruzamiento de esos sistemas opresivos tiene una notable carga descriptiva, pero sobre todo tiene un fuerte impacto político, a costa de una relativa laxitud teórica y un limitado potencial heurístico.

La perspectiva de Arruza y Bhattacharya, al mantener una concepción integrada de producción y reproducción, tiene además claras ventajas político-estratégicas. Tal como advirtió Vogel, los enfoques “duales” o de esferas separadas tienen evidentes dificultades a la hora de conciliar las luchas por la liberación de la mujer con aquellas orientadas a la consecución del socialismo. Por ello, una estrategia consecuente con el enfoque dual sería desarrollar un movimiento feminista que luche por sus reivindicaciones manteniendo autonomía del movimiento socialista. Ahora bien, una lógica diferenciadora de las luchas puede conducir a subordinar el problema de opresión de la mujer a un indefinido futuro revolucionario y a la presente dinámica de la lucha de clases, tal como ha ocurrido infinidad de veces. Como alternativa, las teóricas marxistas feministas Arruza, Fraser y Bhattacharya –en sus “Notas para un manifiesto feminista”–⁴¹ han interpelado al conjunto de la *clase obrera mundial* a combatir el sistema capitalista: trabajadorxs de industrias y minas; campesinxs; trabajadorxs de casas particulares, de escuelas y hospitales; personas involucradas en el trabajo de la *reproducción social*; organizaciones sindicales y políticas antiimperialistas, ecologistas y antirracistas; activistas contra la migración forzada; movimiento LBGBTQ+, etc. Ese llamado explicita la necesidad de entender que la *lucha de clases* atañe tanto a los espacios de producción como los de reproducción social, y que las luchas fragmentadas y parciales solo obtienen conquistas limitadas por tiempos acotados. La ofensiva neoliberal de las últimas décadas da cuenta de ello. En la actualidad, el sistema demanda más tiempo de trabajo por hogar, y las tareas de cuidados –abrumadoramente feminizadas y devaluadas– reúnen un número muy significativo de trabajadores;⁴² al tiempo que los estados reducen las políticas de bienestar social con ajustes fiscales exigidos por los organismos internacionales de crédito. La unidad que las feministas marxistas plantearan entre *producción* y *reproducción* social, como en los años setenta, vuelve a señalar la inextricable relación entre estos procesos. Pero ellas son conscientes de la compleja composición de la clase obrera mundial contemporánea y de la envergadura del desafío que supone luchar contra el capitalismo.

⁴¹ Cinzia Arruza, Nancy Frase y Tithi Bhattacharya, “Notas para un manifiesto feminista”, en *New Left Review*, nro. 114, enero-febrero de 2018.

⁴² Véase el complejo panorama que presentan Gastón Gutiérrez Rossi y Paula Varela en “¿Hacia dónde va el trabajo?”, en *Corsario Rojo*, nro. 2, verano austral 2023, disponible en <https://kalewche.com/wp-content/uploads/2023/03/3-RossiVarela-Hacia-donde-va-el-trab.pdf>.



MAR
DE LOS
SARGAZOS

FEDERICO MARE

CATÁLOGO DE FICCIONES MEDIEVALES, O LO NOSTÁLGICO NO QUITA LO LÚCIDO. ACERCA DEL LIBRO *EDAD MEDIA SOÑADA*, DE JOSÉ M. GARCÍA DE FÓRMICA-CORSI*

Oh niñez, paraíso perdido, *aurea aetas* de la imaginación libérrima y fecunda, «edad de oro» donde revoloteaban y florecían las ilusiones más inocentes y las fantasías más apasionadas, sin las limitaciones realistas o escépticas de la razón madura, sin los condicionamientos de la sensatez y la mesura asociadas a la adultez. ¿Qué hacemos con nuestra infancia cuando cronológicamente se termina, cuando llegamos a la mayoría de edad? ¿La perpetuamos desesperadamente, bobaliconamente, fingiendo que nada ha cambiado en el fondo y que todo debe seguir más o menos igual, en una actitud negacionista cerril? ¿O nos apresuramos a firmar con desprecio –o vergüenza– su acta de defunción, y la enterramos tan abajo como seamos capaces, para olvidarla totalmente o recordarla lo menos posible? ¿Seremos como Don Fulgencio, aquel popular personaje de la historieta argentina creado por Lino Palacio, apodado “el hombre que no tuvo infancia” porque no había podido –o querido– evitar que su «niño interior» se apoderara de su adulto exterior?¹ ¿O seremos como el papá de Lizzy en la película animada de Disney *Tinker Bell: hadas al rescate*, un científico que adolecía de un exceso patológico de «adultismo racionalista» en su psiquis?

La disyuntiva es tan vieja como falsa (o, cuando menos, carente de matices que den cuenta de su complejidad). Ya Nietzsche, por ejemplo, nos advertía que “la madurez del hombre adulto” –se trata de un aforismo muy célebre de *Más allá del bien y del mal*– “significa haber reencontrado la seriedad que de niño tenía al jugar”². Por su parte, el psicólogo, crítico literario y pensador español Rafael Llopis, en un pregnante ensayo injustamente ignorado u olvidado que escribiera como prólogo a un libro de relatos de terror de Howard Philips Lovecraft traducidos al castellano (y que recuperamos para la sección Kamal de *Kalewche* hace tiempo), decía:

Piscológicamente, el paraíso perdido es un arquetipo o, mejor dicho, (...) un arquetipo *arquetipante* o modalidad vivencial arcaica. Como todas las estructuras psíquicas primitivas, tales imágenes acaso no sean tan hereditarias como reaprendidas por cada individuo en su primera infancia. Sea como fuere, en ella ha quedado acuñada una estructura ideo-afectiva primitiva que corresponde a nuestro modo infantil, emocional y antropocéntrico de percibir el mundo.

* Algunos extractos de esta reseña salieron publicados en el semanario *Kalewche*, a modo de anticipo, el domingo 24 de marzo de 2024, bajo el título “*Edad Media soñada*: una aproximación”. Disponible en <https://kalewche.com/edad-media-sonada-una-aproximacion>.

¹ Para más información acerca de Don Fulgencio, véase Diego Cabarcos, “El niño eterno”, en *Código Retro. Cultura Pop*, mayo 2015, disponible en www.codigoretro.com.ar/comics/notas/don-fulgencio/el-nino-eterno.html.

² Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, aforismo 94, Madrid, Alianza, 2005 (1886), p. 104. Con traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.

Cuando éramos niños tampoco conocíamos diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo. La fantasía –amable o terrible– teñía toda la realidad. La realidad era toda fantástica. El Yo –inconsciente– también se hallaba desparramado por el mundo. El mundo era Yo. Más tarde aprendimos a separar –nos enseñaron a separar, haciéndonos recorrer en pocos años el camino evolutivo de la humanidad– y sentimos el dolor del desgarramiento. Las estructuras neurológicas *arquetípicas* y las estructuras ideo-afectivas *arquetipadas* quedaron reprimidas a nivel individual. Se convirtieron en objeto de nostalgia. Su vago recuerdo se mitificó: ya no somos todopoderosos, pero lo fuimos *entonces*. El milagro, la experiencia directa de lo numinoso, ya no existen en la vida, pero *entonces* existieron. Ya no tenemos acceso a planos místicos ni a dimensiones paralelas, pero *entonces* lo tuvimos.

Nunca queda claro dónde se sitúa este *entonces*, y el mundo numinoso primitivo se mezcla así inextricablemente con el de nuestra propia infancia individual.

Para Lovecraft todo es lo mismo: ¿infancia?, ¿paraíso?, ¿infierno? ¡Qué más da el nombre! Hasta el infierno es paraíso, pues el retorno a los terrores de su infancia supone para él, ante todo, un retorno a su infancia. Y sabido es que Lovecraft fue siempre un niño-hombre que vivía de sueños, y que estos sueños, en el fondo, le remitían siempre a la edad dorada en que su pensamiento era todopoderoso, y él se hallaba cómodamente acogido en el mundo cóncavo y cálido de la madre.³

La niñez como edad de oro, la infancia como paraíso perdido. Nostalgia por aquel tiempo lejano y primigenio donde la imaginación y la inocencia eran todavía omnipotentes, donde las pasiones y fantasías no habían sido aún disciplinadas por el temperado raciocinio del *homo adultus*. No se trata de idealizar o romantizar la niñez, sino de comprender y asumir que el tránsito a la adultez sin duda conlleva beneficios (desarrollo intelectual y afectivo, básicamente), pero también perjuicios no menores. Ganamos y perdemos a la vez, en distintas facetas. La realidad es compleja y paradójica. En nuestras vidas humanas, la infancia y la madurez son como una frazada corta en invierno: si nos tapamos hasta el pecho, dejamos al descubierto los pies; y si nos abrigamos bien los pies, dejamos expuesto el pecho al aire frío de la noche. Difícil equilibrio, pero no imposible.

Llopis supo encontrarlo, al menos en la esfera de la teoría, donde siempre es más sencillo –en cierto modo– defender *ideas claras y distintas*. Entre los extremos del “irracionalismo primitivo” y el “racionalismo mecanicista”, planteó un término medio conciliador y superador: el “racionalismo maduro”. La persona adulta, en medio de la inclemente y angustiada orfandad onto-antropológica de la *separateness* o «separatidad» –en palabras de Erich Fromm–, en medio de la tempestad escéptico-realista del *Entzauberung der Welt* o «desencantamiento del mundo» –al decir de Max Weber–, se aferra con uñas y dientes al arte, a la experiencia estética, a la ficción en general y a la fantasía en particular, a la *willing suspension of disbelief* o «suspensión voluntaria de la incredulidad» (imposible no citar a Samuel Taylor Coleridge),⁴ como única tabla de salvación que nos permite conservar lo numinoso-infantil, el consuelo o alivio del mito y la magia, sin consumir una traición en toda regla a la racionalidad moderna, sin incurrir en una regresión absoluta al atavismo primordial. La *euporía* a la aporía de la condición humana, al absurdo de nuestra existencia desgarrada entre la razón sedienta de sentido y el sinsentido ínsito del universo, ya no puede ser la fe del teólogo, ni mucho menos la fe del carbonero (Camus lo explicó muy bien en *El mito de Sísifo*). Pero sí puede serlo el arte. Algo así como un retorno al paraíso numinoso de la niñez, pero por la vía estética, no por la vía religiosa. La vía estética es el largo y arduo camino del humanismo radical; la vía religiosa, un falso atajo de alienación, tal como lo entendían Feuerbach y Marx.

³ Rafael Llopis, “En busca del paraíso perdido”, prólogo al libro de Howard P. Lovecraft –y otros– *Viajes al Otro Mundo. Ciclo de aventuras oníricas de Randolph Carter*, Madrid, Alianza, 1971. Cit. en *Kalewche*, 25 de septiembre de 2022, disponible en <https://kalewche.com/en-busca-del-paraiso-perdido>.

⁴ Erich Fromm, *El arte de amar*, Bs. As., Paidós, 1999 (1959), p. 19. Max Weber, “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1997 (1919), pp. 198-200. Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, 1817, cap. XIV, Poetry Foundation, www.poetryfoundation.org/articles/69385/from-biographia-literaria-chapter-xiv.

No sé si el artífice de *Edad Media soñada*, el libro que aquí reseñamos con tanto placer, estaría de acuerdo conmigo en estas disquisiciones filosóficas, ni si le parecerían sensatas, pertinentes u oportunas. Empero, desde mi punto de vista, creo firmemente que su obra podría ser invocada, con toda legitimidad, como un magnífico ejemplo de racionalismo maduro, por razones que habremos de examinar en breve.

* * *

Hablemos antes del autor, el español José Miguel García de Fórmica-Corsi. Nuestro público ya lo conoce. Publicamos varios textos suyos en *Kalewche* y *Corsario Rojo*: dos artículos sobre Salgari⁵ y una crítica cinematográfica del *Napoleón* de Ridley Scott⁶.

En la pestaña Autores de nuestra página web, hay una breve noticia biográfica acerca de él, que redactamos con su ayuda. Dice así:

Nació en Málaga, Andalucía, en 1969. Es licenciado en Geografía e Historia, en la hoy desaparecida especialidad de Historia Medieval, por la Universidad de Málaga. Trabaja como profesor de Historia en el IES Jacaranda de Churriana, sito en su ciudad natal. Ha publicado estudios sobre literatura y cine fantásticos en la revista especializada *Delirio*, y colabora habitualmente en las revistas digitales *Homonosapiens* y *Café Montaigne*, así como en el blog literario *Recuerda que has leído*. Es autor del blog *La mano del extranjero*, dedicado a la reflexión y difusión de la ficción en la literatura, el cine y el tebeo, sin desdeñar el arte o la filosofía, puesto que considera que la creación humana no debe ser contenida por estrechos límites o reductores catálogos. En dicho blog, por tanto, reivindica que las obras que nos hacen gozar pueden pertenecer a cualquier medio, género o autor sin necesidad de etiquetas, de Dostoyevski a Julio Verne, de la literatura existencialista al cómic de superhéroes, de los poemas artúricos al cine japonés.⁷

En la nota editorial de presentación a “*Napoleón*, de Ridley Scott. Una crítica cinematográfica”, artículo que vio la luz en diciembre del año pasado, compartimos algunas apreciaciones que consideramos conveniente recuperar aquí:

José Miguel es un comentarista singularmente erudito, perspicaz y prolífico, dotado de una pluma elegante pero sobria, sin floreos ni circunloquios. Su claridad y amenidad expositivas son envidiables, y en ellas se hace evidente su vocación y experiencia como profesor: es muy didáctico, en el buen sentido de la palabra (sin didactismo). Su blog, *La mano del extranjero*,⁸ es una mina de oro. Acaso se trate del mayor reservorio que existe en lengua castellana –por la calidad, cantidad y variedad de publicaciones– en el rubro de la crítica literaria, cinematográfica e historietística.

Hay otros aspectos notables en la producción intelectual de nuestro autor. Primero, su ensayística está en las antípodas del academicismo posmoderno: es profundamente *exotérica*, sanamente divulgativa (¡nada de experticia y jerga abstrusas para la secta de colegas!). Segundo, es polímata, generalista, en las

⁵ José M. García de Fórmica-Corsi, “Emilio Salgari: escritor *pulp* antes del *pulp*”, en AA.VV., “*Dossier sobre Emilio Salgari. Vida, obra, muerte, legado*”, *Corsario Rojo*, nro. 1, primavera austral 2022, pp. 127-129, disponible en <https://kalewche.com/cr1>; y también, “Novelar la *terribilità* en folletín. El personaje y los libros de Sandokán”, en *CR*, nro. 5, primavera austral 2023, pp. 68-88, disponible en <https://kalewche.com/cr5>.

⁶ García de Fórmica-Corsi, “*Napoleón*, de Ridley Scott. Una crítica cinematográfica”, en *Kalewche*, 3 de diciembre de 2023, disponible en <https://kalewche.com/el-nuevo-napoleon-de-celuloide-una-critica-a-la-biopic-de-ridley-scott>.

⁷ <https://kalewche.com/autores>.

⁸ <https://lamanodelextranjero.com>.

antípodas de esa estulticia beocia que Ortega y Gasset llamó “barbarie del especialismo”. Tercero, no se conforma con la descripción: contextualiza, explica, relaciona, compara, opina, juzga. Cuarto, es original y libérrima, sin taras o ataduras de estandarización, en lo que hace al modo de escribir. Quinto, nada a contracorriente de toda la cháchara teórico-especulativa del posmodernismo, cultivando una racionalidad analítica y reflexiva siempre rigurosa, con los pies sobre la tierra, abundante en datos, sólida en argumentos. Y sexto, logra un balance perfecto –dificilísimo y rarísimo– entre lo culto y lo popular, sin caer ni en el elitismo intelectualista ni en la vulgaridad demagógica. Ninguna ficción de la literatura, el cine y el cómic le resulta ajena, y todas las comenta tomándose las muy en serio, sin condenas lapidarias ni sermones arrogantes de buen gusto o paternalismo político. Todas, sí: desde las cumbres olímpicas de un Joyce, un Borges o un Kafka, hasta los llanos más pasatistas –o menos pretenciosos– de la cultura de masas.⁹

En aquella oportunidad, también habíamos anticipado: “El año próximo, a la vuelta de las vacaciones del verano austral, reseñaremos su libro *Edad Media soñada: la imagen del Medioevo en la ficción* (Málaga, Algorfa, 2020)”. Lo prometido es deuda. Con alguna demora, eso sí (mitigada por la publicación de un anticipo de esta reseña en *Kalewche*, hacia fines de marzo). Pero nunca es tarde para difundir un buen libro, para incitar a su lectura. Sepan disculparnos, autor y lectores, por la tardanza.

* * *

Si la Antigüedad clásica había sido la *aurea aetas* del Renacimiento y la Ilustración, la Edad Media fue la edad dorada del Romanticismo. ¡Qué duda cabe! Movilizados por su proverbial sensibilidad pasional, por su nostálgica vocación de anticuarios, por su regodeo etimológico y filológico con la lengua y la literatura ancestrales, por su fascinación –entre decadentista y erudita– con las ruinas abandonadas y los pergaminos perdidos, por su febril amor patriótico o localista hacia el folclore, por su hambre insaciable de leyendas y tradiciones inmemoriales en las que creían descubrir –cual cabalistas o alquimistas de la cultura– la fórmula secreta o quintaesencia del *Volksgeist*, los escritores y artistas románticos se lanzaron a la búsqueda del Medioevo. Su búsqueda tuvo mucho de invención, quizás más de recreación subjetiva que de reconstrucción objetiva, pero no sacrificaron totalmente la veracidad, como a veces se les reprocha con ligereza. Querían, necesitaban, un pasado histórico más «dionisiaco» y menos «apolíneo» que el de la civilización grecorromana. Un pasado con más misterios atávicos y menos luminarias racionales, aunque hubo de todo en ambas edades (permítaseme simplificar un poco al Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*, sin falsearlo).

Los románticos idealizaron, pues, los tiempos medievales: los reinos románico-germánicos nacidos de las invasiones bárbaras, la ruralidad feudal del vasallaje y los señoríos, la sociedad de los tres órdenes, la Cristiandad celta, las abadías y las catedrales góticas, el Camino de Santiago, los caballeros con armaduras y los castillos con almenas, las justas y los torneos, el amor cortés, los trovadores y juglares, el emperador Carlomagno y la dinastía de los Otones, el cataclismo de las invasiones vikingas y mongolas, las conquistas árabes y la expansión meteórica del Islam por el Mediterráneo, las Cruzadas a Tierra Santa, el esplendor cultural de Al-Ándalus, la herejía cátara, el rey taumaturgo San Luis, la epopeya y tragedia de Juana de Arco, la Reconquista española, el campesinado preindustrial, los mercaderes y artesanos de los burgos, las comunas italianas... Todo eso acompañado, por supuesto, del folclore medieval: leyendas, romances, cantares de gesta, etc. Sigfrido, Rolando, el rey Arturo, el Cid Campeador, Robin Hood, Federico Barbarroja...

⁹ Vid. nota 6.

Este retorno comunitario a la Edad Media que impulsó el romanticismo guarda un paralelismo evidente con el retorno individual a la infancia, y encierra las mismas potencialidades sanadoras y los mismos riesgos patológicos. En efecto, el irracionalismo del *Sturm und Drang* fue una reacción al racionalismo de las Luces, al racionalismo iluminista. Tanto el irracionalismo romántico decimonónico (brotó en las postrimerías del siglo XVIII, pero floreció en el XIX), como el racionalismo ilustrado dieciochesco, cayeron en excesos, se *pasaron de rosca* en lo que afirmaban y en lo que negaban. Pero también tuvieron expresiones más equilibradas.

Del mismo modo, el medievalismo que nos propone García de Fórmica-Corsi en su libro *Edad Media soñada* es un medievalismo perfectamente equilibrado, sabiamente moderado. Lo es porque logra amalgamar, en su exacta y justa medida, la pasión romántica del «niño interior» con la razón crítica del «adulto exterior». Allí radica, a nuestro entender, la clave secreta de su grandeza. La ficción medievalista es rescatada, comentada, desmenuzada, experimentada, disfrutada, divulgada, homenajeada, celebrada, *sentipensada*... pero con criticidad. No se trata de un libro superficial y complaciente para el *fandom* medievalista. Se trata de un libro erudito, sesudo y riguroso, escrito para un público mucho más amplio que una subcultura o una tribu urbana de la sociedad de masas. Nada más y nada menos que un libro de *crítica* literaria y artística, en el sentido estricto del término: analizar y juzgar obras de arte, tanto en el campo de las letras como de otras esferas de la creación estética. Hablamos, por supuesto, de la crítica que hace el *crítico* –es decir, la crítica fundada y razonada–, no de la «crítica» –maledicencia o vituperación– que hace el *criticón*.

* * *

Empecemos por el prólogo de la obra, que el autor prefiere llamar “Presentación” (págs. 11-15). Es un texto breve y ameno, pero muy medular y esclarecedor, con un alto nivel de *autorreflexividad*.¹⁰

Fórmica-Corsi inicia el proemio trayendo a colación un célebre ejemplo de pseudociencia, tan extravagante e insostenible como el terraplanismo: la *hipótesis del Tiempo Fantasma*, la teoría conspirativa pseudohistórica propuesta por Heribert Illig a comienzos de los noventa, conforme a la cual una parte mayoritaria y sustancial de la Alta Edad Media –el segmento cronológico comprendido entre 614 y 911– no habría realmente existido, pues se trataría de un fraude del sacro emperador romano-germánico Otón III y el papa Silvestre II con el propósito de “adelantar el calendario unos 300 años para que sus respectivos reinados coincidieran con el año 1000, por esotéricas razones acerca de la mística de las cifras emblemáticas, y de paso poder inventar una historia previa según sus intereses: por ejemplo, la existencia de un fabuloso creador del imperio germánico, primer unificado cristiano de Europa tras la caída de Roma, y padre de las actuales Alemania y Francia, esto es, Carlomagno”¹¹. ¿Por qué Fórmica-Corsi nos habla del Tiempo Fantasma en un libro medievalista que no versa sobre pseudohistorias sino sobre ficciones históricas? No es ninguna digresión baladí. Le sirve de trampolín para ir al hueso: explicar de qué trata su libro y por qué lo escribió. Citemos en extenso a nuestro autor. Vale la pena.

Si esta teoría, en términos históricos, carece de cualquier fundamento (no digamos ya de lógica), en términos estéticos, no solo no me parece del todo desacertada, sino incluso francamente sugerente. Y es que la época que suprime de un plumazo es la que contiene la imagen principal que del Medievo posee eso que llamamos “gran público”, “legos” o, sencillamente, personas cuyo conocimiento de la Historia depende de las películas, las novelas, los tebeos y, en general, cualquier fuente de acceso popular para quien no esté particularmente

¹⁰ Sugerimos que su lectura sea complementada con la de otro texto del autor publicado por fuera del libro, en su blog personal. Algo así como un *posfacio externo*. Véase nota 47.

¹¹ José M. García de Fórmica Corsi, *Edad Media soñada. La imagen del Medievo en la ficción*, Málaga, Algorfa, 2020, p. 11.

interesado en un conocimiento más especializado. Por ello, cambiando los términos de la teoría, podríamos señalar que los conspiradores del Tiempo Fantasma no son tan remotos: serían el vasto conjunto de escritores, editores, cineastas, dibujantes o pintores que han creado esos mitos a lo largo de los siglos, quién sabe si dirigidos en la sombra por alguna cabeza rectora. En cualquier caso, qué buen trabajo han hecho.

La Edad Media que han difundido mejor no es la de sus últimos siglos, la del renacimiento de las ciudades (si bien el arte que todo el mundo asocia al Medievo, el gótico, forma parte de este movimiento urbano), la aparición de las universidades, el *Trecento* italiano o el Cisma de Aviñón. Es la del momento en que, tras la desaparición del Imperio Romano (y sobre todo de su ejército, que imponía el orden en el violento mundo antiguo), los europeos abandonan las inestables y desabastecidas ciudades y marchan al campo, donde se encuentran los alimentos y donde ya están los señores a los que encomendarán su protección en esta época de inciertos peligros, iniciando así la rueda de dependencias que darán origen, en los años centrales del período, al feudalismo.

Los anglosajones llaman *Dark Ages*, o Edades Oscuras, al mismo periodo, sin duda porque en Gran Bretaña son siglos de los que se tienen pocas certezas absolutas y las fuentes no abundan. No es extraño que fuera en ese tiempo cuando surgió la gran leyenda inglesa (aunque quienes ayudaran considerablemente a crearla procedieran de otros ámbitos «nacionales», y ya me disculpo por el uso de términos evidentemente anacrónicos, como galeses o franceses), es decir, el ciclo artúrico. Esa “oscuridad” es el primer atributo del imaginario medieval, y lo asociamos a las invasiones de los vikingos y musulmanes, a la conversión del bosque en el espacio del mal por excelencia, al choque entre cristianismo y paganismo (vencerá el primero pero sus cronistas garantizarán el conocimiento del segundo, al poner por escrito sus mitos) o de criaturas como los dragones y demás engendros fabulosos. El segundo atributo lo proporcionará el triunfo del feudalismo, cuando cristaliza el supuesto ideal de la caballería al servicio de los desvalidos, y se completa la imagen de esta época con los castillos, los monasterios, los trovadores y las Cruzadas.

¿Por qué no reconocer que si yo mismo estudié la especialidad de Historia Medieval –que ya no existe– fue impulsado por el atractivo de las imágenes que me habían transmitido las ficciones y el propósito de querer saber más sobre el sustrato que se escondía detrás de ellas? Mi Medievo, en la infancia y la adolescencia, estuvo marcado por el mago Merlín, por la espada que un muchacho extraía de la piedra, por los vikingos y sus barcos con cabeza de dragón, por esas ciudades árabes donde un ladronzuelo se escapa subido a una alfombra voladora, por el dragón maléfico al que un príncipe hincaba una espada (mágica, por supuesto) en su negro corazón, por el alegre arquero de calzas verdes que siempre ponía su flecha allí donde ponía el ojo, por las brujas horribles que anunciaban a un guerrero que se convertiría en rey o por la fascinación que siempre han despertado en mí los castillos.

Y es que, fuera del mundo de los especialistas, la Edad Media parece hecha de aquello que Shakespeare llamó “la materia de los sueños” (...). El escritor que quizá ha sabido expresar mejor la infinita complejidad del ser humano, en realidad no se refería a ninguna imagen de la ficción (la frase completa es “Estamos hechos de la misma materia que los sueños, y nuestra pequeña vida cierra su círculo con un sueño”), pero sirve perfectamente por esa capacidad del Medievo para convertir en fábula o leyenda cualquier sustrato de realidad.

Shakespeare no llegó a escribir ninguna obra sobre el rey Arturo, pero podría creerse que imaginó esa frase pensando en el soberano que es el “rey que fue y que será” porque, malherido en su última batalla, fue conducido a la isla de Avalon donde, convertido en ensueño, espera que su país vuelva a necesitarlo. (...)

La Edad Media siempre ha estado asociada con lo primitivo, con lo misterioso, con aquello de lo que menos se sabe: no necesitábamos teorías sobre tiempos fantasmales para afirmarlo.¹²

Fórmica-Corsi traslada entonces su reflexión sobre el imaginario medieval al foco del romanticismo. Ya hablamos de esa conexión, de modo que no es necesario que nos explayemos con otra cita. Baste aquí con extraer de la “Presentación” este pasaje de carácter autobiográfico: “Los románticos reinventaron la Edad Media y su influencia ha sido incalculable. Yo mismo soy una de sus víctimas”. Y acota: “Estudié varios

¹² *Ibid.*, pp. 11-13.

años un periodo al que luego he regresado, sobre todo, bajo el amparo de aquellas ficciones que ya me habían encaminado a él, como si el Medievo fuera un enorme círculo vicioso”¹³.

El autor prosigue en estos términos: “Soy profesor de enseñanza secundaria, y en sus programas de estudio la Edad Media es casi una nota a pie de página (...). En el Bachillerato, poco más”. El diseño curricular actual “obliga a resumir diez siglos de Edad Media española en un único tema”. Fórmica-Corsi se pregunta: “¿Cómo hacerlo y no convencer a los alumnos de que el Medievo, o la historia antigua entera, no son sino sueños y fábulas inventados para que ellos tengan algo que estudiar?”. Dicho lo cual, añade: “Como profesor, hace tiempo que tengo claro que el aprendizaje (en su aspecto humanístico, que no técnico) es un proceso individual que, eso sí, necesita de valiosos guías que sepan abrir puertas y animar a penetrar en el espacio que conducen. Y eso es lo que pretende este libro: abrir puertas a un conocimiento, no sé si mejor, pero sí diverso y atractivo de un periodo de la Historia todavía demasiado desconocido o postergado”¹⁴.

La “Presentación” concluye con tres observaciones importantes. Van de la información útil a la *captatio benevolentiae*.

La primera: “Este libro es un libro sobre historias pero también de Historia (...). Aunque ni pueda ni quiera ser un libro especializado, inevitablemente efectúa un recorrido por muchos de los pueblos, personajes y episodios principales de la Edad Media «real», cuyo conocimiento, aun cuando sea somero, es imprescindible para que el lector domine mejor el contexto de cada tipo de ficción”¹⁵.

La segunda: “Mi propósito (y mi placer) es recorrer las ficciones más perdurables a través de las cuales cualquiera puede asomarse a la Edad Media. Son ficciones de la literatura, claro, porque buena parte de ellas se remontan al mismo periodo, donde cristalizaron bajo la forma de mitos y leyendas que, en algunos casos, recogieron tradiciones orales que han acabado formando parte de nuestro legado literario: el ciclo artúrico o la mitología nórdica, por ejemplo”. Por otra parte, “esas fuentes han sido retomadas una y otra vez ya no solo por la literatura, sino también por la pintura (...) y las dos artes fundamentales del siglo XX, el cine y el tebeo. (...) Recorreré las visiones de una Edad Media más o menos realista, a través de su tratamiento en el cine, la literatura y el cómic”¹⁶.

