

Daniel Bensaïd

Respuestas a preguntas de los compañeros rusos de Vpered

Actualidad del marxismo

Respuestas de Daniel Bensaïd a las preguntas de jóvenes militantes de la organización política marxista Vpered, tras su congreso llevado a cabo en Moscú de noviembre del 2006.

Vpered: ¿Qué partes de la herencia marxista pertenecen claramente al pasado, y cuáles te parece que conservan hoy en día la vigencia de siempre?

Daniel Bensaïd: Me gustaría comenzar por matizar o precisar la idea misma de herencia. No hay una herencia, sino muchas: un marxismo “ortodoxo” (de Estado o de Partido) y marxismos “heterodoxos”; un marxismo cientificista (o positivista) y un marxismo crítico (o dialéctico); o mejor aún, lo que el filósofo Ernst Bloch llamó las “corrientes frías” y las “corrientes cálidas” del marxismo. No se trata de simples diferencias de lecturas o interpretaciones, sino más bien de discursos teóricos que sustentan en ocasiones políticas antagónicas. Como a menudo insistía Jacques Derrida, una herencia no es un bien que puede ser transmitido o conservado. Es lo que con ella hacen los herederos, así como lo que harán.

Entonces, ¿qué está obsoleto en la teoría marxista?

Para empezar, diría, un cierto tipo de optimismo sociológico: la idea de que el desarrollo del capitalismo entraña de manera casi me-

cánica el desarrollo de una clase obrera cada vez más numerosa y concentrada, cada vez mejor organizada y cada vez más consciente. Un siglo de experiencias ha mostrado la importancia de las divisiones y las diferenciaciones en las capas del proletariado. La unidad de las clases explotadas no es una naturaleza dada, sino algo por lo que se lucha y que se construye.

Luego, creo que tenemos que retomar un serio examen de las nociones de dictadura del proletariado y de la extinción del estado. Es una cuestión complicada, porque las palabras no tienen el mismo sentido hoy que el que podrían haber tenido en la pluma de Marx. En su momento, en el léxico de la Ilustración, la dictadura se contraponía a la tiranía. Evocaba una venerable institución romana: un poder de excepción delegado por un tiempo limitado, y no un poder arbitrario ilimitado. Es evidente que tras las dictaduras militares y burocráticas del siglo XX, la palabra ya no conserva su inocencia. Para Marx, sin embargo, designaba algo enteramente nuevo: un poder de excepción por primera vez mayoritario, del cual la Comuna de París representó – según sus propias palabras – “la forma finalmente descubierta”. Es entonces de esta experiencia de la Comuna (y de todas las formas de democracia “desde abajo”) que deberíamos hablar hoy. La noción de dictadura del proletariado no definía entonces, para Marx, un régimen institucional específico. Tenía más bien un significado estratégico: el de destacar la ruptura de continuidad entre un antiguo orden social y jurídico y uno nuevo. “Entre dos derechos opuestos, es la fuerza la que decide”^{1/}, escribió en *El capital*. Desde este punto de vista, la dictadura del proletariado sería la forma proletaria del estado de excepción.

Finalmente, solemos escuchar que Marx

podría haber sido (o ha sido) un buen economista, o un buen filósofo, pero sin embargo un político mediocre. Considero que esto es falso. Por el contrario, Marx fue un pensador de la política, pero no como se la enseña en las denominadas “ciencias” políticas, no como una tecnología institucional (por otra parte, en el siglo XIX, no había prácticamente regímenes parlamentarios en Europa – aparte de Gran Bretaña – ni partidos políticos del tipo moderno que nosotros conocemos). Marx piensa a la política como acontecimiento (las guerras y las revoluciones) y como invención de formas. Es lo que yo llamo “una política del oprimido”: la política de aquellos que son excluidos de la esfera estatal a la que el pensamiento burgués reduce la política profesional. Si bien esta otra concepción de la política sigue siendo muy importante hoy en día, no menos lo son los puntos ciegos de Marx, que pueden conducir a un cortocircuito entre el momento de excepción (la “dictadura del proletariado”) y la perspectiva de una rápida desaparición del estado (y del derecho). Me parece que este cortocircuito está presente en Lenin (particularmente en *El estado y la revolución*), lo cual no es de gran ayuda para pensar los aspectos institucionales y jurídicos de la transición. Ahora bien, todas las experiencias del siglo XX nos obligan a pensar de fondo la diferencia entre partidos, movimientos sociales e instituciones estatales.

En cuanto a la actualidad de la herencia, ello está muy claro. La actualidad de Marx es la de *El capital* y la de la crítica de la economía política, la actualidad de la comprensión de la lógica íntima e impersonal del capital como *social killer*^{2/}. Es asimismo la de la globalización mercantil. Marx ha tenido ante sus ojos la globalización victoriana: el desarrollo de los medios de transporte y de comunicación

^{1/} No es cita textual, aunque mantiene el sentido. Cfr. Karl Marx, *El capital*, Libro 1, Tomo 1, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 282.

^{2/} En inglés en el original: “asesino social”.

(los ferrocarriles y el telégrafo), de la urbanización y de la especulación financiera, de la guerra moderna y de la “industria de la masacre”. Nosotros vivimos una época bastante similar, con una revolución tecnológica (Internet y la astronáutica, la especulación y los escándalos, la guerra global, etc.) Pero, allí donde la mayoría de los periodistas se contentan con describir la superficie de las cosas, la crítica marxiana nos ayuda a comprender la lógica, la de la reproducción a gran escala y la acumulación acelerada del capital. Nos ayuda sobre todo a ir a las raíces de la crisis de civilización: una crisis general de la medida, una crisis de funcionamiento del mundo, debida al hecho