La tercera: “salvo para aquellas obras que son referencia básica en uno u otro apartado, no he querido perder el tiempo (ni hacérselo perder al lector) con obras que no valoro en absoluto. Por supuesto, como toda valoración es subjetiva, y depende de tal cantidad de referencias propias, o modos particulares de exigencia frente a toda ficción, no pretendo sentar cátedra, sino, en todo caso, ayudar a la reflexión con la confrontación de opiniones”. Y remata: “El lector seguramente echará en falta alguna ficción o alguna fantasía por la que sienta predilección o considere que tendría que estar incluida en una exposición sobre este periodo. Quisiera creer que este libro solo es un principio, y que el futuro admitirá más huéspedes. Bienvenidos a este viaje por el sueño de una noche medieval”¹⁷.

* * *

Es difícil reseñar un libro como *Edad Media soñada*. No se trata de un reproche, sino de un elogio. El catálogo de ficciones medievales que nos propone Fórmica-Corsi es de tal amplitud y variedad, que no parece haber modo de escribir una reseña que no resulte excesivamente larga y detallista, por muy a vuelo

¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, pp. 14-15.

¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

de pájaro que se realice la tarea de síntesis. Hecho curioso: la obra no es tan extensa. Sin embargo, su afán de totalización es notable. Muchas obras de esta índole, con pretensiones de cubrir un campo temático a escala monumental, enciclopédica, se limitan a un somero y superficial compendio meramente descriptivo, informativo, dándole la razón al refrán que reza *quien mucho abarca, poco aprieta*. Pero no es el caso de *Edad Media soñada*. En algo menos de 250 páginas, Fórmica-Corsi se las ingenia para ofrecer una panorámica por demás convincente de la ficción medieval, no solo en cantidad, sino también en calidad. El libro está lleno de datos valiosos, pero también es una cornucopia de análisis perspicaces y reflexiones profundas.

El capítulo 1 (págs. 17-62) está consagrado al ciclo artúrico de las Islas Británicas, su prolongación continental –la llamada *materia de Bretaña*– y su multiforme proyección en las letras y artes del Occidente moderno. Primero, se pasa revista a los basamentos de historicidad –escuetos y elusivos, por cierto– de la leyenda medieval del rey Arturo y sus caballeros de la Mesa Redonda, y a las distintas fuentes que le dieron origen, en un lento e intrincado proceso de sedimentación que incluye tradiciones orales, crónicas, anales, poemas épicos y romances de caballería; y que va, *grosso modo*, desde Gildas (siglo VI) hasta Malory (siglo XV), pasando por Nennio, los anónimos *Mabinogion*, Geoffrey de Monmouth, Robert Wace, Chrétien de Troyes, Wolfram von Eischenbach y Robert de Boron. Luego, se examinan las recreaciones literarias de la modernidad contemporánea: algunos poemas de Tennyson, la parodia de Mark Twain *Un yanqui en la corte del rey Arturo*, las novelas de T. H. White, las resonancias arturianas en Tolkien... No podían faltar las recreaciones cinematográficas: *Los caballeros del rey Arturo*, del hollywoodense Thorpe; *La espada en la piedra*,¹⁸ de Disney; las películas francesas *Lancelot du Lac* y *Perceval le Gallois*; la parodia de los Monty Python y, desde luego, la magnífica *Excalibur*, de John Boorman, entre otras.

Hay, asimismo, un apartado final dedicado a la pintura y el cómic. El artista prerrafaelita Edward Burne-Jones pintó en gran tamaño un lienzo memorable: *El último sueño de Arturo en Avalon* (1898), que Fórmica-Corsi eligió como ilustración para la portada de su libro. La célebre historieta de Hal Foster *El príncipe Valiente*, por su parte, también tematizó con profusión –aunque muy libremente– la temática artúrica.

El segundo capítulo (págs. 63-84) se titula “Otras leyendas del Medievo”. En él, Fórmica-Corsi nos habla de otros dos personajes legendarios muy emblemáticos de la Edad Media: Robin Hood y el Preste Juan, ambos con algunos anclajes de historicidad y muchas repercusiones en el mundo estético de la recreación.

Hablar de Robin Hood es hablar del *legendarium* medieval de la «Alegre Inglaterra» que lo alumbró, pero también del cine contemporáneo que lo universalizó como producto icónico de la cultura de masas y la sociedad del espectáculo; sin pasar por alto las modulaciones de la literatura renacentista y romántica, a caballo entre lo popular y lo culto, donde sobresalen las baladas y –más incidentalmente, pero con impacto no menos decisivo– la novelística histórica de Walter Scott. “En prosa, y pese a que a lo largo del siglo XIX se publicaron diversos folletines sobre su figura, Robin Hood carece de algún clásico al que poder remontarse, fuera de la agradable recreación que efectuó, en 1883, (...) Howard Pyle. Por todo ello, puede decirse que Robin Hood debe toda su popularidad actual al cine, por mucho que los ingredientes de su leyenda procedan de la literatura”¹⁹. ¿La filmografía? La silente *Robin de los Bosques* de Allan Dwan, la inolvidable *remake* del 38 con Errol Flynn, la setentista *Robin y Marian*...

En otro acápite, Fórmica-Corsi se detiene en el Preste Juan. Señala las fuentes medievales de la leyenda: la *Crónica de las Dos Ciudades* de Otón de Freising, la carta que el propio Preste Juan le habría escrito al emperador bizantino Manuel II Comneno, los relatos de viajes de Marco Polo y John de Mandeville.

¹⁸ Título que se le dio en Hispanoamérica a la película *The Sword in the Stone*. En España se la llamó *Merlín el encantador*, que es como la denomina Fórmica-Corsi, naturalmente. En esta reseña, cada vez que se mencione un film hollywoodense subtítuloado o doblado a nuestro idioma, utilizaremos el nombre hispanoamericano en vez del ibérico, pues la mayoría de nuestro público lector es de Argentina y otros países americanos de lengua castellana.

¹⁹ García de Fórmica-Corsi, *op. cit.*, p. 64.

También da cuenta del sustrato histórico: la Ruta de la Seda, las comunidades nestorianas del Lejano Oriente, el caudillo Wang Kan y su tribu esteparia de keraítas, la Etiopía cristiana que los portugueses del siglo XV rescatan del olvido en su aventura de circunnavegación africana. Finalmente, se sumerge en las ficciones literarias y artísticas que se inspiraron en el Preste Juan: el poema épico medieval *Parzival* de Wolfram von Eischenbach (que también tematiza la leyenda arturiana), la novela moderna *Prester John* del inglés Buchan, el episodio 54 del tebeo yanqui *Los 4 Fantásticos* y, por supuesto, el estupendo *Baudolino* de Umberto Eco, ficción en la que Fórmica-Corsi más se explaya.

El capítulo 3 se denomina “Los mitos primordiales” (págs. 85-116). Tiene tres núcleos temáticos asociados a la mitología germánica y sus frondosas ramificaciones legendarias: los nibelungos, Thor y los dragones.

En el apartado de los nibelungos, el autor comienza por puntualizar los elementos históricos de la leyenda, situados en el tránsito del siglo V al VI (vale decir, en la transición de la Antigüedad al Medioevo): “la muerte de Gundahario, fundador del reino burgundio, en la orilla izquierda del Rin (con capital en la ciudad de Worms), en la batalla contra Atila, en 436” y “el final de Atila (...), que murió en 453 (después de interrumpir de modo famosamente enigmático su campaña en Italia, tras la entrevista con el papa León I) durante la noche de sus esponsales con la joven goda Ildico, completamente embriagado y ahogado en su propia sangre, pues padecía de hemorragias nasales”²⁰. Luego, dirige la atención a la *Edda Mayor*, “primera cristalización de esta historia”, pues en esta colección poética anónima de la Alta Edad Media, que resulta tan esencial para conocer la mitología nórdica –y germánica en general–, hay varios cantos épicos consagrados a la leyenda de Sigurd o Sigfrido, material un tanto disperso e inconexo. Dichos cantos serían la musa inspiradora de la *Saga de los volsungos*, compuesta en la Noruega cristiana de la segunda mitad del siglo XIII –presumiblemente para el rey Hakon el Viejo y su corte– por un rapsoda no identificado, que ordena y unifica el magma de la tradición éddica, pero que también le añade lo suyo, estilizando el relato y enriqueciendo la trama, incluso con nuevas incoherencias no exentas de belleza (aunque preservando bastante, por fortuna, su *ethos* y *pathos* paganos). Tras resumir y comentar la *Saga de los volsungos*, Fórmica-Corsi se zambulle en el famoso *Cantar de los nibelungos*, cronológicamente anterior (data de 1204) pero ideológicamente más tardío (la influencia cristiana es grande y manifiesta). Fue redactado en alemán medio hacia 1204, en el corazón del Sacro Imperio Romano Germánico, al parecer por un juglar bávaro de la corte del arzobispo de Passau, artista cuyo nombre se desconoce. Por mucho tiempo perdido, fue redescubierto recién a mediados del siglo XVIII, y se convertiría –romanticismo y nacionalismo mediante– en el “poema nacional germano”, algo así como “la *Ilíada* del norte”²¹ para la Alemania decimonónica en vías de unificación y ya unificada, desde las guerras napoleónicas hasta la era bismarckiana y el segundo *Reich* (y también, ni hablar, para la Alemania nazi de la centuria pasada, que llevó la pulsión etnonacionalista hasta abismos de chovinismo y racismo inimaginables). El *Cantar de los nibelungos* supuso un nuevo hito en el proceso de estilización y enriquecimiento del *legendarium*, que alcanzaría otro jalón fundamental en la modernidad, con el compositor romántico Richard Wagner y su monumental tetralogía *El anillo del nibelungo*, que consta de las óperas *El oro del Rin* (prólogo), *La valquiria* (parte I), *Sigfrido* (II) y *El crepúsculo de los dioses* (III); compuestas a lo largo de veintiséis años y estrenadas maratónicamente –cuatro jornadas consecutivas, una ópera por velada– en el Festival de Bayreuth, allá por agosto de 1876, con un libreto del propio músico que abrevaba libremente no solo en el *Cantar de los nibelungos* y la *Saga de los volsungos*, sino también en otras sagas y las *Eddas*. La tetralogía wagneriana no solo vale como *música*, por su excelencia sinfónica y lírica, sino también como *drama*, por la gran calidad y originalidad del argumento, por su sublime belleza épica y trágica, y por todo el plus que le aporta la puesta en escena, el despliegue y esmero escenográficos, algo sumamente innovador para la época, y que marcaría un antes y un después en la historia de la ópera: decorados, vestuarios, utilería, iluminación e incluso un teatro diseñado y construido

²⁰ *Ibid.*, p. 86.

²¹ *Ibid.*

especialmente (el célebre *Festspielhaus* de Bayreuth). Todo eso que Wagner –artista muy reflexivo, amén de creativo– resumió con el concepto de “obra de arte total”, y que él dirigía de punta a punta, en sus múltiples facetas, con asombrosa meticulosidad, haciendo gala de un talento y una visión de conjunto verdaderamente envidiables, y que probablemente nadie haya superado ni igualado desde entonces.

Fórmica-Corsi no olvida hablarnos del díptico de Fritz Lang: *Los nibelungos*, “una de las mayores superproducciones del cine mudo alemán” y una de las obras cumbre del expresionismo en el séptimo arte. A causa de “su larguísimo metraje”, debió ser “distribuida en dos partes, cada una de las cuales se alarga por encima de las dos horas, *La muerte de Sigfrido* y *La venganza de Krimilda*, estrenadas con dos meses de margen entre ellas, en febrero y abril de 1924”, en el contexto de “la convulsa Alemania de la República de Weimar”, antesala del nazismo, circunstancia histórica que sin dudas influyó en la realización de *Los nibelungos* (y que también ha condicionado su ulterior interpretación y valoración, a veces con sólidas razones y otras con ciertos excesos de simplificación retrospectiva que pueden llegar al anacronismo más obtuso). “Esto ya otorgaría un interés, cuando menos sociológico, a la película, pero es que no lo necesita. Por encima de cualquier disquisición, *Los nibelungos* es una obra de enorme poder de sugestión, entre cuyos grandes atractivos, por supuesto, está su profunda ambigüedad en todos los terrenos, del místico al iconográfico, del narrativo al simbólico”. Cabe destacar que “La línea argumental de la película sigue, en líneas generales, el cantar medieval, pero Lang y [Thea von] Harbou [coguionista y pareja del director], como antes Wagner, ‘corrigen’ sus puntos más débiles con soluciones propuestas por las otras versiones, si son mejores”²².

También hay espacio, en este tercer capítulo de *Edad Media soñada*, para Thor, el dios nórdico del trueno y del martillo. En este caso, se trata de Thor devenido superhéroe de Marvel. El autor nos propone un periplo que arranca con el cómic original creado por el tándem Lee-Kirby a principios de los sesenta (y sus innumerables vicisitudes a lo largo de decenios en el mundo de la historieta, incluyendo recambios de guionistas y dibujantes), y que concluye en los *blockbusters* recientes de la industria hollywoodense protagonizados por Chris Hemsworth.

El último acápite del capítulo 3 versa sobre una de las criaturas fabulosas más características y recurrentes que hallamos en los bestiarios de la Edad Media, con toda certeza el monstruo más famoso del imaginario medieval. “Aunque el dragón ya ha paseado por estas páginas –señala Fórmica-Corsi–, creo incompleto un libro sobre la Edad Media soñada sin dedicarle al menos un apartado en exclusividad”. Escoge para ello “tres visiones sobre el dragón”²³, todas cinematográficas (que en realidad terminan siendo cuatro, pues el autor se tiente de añadir una, a modo de *piccolo prelude*, que no es de ambientación medieval: la fantasía de dibujos animados *El vuelo de los dragones*). Las películas en cuestión son *Beowulf* (2007), de Robert Zemeckis, una recreación del célebre poema anglosajón, en animación con captura de movimiento; *Verdugo de dragones* (1981), de Matthew Robbins, en *live action* convencional; y *La Bella Durmiente* (1959), el clásico animado de Disney. Y hablando de tentación, este reseñista no puede resistirse a citar *in extenso* el pasaje donde el autor analiza y juzga el último título de su selección filmográfica. Le parece que es uno de los puntos más altos del libro por su combinación exquisita de sagacidad, beldad y emotividad; o, en todo caso, el más entrañable para él como lector, por sus potentes reminiscencias subjetivas (nada menos que un viaje en el tiempo a la propia niñez, que desata un torrente incontenible de nostalgia y deleite, una avalancha de rememoración y delectación por la pendiente melancólica del *ubi sunt*).

(...) mi dragón por antonomasia, como engendro de pavorosa apariencia y poderes extraordinarios, y por ende símbolo del mal absoluto, es el que figura en la parte final de *La Bella Durmiente* (1959), una de las varias películas que pueden reclamar el puesto de obra maestra del estudio Disney en toda su historia.

²² *Ibid.*, pp. 100-102.

²³ *Ibid.*, p. 111.

Como bien conocen todos aquellos que han visto esta película en su niñez (y que espero que nunca sea olvidada en beneficio del espanto producido y protagonizado en beneficio propio por Angelina Jolie, reblandeciendo el personaje de modo intolerable), el dragón que aparece en la conclusión de la película es la misma bruja de la película, Maléfica, transformada en su último intento de impedir que el Bien triunfe.

Maléfica es un personaje inventado para la película, que nada tiene que ver con la bruja que lanza la maldición en todas las versiones del cuento (Basile, Perrault, los hermanos Grimm...). Si ya su mismo nombre es un acierto genial, esta villana –la más fascinante de una galería que contiene a malas tan gloriosas como la madrastra de Blancanieves o Cruella de Vil, pasando por la Reina Roja de *Alicia en el País de las Maravillas*– fue objeto de un inolvidable diseño por parte de los animadores del estudio: una majestuosa capa que combina el negro y el morado, un tocado coronado por dos diabólicos cuernos y una lívida faz de color verde en la que destaca el intenso carmín de los labios. Ahora bien, pese a su siniestra aparición, la hechicera en absoluto es un ser horrendo sino, bien al contrario, altamente seductor, con su muy estilizada figura, cuyo maligno desparpajo es hipnótico.

Durante los dos primeros tercios de película, además, Maléfica aparece contadas ocasiones (incitando siempre el deseo de que vuelva a aparecer) para convertirse en la gran protagonista en toda la parte final. Después de conseguir que la princesa pinche el huso envenenado y la maldición se cumpla (Aurora cae en su sueño de cien años, que las hadas que la han cuidado desde pequeña extienden a todos los habitantes del castillo), la bruja encierra al príncipe Felipe en las mazmorras de su tenebroso cubil en la Montaña Prohibida y se dispone a saborear su triunfo. Ahora bien, las mismas y diminutas hadas (las entrañables Flora, Fauna y Primavera) liberan al muchacho y, además, le proporcionan dos armas de gran poder, la Espada de la Justicia y el Escudo de la Verdad.

Si toda la película se sitúa en el atemporal escenario medievalizante de los cuentos de hadas clásicos, esa parte final ya deriva definitivamente hacia lo gótico. El castillo de Maléfica es una fortaleza medio derruida en lo alto de una colosal escarpa, custodiada por unos engendros de pequeña estatura que bien podrían parecer los orcos de Tolkien. El increíble detallismo de los animadores de Disney crea un espacio verdaderamente sobrenatural, cuyas paredes, enmohecidas, porosas, resultan inquietantemente realistas. De allí escapará el príncipe, dirigiéndose al castillo de Aurora para darle el beso liberador. Desde lo alto del más alto torreón, Maléfica sigue su cabalgata y cuando su último hechizo, el bosque de espinos con que intenta hacer impenetrable el castillo de la bella durmiente, fracasa ante la espada mágica del príncipe, ella misma, invocando los poderes de Lucifer, se planta en el camino del jinete y se transforma de modo fabuloso en el dragón, aumentando su altura de modo inconcebible hasta traspasar las nubes mientras su tocado córneo adquiere la forma de una monstruosa cabeza de saurio. Acorralado contra el precipicio, con el dragón cerniéndose sobre su figura y el fondo del cielo en llamas –el plano es fabuloso–, el príncipe lanza en el último momento su Espada de la Verdad y la clava en el corazón del monstruo.

Perece así el más fascinante dragón del cine, reducido a una mancha negra y morada en el fondo del abismo, mientras la vida vuelve a renacer tan pronto el príncipe da su beso de amor. Una vez más, desde la aparente sencillez con que Disney sabía envolver sus muy elaborados productos, el estudio del ratón consiguió crear una fantasía irreplicable, capaz de alimentar la imaginación de varias generaciones y, además, reproducir la médula de un ensueño, en este caso el medieval.²⁴

El capítulo 4 es el más extenso del libro (págs. 117-179). Se titula “La Edad Media «real»”, porque en él se tematizan las ficciones medievales más o menos realistas, ya no aquellas netamente legendarias o fantásticas. El capítulo está dividido en cinco apartados.

El primero se centra en la dramaturgia medievalista de William Shakespeare, con acento en las adaptaciones cinematográficas. “La literatura conoce a un autor excepcional que, actuando unas veces sobre la Historia y otras sobre el Arquetipo, creó una Edad Media que exuda un increíble realismo. Hablo de Shakespeare, un autor que supone *una* literatura en sí mismo, sobre todo porque la enorme cantidad de obras que escribió (y la

²⁴ *Ibid.*, pp. 115-116.

gran calidad de la práctica totalidad de las mismas) constituye un muy reconocible universo propio, del que el teatro moderno (practicando versiones de todo tipo, algunas de ellas hasta hacer casi irreconocible el original) y el cine se han beneficiado en grado sumo”²⁵. La dramaturgia medievalista shakespeariana consta de dos tipos, según Fórmica-Corsi: “Por un lado, los dramas históricos en los que convirtió en protagonistas a algunos de los principales reyes de Inglaterra: *Enrique V*, *Ricardo III*... Por otro, las grandes tragedias en las que recurrió a figuras menores extraídas de diversas fuentes, de existencia histórica real pero más difusa, por lo que pudo reelaborar sus circunstancias a su antojo para así moldearlas bajo su particular poética. Son, ante todo, *Macbeth*, *El rey Lear*, *Hamlet* y *Otelo*”²⁶. Estas obras teatrales han ejercido un poderosísimo influjo germinal en el cine de todas las épocas, a tal punto que nuestro autor llega a afirmar que “Siempre he considerado a Shakespeare como el más grande ‘guionista’ de la historia del cine. Es más (...), a veces creo que si escribió para las tablas es porque todavía no existía el séptimo arte”. Razón no le falta: “No existe autor literario que haya inspirado mayor número de obras maestras” del cine “o películas de gran valor”²⁷. ¿Qué ejemplos menciona Fórmica-Corsi, en cuanto al rubro medieval? Los clásicos hollywoodenses *Macbeth*, *Otelo* y *Campanadas a medianoche*, del estadounidense Orson Welles; los largometrajes *Enrique V*, *Hamlet* y *Ricardo III*, del inglés Laurence Olivier; y el más reciente film *Enrique V*, del norirlandés Kenneth Branagh (quien también adaptó otras obras medievalistas de Shakespeare, pero en versiones muy libres, desmedievalizadas en su ambientación). Mencionemos al pasar que los dos británicos supieron aunar la dirección con la actuación protagónica en varias de sus películas shakespearianas, aunque claramente no son coetáneos. Como abarcar toda la filmografía basada en Shakespeare, incluso restringiéndola a las obras de temática medieval, demandaría un libro específico entero, Fórmica-Corsi se enfoca en la tragedia *Macbeth*, “la que no sé si es la mejor de las tuyas, pero desde luego sí mi favorita”²⁸. Luego de dedicarle algunas páginas de análisis y apreciación al libreto original shakespeariano, ambientado en la Escocia del siglo XI, el autor pasa revista a las recreaciones cinematográficas de Welles (1948), Kurosawa (*Trono de Sangre*, 1957, con la trama desplazada al Medioevo feudal japonés), Polanski (1971) y Kurzel (2015).

El segundo apartado del capítulo 4 propone un recorrido por algunos grandes hitos de la novelística histórica medievalista, tanto clásica como contemporánea: *Ivanhoe* (1820), de Walter Scott; *Nuestra Señora de París* (1831), de Victor Hugo; y *La flecha negra* (1883), de Robert L. Stevenson; tres obras emblemáticas del romanticismo decimonónico; a las que añade las novelas de Umberto Eco *El nombre de la rosa*, *El péndulo de Foucault* y *Baudolino*, publicadas en el último veintenio del siglo pasado (aunque *Baudolino* solamente la menciona, pues ya la ha comentado en el capítulo 2, con motivo de la leyenda del Preste Juan).

Confiado hasta el abuso en la paciencia e indulgencia de mis lectores, no quisiera dejar de citar en extenso las consideraciones de Fórmica-Corsi acerca de *La flecha negra*, pues se trata de una de mis mayores debilidades literarias de la infancia (sin duda una de las novelas que más veces he releído en toda mi vida, pero a la que nunca más me atreví a volver de adulto, por razones «tabú» similares a las del protagonista de *Cinema Paradiso* para no regresar a Giancaldo, su pueblo natal en Sicilia).

Concluyo mi paseo por la visión romántica del Medioevo en la literatura con una novela seguramente menos ambiciosa que las anteriores [*Ivanhoe* y *Nuestra Señora de París*], sin duda carente de su grandiosidad, pero dueña de un encanto que corrige cualquier defecto, el propio que su autor, otro escocés, el genial Robert L. Stevenson, conseguía transmitir en cualquier historia que saliera de su pluma y que lo convierte en uno de los escritores más luminosos de la literatura. Se trata de *La flecha negra*, una novelita situada en un conflicto que durante muchos años, y sin apenas saber nada de él, fue una de mis guerras

²⁵ *Ibid.*, p. 117.

²⁶ *Ibid.*, pp. 117-118.

²⁷ *Ibid.*, p. 118.

²⁸ *Ibid.*, p. 119.

«favoritas» solo por la existencia de este libro, la guerra de las Dos Rosas, esa contienda que enfrentó durante medio siglo a dos nobles familias por el trono de Inglaterra, los Lancaster y los York, cuyos emblemas respectivos eran una rosa roja y una rosa blanca (curiosamente, la popularización de este nombre se debe, no podía ser otro, a Walter Scott). Shakespeare extrajo una de sus grandes tragedias de esta guerra, *Ricardo III*, no en vano este monarca, miembro de la casa de los York, es una de sus figuras más conocidas. El mismo Stevenson no pudo resistirse a hacerlo aparecer en su novela (...). A la vez, y como indica su título, *La fecha negra* entronca con el mito de Robin Hood al hacer aparecer a otro justiciero, apodado Juan Arreglalo todo, que comanda una cuadrilla de infalibles arqueros en lucha contra la tiranía. Todo un ejemplo de ensueño medieval, por tanto.

El autor la publicó inicialmente en 1883, por entregas, en la misma revista donde poco antes había hecho lo propio con (...) *La isla del tesoro*. No es casualidad, por tanto, que en ambas brille el mismo ímpetu narrativo, la misma alegría por el mero placer de narrar, la misma facilidad para hacer desfilar un buen número de personajes secundarios (cada uno de los cuales, con breves pinceladas, depara un tipo imborrable) y la misma capacidad para hacer que, al lado del rutilante juego de la aventura, quede siempre espacio para dar cabida, también, a la dimensión más sombría que se esconde detrás de aquella.

La trama narra las trepidantes peripecias que vive un muchacho llamado Richard Shelton al descubrir que su tutor, sir Daniel Brackley –tan valiente como mendaz, navegando continuamente entre dos aguas y sin dudar un momento en cambiar de bando si eso lo favorece: otra especie de Long John Silver–, el hombre que lo ha criado y educado desde la muerte de su padre, en realidad fue el responsable del asesinato de este. El enfrentamiento entre Shelton y Brackley tiene lugar justo cuando el mocetón acaba de descubrir el amor en la persona de otra joven huérfana y de buena cuna, asimismo pieza indefensa de su malvado tutor. El autor reúne a la pareja mediante un ingrediente propio de un folletín *pulp* o de una película de la entrañable serie B de Hollywood: el muchacho conoce a Joanna Sedley disfrazada bajo ropas masculinas, mientras ambos huyen de múltiples peligros, sin que el atolondrado joven descubra el engaño durante un buen tramo de la historia.

Aun en sus límites modestos, *La flecha negra* hechiza por la que me parece la mayor virtud que puede tener cualquier escritor: hacer que el lector recorra cada página con la ansiedad de querer saber qué va a pasar a continuación. Ahora bien, como creo haber señalado varias veces, ligereza narrativa no equivale a trivialidad dramática. Como en *La isla del tesoro*, lo que hace Stevenson es dibujar un proceso de maduración personal a cargo de un muchacho un poco mayor que el Jim Hawkins de este libro, pero al que caracteriza igualmente la firme insolencia y la egoísta intrepidez que nos caracteriza a los seres humanos a esas edades en que nos creemos adultos antes de tiempo. Como un dios inexperto que considera que su voluntad ha de ejecutarse sin necesidad de reflexión, Richard Shelton hará cuanto esté en su mano para conseguir a la bella Joanna y burlar los designios de sir Daniel, descubriendo (demasiado tarde, como suele suceder) que la violencia no es un juego inocuo: que sus actos, por nobles que sean sus motivaciones, se han cobrado víctimas o arruinado vidas. En esa capacidad de Stevenson para hacer de la aventura una fiesta sin eludir su dimensión más oscura, se halla la clave moral del escritor y es lo que lo convierte en mucho más que un mero autor de gráciles peripecias.²⁹

El tercer acápite del capítulo 4 está consagrado al cine medievalista de la Europa continental. Fórmica-Corsi rememora dos viejísimas películas silentes de directores daneses: *Häxan* (1922), de Benjamin Christensen; y *La pasión de Juana de Arco* (1928), de Carl Theodor Dreyer. También evoca dos clásicos del sueco Ingmar Bergman, uno de los grandes colosos del cine universal de todos los tiempos: *El séptimo sello* (1957) y *El manantial de la doncella* (1960). No podía faltar algo de filmografía soviética, con títulos como *Alejandro Nevski* (1938), de Eisenstein, y *Andréi Rubliov* (1966), de Tarkovski. Ni tampoco podía estar ausente el cine francés, con *Los visitantes de la noche* (1941), de Jacques Prévert.

El siguiente apartado del capítulo también es cinéfilo: “La Edad Media en el cine angloamericano”. Aquí se examina la filmografía medievalista de Gran Bretaña y Estados Unidos, y de lengua inglesa en general.

²⁹ *Ibid.*, pp. 139-141.

Fórmica-Corsi se detiene en los largometrajes británicos sesentistas *Becket*, de Peter Glenville, y *El león en invierno*, de Anthony Harvey; ambos protagonizados por el genial Peter O'Toole en el papel de Enrique II, aunque en etapas distintas de la vida del rey. También nos habla de algunas superproducciones de Hollywood filmadas en la década del 60: *El Cid*, de Anthony Mann; *El señor de la guerra*, de Franklin Schaffne (ambas protagonizadas por Charlton Heston); y *Paseo por el amor y la muerte*, de John Huston. El acápite se cierra con *Carne y sangre* (1985), de Paul Verhoeven, ambientada en la violenta Europa –entre tardomedieval y renacentista– de los *condottieri*.

En el quinto y último apartado del capítulo 4, la mirada se dirige al cómic medievalista. Dos notables historietas de la escuela franco-belga, dos *bandes dessinées* o *BDs* de primerísima calidad, concitan la atención: *Los compañeros del crepúsculo*, del francés François Bourgeon, y *Las torres de Bois-Maury*, del belga Herrmann. “Ambos tebeos aparecieron de modo simultáneo, a mediados de los años 80, de modo que difícilmente pueda hablarse de influencia entre sus autores, por mucho que la mirada que efectúan sobre la época tiene numerosos puntos en común”. Entre otras semejanzas, Fórmica-Corsi destaca que “las dos propuestas manifiestan una considerable impronta de *El séptimo sello*, tanto por el retrato naturalista que hacen del periodo como por su misma estructura narrativa: ambas siguen el itinerario de un caballero y sus acompañantes, en una ruta que no tendrá otro final que la muerte”. En cuanto a las diferencias, el autor señala que “el dibujo de Bourgeon es preciosista y gusta de recrearse en el menor detalle; el de Hermann, en una visión apresurada, parece ‘sucio’ y feo. El francés se complace en entreverar el indudable realismo de su crónica con determinados elementos puramente *fantastiques*, que en Hermann prácticamente son inconcebibles. Cada una a su modo, son dos obras maestras del llamado noveno arte”³⁰. Fórmica-Corsi confiesa sentirse especialmente atraído por *Las torres de Bois-Maury*: “El dibujo de Herrmann siempre se ha caracterizado por un realismo sin adornos, al tiempo sobrio y tremendamente verista. Magnífico narrador, Herrmann no precisa de textos de apoyo, deslumbrando por una estructura de viñetas que va trasladándose de una acción a otra mediante soberbias elipsis: un mero salto de la noche al día, una viñeta general que cambia el escenario, un cambio en el punto de vista desde el que se observa un lugar...”³¹. Y acota:

Aun cuando en este libro ya he señalado varios ‘frescos medievales’, si hay una obra que merece el calificativo, sin duda es esta. Por sus páginas no deja de aparecer cualquiera de los elementos, de los espacios, de las señas de identidad que todos asociamos a la época, de la brutalidad sin compasión de los caballeros feudales a la misma violencia atávica con que las clases populares responden a la pobreza y la dominación de los privilegiados, de la hostilidad primordial de la naturaleza que rodea los pequeños núcleos de población a la tosquedad de esos castillos donde tal vez se viva mejor que en una cabaña de campesinos pero que difícilmente transmiten la menor idea de comodidad, de los parajes montañosos de nieves perpetuas a la canícula insoportable de los desiertos levantinos. Comparecen nobles, villanos, prostitutas, comerciantes, artesanos, orates, pícaros... La pobreza, desde luego, no dignifica, es la brusca conclusión que se extrae de *Las torres de Bois-Maury*, pero tampoco los caballeros hacen honor a sus teóricamente nobles ideales.³²

El quinto y último capítulo de *Edad Media soñada* (págs. 181-234) está concebido y redactado desde la perspectiva de la alteridad cultural. El Occidente cristiano medieval, una civilización etnocéntrica y poco tolerante –aunque menos cerrada en los hechos de lo que comúnmente se cree, incluso en los tiempos de mayor repliegue–, tuvo muchos «otros» dentro y fuera de sus fronteras: las minorías judías y gitanas, los invasores húngaros y mongoles, el católico pero ortodoxo –heterodoxo para Roma– Imperio bizantino de raigambre griega, la herejía cátara... Pero en el imaginario medieval del mundo contemporáneo, fuertemente

³⁰ *Ibid.*, p. 175.

³¹ *Ibid.*, pp. 178-179.

³² *Ibid.*, p. 179.

moldeado por la sensibilidad romántica y el exotismo, dos otredades misteriosas –fascinantes y terribles a la vez– eclipsan a las demás: los vikingos del norte, es decir, los pueblos bárbaros de la Escandinavia pagana, guerreros feroces y piratas aventureros; y el Islam del sur, esto es, la sofisticada y opulenta civilización árabe del Oriente, que se expande por el Mediterráneo desde el Levante asiático hasta la Península Ibérica con sus conquistadores, mercaderes y sabios. En esta *doble alteridad medieval* –que combina verdades históricas y estereotipos historiográficos– pone el ojo Fórmica-Corsi.

El primer apartado versa sobre los nórdicos. Varias y variadas son las ficciones que aquí se exploran: la serie televisiva de dibujos animados *Vickie el vikingo*, una coproducción germano-japonesa de *anime* hecha en los años 70; el formidable clásico del Hollywood dorado *Los vikingos* (1958), de Richard Fleischer, producida y protagonizada por Kirk Douglas; algunas películas italianas sesentistas de clase B, como las de Mario Bava; el largometraje *Los invasores* (1964), del inglés Jack Cardiff, que si bien –señala Fórmica-Corsi– “en su momento tuvo cierta popularidad, ni hoy día se recuerda (...) ni tampoco lo merece mucho” (no obstante lo cual “para mí tiene la importancia nada desdeñable de haber sido el primer film del género que vi en mi infancia”³³); la película *live action* de los estudios Disney *La isla del fin del mundo* (1974), “una producción de aventuras cuyos protagonistas, en el año 1907, encuentran, en una isla del Ártico a la que acceden en un dirigible pionero, nada menos que una colonia de vikingos ajenos al mundo exterior”³⁴, perdidos y aislados desde tiempos medievales, con su cultura ancestral perfectamente intacta (costumbres, instituciones, valores, tecnología, religión, etc.); la novela *Devoradores de cadáveres* (1975), de Michael Crichton, así como también su adaptación cinematográfica (*El guerrero n° 13*), a cargo del director John McTiernan, con Antonio Banderas; el film *Valhalla Rising* (2009), del danés Nicolas Winding Refn, sobre la llegada de los vikingos a la Norteamérica continental (costa canadiense); y por último, la historieta franco-belga *Thorgal*, del dúo Van Hamme-Rosinski, que vio la luz en la revista *Tintín* hacia 1977.

El acápite siguiente, “El Islam como fantasía oriental”, abre un gran abanico de ficciones literarias y cinematográficas ambientadas en la edad de oro de la civilización árabe, con la celeberrima compilación de cuentos medievales *Las mil y una noches* a la cabeza. En cuanto a las Cruzadas, Fórmica-Corsi examina *El talismán*, la novela de Walter Scott; *The Crusades*, el film de Cecil B. DeMille; y *El Reino de los Cielos*, el largometraje de Ridley Scott. También dedica algunas páginas al orientalismo en las letras occidentales: *Cuentos de la Alhambra*, de Washington Irving; *Manuscrito encontrado en Zaragoza*, de Jan Potocki; *El sueño de oro* y *Los cuatro talismanes*, de Charles Nodier; *Vathek*, de William Beckford... todos relatos de muy fuerte y clara filiación miliunanochesca. Su indagación del orientalismo se amplía al cine expresionista alemán: *Las tres luces*, de Fritz Lang; *El hombre de las figuras de cera*, de Paul Leni; y *Las aventuras del príncipe Achmed*, de Lotte Reiniger. Luego, se explaya en el clásico del Hollywood mudo *El ladrón de Bagdad* (1925), de Raoul Walsh; y la *remake* sonora en Technicolor de 1940, dirigida por Alexander Korda, “obra cumbre del género de la fantasía oriental” en el séptimo arte, “cuyo catálogo utiliza con profusión: el noble héroe encarado a un poderoso visir que domina la magia negra, el genio gruñón que surge de una botella, el sultán-niño que vive rodeado de sus juguetes mecánicos, la princesa cuyo rostro nadie puede ver hasta que se case y, claro, el pícaro que da nombre a la historia”³⁵, amén de la alfombra voladora y la ambientación urbana típicamente bagdadí. El apartado sobre el Medioevo árabe se cierra con varias recreaciones de los viajes miliunanochescos de Simbad el Marino, tanto en el cine (el film pionero *Sinbad the Sailor*, de Douglas Fairbanks jr., y la trilogía de Ray Harryhausen) como en la literatura (la novela del gallego Álvaro Cunqueiro *Cuando el viejo Sinbad vuelva a las islas*, que cuenta “el envés de la leyenda”,

³³ *Ibid.*, p. 192.

³⁴ *Ibid.*, p. 193. *La isla del fin del mundo* es el primer contacto infantil –experiencia entrañable e inolvidable– que tuvo este reseñista con el universo vikingo. Vio la película en una versión doblada al castellano «latino», cuando tenía unos siete u ocho años, en la matiné de un cine barrial del oeste de la ciudad de Buenos Aires llamado Gran Rivadavia, acompañado de su padre (que hoy ya no vive), un fin de semana lluvioso de 1984 o 1985.

³⁵ *Ibid.*, p. 222.

con el héroe “convertido en un viejo marinero en tierra (...) que contempla todos los días el mar con gran nostalgia”³⁶).

El tercer y último acápite del capítulo 5 prosigue con las *orientalias* medievalistas, pero en el ámbito de la literatura *pulp* norteamericana (extendiendo el radio geográfico-etnográfico a las estepas del Asia central y los mongoles, aunque sin abandonar del todo el núcleo árabe/islámico clásico, que incluye a las Cruzadas y los turcos). Luego de una somera introducción al género *pulp* en general (orígenes, características, autores, subgéneros) con fines didácticos de contextualización, Fórmica-Corsi aborda dos autores: Harold Lamb (1892-1962) y Robert E. Howard (1906-1936). Del primero, que además de escritor *pulp* fue un aclamado historiador y divulgador especialmente interesado –pero de ningún modo solamente– en el Cercano y Lejano Oriente (biografió a Gengis Kan, Tamerlán, Babur, Solimán el Magnífico, Ciro el Grande y Omar Jayam, entre otros personajes asiáticos, en su mayoría del Medioevo), rescata cuatro relatos de temática mongola o turcomongola: “El gran Cham” (1921), “La Horda Dorada” (1933), “El Guardián de la Puerta” (1936) y el póstumo “Los tres paladines” (1977), que han sido reunidos y traducidos al castellano por la editorial madrileña Barsom en el libro *Los tres paladines y otras historias*. De Howard, el creador de Conan el Cimerio y otros ciclos muy populares del *pulp* clásico (Solomon Kane, Bran Mak Morn, etc.), para muchos el mejor autor del género, recupera y pondera tres narraciones orientalistas de marco medieval: “El señor de Samarcanda”, “Halcones de Egipto” y “El camino de Azrael”, que han sido compiladas y traducidas por La Biblioteca del Laberinto (España) en *El señor de Samarcanda y otros relatos históricos*.

* * *

No hay epílogo o conclusión al final del libro, antes de las notas y la bibliografía (págs. 235-246). Empero, el capítulo 5 de *Edad Media soñada*, con su estupendo acápite tercero sobre el *pulp* orientalista, se cierran con un puñado de párrafos que suplen esa carencia, pues dan colofón a toda la obra. Es un remate escueto y abrupto, aunque lleno de pregnancia y potencia, y no poca belleza. Un *cross* a la mandíbula. Dice allí Fórmica-Corsi:

Culmino este apartado, y este libro, con un relato que me parece especialmente adecuado a modo de conclusión, porque es difícil encontrar un ejemplo más sugestivo de la Edad Media como un sueño. Se titula *El camino de Azrael* y está ambientado en tierra de cruzados. Sus protagonistas son un guerrero turco chagatai y un caballero cristiano unidos por una deuda de sangre –el cristiano salvó la vida del musulmán en la masacre que siguió a la toma de Jerusalén por las tropas de Godofredo de Bouillon, su primer rey–, por causa de la cual el segundo ayuda, ahora, al primero a escapar, junto a su amada, de la persecución implacable de un feroz caudillo persa que se ha fijado en la muchacha y está dispuesto a todo por obtenerla, incluso a poner en peligro sus muy justificadas aspiraciones a liderar al Islam con éxito contra los reinos cruzados.

El relato es magnífico por su ritmo y sentido aventurero durante todas las páginas dedicadas a narrar la huida de los dos guerreros por el desierto, justificando la reputación de Howard como descriptor de la épica en su sentido más fiero y salvaje. Pero lo que lo vuelve inolvidable es el inesperado giro argumental de su conclusión. Prácticamente acorralados a orillas del golfo Pérsico, los protagonistas reciben el increíble auxilio de una banda errante de vikingos cuyo ya anciano líder es el más inesperado personaje histórico que pudiera esperarse. Se trata nada menos que del rey sajón Harold Godwinson, el monarca que perdió Inglaterra a manos de los normandos dirigidos por Guillermo el Conquistador, y que murió en esa

³⁶ *Ibid.*, p. 227.

famosa batalla de Hastings en que se decidió el destino de la isla. ¿Murió? Según Howard, Harold fue rescatado medio moribundo, de entre los caídos, por un grupo de fieles sajones y escandinavos con los que lleva navegando medio siglo, convertido en una especie de Holandés Errante.

El imborrable hálito *fantastique* que posee la aparición de este rey que perdió un reino es el mismo de ese otro que espera en una isla maravillosa el día en que deba retomar la espada por su país.³⁷

Con esta referencia a Arturo y Avalon, Fórmica-Corsi nos retrotrae *ex professo* al primer capítulo del libro, como en una suerte de *loop* o bucle de lectura (o como uno de esos famosos *uróboros* de los tratados de alquimia y bestiarios medievales, dragones o serpientes fabulosas que se enroscaban para morderse su propia cola, formando un círculo completo, y que simbolizaban el *eterno retorno*, la ciclicidad del universo y de la experiencia humana). Y luego de recapitular –muy a vuelo de pájaro– varios personajes, lugares, peripecias y monstruos de su libro que comparten “la misma cualidad ensoñadora”³⁸ de la leyenda artúrica (el Preste Juan y su reino, Sigfrido el matadragones, los viajes de Simbad el Marino, etc.), nuestro autor vuelve a *El nombre de la rosa*, la novela de Umberto Eco, para dar su estocada final. Elige para eso el acero filoso de la transtextualidad autorreflexiva:

En el interior del viejo mundo, en una biblioteca impenetrable situada en el corazón de un monasterio, se guarda un libro cuyo contenido, como en el fondo el de casi todos los libros, es demasiado peligroso como para dejarlo leer. Espero que no haya sido el caso de este otro libro, mucho más modesto, y que los sueños que contiene escapen más allá de sus páginas y conduzcan a otros sueños, sobre los que ya otros escribirán.³⁹

No se me ocurre mejor modo de concluir esta reseña de *Edad Media soñada* que aceptando literalmente, con todo gusto, la invitación que José Miguel García de Fórmica-Corsi nos prodiga al final de su libro. Una invitación que, por lo demás, ya había formulado al término de su “Presentación” (pág. 15), y que ya tuvimos ocasión de citar, pero que juzgamos conveniente volver a reproducir:

El lector seguramente echará en falta alguna ficción o alguna fantasía por la que sienta predilección o considere que tendría que estar incluida en una exposición sobre este periodo. Quisiera creer que este libro solo es un principio, y que el futuro admitirá más huéspedes. Bienvenidos a este viaje por el sueño de una noche medieval.

Hasta aquí, la reseña propiamente dicha. Lo que sigue es solo una adenda, una ocurrencia lúdica, un experimento de transtextualidad que bien podría ser un fiasco o colmar la paciencia de sus partícipes. Proseguir la escritura y la lectura de un texto siempre es algo opcional y riesgoso para ambas partes, pero más aún lo es en este caso. Queda hecha la advertencia. El que avisa no traiciona...

* * *

En mi Edad Media soñada, tan *parcial* como la del autor y todos sus lectores (en los dos sentidos de la palabra, a saber: ni completa ni imparcial, sino *selectivamente valorativa*), no podría faltar jamás la leyenda suiza de Guillermo Tell, algo así como el «primo continental» o la «versión alpina» del británico Robin Hood.

³⁷ *Ibid.*, pp. 233-234.

³⁸ *Ibid.*, p. 234.

³⁹ *Ibid.*

Menos aún podría faltar en las páginas rebeldes de *Corsario Rojo*, una revista de izquierdas tan sensible a la lucha de clases y la historia de las utopías subalternas (ambiciosamente revolucionarias o simplemente revoltosas). Hablamos, en efecto, de otro héroe popular valientemente *justiciero* y eximiamente *flechador* de la Europa medieval –aunque ballestero en vez de arquero– que ha simbolizado por siglos, en el imaginario cultural de su terruño helvético y del Occidente todo, la resistencia del campesinado –y de la plebe en general– al poder monárquico y feudal (cuando este poder era juzgado tiránico o abusivo *desde el llano*, a los ojos del pueblo; cosa que no ocurría siempre, por supuesto, sino en determinadas circunstancias históricas, bajo ciertas condiciones objetivas y subjetivas).

Como tantísimas personas (al menos de la época predigital), cuando era niño y adolescente crecí leyendo con avidez obras mal o bien consideradas como «infantiles» o «juveniles», pero también devorando adaptaciones profusamente ilustradas de muchos grandes clásicos de la literatura universal «adulta»: las epopeyas homéricas, la *Eneida* de Virgilio, *Las mil y una noches*, diversos mitos ancestrales y cantares de gesta, *Don Quijote*, *Ivanhoe*, *Martín Fierro*, etc. Entre las más predilectas de estas recreaciones literarias –relatos breves, sencillos y trepidantes que abrían de par en par las puertas del goce y la imaginación, mediante la doble magia de las palabras y las imágenes– estaba la leyenda medieval de Guillermo Tell, tal como la había romantizado e inmortalizado Schiller a comienzos del siglo XIX.

La leyenda de Wilhelm Tell –tal es su nombre original en alemán– se formó en los siglos XV y XVI, entre los estertores de la Edad Media y los albores de la Edad Moderna, mayormente a través de baladas, crónicas y dramas en verso. Las primeras menciones escritas datan aproximadamente de 1470, no mucho antes del Renacimiento y la Reforma de Suiza, pero obviamente hay una tradición oral anterior, que hunde sus raíces en el folclore bajomedieval. En estas fuentes primigenias, la leyenda aún es muy fluida: distintas variantes argumentales que compiten entre sí y van mutando a lo largo del tiempo. Hasta que en 1550 un tal Egidio Tschudi, erudito humanista y padre de la historiografía suiza, publica su *Chronicon Helvetium*. Es entonces cuando la leyenda popular de Guillermo Tell queda más o menos fijada en un texto acendrado, canónico y perdurable.⁴⁰ Es entonces –plena época renacentista– cuando el magma de tradiciones acerca del gran héroe plebeyo de los Alpes suizos se solidifica en una versión culta y laureada, ampliamente difundida y aceptada, la cual reingresa con prontitud y facilidad al torrente de oralidad del folclore, en un típico ejemplo de esa compleja dinámica social que un gran historiador italiano ha llamado “circulación cultural” o “circularidad” entre “niveles de cultura”⁴¹. Y es también entonces, de la mano del cronista Egidio, cuando Guillermo Tell queda oficialmente incorporado al panteón de próceres «nacionales» de la Confederación Helvética, fuertemente consustanciado con el imaginario político de la Suiza moderna y sus valores troncales (patriotismo, independentismo, republicanismismo, cantonalismo).⁴²

⁴⁰ Cf. William R. Everdell, “William Tell: The Failure of Kings in Switzerland”, en *The End of Kings: A History of Republics and Republicans*, University of Chicago Press, 2000. Asimismo, Randolph C. Head, “William Tell and His Comrades: Association and Fraternity in the Propaganda of Fifteenth- and Sixteenth-Century Switzerland”, en *The Journal of Modern History*, vol. 67, nro. 3, 1995.

⁴¹ Véase Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1999 (1976), *passim*, pero especialmente pp. 3-9 y 247-248. La noción, con distintos rótulos, ya estaba presente en Antonio Gramsci, Mijaíl Bajtín y E. P. Thompson.

⁴² Vid Thomas Quinn Marabello, “The Origins of Democracy in Switzerland”, en *Swiss American Historical Society Review*, vol. 59, nro. 1, 2023. Con respecto al trasfondo histórico de la leyenda y su significación político-cultural, esta extensa cita del genial Perry Anderson (¿cómo abreviarla sin sentir que se comete un crimen?) resultará muy esclarecedora, por más que en ella no se mencione en ninguna parte a Guillermo Tell, ni como personaje verídico ni como personaje legendario: “...todos los primeros Habsburgo presionaron con fuerza en busca de la expansión y unificación de sus dominios. Sin embargo, este primer e histórico empuje por construir un Estado germánico engrandecido tropezó en su camino con un obstáculo fatal. Entre las tierras renanas y austríacas estaban los cantones suizos. Las invasiones de los Habsburgo en esta zona fundamental provocaron una resistencia popular que derrotó una y otra vez a los ejércitos austríacos y condujo, finalmente, a la creación de Suiza como una confederación autónoma al margen del [Sacro] Imperio.

La peculiaridad y el interés de la rebelión suiza residen en el hecho de que fundió dos elementos sociales que, dentro del complejo inventario del feudalismo europeo, no encontraron en ninguna otra parte una unión similar: las montañas y las ciudades. Aquí radica también el secreto de su éxito singular en un siglo [el XIV] en el que todas las demás insurrecciones campesinas fueron

La trama de la leyenda es conocida.⁴³ Está situada hacia finales del siglo XIII o comienzos del XIV (Egidio la data con exactitud –largamente discutida por otros historiadores– en noviembre de 1307). Si bien tiene anclajes reales importantes en cuanto al contexto histórico general, no se han encontrado pruebas documentales coetáneas de la existencia de Tell (ni tampoco de su archienemigo, Hermann Gessler). Así y todo, parece bastante verosímil –y hasta probable– que algunas características, acciones y vicisitudes del personaje legendario se basen en las de uno verídico (o varios). Como suele suceder en estos casos, la imaginación popular –siempre fértil– y la transmisión oral –nunca perfecta– habrían añadido lo suyo, transmutando poco a poco la historia en folclore.

La consagración definitiva del ballestero de los Alpes suizos como un clásico de las letras y artes universales se la debemos, sin discusión, al romanticismo europeo del primer tercio del siglo XIX. Ante todo, al escritor alemán Friedrich Schiller, quien estrenó allá por 1804, en su senectud, meses antes de morir, el drama en cinco actos *Guillermo Tell*.⁴⁴ Fue redactado en alemán y en verso, por sugerencia de su esposa Lotte y su amigo literato Goethe, que conocían Suiza de primera mano (no así Schiller, quien nunca había visitado ese país, pero supo documentarse muy bien, pues también era historiador). *Wilhelm Tell* es una obra poético-

derrotadas. (...) Desde los orígenes de la Edad Media el modo de producción feudal tuvo una expansión topográfica muy desigual: nunca penetró en las tierras altas en la misma medida en que conquistaba las llanuras y las marismas. Las regiones montañosas de toda Europa occidental representaban zonas remotas e intrincadas de pequeña propiedad campesina, alodial o comunal, cuyas tierras, exiguas y rocosas, ofrecían un atractivo relativamente escaso para el feudalismo. Los Alpes suizos, la cordillera más alta del continente, fueron naturalmente el principal ejemplo de esta constante. Por otra parte, también estaban situados a lo largo de una de las principales rutas comerciales terrestres de la Europa medieval, entre las dos zonas densamente urbanizadas de Alemania del sur e Italia del norte. Sus valles estaban, pues, poblados de ciudades dedicadas al comercio local, que aprovechaban su situación estratégica entre los puertos de montaña. El cantonalismo suizo del siglo XIV fue el resultado de la confluencia de estas fuerzas. Inicialmente influidos por el ejemplo de las cercanas comunas lombardas [del norte de Italia] en su lucha contra el Imperio, la rebelión suiza contra los Habsburgo unió, en una combinación victoriosa, a los montañeses rurales [labradores, pastores, leñadores] y a los burgueses urbanos [mercaderes y artesanos]. La dirección política fue asumida por los tres ‘cantones forestales’, cuya infantería campesina derrotó en Morgarten a la caballería señorial austríaca, entorpecida en sus movimientos por la angostura de los valles. Diez años después, la servidumbre había sido abolida en Uri, Schwyz y Unterwalden. En 1330 hubo una revolución municipal en Lucerna, y en 1336, en Zúrich, ambas contra los patricios pro-habsburgueses. En 1351 existía una alianza formal entre esas dos ciudades y los tres cantones forestales. Por último, sus tropas unidas rechazaron y derrotaron a los ejércitos de los Habsburgo en Sempach y Näfels en 1386 y 1388. En 1393 había nacido la confederación suiza, única república independiente en Europa. Los piqueros campesinos de Suiza habrían de convertirse en la fuerza militar de choque de las últimas guerras medievales y las primeras guerras modernas, poniendo punto final al antiguo dominio de la caballería, con sus victorias sobre los caballeros borgoñones [flor y nata de la caballería europea medieval] convocados durante el siglo siguiente en ayuda de Austria, e inaugurando la nueva fuerza de la infantería mercenaria. A principios del siglo XV, la dinastía Habsburgo había perdido sus tierras situadas por debajo del recodo que forma el Rin en su marcha hacia Suiza y había fracasado en su tentativa de unir sus posesiones en Sundgau y Breisgau. Sus provincias renanas no eran más que enclaves dispersos, llamados simbólicamente *Vorderösterreich* y administrados desde Innsbruck. A partir de entonces, toda la orientación de la dinastía debió girar hacia el este”. Perry Anderson, *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1979 (1974), pp. 306-307.

⁴³ Por si acaso, un resumen: Guillermo Tell, un humilde pero orgulloso cazador de los Alpes suizos, ballestero célebre por su puntería, vivía en la aldea de Bürglen, cantón de Uri, una comarca de lengua alemana. Los Habsburgo, los poderosos duques de Austria, devenidos *de facto* monarcas del Sacro Imperio, habían anexionado Uri y otros cantones helvéticos, oprimiendo a la población local con su despotismo y rapacidad. Un día, Tell acudió a Altdorf, la capital de Uri, en compañía de su hijo. Al pasar por la plaza mayor de la ciudad, donde se había colocado un sombrero en una percha como símbolo de la autoridad de los Habsburgo, se negó a inclinarse en señal de pleitesía. La «insolencia» no pasó desapercibida. Gessler, el baile o gobernador de Altdorf, encolerizado, ordenó el arresto de Tell. Hombre sanguinario y revanchista, de temperamento cruel y draconiano, el funcionario de los Habsburgo obligó al reo a realizar una prueba terrible: Tell debía acertar con un disparo de ballesta, a cien pasos de distancia, en una manzana colocada sobre la cabeza de su hijo. Si lo hacía, sería absuelto. Si fallaba matando o hiriendo a su hijo, o dejándolo indemne, sería condenado a muerte. En vano intentó Tell que Gessler modificara el castigo. Resignado a su suerte, colocó dos saetas en la ballesta y disparó. Afortunadamente, dio en el blanco. Gessler quedó asombrado con tamaña demostración de puntería. Pero también sintió curiosidad por un detalle: ¿por qué Tell había puesto dos flechas en la ballesta? De modo que se lo preguntó. La respuesta le enfureció: la segunda saeta era para el corazón del gobernador, si la primera mataba o malhería al vástago del inculpad. Gessler mandó que Tell fuese confinado en el castillo de Küsnacht. El traslado del reo se hizo en barca, a través del lago de Lucerna. Mas una tormenta se desató, poniendo en zozobra el batel. Por orden del baile, quien iba a bordo y era presa de la desesperación, los guardias desataron a Tell –reconocido por su pericia náutica– para que éste pudiera conducir la embarcación a tierra. Así lo hizo, y no bien la nave llegó a la costa, Tell logró huir. Poco después, el ballestero fugitivo tendió una emboscada a Gessler y le dio muerte. Este ajusticiamiento daría inicio a la sublevación de los cantones de Uri, Schwyz y Unterwalden contra la dominación austríaca, que desembocaría en una larga guerra, y finalmente en la independencia de Suiza como república confederada.

⁴⁴ Puede leerse la clásica traducción castellana de Josep Yxart –que data de 1881, y que él mismo prologó– en la *Biblioteca Digital Cervantes*. Aquí el enlace: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/guillermo-tell--1>.

teatral de tono épico y sublime, atravesada por la filosofía del idealismo y la sensibilidad del patetismo. Un canto a la libertad y dignidad humanas, a la rebeldía preñada de solidaridad y justicia. Una oda al patriotismo telúrico y cívico del pueblo suizo: el territorio montañoso de los Alpes como querencia ancestral, con un fuerte sentido de pertenencia comunitaria que preanuncia la nacionalidad; pero no un sentido de pertenencia esencialista, chovinista, mezquinamente asociado a una identidad etnolingüística y confesional, sino, más bien, vinculado a cierta idiosincrasia plebeya, a cierto talante igualitario, a ciertas tradiciones locales que, trascendiendo toda moral particularista, encarnan valores éticos universales. En esta oda schilleriana se oyen modernos ecos liberales y democráticos de la Ilustración dieciochesca, de la Revolución Francesa y de la Independencia norteamericana, tan o más potentes que los viejos ecos de la propia tradición republicana del cantonalismo helvético.⁴⁵ Resonancias que adquirirían inusitada actualidad en aquellas naciones europeas que, como Italia y Hungría, habrían de librar guerras contra el yugo imperial austríaco –otra vez los Habsburgo– durante el ciclo revolucionario de 1848, la llamada “Primavera de los Pueblos”.

Al público lector de hoy, puede que *Guillermo Tell* le resulte una obra teatral demasiado declamatoria o «acartonada» en sus diálogos, excesiva en sus idealizaciones románticas, exagerada en sus regodeos patéticos, carente de profundidad y complejidad psicológicas, abusiva en su designio de esclarecimiento político-ideológico... Pero su trama es atrapante de principio a fin: fluye sin parar, deja sin aliento. No hay baches, ni desvíos, ni inconsistencias en su desarrollo. Todo encaja a la perfección, como un mecanismo de relojería suizo. La obra posee una fuerza dramática extraordinaria, con un *crescendo* y *decrecendo* impecables. Además, su ambientación histórica y geográfica es muy lograda. Eso sin contar su agudeza y belleza aforísticas, atributos omnipresentes.

Si Robin Hood –como bien hace notar Fórmica-Corsi– tuvo que esperar al cine del siglo XX para alcanzar estatura universal, el héroe helvético la consiguió mucho antes gracias al teatro y la ópera, dos artes escénicas que poseen un fortísimo componente literario, vinculado al libreto. La recreación estilizada e idealizada de la leyenda que hizo Schiller como maestro de la poesía y la dramaturgia románticas, basándose en la *Chronicon Helvetium* y otras fuentes posteriores (como la monumental *Historia de la Confederación Suiza*, del contemporáneo Johannes von Müller), sería traducida a innumerables idiomas, e influiría decisivamente en escritores y artistas (pintores, escultores, cineastas, músicos, historietistas, etc.) de diversas procedencias y sucesivas generaciones, con muy dispar fortuna. Sólo en España, tenemos las reelaboraciones de Antonio Gil y Zárate (1843) y Eugenio d’Ors (1923), también dramáticas –la primera más fiel a la leyenda y a Schiller, la segunda más libre o revisionista–.

No obstante, solo una obra se acerca a la del poeta y dramaturgo germano en términos de popularidad y universalidad: la *grand opéra* en cuatro actos *Guillermo Tell* (1829), de Gioachino Rossini. Es la última creación del músico italiano, y sin duda uno de sus mejores trabajos (acaso el mejor, aunque no de los más típicos en su quehacer melómano, que estuvo más orientado hacia la ópera *bufo* que hacia la ópera *seria*). Escrita en francés y estrenada en el Théâtre de l’Académie Royale de Musique de París, con libreto de Étienne de Jouy e Hippolyte Bis, se trata de una adaptación del drama de Schiller, que comparte a pleno su *ethos* y *pathos* románticos, tan propios de la época.⁴⁶ La ópera rossiniana *Guillaume Tell* cosechó de inmediato –y para siempre– enorme fama, no solo en Francia y Europa, sino mundialmente. Merced a su alto

⁴⁵ En una carta de 1803, cuando *Guillermo Tell* todavía estaba en proceso de redacción, Schiller le confesó a un amigo que el trasfondo histórico de este drama le parecía “muy Bastilla”. Añádase algo: el mismo año del estreno (1804), un Napoleón cada vez más despótico se hizo coronar emperador; y al año siguiente, cuando el escritor alemán fallezca, habría de invadir y sojuzgar tierras germanas; razón por la cual muchos compatriotas de Schiller verían en el emperador austríaco Alberto I de Habsburgo (el tirano absentista que se menciona repetidamente en *Guillermo Tell*, a quien responde el sátrapa Gessler, y que muere como éste asesinado en Suiza, hacia 1308) un trasunto medieval del contemporáneo Bonaparte. Cf. Wendy C. Nielsen, “French Revolution, European Drama”, en Frederick Burwick (ed.), *The Encyclopedia of Romantic Literature*, vol. I, Malden (MA)/Oxford (UK), Wiley-Blackwell, 2012, p. 480.

⁴⁶ Se puede leer el libreto completo de esta ópera –en una vieja traducción castellana de 1864– en la *Biblioteca Digital de la Real Academia Española*: <https://www.rae.es/archivo-digital/guillermo-tell>.

vuelo melódico y armónico, a su vigorosa orquestación sinfónica, a su belleza lírica tan majestuosa y envolvente, y a su potencia dramática pletórica de romanticismo schilleriano, se convirtió en una de las óperas más recordadas de la historia. Singularmente célebre es la parte final de la obertura, en *Mi mayor* y a toda orquesta: la denominada “Marcha de los soldados suizos”, un *galop* o «carga de caballería» anunciada con trompas y trompetas. La melodía, el ritmo y la orquestación transmiten una sensación única de galope épico, de cabalgata triunfal, que ha quedado grabada a fuego en la memoria popular como la musicalización por antonomasia del heroísmo ecuestre (incluso más que la *Walkürenritt* wagneriana). Esta asociación le debe mucho a la cultura estadounidense de masas del siglo XX, concretamente, a *El Llanero Solitario*, que batió récords de audiencia entre los años 30 y 50, primero en radio y luego en TV. Esta serie usaba la “Marcha de los soldados suizos” como tema musical de inicio y cierre de cada capítulo.

En el ámbito del séptimo arte, ninguna de las muchas películas dedicadas a la leyenda de Guillermo Tell, desde los tiempos del cine mudo en blanco y negro hasta hoy, ha conseguido dejar una huella importante en la cultura popular occidental y mundial. En este sentido, el contraste con Robin Hood no podría ser mayor. Curiosamente, la industria de Hollywood no ha generado ningún gran clásico o éxito de taquilla sobre el balletero suizo. *The Story of William Tell* (1953), el film británico-italiano de John Dighton en CinemaScope, protagonizado y producido por Errol Flynn, quizás hubiera podido convertirse en un suceso, pero quedó inconcluso por problemas financieros. Ciertamente que en 1898, el cineasta pionero Georges Méliès había estrenado *Guillermo Tell y el payaso*, pero solo se trató de un cortometraje con trucos de un minuto de duración, en clave de farsa. Un lustro después, otro director francés, Lucien Nonguet, adaptaría el drama de Schiller a la pantalla en un corto de cinco minutos, aunque sin grandes consecuencias en términos de popularidad y universalidad. Suiza y otros países alpinos o centroeuropeos produjeron después varios largometrajes, mayormente en alemán (la república helvética a la cabeza, por supuesto). Pero su proyección internacional fue muy limitada, por ejemplo, el *Wilhelm Tell* (1923) de Rudolf Dworsky y Rudolf Walther-Fein, el *Wilhelm Tell* (1934) de Heinz Paul y el *Wilhelm Tell* (1960) del dúo Dickoff-Hartl. Las series televisivas tampoco han tenido mayor repercusión global.

Podríamos seguir enumerando otras recreaciones literarias y artísticas, o analizar y enjuiciar con más hondura crítica las tramas de aquellas obras que ya hemos someramente comentado (ante todo, el drama de Schiller y la ópera de Rossini, que bien lo ameritarían). Pero en el contexto de este ensayo –que no deja de ser, al fin de cuentas, una reseña de un libro que no hemos escrito⁴⁷– resultaría un exceso de palabras... si es

⁴⁷ Tampoco esta reseña que publicamos en *Corsario Rojo* es la única, por cierto. En el sitio web *Café Montaigne* han salido otras dos: “*Edad Media soñada. La imagen del Medieval en la ficción*, de José Miguel García de Fórmica-Corsi”, por Sebastián Gámez Millán, con fecha 4 de julio de 2021; y “Un libro soñado, un libro inteligente. Acerca de *Edad Media soñada. La imagen del Medieval en la ficción*, de José Miguel García de Fórmica-Corsi”, por Rafael Guardiola Iranzo, con fecha 1º de abril de 2024 (esta última aparecida luego de que difundiéramos en *Kalewche* un anticipo de nuestro artículo, cuando ya estábamos casi a punto de concluir su redacción). He aquí los respectivos enlaces: <https://cafemontaigne.com/edad-media-sonada-la-imagen-del-medieval-en-la-ficcion-de-jose-miguel-garcia-de-formica-corsi-una-resena-de-sebastian-gomez-millan/critica-literaria/admin> y <https://cafemontaigne.com/un-libro-sonado-un-libro-inteligente-acerca-de-edad-media-sonada-la-imagen-del-medieval-en-la-ficcion-de-jose-miguel-garcia-de-formica-corsi-rafael-guardiola-iranzo/critica-literaria/admin>. Ambas reseñas bibliográficas tienen el mérito de la hondura, de ser pensantes y ponderativas: no se reducen a una mera síntesis descriptiva pretendidamente «aséptica».

Cabe acotar que el propio autor compartió en su blog, el 9 de diciembre de 2020, una noticia comentada acerca del inminente lanzamiento de su obra, algo así como una «auto-reseña», que lleva por título “Publico *Edad Media soñada*”, disponible en <https://lamanodelextranjero.com/2020/12/09/publico-edad-media-sonada>. Pero ahora que lo pienso bien, diría que el texto en cuestión es más bien un segundo prólogo (un posfacio, para ser más exactos), que se complementa a la perfección con la “Presentación”. Los seis párrafos que lo conforman bien podrían haber engrosado el proemio original, con unos pocos retoques o elipsis tendientes a evitar reiteraciones. Recomendamos encarecidamente su lectura. Hay allí informaciones y reflexiones por demás jugosas en materia de *making-off*, si me permiten la metáfora cinéfila.

Cito algunos pasajes, a título ilustrativo: “...debo indicar que este libro no existiría sin el presente blog, *La mano del extranjero*, que llevo escribiendo desde hace ya unos cuantos años, pues no solo ha sido mi carta de presentación ante los editores sino que he partido de una de sus secciones, del mismo nombre, para desarrollar el tema del libro, revisando exhaustivamente el material y ampliando considerablemente mi mirada sobre la época, lo que me ha permitido descubrir tanto como repasar las obras más conocidas de la temática y un buen número de ficciones de menor renombre pero considerable calidad”. *Edad Media soñada* “...no se presenta como una investigación exhaustiva sobre el fondo histórico de las ficciones medievales, ni tampoco pretende formular teorías sobre las

que esta digresión tardía no peca ya de innecesaria o inoportuna desde un principio, desde su misma concepción. En cualquier caso, nos despedimos dejando constancia que la presente adenda sobre la leyenda de Guillermo Tell sólo ha sido un intento –acaso temerario, pero sincero– de honrar el juego de transtextualidad propuesto por José Miguel al inicio y al término de su *Edad Media soñada*, como así también un tributo de gratitud a este libro admirable.

razones de su perdurabilidad. Sencillamente, lo anima el mismo objetivo que preside este blog desde su inicio. Por un lado, compartir impresiones y estimular recuerdos gratos sobre esas obras conocidas y amadas por el posible lector y el ilusionado autor. Por otro, mover al descubrimiento de aquellas que, por la razón que sea, todavía no ha habido ocasión de conocer”. Sin embargo, “...esta obra ni puede ni quiere renunciar a su condición de libro de Historia, puesto que históricas son las raíces de todas las ficciones que en él se albergan. Yo me precio de haber aprendido, gracias a ellas, esta disciplina con la cual hoy me gano la vida (y del modo más humilde: enseñándola, lo que para mí significa estimular en otros el mismo amor que por ella siento)”. Asimismo, “...es propósito central de la obra que el lector pueda acceder a ella por donde le venga en gana. No hay discurso férreo que obligue a no saltarse ni un párrafo, no hay principio ni final (es más, yo mismo no lo doy por acabado: me quedan muchas más ficciones medievales por descubrir y por intentar que otros descubran). No es que pretenda decir que *Edad Media soñada* es como *El libro de arena* borgiano, de aliento infinito, pero sí que lo he concebido como un caleidoscopio: yo me iría al índice en busca de un tema o una obra favorita, o lo abriría sencillamente por cualquier parte y luego por otra y la siguiente vez por otra distinta”. Por último, “Mi principal guía ha sido disfrutar de lo que escribo, porque escribo de lo que me hace disfrutar. Espero encontrar lectores que se animen a entrar en este sueño medieval”.

CARLOS VALMASEDA

EL TIEMPO DE LAS CEREZAS EN EL CINE LA COMUNA DE PARÍS Y EL SÉPTIMO ARTE*

Se suele repetir la anécdota de que a partir del triunfo en Octubre de 1917, Lenin iba contando los días que se mantenía el poder revolucionario. A los 37 días, salió de su oficina en el Instituto Smolny (Petrogrado) y fue a bailar en la nieve. Estaba celebrando el hecho de que el experimento soviético había sobrepasado la duración de la Comuna de París. Cinco días más tarde, Lenin habló frente al Tercer Congreso de Sóviets de Todas las Rusias, donde dijo que su comuna había durado más que la de 1871 en París debido a “circunstancias más favorables”, en las cuales “soldados, trabajadores y campesinos lograron crear un gobierno soviético”.

Hasta ese momento, efectivamente, la experiencia de la Comuna de París constituía el ejemplo más reciente de revolución europea sobre la que reflexionar y teorizar, pero también era objeto de homenaje y fuente de inspiración para los artistas revolucionarios.

El cine tal como lo conocemos se inició apenas veinticinco años después de los hechos de la Comuna, y cuando esta empezó a aparecer en las pantallas, todavía había viejos *communards* que participaron en alguna de ellas. Porque, como resulta lógico, será en Francia donde más películas se realizarán sobre estos sucesos históricos. El segundo país, ya unos años más tarde, donde más títulos se filmarán acerca de la *Commune* será la Unión Soviética. Y esta situación seguirá hasta prácticamente la actualidad. Pero ya fundamentalmente solo en Francia, me temo...

Podríamos hablar de dos especies de «olas» en el interés cinematográfico sobre la Comuna. La primera ola se producirá durante el periodo del cine mudo: serán exclusivamente películas francesas y soviéticas (aunque también una dirigida por un español, como veremos oportunamente). Podríamos considerar que esta ola se alarga hasta 1936, apenas en los inicios del sonoro soviético, con la película de Roshal.

La segunda oleada se produce en los 60-70. A partir de entonces, solo esporádicamente aparece la Comuna en las pantallas, en ocasiones de forma marginal, como en *El festín de Babette*, y, cada vez más, en proyectos para la televisión. Será uno de estos, por cierto, una de las mejores películas realizadas sobre el tema: la monumental –aunque solo sea por su extensión– *La Commune (Paris, 1871)* del británico Peter Watkins, aunque para la cadena francoalemana Arte, en 2000. Desde entonces, lo único quizá reseñable es la película sobre la vida de la *communarde* Louise Michel, ya en 2010.

Hagamos un somero repaso a todas estas producciones.

* Algunos pasajes de este artículo fueron originalmente publicados en *Espai Marx* hacia marzo-abril de 2021, con motivo del 150º aniversario de la Comuna de París. La metáfora del título, “El tiempo de las cerezas”, hace referencia a una vieja canción francesa del mismo nombre, *Le temps des cerises* (1866), con letra de Jean-Baptiste Clément y música de Antoine Renard, que luego habría de quedar fuertemente asociada a la *Commune* en el imaginario popular. Clément fue comunero y dedicó la canción a una enfermera fallecida durante la sangrienta represión del alzamiento.

Sur une barricade (1906-7)

La primera película sobre la Comuna es de una etapa muy temprana del cine, 1906-1907, y es conocida con diferentes títulos: *L'enfant sur la barricade*, *L'émeute sur la barricade* –que es el título que aparece en el vídeo que enlazamos– o simplemente *Sur la barricade* o *Sur une barricade*. La autoría es dudosa. Durante un tiempo se consideró que todas las películas de ficción realizadas por la compañía francesa Gaumont en sus primeros años habían sido dirigidas por Alice Guy, hasta adjudicarle un número increíble de títulos y considerarla la primera directora del cine de ficción, tan pronto como en 1896. No obstante, estudios más recientes han ajustado mucho la cifra de películas dirigidas por esta pionera del cine. Es cierto que hasta 1905, pero no desde 1896 sino probablemente a partir de 1900, buena parte de la producción ficcional de Gaumont le corresponde a ella. A finales de 1905 hará un viaje a España para rodar películas sonoras para el sistema Cronofono creado por Gaumont en esos años, ante el conflicto larvado que se había planteado entre su posición en la empresa y la de René Decaux, jefe de los nuevos estudios construidos en París. A la vuelta de su viaje realizará algunas películas más, antes de su boda y traslado a los Estados Unidos en 1907, donde seguirá su carrera cinematográfica a través de su propia productora, Solax Company. Si la película es de 1906, es perfectamente posible que fuese ella la directora. No obstante, uno de los mejores especialistas en su obra, Maurice Gianati, en el capítulo “Alice Guy a-t-elle existé?” de la obra editada por el mismo Gianati y Laurent Mannoni, *Alice Guy, Léon Gaumont et les débuts du film sonore*, la incluye en la lista de películas que Guy reclamaba como propias, aunque añade como observación “Film d’E. Arnaud”. Étienne Arnaud es otro pionero del cine francés, del que sabemos que dirigía en esa época gracias a un cuaderno donde iba registrando sus grabaciones. No he podido comprobar si esta película está incluida en dicho cuaderno. En cualquier caso, *Sur la barricade* aparece en el catálogo de Gaumont con el número 1679, y Gianati da como fecha estimada el 12 de agosto de 1907.

Aunque se ha considerado que la película estaba basada en *Los miserables*, y por tanto en la insurrección republicana de junio de 1832, a través de la figura del niño Gavroche, en realidad es mucho más probable que se corresponda con otra obra de Victor Hugo, en concreto, el poema *Sur la barricade* incluido en el recopilatorio *L'Année terrible*, de 1872, dedicado a los acontecimientos de la Comuna. Dicho poema está dividido en dos partes: en la primera, se relata cómo un niño que ha participado en la defensa de la Comuna pide que antes de ser fusilado le permitan ir a entregar a su madre su reloj, con la promesa de volver para que se cumpla la sentencia. Así lo hace, y el oficial al mando, impresionado por su gesto, le perdona la vida.

Naturalmente, para «dulcificar» el contenido en tiempos de la Tercera República francesa, fundada después de todo por quienes aplastaron la Comuna, en la película el niño no ha participado directamente en la lucha junto a los *communards*, sino que se ha visto implicado involuntariamente cuando iba a cumplir un encargo de su madre. Pero el resto de la narración se corresponde casi exactamente con el contenido del poema.

<https://www.youtube.com/watch?v=uZLrF2mCJ6M>

La Commune! Du 18 au 28 mars 1871 (1914)

Nuestra segunda película del cine francés sobre la Comuna fue una de las producciones de la sociedad cooperativa de tendencia anarquista *Le cinéma du peuple*, creada a finales de 1913. No nos extenderemos demasiado porque hemos dedicado en otra parte dos entradas a la historia del cine militante francés antes de la llegada del sonoro.¹ La sociedad realizó varias películas a principios de 1914, pero el inicio de la Primera

¹ Carlos Valmaseda, “Cine militante francés en el periodo mudo”, parte I (hasta 1914) y II (hasta 1929), en *Espai Marx*, 17 de abril y 1º de mayo de 2021. Material disponible en <https://espai-marx.net/?p=9443> y <https://espai-marx.net/?p=9462>.

Guerra Mundial en agosto de ese mismo año interrumpió su producción, en la que tenían previsto, por cierto, una película sobre la figura de Francisco Ferrer i Guardia.

La película que presentamos a continuación lleva por título *La Commune! Du 18 au 28 mars 1871*, y se proyectó por primera vez precisamente un 28 de marzo, pero de 1914, aniversario de la proclamación de la Comuna de París. Con estos precedentes, que auguraban algo mejor, la verdad es que la película resultó bastante decepcionante. No solo por la falta de medios técnicos y el amateurismo evidente, sino también por la elección del tema principal. Porque escogen uno de los que, *a priori*, más reproches podría provocar en el público entre los acontecimientos históricos de la Comuna: el fusilamiento de los generales Lecomte y Thomas. De una forma nada fiel a la historia, por cierto. Se especula con que quizá el objetivo fuese salir de un público limitado al más militante para intentar llegar a la población general. Si es así, y a pesar de que el director la recordaba en sus memorias como un éxito, lo cierto es que no lo fue, a la vez que provocó, si no la animadversión, sí al menos la decepción de los militantes obreros que acudieron a verla, como nos recuerda Laurent Mannoni.

El director de la película fue Armand Guerra, seudónimo del anarquista valenciano José Estivalis Cabo, quien tras un periplo por los Balcanes, Rusia y Alemania recaló en París. En la obra interpreta también los papeles de Thiers y de uno de los generales que acabarán fusilados, Lecomte. Es el que aparece a la izquierda, grotescamente maquillado, en la imagen fija de presentación de la película. Más adelante, Armand Guerra realizaría también alguna película en España durante los años 20 y 30, aunque acabaría de nuevo exiliado en París hacia 1939, donde moriría ese mismo año. El guion fue obra del periodista y novelista francés, también anarquista, Lucien Descaves. Este autor no era la primera vez que se acercaba al tema. En 1901 había publicado *La Colonne*, una novela sobre el *affaire* Gustave Courbet y la destrucción de la columna Vendôme; y en 1913, *Philémon, vieux de la vieille*, también sobre la Comuna.

Los últimos planos de la película abandonan la ficción y se convierten en documentales: vemos a un grupo de la *Association fraternelle des anciens combattants de la Commune* reunido ante el Museo del Louvre; el muro de la plaza Gambetta en Père Lachaise; y finalmente, una bandera con la inscripción “*Vive la Commune!*”.

<https://www.youtube.com/watch?v=AyALCIAhugA>

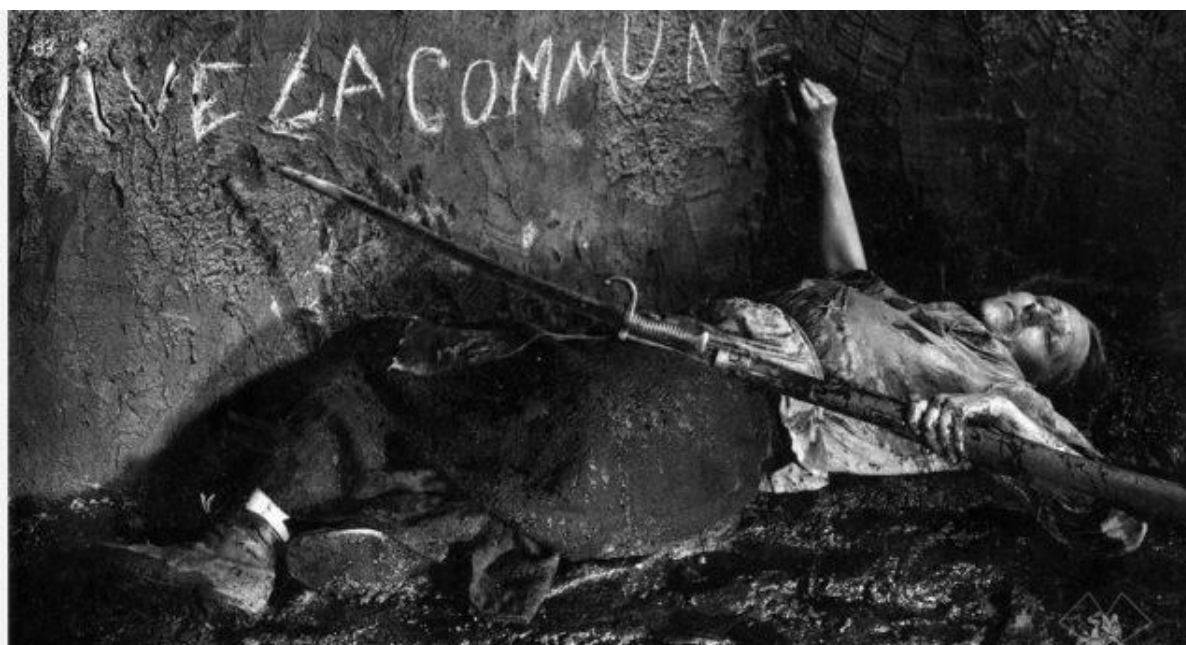
Héroes y mártires de la Comuna de París (1921)

Y pasamos ya a la otra gran corriente cinematográfica que tratará el tema de la Comuna de París. En los inicios del cine soviético, eran muy populares un tipo de películas pensadas específicamente para la propaganda, especialmente durante la Guerra Civil, conocidas como *agitki*, películas de agitación. Uno de los temas frecuentes eran los antecedentes históricos revolucionarios y, como es lógico, no podía faltar la *Commune*.

Así, en el año 1921, sabemos que se rodó *Héroes y mártires de la Comuna de París* (Герои и мученики Парижской коммуны) (*Geroi i mucheniki Parishkoy kommuny*), dirigida por Aksel Lundin y realizada por el Comité de Cine de Toda Ucrania. Recordemos que Ucrania fue una de las zonas en las cuales los combates fueron más encarnizados durante la Guerra Civil, y posiblemente esta película estuviera destinada a agitar a las tropas del Ejército Rojo. Por desgracia, no se ha conservado, por lo que no podemos dar muchos más detalles sobre ella. Cabe suponer, dadas las prisas y los objetivos concretos con que se hacían este tipo de películas en la Unión Soviética de aquellos tiempos, que fuese bastante esquemática y simple en su realización.

La Nueva Babilonia (1929)

En cambio, nuestra siguiente película se considera uno de los hitos fundamentales del cine mudo soviético, probablemente, su era dorada: *La Nueva Babilonia* (Новый Вавилон) (*Noviy Vavilon*), dirigida por Grigori Kozintsev y Leonid Trauberg en 1929.



Kozintsev y Trauberg, junto con otros jóvenes intelectuales, publicaron en 1922 un *Manifiesto Excéntrico*, creando ese mismo año la FEKS (ФЭКС), Fábrica de Excentricidad o Fábrica del Actor Excéntrico. Similar a otros movimientos artísticos de vanguardia de la Rusia soviética, como el futurismo, el constructivismo, las propuestas de Mayakovski y Meyerhold, su objetivo inicial era la reformulación de las artes escénicas, y más tarde el cine, mediante la fusión de varias artes consideradas menores: circo, mimo, acrobacia, *music hall*, etc. Tenemos un ejemplo similar en esa misma época en obras teatrales de Eisenstein como *Hasta el mejor escribano echa un borrón*, donde aparece una pequeña grabación conocida como *El diario de Glumov*, a la que ya dedicamos una entrada en otro lugar.² Tras su trabajo en el teatro con la obra *Matrimonio* de Gogol, la primera inmersión en el cine del equipo de FEKS será el cortometraje *Las aventuras de Octiabrina* (Полождения Октябрины) (*Pokhozhdenia Oktiabriny*) en 1924, a la que siguieron, amén de un par de cortometrajes más, *El capote* (Шинель) (*Shinel*) en 1926, de nuevo una adaptación de Gogol; *La unión del gran asunto* (С. В. Д., Союз великого дела) (*Soiuz velikogo dela*), sobre los decembristas rusos, en 1927; y a continuación, la obra que ahora nos ocupa.

Los dos primeros títulos provisionales fueron rechazados por las autoridades soviéticas de la productora de Leningrado. Como comentaban los directores con humor en un artículo de 1928, “Antes se llamaba *Asalto a los cielos* (Штурм неба) (*Shturm nieba*). Por desgracia, fue rechazado por indefinido y poco convincente. Ahora nos gustaría titularlo *La canaille* (Каналья) (*Kanalia*). Desafortunadamente, será rechazado por ser demasiado definido y demasiado convincente”.

De nuevo de manera similar a Eisenstein, en el marco de la discusión de un sector de la vanguardia soviética de la época que se oponía al cine de ficción, los personajes de *La Nueva Babilonia* son más bien arquetipos, representantes de los diferentes sectores y clases sociales enfrentadas, y su peripecia vital individual no

² С. Valmaseda, “El diario de Glumov (Дневник Глумова) (1923)”, en *Cine Soviético*, 21 de marzo de 2010, disponible en <http://cinesoviético.com/el-diario-de-glumov-Дневник-Глумова-1923>.

importa demasiado. Recordemos obras de Eisenstein como *La huelga*, *El acorazado Potemkin* y, sobre todo, *Octubre*, para entender el marco ideológico. Como reconocería años más tarde el propio Trauberg, para entender la película *La Nueva Babilonia* había que tener conocimientos previos de los acontecimientos históricos que refleja. Por ejemplo, el campesinado francés en el ejército, literalmente, cavando la tumba de los trabajadores de París.

El carácter arquetípico de los personajes se refleja también en la banda sonora, compuesta especialmente para la película por Dmitri Shostakovich. Mientras se utilizan canciones como *Ça ira*, *La Carmagnole* cuando aparece el pueblo, para la burguesía reaccionaria se utilizan piezas de opereta como el famoso can-can de *Orfeo en los infiernos* de Offenbach. El uso de *La marsellesa*, por cierto, es curioso, porque más que como himno revolucionario aparece como una forma de enardecer a los soldados en contra de la Comuna. Cuando un oficial hace un último intento para que los *communards* se rindan, les interpela llamándoles “¡Franceses!”. Su respuesta: “No somos franceses, somos comuneros”.

<https://www.youtube.com/watch?v=cyOhcTuFYe0>

La pipa del comunero (1929)

Ese mismo año 29 se realizará otra película soviética sobre la Comuna, aunque esta vez por la productora cinematográfica oficial georgiana: *La pipa del comunero* (Трубка коммунара) (*Trubka kommunara*). Como vemos, es imprescindible hablar de cine soviético porque la película de 1921 es «ucraniana», la segunda «rusa» y la tercera «georgiana». La película está basada en un relato de Ilyá Ehrenburg publicado en septiembre de 1922 en el periódico *Lunes de Moscú* (Московский понедельник) (*Moskovskiy ponedel'nik*), y recogido después en diversas recopilaciones hechas por Ehrenburg, a la vez que lo utilizaba frecuentemente en sus lecturas públicas, tanto en la URSS como en el extranjero. A pesar de la dureza de su final, teóricamente era un relato para niños.

El director de la película, Kote Mardzhanishvili, aunque también conocido con un nombre rusificado como Konstantin Mardzhanov, tenía una amplísima experiencia teatral y, aunque había efectuado anteriormente alguna película como director o guionista, los resultados de *La pipa del comunero* no gustaron nada a la crítica soviética de la época. La película estaba catalogada como cine infantil.

<https://www.youtube.com/watch?v=Mli6Dx7JcM0>

El amanecer de París (1936)

Como bien sabemos, a partir de los años 30 se impone en todas las artes de la Unión Soviética el “realismo socialista”. No solamente no fue el cine una excepción, sino que, probablemente, fue el arte donde con más insistencia se aplicó, dado que se trataba de un producto industrial con la participación de miles, para un público de millones. La relativa libertad y experimentación creativas de los años 20 se amortiguó. Un claro ejemplo es esta película, *El amanecer de París* (Зори Парижа) (*Zori Parizha*). De héroes corales y anónimos, pasamos al héroe individual, aunque revolucionario. En este caso, el general Jarosław Dąbrowski (o Jaroslaw Dombrowski, de acuerdo con la ortografía española). Eso sí, una película formalmente impecable, bien rodada, con medios, y con buenos actores.

El director, Grigori Roshal, había realizado algunas películas interesantes en los años 20, como *Su excelencia* o *Salamandra* (sobre el curioso caso del científico Kammerer, acusado de falsificar experimentos), pero sería,

sobre todo, jefe de estudios cinematográficos durante toda su carrera (en Goskino, VUFKU, Mosfilm, Lenfilm...), clara muestra de su cercanía al poder.

<https://ru.wikipedia.org/wiki/Файл:1936.ЗориПарижа.webm>

Le Destin du Rossel (1965)

Pasamos ya a la «segunda oleada» de películas sobre la Comuna con esta producción para la televisión de Jean Prat, director que solo trabajó en este medio. La película está dedicada al único alto oficial francés que participó en la Comuna, y fue ejecutado por ello. A la espera de su fusilamiento, recuerda los motivos que le llevaron a unirse al movimiento revolucionario.

No está disponible en internet, o al menos no hemos podido hallarla.

La vela roja de París (1971)

Aunque en esta selección solo estamos hablando de las películas de ficción, incluimos este documental, *La vela roja de París* (Алый парус Парижа) (*Aliy parus Parizha*), porque toma también la forma de docudrama. Es una producción soviética con motivo del centenario de la Comuna. Que yo sepa, es la única que se hizo en dicha ocasión. Dedicada a la memoria de los comuneros de 1871, establece un paralelismo con los combatientes del Movimiento de Resistencia durante la ocupación nazi de Francia, entre 1940 y 1944.

<https://ok.ru/video/1788378811000>

Jarosław Dąbrowski (1975)

Aunque formalmente es polaca, se trata de una coproducción con la URSS. Es lógico que la Polonia socialista estuviese interesada en la vida del general Dąbrowski, el mismo que protagonizara la película de Roshal, pues el revolucionario era de origen polaco. El director de la película, Bohdan Poreba, para mí desconocido, fue comunista incluso después de la caída del Muro.

<https://www.cda.pl/video/1073678287>

La Semaine sanglante (1976)

Se trata de un episodio de la película *Guerres civiles en France*, dirigido por Joël Farges. El primer episodio estaba dedicado a la Conjura de los Iguales; el segundo, al Primer Imperio francés. En este tercero, se nos muestra la última semana de la Comuna, la llamada «Semana sangrienta» por la brutal represión de la burguesía francesa contra el proletariado parisino. El director, Joël Farges, es, fundamentalmente, un experto en la historia del cine, sobre la que ha realizado numerosos documentales.

No hemos podido encontrarla en la web.

Rossel et la Commune de Paris (1977)

Como la película de 1965, y también para la TV, está consagrada al único alto oficial que se unió a los comuneros. El guion, de hecho, parece ser el mismo, aunque en las fichas técnicas difieren los autores. El director se ha dedicado fundamentalmente a la televisión (y fue consejero del presidente Mitterand).

La Barricade du Point-du-Jour (1977)

En una pequeña calle de Montmartre, sus vecinos deciden construir una barricada ante la noticia de la llegada de las tropas de Versalles. Interesante punto de partida de esta película francesa dirigida por René Richon, en la que creo es su única película.

<https://ok.ru/video/3177733622466>

Mémoire commune (1978)

Una reflexión sobre la Comuna de un personaje que, a través de lo que ha visto, oído y vivido, representa la memoria colectiva de los participantes. Será el único largometraje de su director, Patrick Poidevin.

Sur les traces de Maxime Lisbonne, le d'Artagnan de la Commune (1983)

Pasamos ya a la resaca de la ola de los 70 con este docudrama centrado en la figura de Maxime Lisbonne, soldado, *communard*, autor teatral, que se libra por poco de ser fusilado en 1871 –aunque perderá una pierna en los últimos combates contra los versalleses–. En la película, un periodista quiere ayudar a un amigo a montar una obra teatral sobre Lisbonne, por lo que entrevista a diversas personalidades, integrándose estas entrevistas en la ficción. La directora, Jacqueline Margueritte, ha dedicado toda su carrera a la televisión educativa.

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k13205947/f1>

L'Année terrible (1985)

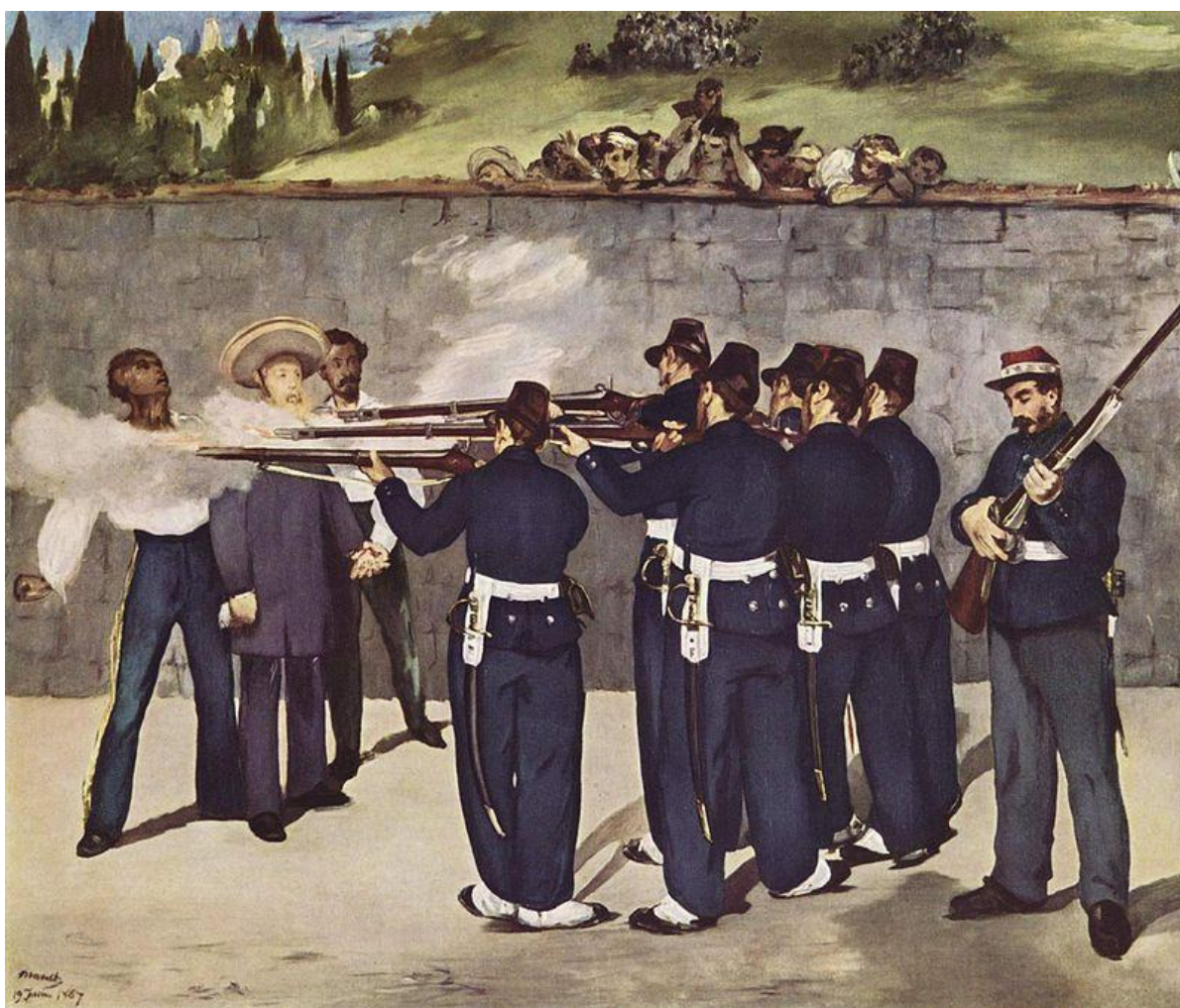
Como ya hemos visto, *El año terrible* es el título que le dio Victor Hugo a la recopilación de poemas que dedicó a la guerra contra Prusia y la Comuna de París. Y también a la muerte de su hijo, por cierto. Su funeral se produjo el primer día del levantamiento y los comuneros, conmovidos, abrieron las barricadas para permitir el paso del cortejo, algo que no olvidó Hugo a pesar de sus diferencias con la Comuna. La película consta de dos partes, emitidas por la cadena de televisión TF1. Se inspira en la susodicha recopilación de poemas de Victor Hugo para incluir documentos de archivo, grabados, fotografías y escenas reconstruidas, junto con entrevistas y comentarios históricos. El director, Claude Santelli, también se especializó en la televisión.

El festín de Babette (1987)

Aunque solo aborda tangencialmente el tema de la Comuna de París, es ésta sin duda una de las películas más populares del catálogo que estamos haciendo, por lo que no nos hemos resistido a incluirla. Como quizá sabréis trata de una chica huida de la terrible represión tras la Comuna que sirve durante años a una pareja de hermanas, hijas de un estricto pastor luterano. Cuando a Babette, la protagonista, le toca la lotería, decide gastar el dinero en un festín para las hermanas y demás miembros de la congregación. La película está basada en un relato de Karen Blixen (recopilado en *Anécdotas del destino (Skæbne-Anekdoter)*). Se trata probablemente de la película más conocida de su director, Gabriel Axel.

1871 (1990)

La película de Ken McMullen recoge los acontecimientos de aquellos años, no solo de 1871, pues hay una larga escena en la cual se reflexiona sobre las pinturas que Manet había dedicado a la ejecución de Maximiliano I de Habsburgo en México, allá 1867, quien contaba con el respaldo imperialista de Francia. La reflexión es hecha de una manera teatral, y desde dentro del teatro, pues la protagonista es una actriz que toma conciencia política a partir de estos acontecimientos.



La ejecución del emperador Maximiliano, por Édouard Manet (1867, óleo sobre lienzo, 252 × 305 cm, National Gallery de Londres)

Une journée au Luxembourg (1993)

Otra película para la televisión francesa acerca de la represión posterior a la Comuna de París, centrada en la figura de Maxime Vuillaume, redactor del diario *Le Père Duchêne*. Junto con otros sospechosos, Vuillaume espera el juicio en los Jardines de Luxemburgo. Condenado a muerte, es salvado del pelotón de fusilamiento por un *versaillesais*.

Tras una introducción que relata la violencia de los combates parisinos de 1871, la película recrea con gran realismo uno de los episodios más sangrientos de la Comuna. El director, Jean Baronnet, es especialmente conocido en el rubro de la realización de documentales.

La Commune (Paris, 1871)

Llegamos a la que es probablemente, con *La Nueva Babilonia*, una de las mejores películas de ficción basadas en la Comuna de París. Su director, el británico Peter Watkins, no cree en el sistema tradicional de relato cinematográfico, que él denomina “monoforme”, y busca formas alternativas de expresión. Que se expresa en cosas como la duración de la película (5 horas y 45 minutos, con una versión «comercial» de tres horas y media) y su método narrativo (en el París del siglo XIX funciona la “Televisión de la Comuna”, que entrevista a los participantes). Es, sin duda, un formato arriesgado y que exige la participación del espectador, pero a la vez permite acercamientos insospechados a la historia y su comprensión, fundado todo ello en el trabajo de numerosos historiadores que colaboraron con Watkins. Arte, la cadena de TV que encargó la película, no pareció especialmente impresionada por los resultados, y lo transmitió entre la medianoche y las cuatro de la madrugada. Desde entonces, sin embargo, numerosos historiadores del cine la consideran una obra de arte.

Primera parte: <https://www.youtube.com/watch?v=zg4Q0xtcFlg>

Segunda parte: <https://www.youtube.com/watch?v=9xavjkBujJE>

Louise Michel (2010)

Y terminamos este somero repaso con otra película para la televisión que no está estrictamente relacionada con la Comuna, sino una vez más con sus consecuencias. Se trata de una producción de France 3 rodada en Nueva Caledonia, dirigida por Sólveig Anspach. Recrea el exilio de siete años, en esas remotas islas del Pacífico Sur donde funcionaba una colonia penal francesa, de una de las comuneras más conocidas, la anarquista Louise Michel. La actriz que interpreta a este personaje es Sylvie Testud.



Y hasta aquí nuestro recorrido por la cinematografía de ficción referida a la *Commune* parisina de 1871. No pretende ser un repaso exhaustivo, de modo que es posible que existan otras obras inspiradas en ella. Sin embargo, creemos que puede ser una buena aproximación a lo que el séptimo arte, especialmente el cine francés y soviético, ha reflejado de esta primera experiencia histórica de revolución proletaria.

AL
LABORDAJE



ANDREJ
CASCIANI

ENTREVISTA A RUSSELL JACOBY

¿CLAUSTRO O TRIBUNA? ¿DIVERSIDAD O CRITICIDAD? INTELECTUALES, IZQUIERDAS Y POSMODERNIDAD*

Si bien la política emancipadora no puede dissociarse del pensamiento crítico, es dudoso que tal tarea pueda confiarse únicamente al mundo universitario profesional. Este problema ocupa desde hace tiempo al historiador estadounidense Russell Jacoby. Su último libro, *On Diversity (Sobre la diversidad)*, cuestiona el alcance limitado y a la postre engañoso de una “jerga universitaria” relativa a la “diversidad” que hoy se utiliza ampliamente en el ámbito público estadounidense. Ya en 1987, en un libro que fue un hito en EE.UU., *The Last Intellectuals (Los últimos intelectuales)*, el autor expresaba su preocupación, no sin suscitar polémica, por las consecuencias para el debate público del creciente peso de la universidad en la vida intelectual. La obra, que había atraído la atención de autores como E. P. Thompson y Murray Bookchin, también criticaba a una nueva generación de profesores, la propia generación del autor, formada en los años sesenta y setenta, que había cuestionado el *establishment* y la institución universitaria para acabar, más que ninguna otra antes que ellos –aunque bajo una apariencia «radical»–, integrándola.

Observador poco complaciente de su propio medio, profesor emérito de la Universidad de California en Los Ángeles, aunque nunca alcanzó la titularidad completa, Russell Jacoby ha escrito sobre la Escuela de Frankfurt, sobre las corrientes heterodoxas del marxismo y el psicoanálisis, sobre los resortes de la violencia y sobre el significado del pensamiento utópico. Sin compartir necesariamente las dimensiones a veces conservadoras de sus análisis, también ha frecuentado a pensadores como Christopher Lasch y al menos conocido fundador de la revista *Telos*, Paul Piccone. También es constante su interés por los intelectuales ajenos al mundo académico o cuya obra ha sido inseparable de una vida revolucionaria llena de riesgos.

Desde su primer libro, Jacoby se propuso combatir la “amnesia social” que nos impide, por olvido del pasado, reflexionar en términos adecuados sobre la crítica del *statu quo* actual, más allá de las tendencias dominantes del momento. Siguiendo esta inspiración, la entrevista que nos ha concedido no pretende sólo presentar una trayectoria y una obra muy poco conocidas en Francia, pese a su innegable interés, sino también ofrecer un enfoque histórico que no se limita a la vida intelectual estadounidense y que permite plantear, desde una perspectiva emancipadora, algunas cuestiones significativas sobre lo que debe ser la crítica social contemporánea.

Fabien Delmotte: Antes de pasar a su libro *Los últimos intelectuales*, me gustaría repasar las primeras etapas de su trayectoria, en la medida en que puedan arrojar alguna luz sobre su significado. ¿Cuáles fueron sus primeras influencias? ¿Cómo llegó a comprometerse políticamente?

Russell Jacoby: No puedo afirmar que mi trayectoria haya sido única. Nací en Nueva York al final de la Segunda Guerra Mundial, de padres judíos laicos, la misma semana en que murió Hitler. Mis padres

* La presente entrevista, traducida por nuestro compañero Nicolás Torre Giménez, fue originalmente publicada en francés por la revista parisina de izquierdas *Le Comptoir*, el 27 de abril de 2023, con el título “D’une pensée critique sous emprise – Un entretien avec Russell Jacoby”. Disponible en <https://comptoir.org/2023/04/27/dune-pensee-critique-sous-emprise-un-entretien-avec-russell-jacoby>.

pertenecían a una comunidad informal integrada en gran parte por judíos de izquierdas. Ya desde el colegio, yo era un poco contestatario. Uno de mis primeros trabajos escolares era contra los ejercicios de guerra nuclear. La Guerra Fría estaba en su apogeo –eran los años 50– y, en aquel momento, la escuela organizaba ejercicios de guerra nuclear donde los alumnos apartaban sus pupitres de las ventanas y se ponían debajo de ellos como si se tratara de un ataque nuclear. No sólo era ridículo, sino que hacía aceptable la guerra nuclear. A principios de la década del 60, se formó un grupo nacional que pedía el desarme nuclear, al que me uní: el Comité Nacional para una Política Nuclear Sana (*National Committee for a Sane Policy*, “Sane”).

En todo el país, la situación política empezaba a caldearse: el desarme nuclear, el movimiento por los derechos civiles, la guerra de Vietnam. Además, todas estas movilizaciones estaban interrelacionadas. Martin Luther King, por ejemplo, apoyaba a *Sane* y el desarme nuclear.

Después del colegio, fui a la Universidad de Chicago, pero la situación política allí parecía sombría y deprimente en comparación con Wisconsin, en el vecino Madison, que parecía vivo y animado. Así que en mi segundo año me trasladé a Madison.

Cuando llegué a la Universidad de Wisconsin-Madison en 1964, descubrí una substancial Nueva Izquierda (*New Left*). Una de las primeras revistas de la Nueva Izquierda, *Studies on the Left* (*Estudios sobre la izquierda*), salió de Madison. Dos profesores refugiados, George L. Mosse, de la familia que había sido propietaria del diario más importante de Alemania, y Hans Gerth, alumno del sociólogo Karl Mannheim, se convirtieron en mentores intelectuales de muchos de nosotros. En 1964 apareció *El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse, y me uní a lo que era un pequeño grupo de marxistas de la Escuela de Frankfurt que intentaban aprender alemán y comprender varios textos clave. Estábamos obsesionados con Georg Lukács y su *Historia y conciencia de clase*; su traducción al inglés no apareció hasta 1971. Aunque nunca estudié directamente con ninguna de las principales figuras de la Escuela de Frankfurt, sí estudié de cerca su obra. Tuve contacto con Marcuse, que incluso escribió un texto introductorio para mi primer libro, *Social Amnesia: A Critique of Conformist Psychology* (*Amnesia social: una crítica de la psicología conformista*, 1976). Al mismo tiempo, junto con mis colegas, estuve políticamente activo, en particular en el Comité para Poner Fin a la Guerra de Vietnam (*Committee to End the War in Vietnam*). También me uní a Estudiantes por una Sociedad Democrática (SDS, por sus siglas en inglés).

FD: Desde principios de los años 70, usted participó en la revista *Telos*, fundada en 1968 por Paul Piccone.

RJ: Sí, Piccone fue el impulsor de *Telos*. La revista fue fundada por estudiantes de filosofía de la Universidad Estatal de Nueva York en Buffalo. Surgió en un momento decisivo de los años sesenta, en mayo de 1968, y pretendía romper el dominio de una filosofía angloamericana provinciana. Traducciones e introducciones a pensadores y radicales europeos llenaron los primeros números. Piccone procedía de una familia italiana de clase trabajadora, lo que quizá le vacunó contra los tópicos de la izquierda sobre la clase obrera. “Conocíamos demasiado bien al *proletariado* como para hacernos ilusiones sobre su supuesto potencial emancipador”, dijo, explicando el rechazo intransigente de *Telos* al marxismo convencional.

Ocurrió que otro italoamericano de izquierdas de origen obrero dirigía mi departamento cuando yo estaba en la universidad. Al igual que Piccone, Eugene Genovese, un conocido historiador de la esclavitud estadounidense, vestía trajes finos. La familia de Piccone ejercía el oficio de sastre. En una ocasión, Genovese se dirigió a nosotros, un heteróclito grupo de estudiantes, en su mayoría de Nueva York y sus suburbios, mientras caminábamos con botas, jeans y camisas de trabajo: “¿Creen que a la gente trabajadora les gusta lo que ustedes llevan puesto?”, se mofó. “Lo detestan y ustedes también”. Luego señaló su pulcra ropa: “Esto es lo que les gusta a los trabajadores. Eso es lo que llevarían puesto si pudieran”. Piccone habría estado de acuerdo. Tenían razón, por supuesto.

Piccone rechazó el marxismo ortodoxo. Estudió fenomenología, en particular a Enzo Paci, un filósofo italiano al que tradujo al inglés. Él y *Telos* buscaron un nuevo tipo de marxismo y trabajaron con –y rechazaron– varias tradiciones, incluida la Escuela de Frankfurt y Habermas. Su mente funcionaba como una sierra de cinta, cortando lo que consideraba inútil de la tradición radical.

FD: Cuando vi el documental *Velvet Prisons: Russell Jacoby on American Academia (Prisiones de terciopelo: Russell Jacoby sobre la Academia norteamericana)*, me enteré de que usted estuvo en París alrededor de mayo del 68.

RJ: Alrededor, ¡pero no en mayo del 68! Llegué a París el otoño siguiente. Me perdí mayo del 68 por seis meses, lamento decirlo. Pero París siempre parecía estar bajo asedio. La policía antidisturbios –la CRS– parecía estar en todas partes; esperaban sombríos la siguiente explosión en sus autobuses en las esquinas. Había electricidad en el aire. Yo estaba oficialmente en París para asistir a un seminario impartido por el historiador Georges Haupt, que también editó una serie de libros sobre el socialismo para Maspero, pero creo que no asistí ni una sola vez. ¡Había demasiado que hacer! Durante un tiempo, todos nos dejamos seducir por los situacionistas. De hecho, me alojaba en casa de unos amigos cuyo gato se llamaba “Guy Debord” (risas).

FD: Sigue visitando París con asiduidad, ¿verdad?

RJ: Vengo a menudo a París, pues mi pareja vive aquí. Pero nunca he tenido mucho contacto con intelectuales franceses, quizá porque mi orientación intelectual sigue vinculada a la Escuela de Frankfurt y al marxismo alemán. De hecho, la relación entre el marxismo francés y el alemán siempre me ha desconcertado.

Mucho más tarde, intenté escribir un libro –no se hizo– sobre el poco conocido Norbert Guterman. Me interesaba Guterman porque parecía ser un eslabón vivo entre el marxismo crítico alemán y el francés. Guterman participó en la Escuela de Frankfurt. En los años 20 y 30 vivió en París y trabajó con Henri Lefebvre. Él y Lefebvre colaboraron en varios proyectos; por ejemplo, en 1934 publicaron la primera edición francesa de los casi desconocidos primeros escritos de Marx –el Marx «humanista» que escribió sobre la alienación–. Los situacionistas conservaron gran parte de la obra de Lefebvre, en particular su “crítica de la vida cotidiana”.

FD: Sus primeros escritos criticaban, en el seno de la *New Left*, los enfoques centrados en el cambio personal y el bienestar individual, que subestimaban la necesidad de una transformación de las estructuras sociales. Al mismo tiempo, usted desafiaba las pretensiones del marxismo «científico» de garantizar la «línea justa» mediante la ciencia y la tecnología, y cuestionaba el fetichismo de la izquierda por el progreso. La cuestión del progreso tecnológico sigue preocupándole.

RJ: El comentario de Lenin de que “el comunismo es soviets más electrificación” es marxismo simplista. Postula que la tecnología es intrínsecamente progresista y que lo único que hay que hacer es democratizarla o controlarla. De hecho, los soviéticos amaban la tecnología estadounidense, en particular a Henry Ford y Frederick Taylor. Creer que la tecnología sólo demanda ser mejor utilizada sigue siendo una opción atractiva pero engañosa. La idea de que una nueva sociedad tendrá que adoptar la tecnología de la antigua para sus propios fines pasa por alto el hecho de que siempre ha sido testigo (*témoin*) de las fuerzas históricas que la han impulsado. ¿Es el automóvil un hecho tecnológico neutro? Los «progresistas» han sucumbido a menudo al mito de que todos los avances tecnológicos serían positivos. Tenemos que replantearnos estas cuestiones. En mi último libro, *On Diversity (Sobre la diversidad, 2020)*, dedico un capítulo a la tecnología y su impacto en la imaginación y la espontaneidad de los niños. Los niños tienen iPads desde los dos años. Las sillas de paseo ya vienen con soportes para iPad. Pero, ¿qué ven esos niños? Los equipos están diseñados por adultos. Estos avances tecnológicos están invadiendo el espacio desestructurado de la infancia, que es la base de la imaginación. El hecho es que la tecnología no es neutra y que los avances tecnológicos no constituyen necesariamente un progreso.

FD: Usted se ha interesado por la Escuela de Frankfurt, pero también, de forma más general, por la tradición «derrotada» del marxismo «occidental» (por oposición al marxismo soviético). Usted incluye, por ejemplo, a Rosa Luxemburgo, Karl Korsch y Anton Pannekoek. Sin renunciar, por supuesto, a la posibilidad de victorias políticas, usted critica el “*ethos* del éxito” cuando “hace indiferente a la verdad y valora sólo a los vencedores”. Un *ethos* que puede encontrarse no sólo entre los capitalistas, sino también en el marxismo dominante y en la izquierda. Esta cuestión del éxito, en sus diversas formas, es, como veremos, siempre central en sus libros.

RJ: Mi segundo libro, que de hecho fue mi tesis –*Dialectic of Defeat (Dialéctica de la derrota, 1980)*–, pretendía recuperar tradiciones derrotadas del marxismo. Planteaba cuestiones que, en mi opinión, siguen siendo relevantes hoy en día: ¿en qué consiste el éxito de una política de izquierdas? ¿Cómo puede juzgarse políticamente? ¿Hacen falta diez, veinte, cincuenta años? El marxismo soviético silenció todas las críticas de la izquierda durante décadas debido a su «éxito». El leninismo funcionó –hasta que dejó de funcionar–. Pero las primeras críticas que se le hicieron fueron premonitorias, y de ellas podemos aprender mucho sobre lo que constituye una política «exitosa».

En la década de los sesenta, en muchos aspectos, cierta izquierda buscó el éxito, lo que la llevó a un tercermundismo dudoso. En EE.UU. teníamos izquierdistas que querían seguir a Mao o al Che –porque habían «triunfado»–. Pero eso no tenía sentido. Las revoluciones china y cubana se basaban en condiciones particulares: lucha armada, organización de los campesinos... ¿Qué podía significar eso en Nueva York o Chicago? Era una locura. ¿Y esas revoluciones habían «triunfado»? ¿Según qué criterios? La izquierda siempre se ha hundido en su búsqueda del éxito.

FD: Su cuestionamiento de la creencia en el progreso se deriva también de su crítica a la universidad y a su práctica monopolización de la vida intelectual. Critica sus consecuencias y su impacto en el pensamiento crítico y en la relación entre los autores y el público. Quizá podría empezar presentando el libro *Los últimos intelectuales*. Este libro, muy conocido en los Estados Unidos, desgraciadamente no ha sido traducido al francés.

RJ: Propuse una descripción generacional de los intelectuales estadounidenses nacidos en torno a 1900, los años 1920 y los años 1940. Para los primeros intelectuales estadounidenses, la universidad seguía siendo periférica porque era pequeña, estaba subfinanciada y muy alejada de la vida cultural. Los Edmund Wilson y Lewis Mumford de principios del siglo XX, y más tarde las Jane Jacobs y Betty Friedan, se veían a sí mismos como escritores y periodistas, no como profesores.

Lo que he denominado la “generación de transición” estaba formada por intelectuales neoyorquinos predominantemente judíos que terminaron sus carreras como profesores, pero que, por lo general, carecían de formación académica. Cuando Daniel Bell fue nombrado profesor de la Universidad de Columbia en 1960, descubrieron que no tenía un doctorado y se lo concedieron por su colección de ensayos *The End of Ideology (El fin de la ideología)*. Este incidente indica algo del compromiso de estos hombres, pues eran hombres; escribían ensayos lúcidos para un público, no monografías o artículos de investigación para sus colegas.

La historia cambia para la generación siguiente, la mía, la de los años sesenta. En términos de postura, éramos mucho más radicales que los intelectuales estadounidenses anteriores. Éramos izquierdistas, maoístas, marxistas, tercermundistas y anarquistas. Y como manifestantes bloqueábamos regularmente las facultades contra la guerra de Vietnam o por la libertad de expresión y la igualdad racial. Sin embargo, a pesar de todo el desprecio que recibimos de la universidad, y a diferencia de los intelectuales de generaciones anteriores, nunca abandonamos el campus. Nos instalamos. Nos convertimos en estudiantes

de posgrado, profesores ayudantes y –algunos de nosotros– en figuras destacadas de las disciplinas académicas. A diferencia de los intelectuales anteriores, nos convertimos en especialistas estrechos de miras, no en *intelectuales públicos*¹.

La ironía es que, aunque éramos más de izquierdas que la generación anterior, nos dedicábamos más a triunfar en instituciones establecidas como la universidad. Construimos nuestras redes, asistimos a conferencias, cultivamos la buena voluntad de colegas que podían ayudarnos en nuestras carreras. Una filosofía anarquista había impregnado el movimiento durante la década del 60, pero ese espíritu ha desaparecido.

Los primeros escritores de izquierdas estadounidenses eran intelectuales públicos, no sólo profesores. Pensemos en un libro como *Monopoly Capital (El capital monopolista)* de 1966, de Paul Sweezy y Paul Baran, que tuvo una enorme influencia y fue escrito para ser leído. Y miremos a los principales marxistas o izquierdistas estadounidenses de hoy. Son conocidos esencialmente por los estudiantes, gente como Homi Bhabha en Harvard, Frederic Jameson en Duke, Gayatri Spivak en Columbia o Judith Butler en Berkeley: no pueden o no quieren escribir una frase clara. Sus trabajos son leídos por colegas y estudiantes.

Al mismo tiempo, ha surgido un desprecio por el periodismo. Uno de los comentarios más dañinos sobre el trabajo de alguien en la universidad es que es “periodístico”. Esto significa que es legible y superficial. Se supone que la jerga y la oscuridad indican un pensamiento profundo y subversivo. Por supuesto, esto es mentira. Lean a Marx, a Nietzsche o a Freud; lo mejor de su obra reside en su claridad expositiva, en su lucidez.

Debo señalar que, en un principio, pretendía que *Los últimos intelectuales* fuera un estudio comparativo; en otras palabras, pretendía analizar a los intelectuales estadounidenses, franceses, alemanes e ingleses al mismo tiempo. Pretendía argumentar del mismo modo sobre la evolución de la vida intelectual en cada país. A pesar de todas las diferencias entre Francia y Estados Unidos, vemos algunos desarrollos similares. Consideremos la transición de –digamos– Sartre y Camus a Althusser, Lacan, Foucault y Derrida. Obviamente, estos autores eran muy conocidos, pero eran mucho más especializados y profesionales que Sartre y Camus; eran mucho más insulares y oscuros. De hecho, tenían fama de crípticos, lo que no era el caso de Sartre o Camus. A diferencia de la generación anterior, no eran intelectuales públicos. Renuncié el aspecto comparativo del libro por considerarlo demasiado engorroso, y me centré simplemente en EE.UU.

FD: Muchos consideran positiva la “profesionalización” de las universidades, que fomenta el pensamiento independiente y la búsqueda de la verdad, frente a los imperativos del mercado y los medios de comunicación.

RJ: No quiero formar parte de ese antiintelectualismo que sigue latente en EE.UU. Sí, las universidades pueden ser refugios para los pensadores académicos, protegiéndolos de las presiones del mercado y del gobierno. Al mismo tiempo, sería ingenuo no examinar los imperativos que definen la vida universitaria. ¿Cuántos profesores buscan la verdad o la defienden? Hace poco escribí sobre la polémica en torno a Salman Rushdie. ¿Cuántos profesores de literatura estadounidenses –y hay miles de ellos– han defendido franca y públicamente a Rushdie y la libertad de expresión? Creo que la respuesta es cero. ¿Y por qué?

En 1976 escribí un artículo –conocido en círculos muy reducidos– titulado “La decadencia de la inteligencia”. En él argumentaba que el mandamiento capitalista “acumular o perecer” se aplicaba a la universidad, donde se formulaba como “publicar o perecer” (*publish or perish*). Se debe publicar, y poco importa qué.

¹ El término “intelectual público” es ahora habitual en Estados Unidos, pero no lo era antes de la publicación de *Los últimos intelectuales*. Por ello se mantiene aquí, aunque no sea muy común en francés. (Nota del editor de la entrevista original. Por nuestra parte, acotamos que en castellano ocurre lo mismo)

Numerosos estudios confirman que en el mundo académico sólo cuenta la cantidad, no la calidad. La mayoría de los artículos de sociólogos no se leen. Se enumeran o se citan. Lo que cuenta es el producto. Existe una fuente de citas, *The Citation Index*, que se ha utilizado como criterio para avanzar en las carreras académicas. Simplemente mide la frecuencia con la que un autor ha sido citado o anotado a pie de página. Cuanto más más citado es uno, más importante es. Y, por supuesto, existe una relación directa entre el número de publicaciones y el número de citas. Que el trabajo de uno tenga mérito o no es irrelevante.

FD: A menudo llama la atención del lector, con ojo crítico, sobre el papel de los agradecimientos en los trabajos académicos.

RJ: Los míos son breves. Pero en el típico libro académico, parecen guías telefónicas –páginas y páginas de nombres, contactos, instituciones, premios–. Los agradecimientos son claramente actos de creación de redes o de carrera. Declaran la importancia del autor, el número de personas que conoce. Es una declaración que dice: “¡Mira! Soy un actor en este campo. Me reúno con luminarias académicas. Me invitan a muchas conferencias”. También es una advertencia a cualquier crítico, que podría expresarse de esta manera: “¡Mira cuánta gente influyente conozco! ¡Mira cuántos enemigos te harás si atacas mi libro!”

FD: Usted piensa que las condiciones materiales influyen en el pensamiento y presta especial atención a las transformaciones socioeconómicas, como la gentrificación de las ciudades, que han cambiado la vida intelectual.

RJ: Sí, sigo siendo marxista. Los viejos intelectuales llevaban una especie de vida bohemia. Eran escritores independientes e inseguros, vivían en las ciudades y frecuentaban los cafés. Mi generación, en cambio, creció en los campus universitarios y nunca los abandonó. Estas condiciones materiales han dado lugar a tipos de escritura muy diferentes, no ensayos lúcidos dirigidos a un público, sino ensayos eruditos dirigidos a colegas especialistas –o a fundaciones para solicitar subvenciones–. Para tener éxito, hay que tener mucho cuidado a quién se critica. Se trata de adentrarse en minúsculos campos académicos en los que tu futuro depende del apoyo de los colegas.

No se trata de una cuestión de bancarrota moral. El acceso a la universidad está ligado a realidades económicas y urbanas. Las revistas especializadas han disminuido. Las ciudades se han encarecido y las universidades se han expandido rápidamente. La bohemia urbana barata casi ha desaparecido. Cuando Edmund Wilson publicaba en *The New Republic* en los años veinte, le debían pagar algo así como 200 dólares. Esa es esencialmente la misma cantidad que se percibía en la década del sesenta. Con eso, en los años veinte, se podía alquilar un piso y vivir unos meses. En los 60, aún se podía comer bien. La economía de la bohemia urbana ha cambiado. Para un aspirante a intelectual, todas las señales apuntaban hacia la universidad.

Mis propios alumnos a veces me dicen “quiero ser intelectual”. Pues bien, si quieres ser un intelectual en Estados Unidos, les digo, tienes tres opciones (risas): o tienes una esposa o un marido que trabaje y te mantenga; o tienes una familia rica y no tienes que preocuparte por ganarte la vida; o te embarcas en una carrera académica. Pero esta última opción, la más habitual, tiene un alto coste. Es cierto que uno va a la universidad con la esperanza de convertirse en un intelectual y resolver problemas generales, pero ascender en la escala académica es caro. Tras diez o quince años de ejercicio, si tienes suerte, te conviertes en profesor titular y adquieres la seguridad que te permite escribir lo que quieras. Pero, para entonces, ya has olvidado lo que querías escribir o ya no eres capaz de hacerlo; te has convertido en un *profesor especializado*, no en un *intelectual público*.

FD: En uno de sus primeros libros, centrado en el psicoanalista Otto Fenichel (*Otto Fenichel: Fate of the Freudian Left* [Otto Fenichel: destino de la izquierda freudiana, 1986]), argumentaba que el psicoanálisis

había perdido parte de su significado una vez que se había “profesionalizado» e integrado en la vida estadounidense como una disciplina legítima y respetable.

RJ: Sí, era totalmente coherente con *Los últimos intelectuales* y con el propio Freud. Probablemente uno de sus libros menos leídos –quizá por su título poco atractivo–, pero uno de los más claros y premonitorios es *La cuestión del análisis profano*.

En él, Freud defendía el psicoanálisis frente a los médicos. En él expresaba su temor de que la profesión médica se apoderara del psicoanálisis y lo convirtiera en una terapia cara, que es más o menos lo que ocurrió en Estados Unidos. En otras palabras, quería que el psicoanálisis desempeñara un papel en la vida intelectual pública y no se convirtiera en monopolio de los médicos.

No creo que sea un *accidente de la historia* –por utilizar la vieja expresión marxista– que algunos de los psicoanalistas más importantes no tuvieran títulos de medicina. Estoy pensando en gente como Erich Fromm y Erik Erikson.

FD: *Los últimos intelectuales* describe precisamente este cambio general en las condiciones de la vida intelectual estadounidense. Pero también es, como hemos visto, un comentario sobre la integración de la izquierda en la universidad y el colapso de la *New Left* y de las esperanzas revolucionarias. Aquí le encontramos preguntándose qué significa el éxito. ¿Es esta nueva presencia de la izquierda en el mundo académico un triunfo político? Después de todo, los movimientos conservadores han logrado durante décadas obtener victorias e incluso captar el descontento popular sin una base universitaria.

RJ: Creo que se trata de una cuestión decisiva. La universidad se mueve hacia la izquierda, mientras que el resto de la sociedad se mueve hacia la derecha. ¿Qué significa esto? Una vez más, volvemos al problema de la «academización» de la izquierda. Si tenemos grandes izquierdistas en la universidad, hablan sobre todo entre ellos. Irónicamente, los conservadores, que históricamente han desconfiado de las burocracias y la profesionalización, han conseguido mantener vivo un discurso más claro y atractivo que los profesores de izquierdas.

FD: El libro es ahora muy conocido en EE.UU., pero ¿cuál fue la reacción cuando se publicó en 1987?

RJ: A los profesores no les gustó. Me lanzaron todos los reproches habituales. Me decían que tenía nostalgia de ciertos intelectuales (“viejos y blancos”). Que, hoy en día, nuestros intelectuales son más heterogéneos, más sofisticados, más teóricos que los de la generación anterior. Que las cosas estaban avanzando. Y que yo miraba hacia atrás. En resumen, los tópicos de siempre.

FD: Hubo, sin embargo, una reacción positiva, la de E. P. Thompson en un largo texto en el que hablaba de su conflictiva relación con la universidad y de su propia experiencia de investigar y escribir fuera del circuito académico tradicional para su libro de referencia: *The Formation of the English Working Class (La formación de la clase obrera inglesa)*. Su libro también ha provocado reacciones de académicos que, como Edward Saïd, al menos han reconocido su importancia.

RJ: El texto de E. P. Thompson “Reflections on Jacoby and all that (Reflexiones sobre Jacoby y todo eso)” no se ha publicado sino recientemente. Dejando a un lado pequeñas críticas, creo que Thompson estaba básicamente de acuerdo conmigo. Edward Saïd, en cambio, tenía más objeciones, aunque retomó mi argumento en su libro *Des intellectuels et du pouvoir (Sobre los intelectuales y sobre el poder)*. Tal vez esté siendo injusto, pero no puedo evitar pensar que los comentarios de Thompson y Saïd son coherentes con sus carreras y las opciones divergentes que tomaron en relación con la institución. Thompson enseñó durante muchos años en el campo de la educación de adultos, lo que significa que enseñaba a adultos que tenían un

trabajo durante el día y asistían a clase por la tarde. Desde el punto de vista académico, no es un trabajo prestigioso, pero demuestra el compromiso de Thompson por llevar el conocimiento a la comunidad, donde la gente vive y trabaja.

Said, por su parte, pasó su vida en escuelas de élite; fue a Princeton y Harvard, y se convirtió en un profesor muy honrado en Columbia. A diferencia de Thompson, estaba un poco a la defensiva y consideraba mis críticas como ataques al profesorado. Así que resumió mi argumento para refutarlo. Pero, ¿en qué consistía su refutación? Dijo que ser un intelectual público no era “en absoluto incompatible con ser un académico”. Y puso ejemplos. Uno de ellos era el “brillante pianista canadiense Glenn Gould”. El ejemplo era, a decir verdad, tanto más extraño cuanto que en ninguna parte abordaba la cuestión de los músicos y que, cualesquiera que fuesen sus méritos, sería difícil clasificar a Gould como «intelectual público». Said puso otros ejemplos, como el hecho de que los historiadores habían tenido “una amplia difusión más allá de la academia”. ¿A quién propuso como ejemplo? E. P. Thompson, Eric Hobsbawm y Hayden White. Pero estos ejemplos no dan en el clavo, ya que Hobsbawm, Thompson y White no eran precisamente académicos corrientes: el primero siguió siendo miembro vitalicio del Partido Comunista Británico; el segundo, como he dicho, difícilmente pueda ser considerado un académico clásico; y el tercero, siento decirlo, no tenía una “amplia circulación” fuera de su campus. De hecho, sólo era conocido en su clase de teoría.

FD: En su libro *Los últimos intelectuales*, examina numerosos ejemplos, y señala que los anarquistas estadounidenses fueron una relativa excepción en el contexto de sus observaciones. Menciona, por ejemplo, la figura de Chomsky, crítico de la connivencia entre los intelectuales y el poder. Señala que, aunque era profesor, Chomsky como crítico actuaba como un *outsider*. Era catedrático de lingüística, pero no un especialista acreditado en política exterior, el campo por el que es más conocido. También pone a Murray Bookchin como ejemplo de pensador anarquista radical no académico. Observa que mientras algunos progresistas o marxistas alientan la toma del poder como medio de transformación social, concepción en la que es probable que converjan “arribismo y revolución”, los anarquistas “desconfían de las grandes instituciones, del Estado, de la universidad y de sus funcionarios. Son menos vulnerables –escribe– a la corrupción de los títulos y los salarios porque su resistencia es moral, casi instintiva”.

RJ: Así es. El impulso anarquista debe impregnar a la izquierda, en particular su sospecha del autoritarismo y la burocracia. Y sí, Chomsky ha conseguido tomar un camino que pocos intelectuales han seguido. Consiguió la titularidad y la experiencia en un campo –la lingüística–, pero luego se pasó a un campo no relacionado para convertirse en un vehemente crítico de la política exterior estadounidense. En otras palabras, sería difícil imaginar a Chomsky como profesor titular de Ciencias Políticas.

Conocí un poco a Murray Bookchin². Incluso le sugerí, en cierta ocasión y medio en forma de chiste, que escribiéramos un libro juntos. Un libro estadounidense reciente muy popular era *Everything You Want to Know About Sex But Are Afraid to Ask* (*Todo lo que usted quiere saber sobre sexo pero no se anima a preguntar*) (de David Reuben, publicado en 1969, que fue adaptado a la pantalla con el mismo título por Woody Allen en 1972). Sugerí a Bookchin que escribiéramos “Todo lo que usted quiere saber sobre las sectas pero no se anima a preguntar”. Era una referencia a los grupos sectarios marxistas y de izquierdas que proliferaban por todas partes. Dudo que el juego de palabras hiciera gracia en francés. Pero aquí hay un doble chiste. Se lo sugerí a Murray porque estaba muy familiarizado –más que familiarizado, de hecho– con la política sectaria de izquierdas; era un practicante, por así decirlo. Esto apunta a una paradoja que socava ciertas formas de anarquismo. Por un lado, anarquistas como Bookchin y otros, quizá los situacionistas, eran

² Dos textos de Murray Bookchin sobre la cuestión de los intelectuales están disponibles en línea. El primero, gratuito, comenta incidentalmente el libro de Russell Jacoby: <https://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-intelligentsia-and-the-new-intellectuals>. El segundo está disponible previo pago: <http://journal.telospress.com/content/1987/73/182.abstract> (Nota del editor de la entrevista original)

antiautoritarios. Por otro lado, ellos mismos eran increíblemente autoritarios y purgaban regularmente a los miembros que no seguían la línea. Los situacionistas expulsaban regularmente a miembros por diversas infracciones teóricas. Bookchin era muy carismático, pero había que estar de acuerdo con él. Quería seguidores. Yo solía calificar a Murray Bookchin –¡en privado!– de “anarco-estalinista” (risas).

FD: Usted subraya la trayectoria distinta e independiente de la revista *Telos*, que ya hemos mencionado en relación con la Nueva Izquierda. En los años 80, *Telos* ofrecía al lector curioso textos de Castoriadis, de la nueva generación de la Escuela de Frankfurt y mucho más. La revista también conoció acaloradas disputas sobre la futura dirección del pensamiento crítico. La publicación se orientó hacia el desarrollo de un nuevo populismo, inspirado por Christopher Lasch; y se abrió al diálogo con autores más conservadores o «libertarios», incluso de ultraderecha, interesándose, por ej., en Carl Schmitt. Usted no siguió este camino.

RJ: ¡Schmitt era demasiado para mí! Pero Piccone no estaba del todo equivocado. Estaba convencido de que la izquierda era más o menos arribista y buscaba trabajo en la universidad o en la burocracia estatal. La resistencia, pensaba, vendría de otra parte, quizá de la calle, de los barrios, de la gente corriente. Creía en los grupos autoconstituidos que hacen las cosas por sí mismos, de abajo arriba. Debo añadir que practicaba lo que predicaba. Se encargó materialmente de *Telos*, con la ayuda de voluntarios; es decir, preparó las páginas para la imprenta, las llevó a la encuadernación; llevó la revista terminada a la oficina de correos. También desempeñó un papel decisivo en la compra de un edificio con docenas de otras personas en el Lower East Side de Nueva York, donde todos se mudaron, no para vivir juntos –cada uno tenía su propio piso–, sino para poseer un lugar y tomar decisiones juntos. ¡Era populismo en acción!

FD: Ud. conoce a Christopher Lasch, cuya obra también ha llamado la atención en Francia. ¿Qué piensa de él?

RJ: Christopher Lasch fue el director de mi tesis doctoral y escribió la introducción a mi primer libro, *Amnesia social*. Se le podría describir como un pensador tanto de izquierdas como de derechas. Procedía de la izquierda, pero estaba desencantado con ciertos aspectos de ella, más o menos como Piccone. Por ejemplo, cuestionó la profesionalización del cuidado de los niños y el rechazo de la izquierda a la familia como lugar de opresión. Al final de su vida, se convirtió en una *bestia negra* de la izquierda. Sin embargo, creo que tiene mucho que enseñarnos.

FD: Lasch y algunos colaboradores de *Telos* empezaron a apuntar a lo que llamaban una “nueva clase”, que Piccone veía como un vehículo para la “negatividad artificial”, una forma en la que el sistema existente fabrica la impugnación para validar el *statu quo*. En una línea similar, en los últimos años la izquierda estadounidense ha popularizado un término acuñado por la recientemente fallecida Barbara Ehrenreich, la “clase profesional-gerencial”, que Catherine Liu también utilizó en un breve libro, *El monopolio de la virtud*. ¿Le interesa ese tema?

RJ: Sí, por supuesto, pero hay muchas variaciones sobre ese tema. Yo mismo escribí un epílogo al libro de C. Wright Mills *White Collar*, que planteaba un argumento similar. El propio Mills se había basado en una literatura sociológica alemana anterior sobre esta “nueva clase”, que no es la clase trabajadora ni la clase dirigente. Creo que aquí hay algo en lo que profundizar. Está claro que el eclipse de la antigua clase obrera, tanto numéricamente como en tanto que entidad subversiva, es digno de estudio, al igual que la aparición de la clase directiva. Uno de los mejores comentarios, que yo sepa, sobre esta nueva clase se encuentra en el libro del ex trotskista James Burnham, *La era de los organizadores* (1941).

FD: Sin ser especialmente optimista, usted rechaza el cinismo y la resignación, y aboga por mantener una perspectiva «utópica» que deje abierta la posibilidad de un cambio radical. Si la amnesia social puede contribuir a consolidar el *statu quo*, la ausencia de una representación de un futuro distinto puede igualmente llevarnos a contentarnos con una noción muy empobrecida de la diversidad de posibilidades.

RJ: Yo sostengo que el momento utópico es crucial para un proyecto de izquierda. Si se abandona, ¿qué queda? ¿Calles más limpias y mejores parques? Estas cosas no carecen de importancia pero, históricamente, la esperanza de una transformación de la sociedad separaba a la izquierda de los meros reformistas. Esa esperanza hoy se ha evaporado. Fíjese en las recientes huelgas en Francia³ y compárelas con las de los años 60, cuando los sindicatos también iban a la huelga. Ahora ni siquiera hay un atisbo de cambio radical en el aire. De lo que se trata es de mantener la edad de jubilación en 62 años. La esperanza de la transformación social se ha transformado en la esperanza de la jubilación.

FD: ¿Existe alguna relación entre el fin de los intelectuales independientes y el fin de la utopía?

RJ: Es una buena pregunta, pero no tengo una buena respuesta para aportar. Pienso que esa relación probablemente existe. Sospecho que los utopistas tienden a ser inadaptados o marginados, que no son profesionales de éxito; y a medida que se han reducido los espacios culturales que permitían sobrevivir a los intelectuales inadaptados y marginados, el proyecto utópico ha perdido fuerza. Sin embargo, la historia del proyecto utópico es bastante desalentadora. Hay que admitirlo. El siglo XVI nos dio el término “utopía”; el XX, el de “distopía”.

FD: En los años noventa, cuando, en su opinión, se estaba imponiendo una nueva “ideología del fin de las ideologías”, las universidades de élite desarrollaron programas de diversidad. Aunque usted se oponía a diversas formas de discriminación, observó que la gentrificación de la enseñanza superior y la homogeneidad de un punto de vista de clase iban en aumento. En su último libro, *Sobre la diversidad*, sostiene que este afán de diversidad se ha extendido en los Estados Unidos a las comisarías de la policía y las empresas multinacionales. Una vez más se pregunta si no estamos ante un inquietante proceso de homogeneización y estandarización.

RJ: En *Sobre la diversidad*, cuestiono la idea de que el mundo se esté diversificando. Me parece bastante obvio que está ocurriendo lo contrario. Una forma similar de consumismo se ha extendido por todo el mundo. Es curioso que, a medida que el mundo se hace menos diverso, la ideología de la diversidad florece. Se podría decir que la ideología de la diversidad es una respuesta al eclipse de la diversidad. A medida que la gente se vuelve menos diferente, fetichiza las diferencias que quedan. Pretenden ser más diferentes de lo que son.

La ideología de la diversidad, que se originó en la universidad, se ha extendido por todo el país. Pero, ¿qué significa? Por lo general, se refiere a la pertenencia a un grupo. ¿Tenemos el número proporcional de latinos, afroamericanos, asiático-americanos y otros grupos en nuestras instituciones? ¿Proporcional a qué? A su proporción en la población. Pero eso es sólo un enfoque mecánico. Es un esfuerzo por garantizar que cada parte de la sociedad refleje realidades demográficas más amplias. No sólo es un objetivo dudoso, sino que ¿qué tiene que ver con la diversidad, especialmente si todo el mundo está de acuerdo? ¿Dónde encaja la diversidad intelectual?

Además, esta diversidad demográfica contribuye a eclipsar al individuo, cuando la diversidad mecánica sólo tiene sentido si el individuo representa al grupo. De ahí los típicos preliminares en muchos debates y controversias: “Hablo como afroamericano...”; “hablo como latino...”; “hablo como lesbiana...”. El individuo desaparece en la identidad de grupo. La izquierda defiende con igual vehemencia dos posturas opuestas. Por un lado, cree que la identidad es totalmente “construida”, y que se puede ser de cualquier género –u orientación sexual–, o ser cualquier persona. Por otro lado, que la identidad es una cuestión de sangre o genética. Se quiera o no, uno es sencillamente miembro de un grupo racial o étnico.

³ Esta entrevista fue realizada en febrero de 2023. (Nota del editor de la entrevista original)

FD: Usted critica la idea convencional de «éxito» que implica esta ideología de la diversidad, que es esencialmente cuantitativa: “más cosas, más objetos, más coches, más culturas”. Si todo el mundo aspira a lo mismo, ¿dónde está la diversidad?

RJ: Exacto... Vamos en Mercedes a conferencias sobre diversidad. Usamos Google y compramos en Amazon cuando llegamos a casa. Los únicos grupos que podrían llamarse *diversos* son los que no quieren formar parte de esta sociedad, como los amish. Pero son irrelevantes, y en parte irrelevantes precisamente porque no quieren formar parte de la sociedad industrial avanzada. No quieren formar parte de ella, insisto, quieren mantener las distancias. Ni siquiera quieren electricidad. Pero los principales grupos a favor de la diversidad comparten la misma visión del mundo; quieren más o menos las mismas cosas. Quieren ser incluidos, no excluidos. Para los progresistas, la ideología de la diversidad no es más que un «cajón de sastre». A falta de una visión o un programa real, se aferran a la diversidad. La diversidad es el opio de la izquierda.

FD: Su libro *Bloodlust: On the Roots of Violence from Cain and Abel to the Present* (2011) intentaba establecer que, a lo largo de la historia, las pequeñas diferencias narcisistas han resultado más peligrosas que la auténtica alteridad.

RJ: Mi libro sobre la violencia cuestiona la idea de las grandes diferencias entre los pueblos. Es un engaño del pensamiento liberal y de izquierdas decir que tememos a los extraños/extranjeros⁴, y que el miedo conduce a la violencia.

Desde Caín y Abel hasta nuestros días, la mayor parte de la violencia no ha venido de extraños/extranjeros, sino de hermanos o parientes. Al menos en Estados Unidos, la mayor parte de la violencia es doméstica, tiene lugar en el seno de la familia o entre sus miembros. Una cocina bien iluminada es más peligrosa que una calle oscura por la noche. Y la mayoría de las guerras son entre personas que tienen mucho en común. No contra extraños/extranjeros. Mire la guerra actual entre Ucrania y Rusia.

Pero esta idea es desagradable. Preferimos hablar de hostilidad o miedo a los extraños/extranjeros.

FD: ¿Puede hablarnos de las dificultades que ha encontrado para publicar sus trabajos? Usted critica la falta de diversidad intelectual en el mundo académico estadounidense. Denuncia la evasiva y la censura que priman sobre las respuestas razonadas, así como los ataques a la libertad de expresión. Le preocupa la confusión entre el lenguaje de la burocracia y el lenguaje de la liberación.

RJ: Es una pregunta compleja. Sí, tuve serias dificultades para publicar mi libro *Sobre la diversidad*, y estuve a punto de renunciar a ello. Pasé por una docena de editoriales. Los editores académicos consideraban que el libro se alejaba demasiado del consenso de la izquierda liberal. Yo atacaba la diversidad. ¡Que Dios nos perdone! El libro abordaba el tema desde un punto de vista de izquierda, pero la izquierda se ha vuelto susceptible, propensa a la censura y rápida para juzgar. O se está de acuerdo o se es de derecha. En los últimos años, en EE.UU., la izquierda ha abandonado su compromiso con la libertad de expresión.

FD: Para terminar, cabe señalar que en Estados Unidos la expresión “intelectual público”, que usted introdujo en gran medida –aunque la expresión ya existía en los escritos de C. Wright Mills, a quien cita–, se utiliza ahora de todo tipo de maneras. Evidentemente, usted no tenía en mente al experto en medios de comunicación o a la estrella de la televisión...

RJ: Desde luego...

⁴ En francés, el término *étranger* significa tanto «extraño» como «extranjero». Optamos por traducir “extraño/extranjero” para hacer notar que el autor utiliza la misma palabra, pero que a veces resuena más una de las acepciones y a veces la otra. (*Nota del traductor*)

SALVADOR RANGEL, WILLIAM I. ROBINSON Y HILBOURNE A. WATSON

EL CULTO AL *MARXISMO NEGRO* DE CEDRIC ROBINSON UNA CRÍTICA PROLETARIA*

Han pasado más de cuatro décadas desde que Cedric Robinson publicara su aclamado estudio, *Black Marxism*.¹ En los últimos años, la obra ha disfrutado de un renacimiento celebratorio. Se ha vuelto cada vez más influyente entre el *establishment* académico liberal y centrado en lo racial, y más allá también, con una segunda edición publicada en 2000, seguida de una tercera lanzada en 2020. No es de extrañar que la obra haya sido tan aclamada entre los académicos. Después de todo, Robinson proporciona a estos académicos liberales una afirmación sobresaliente de su hostilidad hacia el análisis de clase.² Lo que es sorprendente es la aparente aceptación de *Marxismo negro* por gran parte de la izquierda socialista, dado que el libro es sobre todo un ataque frontal al marxismo.³ En los más de cuarenta años transcurridos desde su publicación, ha habido una notable escasez de reseñas críticas del libro.⁴ La noción de “capitalismo racial” que Robinson propone como andamiaje subyacente de su edificio histórico y teórico se ha convertido en una especie de narrativa maestra considerada de sentido común entre gran parte de la izquierda. El texto, al parecer, ha llegado a alcanzar un virtual estatus de culto, sus supuestos básicos son defendidos como sacrosantos en los campus universitarios de EE.UU., mientras que sus críticos son rechazados como herejes. Esto es aún más notable, como argumentaremos, dado que detrás de una crítica aparentemente radical –de hecho, el subtítulo del libro es *The Making of the Black Radical Tradition*– se esconde una esencia política esencialmente conservadora.

¿Cuáles son las principales reivindicaciones subyacentes de *Marxismo negro*? En pocas palabras, Robinson sostiene que el marxismo o materialismo histórico es una ideología europea que ha demostrado ser ciega al racismo; que la epistemología del materialismo histórico, junto con la primacía política que otorga a la lucha

* La presente reseña, que hemos traducido al castellano, fue originalmente publicada en inglés en *The Philosophical Saloon*, el 3 de octubre de 2022, dentro de la sección Debates, con el título “The Cult of Cedric Robinson’s *Black Marxism*: A Proletarian Critique”, disponible en <https://thephilosophicalsaloon.com/the-cult-of-cedric-robinsons-black-marxism-a-proletarian-critique>.

¹ Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000. Libro citado en adelante como *BM*. La editorial original es Zed Press, 1983. Todas las referencias aquí son de la edición de 2000. Hay edición castellana: *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*, España, Traficantes de sueños, 2021.

² Sobre el reduccionismo racial, véase Toure Reed, *Toward Freedom: The Case Against Race Reductionism*, Londres, Verso, 2020.

³ En 2017, por ej., la editorial socialista Verso Press publicó *Futures of Black Radicalism* como homenaje a *Marxismo negro*. Entre los colaboradores se encuentran Angela Davis, Nikhil Pal Singh y Ruth Wilson Gilmore, entre otros. Vid. Gaye Theresa Johnson y Alex Lubin (eds.), *Futures of Black Radicalism*, Londres, Verso, 2017.

⁴ Solo hemos podido encontrar un puñado de reseñas críticas, entre ellas: August H. Nimtz, Jr., “Marxism and the Black Struggle: The ‘Class v. Race’ Debate Revisited”, en *Journal of African Studies*, n° 7, 1985; Bill V. Mullen, “Notes on *Black Marxism*”, en *Cultural Logic: A Journal of Marxist Theory and Practice*, vol. 8, 2001, disponible en <https://ojs.library.ubc.ca>; Asad Haider, “The Shadow of the Plantation”, en *Viewpoint Magazine*, 17 de feb. de 2017, disponible en <https://www.printfriendly.com>; Joseph G. Ramsey, “Sifting the ‘Stony Soil’ of *Black Marxism*: Cedric Robinson, Richard Wright, and Ellipses of the Black Radical Tradition”, en *Socialism and Democracy*, 34 (2-3), 2020; Ken Olende, “Cedric Robinson, Racial Capitalism and the Return of Black Radicalism”, en *International Socialism*, n° 169, enero 2021, disponible en <http://isj.org.uk/cedric>. La reseña crítica más exhaustiva que conocemos es la de Gregory Meyerson, “Rethinking *Black Marxism*: Reflections on Cedric Robinson and Others”, en *Cultural Logic: A Journal of Marxist Theory and Practice*, vol. 6, 2000, disponible en <https://ojs.library.ubc.ca>.

proletaria, no se aplica a los africanos y a otros pueblos no europeos. “Sigue siendo justo decir que en su base, es decir, en su sustrato epistemológico, el marxismo es una construcción occidental, una conceptualización de los asuntos humanos y del desarrollo histórico que surge de las experiencias históricas de los pueblos europeos mediadas, a su vez, por su civilización, sus órdenes sociales y sus culturas”⁵. La obra de Robinson publicada en 2001, *An Anthropology of Marxism*,⁶ completa la diatriba contra el marxismo. En lugar de la supuesta “gran narrativa” del marxismo, Robinson nos ofrece una “gran narrativa” de la “tradicción radical negra”. “Robinson reescribe literalmente la historia del ascenso de Occidente desde la Antigüedad hasta mediados del siglo XX, rastreando las raíces del pensamiento radical negro hasta una epistemología compartida entre diversos pueblos africanos”, señala con aprobación Robin Kelly en su muy citado prólogo a la edición de 2000 de *Marxismo negro*, “y ofreciendo una crítica fulminante del marxismo occidental y su incapacidad para comprender el carácter racial del capitalismo y las civilizaciones en las que nació o los movimientos de masas fuera de Europa”⁷.

Pero Robinson nunca aporta pruebas de esta “epistemología compartida entre diversos pueblos africanos”. Esta noción de los africanos como una mega-nación étnica parece ser simplemente cierta por decreto, esto es, porque se dice que es cierta. Es esta «verdad» la que constituye la base de la reivindicación de una “tradicción radical negra” panafricana que comprime a cientos de millones de africanos dentro y fuera del continente en una categoría indiferenciada y, a la inversa, evapora a cientos de millones de europeos. Como veremos más adelante, esta concepción de una categoría indiferenciada de humanidad oprimida definida por identidades esencializadas ahistóricas es un sello distintivo del paradigma identitario. Este paradigma, que postula unos intereses compartidos por un grupo de personas que se hacen orgánicos mediante una identidad esencial atribuida, generalmente racial o étnica, a menudo basada también en alguna tradición cultural singular, ha llegado en las últimas décadas a eclipsar el lenguaje de clase, es más, a contraponer la clase a la identidad étnica, cultural o nacional. Sin embargo, esta visión del pasado y el presente africanos como una masa indiferenciada que comparte una única epistemología y “tradicción radical negra” malinterpreta el pasado africano tanto como el presente.

Aunque es fácil dejarse seducir por la brillantez literaria del texto, la fuerza de su prosa y la vasta extensión de la historia y la literatura que abarca, aquí sostenemos que hay algo más en juego para explicar la adopción de *Marxismo negro* por parte de la izquierda, a saber, el repliegue conservador de finales del siglo XX. Cuando el capitalismo mundial entró en una profunda crisis estructural en la década del 70, los capitalistas y las élites burocráticas de todo el mundo se esforzaron por hacer retroceder el poder que los trabajadores organizados, los movimientos sociales radicales y las luchas de liberación del Tercer Mundo habían acumulado en el período anterior de lucha de masas. La globalización capitalista y la contrarrevolución neoliberal provocaron un cambio en la correlación mundial de fuerzas sociales y de clases a favor del capital transnacional emergente.⁸ A medida que el poder proletario se erosionaba y la izquierda y los movimientos socialistas perdían influencia en todo el mundo en el *fin de siècle*, la brecha crónica entre teoría y práctica, pensamiento y acción, se manifestó también como una degeneración de la crítica intelectual. En lugar de buscar la renovación, gran parte de la izquierda se replegó hacia la política identitaria posmoderna y otras formas de acomodación al emergente orden social neoliberal. La *intelligentsia* de izquierdas se replegó en la academia, abandonando el compromiso con un proyecto emancipador universal, mientras se dedicaba a celebrar los particularismos fragmentarios postulados por las *post*-narrativas (postestructuralismo, postmodernismo, postcolonialismo, etc.). El objetivo de la condena pasó a ser el marxismo, del que se

⁵ *BM*, p. 2.

⁶ Cedric J. Robinson, *An Anthropology of Marxism*, Burlington (VT), Ashgate, 2001.

⁷ *BM*, p. xii.

⁸ Véase, entre otros, William I. Robinson, *Global Capitalism and the Crisis of Humanity*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.

afirmaba que era incapaz de explicar la desigualdad racial.⁹ La explicación causal del racismo pasó ahora de la crítica político-económica del capitalismo a la psicología y la cultura. Fue en este contexto donde *Marxismo Negro*, un texto afrocéntrico y proto-afro-pesimista por excelencia, encontró tanta resonancia en el mundo académico estadounidense y, cada vez más, fuera de él.

Un racismo transhistórico

En su búsqueda por explicar el racismo y la subyugación de los pueblos afrodescendientes, Robinson nos retrotrae a lo que él considera sus orígenes en la Antigüedad «europea». Para Robinson, el capitalismo no es el progenitor del racismo, sino su vástago en una construcción que, como ha señalado Jason W. Moore en un contexto diferente, huye de la historia mundial, del movimiento real del capitalismo. “El pretexto para esta huida suele basarse en dos afirmaciones principales. Una es una afirmación empirista de que la historia mundial es diversa y, por tanto, no puede ser comprendida en sus patrones combinados y desiguales. La segunda es una afirmación ideológica de que cualquier intento de narrar la unidad diferenciada del capitalismo es irremediabilmente eurocéntrico”. Aunque ambas afirmaciones son válidas para *Marxismo negro*, lo que más nos preocupa aquí es la segunda. El resultado, observa Moore, “es un descenso a la amalgama de particularismos regionales con afirmaciones de que el problema de la historia del mundo moderno es Europa, y no el capitalismo”¹⁰.

Con “capitalismo racial”, nos dice Robinson, él hace referencia a un compromiso con el racismo entre los europeos que surgió por primera vez de las sociedades esclavistas de la Antigüedad (un pecado original transhistórico que marca milenios de historia occidental). Dejemos a un lado que «Europa» no existía antes de 1492: las mismas fuerzas históricas en acción que produjeron el capitalismo y lo impulsaron a la expansión hacia el exterior también produjeron «Europa», que se convirtió en el núcleo de un sistema capitalista mundial en expansión entendido como una unidad diferenciada, o totalidad. Este tema del origen griego, y supuestamente por tanto europeo, del racismo moderno no es nuevo. Se ha convertido en un tropo entre los afropesimistas y otros estudiosos de la «raza».¹¹ Robinson afirma que la esclavitud griega fue una “construcción racial inflexible” que se reiteró y embelleció a lo largo de la historia europea: “La raza era su epistemología, su principio ordenador, su estructura organizadora, su autoridad moral, su economía de la justicia, el comercio y el poder... desde el siglo XII en adelante, un orden gobernante europeo tras otro, una cohorte de protagonistas clericales o seculares tras otra, reiteraron y embellecieron este cálculo racial”¹². Irónicamente, uno de los mismos autores que Robinson incluye como estudio de caso en *Marxismo negro*, C. L. R. James, insistió en que “históricamente está bastante bien demostrado ahora que los antiguos griegos y romanos no sabían nada sobre la raza. Tenían otra norma –civilizados y bárbaros– y podías tener la piel blanca y ser un bárbaro, y podías ser negro y civilizado”¹³.

Al mismo tiempo, Robinson afirma que el “racialismo”, “difícilmente es exclusivo de los pueblos europeos”, pero no explica qué habría separado entonces el caso europeo de las civilizaciones de todo el mundo. Para Robinson, la esclavitud griega es el prototipo del racismo actual, alguna misteriosa particularidad de «Europa» que se abrió camino a través de milenios hasta la era contemporánea. Sabemos que todos los

⁹ Vid. la excelente crítica de Zine Magubane al tropo actual de la teoría de la raza, “Contemporary Race Theory and the Problem of History: A Critique”, en *NonSite*, n° 39, 11 de mayo de 2022, disponible en <https://nonsite.org>.

¹⁰ Jason W. Moore, “Anthropocene, Capitalocene & the Flight from World History: Dialectical Universalism & the Geographies of Class Power in the Capitalist World-Ecology”, en *Nordia Geographic Publications*, vol. 51, nro. 2, p. 123, disponible en <https://nordia.journal.fi>.

¹¹ Véase, por ejemplo, Michael G. Hanchard, *The Spectre of Race: How Discrimination Haunts Western Democracy*, Princeton University Press, 2018.

¹² *BM*, p. xxxi.

¹³ C. L. R. James, *Modern Politics*, Oakland, PM Press, 2013, p. 127.

antiguos imperios, como sistemas de clases, también diferenciaban a los grupos según criterios culturales o territoriales que implicaban relaciones diferenciadas con el Estado o el estatus político. Por lo tanto, debe haber habido algo más que surgió en Europa para explicar por qué esta región se convirtió en la generadora de los sistemas de desigualdad racial actuales y en la colonizadora del mundo. Ese algo, por supuesto, es el capitalismo. Tenemos una vasta literatura que muestra cómo los sistemas de esclavitud, exclusión y opresión basados en la raza surgieron como parte integrante del auge del capitalismo como sistema mundial (no podemos explicar la antinomia por la que Robinson discute gran parte de esta literatura con aprobación, aunque refute su tesis).

El racialismo, prosigue, “no era simplemente una convención para ordenar las relaciones de los europeos con los pueblos no europeos, sino que tiene su génesis en las relaciones ‘internas’ de los pueblos europeos”¹⁴. Estas relaciones internas implicaban concepciones ideológicas de inferioridad y superioridad basadas en distinciones culturales (él destaca las lingüísticas) y de clase, a menudo aducidas como biológicas, que organizaban los dominios antiguos y feudales que más tarde se convirtieron en Europa. Más allá de estas «ideas ordenadoras» de inferioridad y superioridad, no encontramos en *Marxismo negro* ninguna explicación precisa de lo que Robinson entiende por *racismo*, es decir, ninguna especificidad conceptual adicional. No es que, en su construcción, estas ideas ordenadoras se vuelvan específicas a lo largo de líneas racialistas a medida que el capitalismo evolucionaba, sino que constituían *sui generis* el «racialismo». Combinando estas ideas ordenadoras de dominación de clase con el «racialismo», Robinson puede afirmar que el racismo se origina en la Antigüedad «europea».

Sorprendentemente, Robinson no da ninguna explicación de por qué debemos confundir la esclavitud con la «raza». No tenemos pruebas históricas de «raza» y racialización anteriores a la era moderna, si por ello entendemos algo distinto de las «ideas ordenadoras» de inferioridad y superioridad, o algo parecido al racismo científico que alcanzó su apogeo desde el siglo XVIII hasta principios del XX. Pero, al mismo tiempo, para reiterar, afirma que el «racismo» “difícilmente es exclusivo de los pueblos europeos”¹⁵. Si es así, cabe preguntarse –sin respuesta por parte de Robinson– qué distingue el caso europeo de las civilizaciones de todo el mundo.

Desde los albores de la sociedad de clases, los grupos dominantes han legitimado su dominio mediante ideologías de superioridad e inferioridad biológica y/o cultural y de providencia natural, y han instituido la esclavitud legitimada por tales ideologías. *Marxismo negro* aparece aquí abstraído de la historia mundial. La esclavitud ha sido una relación de clase universal, presente en todas partes, desde los chinos hasta los aztecas, pasando por los árabes, los africanos occidentales y otras civilizaciones de tiempos antiguos y precapitalistas.¹⁶ No se trata de un caso de lo particular disfrazado de universal, sino de lo universal disfrazado de particular. Se sabe que la esclavitud existió en China ya en la dinastía Shang (siglos XVIII-XII a.C.). Se calcula que en las centurias siguientes representaba alrededor del 5% de la población, y siguió existiendo como institución hasta el siglo XX. En Corea, las estimaciones sitúan la población esclava en hasta un tercio o la mitad de toda la población durante los sucesivos reinos de Silla. La esclavitud también se practicaba ampliamente en otros lugares de Asia, desde Tailandia a Birmania, Filipinas, Nepal, Indonesia, Japón y entre las poblaciones túrquicas.

Como en Europa y otras partes del mundo antes del capitalismo, la esclavitud en la India existía en los intersticios de las relaciones de clase dominantes, aunque en Malabar los esclavos constituían hasta el 15%

¹⁴ *BM*, p. 2.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ A menos que se especifique lo contrario, las referencias a casos de esclavitud precapitalista en todo el mundo proceden de Craig Perry, David Eltis, Stanley L. Engerman y David Richardson (eds.), *The Cambridge World History of Slavery*, vol. II, “AD 500 – AD 1420”, Cambridge University Press, 2021, nueva edición.

de la población. La esclavitud también existió en las sucesivas civilizaciones andinas y mesoamericanas, así como en algunas sociedades indígenas de Norteamérica, aunque la esclavitud siguió siendo relativamente menor, ya que las poblaciones conquistadas eran subyugadas generalmente mediante la extracción de tributos y no de mano de obra esclava. La esclavitud se practicó en toda Europa durante el periodo medieval, especialmente en Bizancio y en Rusia; de hecho, este último país fue una creación de las incursiones esclavistas de los vikingos y de las rutas comerciales de Escandinavia a Bizancio. Si nos remontamos más atrás, la esclavitud se registra desde hace miles de años en lo que hoy es el Cercano Oriente, desde Babilonia hasta Egipto. En África, los esclavos han existido a lo largo de toda la historia y, en algunos casos, como en Ghana entre los siglos IX y XV, representaban entre un tercio y dos tercios de la población.

En la mayoría de estos casos precapitalistas, las poblaciones esclavas procedían de «reservas de población» históricas que podían delimitarse culturalmente, como la periferia eslava de los reinos e imperios islámicos y europeos. La esclavitud alcanzó un papel destacado en las sociedades islámicas del Cercano Oriente, donde el comercio de esclavos se produjo a gran escala entre los siglos VII y XIX. Robinson sugiere de esta esclavitud –el único caso donde reconoce la institución fuera de Europa– que era, en cierto modo, más benigna que la esclavitud europea, ya que “la esclavitud musulmana se asociaba característicamente con un potencial ilimitado de movilidad social y mucho menos racismo”¹⁷. En este cuento de esclavitudes más y menos benignas, y en consonancia con su idealismo histórico, Robinson cita el Corán para explicar lo que él afirma que eran “grandes diferencias entre la esclavitud en las sociedades occidentales y cristianas y la esclavitud en el Islam”¹⁸. No sabemos por qué Robinson optaría tan escandalosamente por no discutir la presencia de la esclavitud como relación de clase en todo el mundo a lo largo de gran parte de la historia registrada, aparte de su presencia en las sociedades islámicas de Medio Oriente.

Pero Robinson no presenta ninguna prueba de que la esclavitud en Europa antes del capitalismo fuera significativamente diferente de la esclavitud en las sociedades islámicas. De hecho, las pruebas históricas indican que la esclavitud era una institución mucho más poderosa y extendida en el mundo islámico de lo que nunca fue en la Europa feudal. Más bien, lo que más tarde –a partir del siglo XVI– distinguiría la esclavitud europea de la del Oriente Próximo no fueron las inclinaciones culturales, psicológicas o religiosas místicas, sino el contraste entre la esclavitud precapitalista y la esclavitud capitalista. Los esclavos se obtenían en la era precapitalista –desde la antigua Grecia y Roma hasta Asia, pasando por los imperios islámicos y precolombinos, entre otros– mediante la captura en guerras e incursiones esclavistas. La abundancia de mano de obra no esclava en las sociedades tributarias y feudales hizo que la esclavitud nunca se convirtiera en el principal modo de explotación laboral después de la Antigüedad. Al igual que en la Europa feudal, las relaciones sociales de producción eran tales, que los grupos dominantes no podían utilizar ni necesitaban grandes cantidades de esclavos. Eric Wolf señala en su estudio clásico, *Europa y los pueblos sin historia*, que durante el siglo XV se traían a la Península Ibérica unos pocos miles de esclavos al año,¹⁹ lo que resultó ser el límite máximo, ya que el modo de producción feudal imperante no tenía necesidad de una masa tan diferenciada de trabajadores. También en esa época, el mundo islámico importaba esclavos «blancos» de Europa en el marco de relaciones de producción similares. Las relaciones de producción resultaron ser el factor determinante de la ontología de la esclavitud como institución.²⁰

¹⁷ *BM*, p. 95.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Eric Wolf, *Europe and the People Without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.

²⁰ Karl Marx escribe: “En cualquier formación económica dada de la sociedad, donde predomina no el valor de cambio sino el conjunto de valores de uso del producto, el plustrabajo estará limitado por un conjunto dado de necesidades que puede ser mayor o menor, y del que no surge ninguna sed ilimitada de plustrabajo de la naturaleza de la producción misma... Pero tan pronto como los pueblos, cuya producción todavía se mueve dentro de las formas inferiores de trabajo esclavo, etc., se ven arrastrados al torbellino de un mercado internacional dominado por el modo de producción capitalista, convirtiéndose en su principal interés la venta de sus productos para la exportación, los horrores civilizados del trabajo excesivo se injertan en los horrores bárbaros de la esclavitud, la servidumbre, etc.”. *El capital*, vol. I, Nueva York, International Publishers, 1967 (1867), p. 226.

Efectivamente, en Europa y el mundo islámico, como en el resto de las civilizaciones feudales y tributarias con esclavitud ajenas al modo de producción esclavista propiamente dicho de las antiguas Grecia y Roma, los esclavos se destinaban a un consumo suntuario que constituía una sangría económica. Esto sólo cambiaría bajo el imperativo de la acumulación de capital, es decir, la reproducción ampliada, y en circunstancias en las que el método más conveniente para asegurar una masa de fuerza de trabajo estrechamente controlada para la emergente economía transatlántica se convirtió en la esclavitud. El excedente se extraería ahora a gran escala mediante la institución de la esclavitud capitalista y su característica mercantilización del cuerpo humano («esclavitud mercantil»). Este excedente, a diferencia de la esclavitud precapitalista, se reinyectaría en los circuitos emergentes del capital en un proceso de reproducción ampliada, de modo que la esclavitud, en lugar de una sangría económica, se convirtió en un eje del desarrollo capitalista mundial. Como observó Marx a este respecto:

La esclavitud es una categoría económica como cualquier otra... Huelga decir que sólo nos ocupamos de la esclavitud directa, de la esclavitud de los negros en Surinam, en Brasil, en los estados del Sur de Norteamérica. La esclavitud directa es tan el pivote de la industria burguesa como la maquinaria, los créditos, etc. Sin esclavitud no hay algodón; sin algodón no hay industria moderna. Es la esclavitud la que dio valor a las colonias; son las colonias las que crearon el comercio mundial, y es el comercio mundial la condición previa de la industria a gran escala. Así, pues, la esclavitud es una categoría económica de la mayor importancia.²¹

Hay una gran cantidad de investigaciones históricas, que no podemos revisar aquí, sobre la creación de la «raza» en los años formativos del sistema capitalista mundial. Linebaugh y Rediker, entre otros, muestran en *The Many Headed Hydra* cómo las clases plantadoras americanas, respaldadas por capitalistas y estados europeos, crearon la «raza» como mecanismo para diferenciar a la masa de mano de obra explotada que era arrastrada a los circuitos emergentes del capital global. Eric Williams ha señalado en su clásico *Capitalism and Slavery* que la servidumbre por contrato de cientos de miles de europeos en los primeros años del proyecto colonial en las Américas –y en algunos casos, la esclavitud directa de europeos, como el destino sufrido por miles de víctimas irlandesas de la conquista de Irlanda por Cromwell en 1649, muchos de los cuales fueron enviados a plantaciones de esclavos en Barbados– proporcionó la “base histórica” sobre la que se fundó la esclavitud estadounidense. “La esclavitud en el Caribe se ha identificado demasiado estrechamente con los negros”, observó Williams. “Se ha dado así un matiz racial a lo que es básicamente un fenómeno económico. La esclavitud no nació del racismo, sino que el racismo fue consecuencia de la esclavitud. La mano de obra no libre en el Nuevo Mundo era parda, blanca, negra y amarilla; católica, protestante y pagana”²².

Robinson argumenta que “desde sus comienzos, esta civilización europea, que contenía particularidades raciales, tribales, lingüísticas y regionales, se construyó sobre diferencias antagónicas”²³. Dejando a un lado las diferencias «raciales» (una vez más, Robinson no especifica exactamente lo que entiende por «racial», aunque parece que lo entiende como un sustituto de las distinciones culturales/étnicas), no hay nada históricamente específico de Europa en cuanto a “particularidades tribales, lingüísticas y regionales [y culturales/étnicas]” explotadas por los grupos gobernantes de todo el mundo en función de su dominio. Si

²¹ Karl Marx, *La pobreza de la filosofía*, cap. 2, “La metafísica de la economía política”. Este capítulo se reproduce en los archivos de *Marxist.org* aquí: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1847/poverty-philosophy/ch02.htm>. Marx continúa: “Así, la esclavitud, por ser una categoría económica, ha existido siempre entre las instituciones de los pueblos. Las naciones modernas sólo han podido disimular la esclavitud en sus propios países, pero la han impuesto sin disimulo en el Nuevo Mundo”. Robinson establece una serie de muñecos de paja para apoyar sus afirmaciones. Uno de ellos es que Marx –y los marxistas– relegaron la esclavitud a la “acumulación primitiva” (*BM*, p. 4). Esto es sencillamente falso, como dejan claro estas citas (y abundantes escritos de Marx y de marxistas).

²² Eric Williams, *Capitalism and Slavery*, Nueva York, Capricorn Books, 1966.

²³ *BM*, pp. 10.

«bárbaros» fue un componente establecido de la ideología europea para categorizar al «otro», como observa Robinson, también lo fue en civilizaciones de todo el mundo. Los gobernantes aztecas se referían de modo despectivo a los grupos ajenos a su imperio urbano, sobre todo tribus y grupos étnicos menos desarrollados del norte de su reino, como *chichimecas*, un término náhuatl para «bárbaro» (y también para «perro»), que debían ser esclavizados o sacrificados en caso de ser capturados. Los gobernantes chinos Han se referían a las tribus mongolas y, de hecho, a todos los grupos exteriores, europeos incluidos, como «bárbaros».

Centrémonos en la dialéctica de lo universal y lo particular, sin colapsar, como hace Robinson, del universalismo *sui generis* al universalismo burgués. Lo universal se manifiesta siempre y únicamente en lo particular. Queremos centrarnos en cómo la interminable acumulación de capital se desarrolló –y aún se desarrolla– en un mundo de diferenciación concreta. En este primer caso, la diferencia es objetivamente histórica, basada en el desarrollo material y cultural desigual de las sociedades y civilizaciones humanas en todo el mundo y en sus historias particulares. Sin embargo, la idea de que estas sociedades estuvieron aisladas unas de otras durante la mayor parte de la historia mundial es un mito. La diferencia –es decir, los procesos particulares de desarrollo histórico– es siempre, en el panorama más amplio, el resultado de procesos históricos de diferenciación material y social dentro de una matriz de interconexiones con un todo mayor. Pero la clave del debate sobre la creación de la «raza» y el racismo moderno es la diferenciación como un acto, una intencionalidad del capitalismo: los agentes del capitalismo que operan desde su núcleo europeo se apropiaron de la diferenciación y, de hecho, la produjeron en función de la acumulación y el control; en este caso, produjeron «razas» para diferenciar a las masas trabajadoras. La «raza» y la supremacía blanca fueron dos de las producciones histórico-mundiales del capitalismo, ambas vitales para la organización de sus circuitos mundiales de explotación y acumulación.

Mientras Robinson afirma que los europeos desarrollaron una “conciencia racial” ya en la Antigüedad, Linebaugh y Rediker cuentan una historia diferente. Africanos y europeos conspiraron juntos en numerosos complots y levantamientos. La multitud multinacional y multirracial de marineros y sus hermanos de tierra no tenían conciencia racial; tal conciencia tuvo que ser creada, no por una voluntad de poder (racial) nietzscheana europea, sino como un proyecto de clase de los esclavistas y la burguesía. La rebelión continua en toda la cuenca del Gran Caribe por parte de africanos y europeos que habían sido obligados a trabajar llevó a los plantadores y a los estados coloniales a crear distinciones jurídicas que diferenciaran legal y socialmente al esclavo del siervo por contrato, asignando a cada cual una inserción distinta en la división del trabajo.²⁴ De este modo, los grupos dominantes respondieron a la lucha de clases desde abajo de los grupos explotados multiétnicos con una recomposición racialista de las relaciones de clase globales. Es decir, la constitución de la «raza» tuvo lugar a través del proceso histórico mundial de formación de la clase capitalista. La «raza» se convirtió ahora, como dijo Stuart Hall, en “la modalidad en la que se vive la clase”²⁵.

Las relaciones de clase racializadas y la supremacía blanca se convertirían desde entonces en una pieza central del colonialismo capitalista y del imperialismo, un mecanismo para producir un control más intensivo y represivo sobre el trabajo racializado, una apropiación de la riqueza más completa que el trabajo ha producido en la historia del sistema capitalista mundial. El racismo, como ha demostrado Allen en su exhaustivo estudio *La invención de la raza blanca*, tendría una doble función: como mecanismo de control social sobre el conjunto de las clases trabajadoras y como mecanismo asegurador de la superexplotación y el supercontrol (incluso jurídico y extralegal) sobre las porciones racializadas de las masas trabajadoras.²⁶

²⁴ Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *The Many Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston, Beacon Press, 2000.

²⁵ Como señala Moore, la disociación del capitalismo respecto al colonialismo y el imperialismo “tiende a presentar cualquier relato que ponga en primer plano la clase y el capital como ‘reduccionista’, una visión que diluye las diferencias significativas entre el análisis de clase histórico-mundial y el formalismo de clase eurocéntrico”. Moore, *op. cit.*, p. 4.

²⁶ Theodore W. Allen, *The Invention of the White Race*, Londres, Verso, vol. I, 1994; vol. II, 1997.

Además, esta división racial de las masas trabajadoras implicaba generar y reproducir una conciencia racial y un «salario psicológico» entre la masa de blancos explotados, una conciencia que tenía que ser recreada constantemente por los grupos dominantes cada vez que las masas trabajadoras se unían en luchas multirraciales.²⁷ El muelle de Nueva York, según muestran Linebaugh y Rediker, se convirtió en el escenario de continuos levantamientos multirraciales entre trabajadores blancos y negros, esclavizados y libres, a lo largo del siglo XVIII:

Las autoridades se acercaron a la solidaridad con el tridente en la mano, cada una de sus puntas cuidadosamente afiladas para pinchar las prácticas multirraciales imperantes y los vínculos de la vida proletaria en la Nueva York atlántica. Primero fueron a por las tabernas y otros lugares donde se podían formar «conciliábulo» de blancos y negros pobres, y difundir planes subversivos. A continuación, reconfiguraron conscientemente el proletariado de Nueva York para dificultar que los trabajadores de los muelles encontraran entre sí fuentes de unidad. Y, por último, se esforzaron en dar lecciones raciales a los neoyorquinos de ascendencia europea, promoviendo una identidad blanca que trascendiera y unificara las díscolas divisiones étnicas de la ciudad.²⁸

Robinson se opone en *Marxismo negro* y más tarde en *The Anthropology of Marxism* a la afirmación marxista de que el racismo es «derivado» del capitalismo. Para él es al revés: el capitalismo es epifenómeno de un racismo que se originó en la Antigüedad «europea», un momento en el desarrollo del racismo europeo.²⁹ El actual renacimiento celebratorio de *Marxismo negro* entre académicos y activistas va acompañado de una celebración nostálgica paralela del Partido Pantera Negra de EE.UU.³⁰ Sin embargo, estos acólitos quieren tener su pastel y comérselo también. Existe una clara tensión en su forma de entender la interrelación entre «raza» y capitalismo, que parecen ignorar.

El Partido Pantera Negra era una organización abiertamente marxista que consideraba explícitamente que el racismo era una derivación del capitalismo. He aquí al vicepresidente nacional del partido y presidente de la sección de Chicago, Fred Hampton:

Nunca negamos el hecho de que había racismo en Estados Unidos, pero dijimos que el subproducto, lo que se deriva del capitalismo, resulta ser el racismo. Que el capitalismo es lo primero y lo ulterior es el racismo. Que cuando trajeron esclavos fue para ganar dinero. Así que primero surgió la idea de que se quería hacer dinero, y luego vinieron los esclavos para hacer ese dinero. Eso significa, por hechos históricos, que el racismo tuvo que venir del capitalismo. Tuvo que ser primero el capitalismo, y el racismo fue un subproducto de eso.³¹

No es una pequeña ironía que, de los tres casos de estudio de Robinson sobre radicales negros, dos se consideraran a sí mismos marxistas (el tercero, Richard Wright, expresó sus reservas sobre el marxismo tras su experiencia de enfrentarse al racismo entre comunistas blancos). C. L. R. James fue un trotskista de toda la vida, activo en la Cuarta Internacional, y W. E. B. Dubois se identificó como socialista durante gran parte de su vida y era miembro del Partido Comunista en el momento de su muerte. ¿Estaban James y Dubois,

²⁷ En palabras de Allen, “la burguesía de las plantaciones continentales sólo pudo alcanzar y mantener el grado de control social necesario para proceder a la acumulación de capital sobre la base de la servidumbre esclava porque la conciencia de «raza» se impuso a la conciencia de clase”. Allen, *op. cit.*, vol. II, p. 240.

²⁸ Linebaugh y Rediker, *op. cit.*, pp. 207-208.

²⁹ Meyerson señala en su crítica de *Marxismo negro* que “la ‘autonomía relativa’ de la ‘raza’ ha sido posible gracias a una reducción y distorsión del análisis de clase. La esencia de la reducción y distorsión implica equiparar el análisis de clase con alguna versión del determinismo económico”. *Op. cit.*, p. 1.

³⁰ Cabe destacar aquí el debate crítico de Cedric Johnson sobre esta nostalgia: “The Panthers Can’t Save Us Now”, en *Catalyst*, vol. 1, nro. 1, 2017.

³¹ <https://mronline.org/2020/06/11/fred-hampton-black-panther-and-red-revolutionary>.

junto con miles de marxistas africanos, fuera de la supuesta “tradicción radical negra” porque eran marxistas? ¿Cómo podría ser de otro modo una vez que Robinson afirma que esta tradición es «incomensurable» con el marxismo? Sorprendentemente, aparte de estos tres, Robinson simplemente ignora a los marxistas del Tercer Mundo, o ignora su marxismo como si no estuviera en contradicción con su construcción de la “tradicción radical negra” basada explícitamente en su incomensurabilidad con el marxismo. Estos marxistas del Tercer Mundo –desde el Che Guevara y José Mariátegui en América hasta Amílcar Cabral, Walter Rodney, Chris Hani, Samir Amin, Claude Ake y Abdulrahman Babu en África, pasando por Mao Zedong y Kamekichi Takahashi en Asia, entre otros muchos– vieron en el marxismo una herramienta teórica y política para liberarse del colonialismo, del imperialismo y del capitalismo. Hicieron aportaciones teóricas, una defensa implacable del marxismo, una aplicación del materialismo histórico a historias y realidades distintas de Europa y dejaron ricos legados de praxis revolucionaria marxista.

Marx y Engels, acusa Robinson, insistieron en que el proletariado europeo era el agente predilecto de la revolución y subestimaron la importancia de las luchas anticoloniales y antiimperialistas. No repetiremos aquí el trabajo que otros han hecho con amplia referencia a los escritos de Marx y Engels para desmentir la afirmación de Robinson.³² Marx aplaudió la rebelión Taiping en China y las revueltas indias en la década de 1850. Especuló que el alzamiento chino podría incluso desencadenar levantamientos revolucionarios en Europa, y que el proletariado europeo podría aprender mucho de las revueltas anticoloniales indias. Y Marx escribiría en 1860 que “en mi opinión, las cosas más grandes que están ocurriendo hoy en el mundo son, por un lado, el movimiento de los esclavos en América, iniciado por la muerte de John Brown, y, por otro, el movimiento de los siervos en Rusia”³³. Contrasta esto con la insistencia de Robinson en que Marx veía a los esclavos como un “residuo vergonzoso” de un viejo modo de producción “que los descalificaba para la agencia histórica en el mundo moderno”³⁴. “Recordemos que fueron Marx y Engels, seguidos por los marxistas europeos, desde Lenin hasta Luxemburgo, y los marxistas del Tercer Mundo, quienes nos dieron en primer lugar las teorías del colonialismo y el imperialismo, y quienes argumentaron que sólo una alianza de luchas proletarias y anticoloniales y antiimperialistas en todo el mundo podría liberar a los oprimidos.

Materialismo histórico e idealismo histórico

Por un lado, Robinson confunde el materialismo histórico con la aplicación particular que Marx llevó a cabo del materialismo histórico como método a la realidad de su tiempo, tal como él la veía, mientras que simultáneamente confunde la clase y el análisis de clase con el capitalismo y también, como señala Moore, diluye “las diferencias significativas entre el análisis de clase histórico-mundial y el formalismo de clase eurocéntrico”³⁵. Por otro lado, confunde el marxismo como epistemología y ontología de la sociedad humana con cómo fue aplicado y practicado en su historia particular por los marxistas, o en nombre del marxismo. Si las premisas fundamentales del materialismo histórico y los universales humanos han aparecido en el marxismo como dogmáticas o eurocéntricas, culpemos a los marxistas que las aplicaron en sus prácticas intelectuales y políticas. Los marxistas europeos pueden haber sido eurocéntricos. Pueden haber mostrado un punto ciego ante el racismo, o haber suprimido la lucha contra él en nombre de la lucha de clases. Incluso pueden haber sido racistas y chovinistas. Pero nada de esto invalida los principios fundamentales del marxismo. De hecho, los marxistas han estado a la vanguardia de la crítica al eurocentrismo. No está claro cómo el eurocentrismo o el chovinismo racial de los europeos que se consideraban marxistas invalida el materialismo histórico, que, junto con el enfoque dialéctico, forma el núcleo epistemológico del marxismo que, según Robinson, es incompatible con las luchas de los pueblos africanos.

³² Pero véanse, entre otras, las fuentes de la nota 3.

³³ Como se menciona en Nimtz, *op. cit.*, p. 82.

³⁴ Estas son las palabras de Kelley en el “Prefacio” a la edición de 2000, resumiendo el argumento de Robinson.

³⁵ Moore, *op. cit.*, p. 4.

La premisa fundamental del materialismo histórico –a la vez un método, una epistemología y una ontología– se basa en el supuesto de que la existencia humana, junto con todas las demás formas de vida, se organiza en primer lugar en torno a la subsistencia, y que esta subsistencia depende de formas complejas y estructuradas de cooperación y creaciones culturales que llamamos *sociedad*.³⁶ Mientras Robinson, en una lectura caricaturesca de Marx, afirma que el materialismo histórico se limita a la Europa del siglo XIX, la evidencia histórica mundial demuestra que existen universales humanos y que éstos se fundamentan en la historia profunda de nuestra especie. La búsqueda de la supervivencia es universal. Que esta supervivencia implique un proceso de trabajo social en torno al cual se estructura la organización social es universal. Los estados y las clases sociales de todo el mundo surgieron en torno a las nuevas fuerzas de producción y a los excedentes que generaban mucho antes del capitalismo y del auge de Europa. Estas clases han luchado por el excedente durante milenios, generando en el proceso las dinámicas sociales que son objeto de investigación de la historiografía y las ciencias sociales marxistas. Las categorías marxistas básicas de análisis (clases y lucha de clases, excedentes, explotación, fuerzas y relaciones de producción, etc.) se observan en todo el mundo y demuestran ser universalmente aplicables. Estos principios fundamentales del materialismo histórico son el núcleo de la epistemología marxista, y todo esto se aplica tanto al pasado africano como al europeo.

En su ensayo explícitamente marxista “El arma de la teoría”, un verdadero manual de materialismo histórico, Amílcar Cabral analiza la estructura histórica de clases y el modo de producción en Guinea-Bissau, y cómo fueron alterados por el colonialismo:

Nos negamos a aceptar que diversos grupos humanos de África, Asia y América Latina vivieran sin historia, o fuera de la historia, en el momento en que fueron sometidos al yugo del imperialismo... si la lucha de clases es la fuerza motriz de la historia, sólo lo es en un período histórico específico. No es difícil ver que este factor en la historia de cada grupo humano es el modo de producción –el nivel de fuerzas productivas y el régimen de propiedad– característico de ese grupo... Las clases mismas, la lucha de clases y su posterior definición, son el resultado del desarrollo de las fuerzas productivas en conjunción con el régimen de propiedad de los medios de producción. Por tanto, parece correcto concluir que el nivel de las fuerzas productivas, elemento esencial determinante del contenido y la forma de la lucha de clases, es la verdadera y permanente fuerza motriz de la historia.³⁷

En la metafísica esencialista de Robinson, hay algo *más allá* de las relaciones materiales que han llevado a los europeos a practicar la opresión racial, y algo *más allá* de la experiencia histórica real en el mundo material que produce una conciencia mística africana. “Algún conocimiento, algún aspecto de la conciencia negra no se tuvo en cuenta en la explicación marxista de los procesos históricos y de las fuentes de las motivaciones a las que se atribuyó la formación social del mundo moderno”. Robinson continúa aduciendo una “africanidad de nuestra conciencia, alguna medida epistemológica incrustada culturalmente en nuestras mentes que consideraba que el capitalismo racial del que hemos sido testigos era una norma inaceptable de conducta humana”³⁸.

Los africanos y los europeos están dotados de esencias metafísicas distintas, con sensibilidades culturales innatas y presumiblemente invertidas. Robinson nos dice que hay una reticencia en el radicalismo occidental (léase: marxismo) que le lleva a “rehuir del reconocimiento de que algo más que fuerzas materiales objetivas fueron responsables” de la destrucción causada a los pueblos africanos. En una lectura errónea, fantasiosa y romántica de la historia africana, se nos dice que un choque de civilizaciones entre Europa y África “siempre tuvo que ser una contienda desigual, no por la superioridad de las armas o la preponderancia numérica, sino

³⁶ Recordemos que para Laclau y Mouffe, la «sociedad» no es un objeto válido del discurso, como señala Munck (¿con aprobación?... no está claro). Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista*, Londres, Verso, 1985.

³⁷ Amílcar Cabral, *Return to the Source*, Nueva York, Monthly Review Press, 1973, p. 95.

³⁸ *BM*, p. 308.

porque esa violencia no era algo natural para los pueblos africanos”³⁹. Dejemos de lado la lectura errónea que hace Robinson de la historia africana: que la formación de estados e imperios en África antes de la llegada europea en el siglo XV fueron asuntos violentos, a menudo sangrientos; que la noción de una Antigüedad europea es un mito, como lo es la noción de una Antigüedad africana nativa e irreductible. Para Robinson, los violentos “mecanismos de autodestrucción inherentes a la civilización occidental” no estaban en función de la lucha y el dominio de clases, sino de la cultura occidental, expresión de una lógica civilizatoria subyacente que se remonta a milenios.⁴⁰ Robinson parece actualizar aquí la negritud de mediados del siglo XX de Léopold Senghor, según la cual africanos y europeos están dotados de esencias metafísicas distintas: el alma africana, afirmaba Senghor, es esencialmente espiritual, mientras que el alma europea está dotada de una esencia racional científica. De hecho, la lógica cultural lineal que Robinson afirma discernir en el marxismo, con todas sus verrugas, está viva y coleando en la “tradicción radical negra”. Es decir, la noción ideológica de una esencia europea blanca irreductible tiene su paralelo en una esencia africana negra.

¿Qué debemos pensar de las explicaciones culturalistas de Robinson sobre cómo Europa se alzó para constituir el núcleo del capitalismo mundial mientras que África y los africanos fueron empujados a los márgenes periféricos? Si los africanos tuvieran un repertorio cultural que incluyera la práctica de la violencia, habrían podido resistir la embestida europea. Si tan sólo los europeos tuvieran un repertorio cultural diferente, no habrían emprendido esa embestida. Si aceptamos que hay algo intrínseco en la cultura europea anterior al capitalismo que llevó a los europeos a conquistar y esclavizar, entonces volvemos a caer en los mismos supuestos de la teoría de la modernización y del déficit cultural, según los cuales no fue el capitalismo sino la cultura («moderna» sobre «tradicional») lo que causó el desarrollo de algunos pueblos y el atraso de otros. En la lógica de este relato, la derrota de los pueblos colonizados del mundo es el resultado de su déficit cultural. Los africanos eran reacios a la violencia, no así los europeos. Un choque de civilizaciones, de culturas: una facilita la conquista, la otra conduce a la esclavitud.

Para Robinson, la conquista europea de África no radica en las capacidades materiales superiores que hizo posibles el capitalismo, sino en culturas convertidas en esencialistas, en pulsiones culturales antagónicas. Sin embargo, la conquista de África fue en gran medida una cuestión de superioridad material. En una tarde sangrienta del 2 de septiembre de 1898, un regimiento británico se alineó en la orilla oriental del río Nilo, no lejos de Jartum. Se enfrentaba a 100 mil soldados nubios que defendían, al otro lado, el Estado mahdista. Los europeos estaban armados con ametralladoras, inventadas apenas una década antes; una tecnología que no se hallaba a disposición de los soldados sudaneses, armados con una generación anterior de armas. Al final de la batalla, 27 soldados británicos habían muerto, mientras que todos los soldados sudaneses perecieron. La batalla fue ganada, abriendo el camino a la colonización británica y al control del Nilo, no por proclividades culturales, sino precisamente por una fuerza material superior. Los africanos occidentales lucharon encarnizadamente contra las fuerzas coloniales británicas durante décadas antes de ser finalmente sometidos, no porque tuvieran aversión a la violencia u otras proclividades culturales que prohibieran la resistencia, sino porque simplemente no disponían de los mismos medios materiales, incluido el armamento militar, que los invasores (la existencia de estos medios materiales se explica, a su vez, por los poderes productivos del capitalismo en su núcleo europeo).⁴¹ La contradicción en la construcción de Robinson no debe pasar desapercibida. Por un lado, se nos dice explícitamente que los africanos fueron conquistados no por “fuerzas

³⁹ Para estas citas, véase *BM*, p. 308.

⁴⁰ *BM*, p. 71.

⁴¹ Existe una vasta historiografía, que no podemos referenciar aquí, sobre el pasado premoderno y moderno de África, incluida la violencia de la construcción de estados e imperios durante milenios antes de la era capitalista moderna, y la feroz resistencia que los africanos oponen al colonialismo ante el mayor poder material de los colonialistas. El eminente historiador de África Basil Davidson, a quien difícilmente se podría acusar de racismo o eurocentrismo, popularizó esta historia en sus prolíficas publicaciones de finales del siglo XX, entre ellas: *Africa in History*, Nueva York, Touchstone Books, 1995; y *Modern Africa: A Social and Political History*, Nueva York, Routledge, 3ª ed., 1994.

materiales objetivas”, sino porque “la violencia no les era natural”. Por otro lado, uno de los principales postulados de Robinson es una historia de resistencia como parte de la «tradición radical negra» que implicó levantamientos de esclavos decididamente violentos.

Pero supongamos que Robinson tiene razón, que África fue conquistada porque los conquistadores mostraban una cultura racista violenta, mientras que los vencidos mostraban una cultura reacia a la violencia. ¿En qué situación teórica y política nos deja esto? En última instancia, el relato de Robinson se reduce al antagonismo entre dos psiquis fundamentalmente opuestas. El racismo es, en primer lugar, un estado de la conciencia europea, mientras que los africanos, reacios a la violencia, exhibían una “epistemología [que] concedía la supremacía a la metafísica y no a lo material”⁴². Una “africanidad de nuestra conciencia” permitió a los pueblos africanos “conservar su conciencia nativa del mundo frente a la intrusión extranjera”⁴³. Haider llama acertadamente a este enfoque un «hegelianismo negro»:

Hegel explica la historia del mundo como la sucesión de espíritus nacionales particulares, el espíritu de un pueblo tal y como es construido objetivamente por el Estado, y que depende de la formación cultural de su autoconciencia... Robinson presenta una filosofía relativista de la historia, en el sentido de que existen diferentes principios espirituales de distintos pueblos, cuyas relaciones entre sí no son progresivas. Sin embargo, Robinson no pretende corregir el falso universalismo de Hegel con un universalismo real, sino oponer al «Espíritu Absoluto Blanco» una «Tradición Radical Negra» unitaria, que no aspira a la Historia Universal, sino a la consistencia interna de su propia comunidad.⁴⁴

Implicaciones políticas de la tesis de *Marxismo negro*

¿Qué tipo de proyecto político se desprende de *Marxismo negro*? No sabemos qué visión tiene Robinson de un programa emancipatorio para los pueblos africanos más allá de una ahistórica “tradición radical negra”, ya que *Marxismo negro* no proporciona ninguna pista. Sin embargo, no hay ambigüedad en la opinión de Robinson de que el marxismo no sólo es insuficiente, sino antagónico a la liberación negra: “El marxismo y el radicalismo negro [son] dos programas para el cambio revolucionario” que “pueden ser *tan distintos como para ser inconmensurables*” (énfasis nuestro).⁴⁵ El “radicalismo negro”, como hemos visto, se basa en una metafísica africana radicalmente distinta. Más allá de la historia de las revueltas de esclavos en la diáspora, ¿cuál es la particularidad de la resistencia africana comparada con la de la resistencia de otros pueblos tanto en entornos precapitalistas como capitalistas? ¿Deberíamos plantear una «tradición radical marrón», una «tradición radical asiática», etc.? Incluso si aceptamos la afirmación de Robinson, una “tradición radical negra” no es un programa emancipador para la reorganización de la sociedad.

La idea del «capitalismo racial» puede parecer una crítica del capitalismo. Pero Robinson deja claro desde el principio que el racismo “se anticipó al capitalismo en el tiempo” y que es el racismo como fenómeno psíquico de los europeos, y no las leyes de la acumulación de capital, lo que impulsa su dinámica.⁴⁶ El capitalismo racial, señala Haider, es una categoría “articulada específicamente desde el punto de vista de la tradición radical negra”. Incluso “la interpretación más superficial del término implica la existencia de un capitalismo no racial, es decir, un capitalismo que no surgió ni se desarrolló dentro de un mercado mundial

⁴² *BM*, p. 169.

⁴³ *BM*, pp. 308-309.

⁴⁴ Haider, *op. cit.*, p. 5.

⁴⁵ *BM*, p. 1.

⁴⁶ *BM*, p. 9. Aunque Robinson no nos da nunca una definición precisa de «capitalismo racial», Magubane cita la definición propuesta por un destacado estudioso del capitalismo racial: “el proceso de derivar valor social y económico de la identidad racial de otra persona”. Nancy Leong, “Racial Capitalism”, en *Harvard Law Review*, cit. por Magubane.

que incorporó la esclavitud racial. No existe tal capitalismo, excepto como una construcción ficticia *a posteriori*”.⁴⁷ Robinson no acuñó el término “capitalismo racial”. Se remonta al menos a la década del 70, cuando los marxistas sudafricanos contaron una historia muy diferente al aplicar el concepto en referencia a la particular forma racializada de capitalismo que se desarrolló durante la era del *Apartheid*. En su estudio clásico, *The Political Economy of Race and Class in South Africa*, Bernard Magubane se refirió al capitalismo racial como una forma de organización capitalista que facilitaba la transferencia de riqueza de los trabajadores negros a los capitalistas blancos. “Un sistema económico no sólo debe producir y transferir riqueza”, dijo, “sino que debe producir sistemas políticos e ideológicos que faciliten esta transferencia”⁴⁸.

La noción de Robinson de alguna comunidad negra mundial cohesionada y unitaria comprometida con la “tradición radical negra” insinúa su opuesto, alguna comunidad blanca/europea cohesionada y unitaria que comparte un interés en la reproducción de un racismo grabado en su psiquis durante milenios. De nuevo, Robinson no es ambiguo: el racismo está tan “arraigado en las entrañas del pensamiento occidental” que los europeos “no están preparados para nada más”⁴⁹. En el mejor de los casos, entonces, la lucha proletaria es sustituida por la lucha etnonacional, un conflicto civilizatorio entre meta-etnias o meta-grupos identitarios que borra los antagonismos de clase dentro de cada etnia y los intereses de clase compartidos entre los explotados de distintas etnias. No puede haber posibilidad de un programa emancipatorio universal, un proyecto de clase de los explotados contra los explotadores, ya que eso requeriría, en palabras de Meyerson, “abandonar el paradigma arquitectónico racial por el paradigma de la lucha de clases”⁵⁰.

El atractivo de *Marxismo negro* en el mundo académico debe situarse en el momento histórico de su publicación en la década del 80, a saber, la derrota mundial de las fuerzas proletarias y las luchas revolucionarias de las dos décadas anteriores y la ofensiva globalizadora y neoliberal del capital, que culminarían en las tesis de finales del siglo XX “no hay alternativa” y “el fin de la historia”. En dicho contexto de cambio drástico en la correlación mundial de fuerzas sociales y de clase a favor del capital transnacional emergente, floreció una era de postmarxismo cínico. Como señalamos en la introducción, el triunfo del neoliberalismo encontró su *alter ego* filosófico en un post-modernismo/post-estructuralismo que socavó las ideas de amplia solidaridad, lucha de la clase obrera y proyectos socialistas. En lugar de un universalismo de los oprimidos había un universo de particularidades y una celebración de las «diferencias» y la fragmentación, de tal modo que no había ningún principio subyacente de la existencia social humana, ningún sujeto colectivo capaz de la transformación social, de hecho, ningún proyecto emancipatorio que pudiera unir a una mayoría de la humanidad. Ante este ataque al marxismo y a la política radical, muchos intelectuales que antes se identificaban con movimientos anticapitalistas y proyectos emancipatorios se replegaron a una política identitaria de reforma e inclusión, un conjunto de prácticas políticas y culturales sólo en apariencia radicales, que, en el mejor de los casos, eran liberales, y que acabaron apuntalando la hegemonía del capital.

⁴⁷ Haider, *op. cit.*, pp. 4-5.

⁴⁸ Bernard Magubane, *The Political Economy of Race and Class in South Africa*, Nueva York, Monthly Review Press, 1979, p. 4.

⁴⁹ *BM*, p. 76.

⁵⁰ Meyerson, *op. cit.*, p. 11. Por otra parte, incluso si reducimos el análisis de clase a una medida cuantitativa de la distribución de la riqueza, la idea misma de “riqueza racial”, tropo favorito de liberales y antirracistas en EE.UU., observan Michaels y Reed, “es una idea vacía”: “Si se observa cómo se distribuye la riqueza entre blancos y negros en Estados Unidos, se ve enseguida que la noción misma de riqueza racial es vacua. El 10% más rico de los blancos posee el 75% de la riqueza blanca; el 20% más rico la posee prácticamente toda. Y lo mismo ocurre con la riqueza negra. El 10% más rico de los hogares negros posee el 75% de la riqueza negra... El 97% de la brecha de riqueza racial existe entre la mitad más rica de cada población. Y lo que es más revelador, más de tres cuartas partes se concentran en el 10% más rico de cada una de ellas. Si se les dice a los blancos del 50% más bajo (personas que básicamente no tienen riqueza alguna) que la desigualdad básica en Estados Unidos es entre blancos y negros, saben que están equivocados. Y lo que es más revelador, si se les dice lo mismo a los negros del 50% más bajo (personas que tienen incluso menos que ninguna riqueza), también saben que están equivocados. La brecha de riqueza entre todos los negros y blancos, salvo los más ricos, se ve empequeñecida por la brecha de clase, la diferencia entre los más ricos y todos los demás en general”. Walter Benn Michaels y Adolph Reed, Jr, “The Trouble with Disparity”, en *NonSite*, n° 32, 10 de septiembre de 2020, disponible en <https://nonsite.org/the-trouble-with-disparity>.

Fueron las propias luchas de masas de los años 60 y 70 las que ayudaron a los representantes de los grupos oprimidos a incorporarse a las filas de los estratos profesionales y de la élite. En el mundo académico, abrieron espacio para una nueva *pequeña burguesía intelectual*, cuyas aspiraciones de clase se expresaron en las narrativas posmodernas y en el reduccionismo racial de la política identitaria, mientras que en la sociedad en general encontró resonancia entre los elementos aspiracionales de clase media y los profesionales/directivos que surgieron de los movimientos de masas. El enfoque identitario evita la clase y la crítica del capitalismo a nivel teórico y analítico, a pesar de que su lenguaje a menudo suene radical, mientras que promueve la política de clase de la pequeña burguesía, especialmente de la *intelligentsia* pequeñoburguesa. Si las ideas radicales sólo se convierten en una fuerza histórica cuando se canalizan hacia la organización política, hacia una visión de un mundo nuevo y un proyecto revolucionario para llevarlo a cabo, lo mismo ocurre con todas las ideas, revolucionarias o no; se convierten en fuerzas materiales cuando influyen en la conciencia y la acción de las masas. A medida que las narrativas identitarias se convirtieron en hegemónicas en el mundo académico y en la sociedad en general, dieron forma a la comprensión de *sentido común* de la opresión racial, de género y de otras formas de opresión. La opresión étnica, racial, de género y sexual no es tangencial, sino constitutiva del capitalismo. No puede haber emancipación general sin liberación de estas formas de opresión. Pero la situación inversa es igual de crítica: todas las formas particulares de opresión se basan en el orden social más amplio del capitalismo global, que reproduce perpetuamente estas opresiones. Teniendo en cuenta que la cultura es porosa y, por tanto, migratoria, dinámica y dialéctica en su construcción y proceso, nuestro reto es descubrir nuestra humanidad universal en el contexto de las diferencias culturales que no vienen dadas, sino que se *producen*. Una producción que nunca puede tener un punto final.

Si el tratado de Robinson fuera una mera andanada académica contra el marxismo, no consideraríamos necesario emprender esta crítica, por limitada que haya sido. Pero como señalamos al principio, *Marxismo negro* se ha convertido en algo parecido a un culto, en el que sus seguidores están dispuestos a desechar la historia y la investigación crítica en defensa reverencial de la ortodoxia del culto. A medida que crece su influencia, lo hace también su importancia política para socavar el tipo de análisis de clase global y la política necesaria para avanzar en el internacionalismo proletario –o transnacionalismo– que es más urgente que nunca a medida que el capitalismo global entra en una crisis inextricable y las fuerzas de extrema derecha y neofascistas ganan terreno.⁵¹ *Marxismo negro* se ha convertido en el texto favorito con que hostigar a los intelectuales y activistas radicales que dan importancia a la lucha proletaria. Esto ha llevado a algunos organizadores de izquierdas a temer que se les condene por “eurocéntricos”, por “reduccionistas de clase” y por “ignorar la raza” si dan prioridad al análisis de clase, si insisten en que el racismo es un resultado de la explotación de clase y que su erradicación implica una lucha proletaria transnacional y pan-étnica contra el capitalismo. Ninguna lucha de los oprimidos puede prescindir de sus intelectuales orgánicos, y las batallas que se avecinan son tanto teóricas e ideológicas como políticas. En un momento donde el capital global está en una embestida sin cuartel contra las clases trabajadoras y populares globales, y donde nuestra propia supervivencia está amenazada, necesitamos más que nunca una política proletaria revolucionaria transnacional. No la encontraremos en *Marxismo negro*.

⁵¹ Sobre esta crisis, véase, entre otros, William I. Robinson, *Can Global Capitalism Endure?*, Atlanta, Clarity, 2022.


El nuestro es un proyecto anticapitalista de izquierda hecho totalmente a pulmón, una quijotada contracultural y subversiva. Tanto el semanario dominical **Kalewche** como la revista semestral **Corsario Rojo** son publicaciones de acceso totalmente libre y gratuito.

Para sostener nuestra utopía filibustera sin patente de corso, para navegar libremente en aguas turbulentas, para seguir lanzando brulotes de parresía, apostamos por la **autogestión**.

Apostar por la autogestión es creer en la cooperación, en el apoyo mutuo que pregonaba Kropotkin, en la ayuda voluntaria y fraterna. Por eso, si te interesó el contenido de nuestra revista, te invitamos a colaborar desde nuestra página de suscripciones.

<https://kalewche.com/suscripciones>

¡TE AGRADECEMOS POR HABER LLEGADO HASTA ACÁ!



Corsario Rojo ya está navegando. Ha zarpado en mal momento. Con marejada alta, anuncio de tifones, tempestades por doquier y sin ningún puerto a la vista. Las poderosas flotas del capital, los cañones del autoritarismo y las fragatas del dogma acechan por todos lados.

Pero no habiendo puerto seguro, mejor hacerse a la mar: respirar el fresco viento de la rebeldía, en vez de apoltronarnos en la engañosa comodidad de una tierra firme que, de firme, no tiene nada. Como el barco de Neurath, nuestro navío se construirá y reconstruirá con los materiales disponibles, y en alta mar.

corsario rojo

REVISTA SEMESTRAL DE LA PÁGINA KALEWCHE

<https://kalewche.com>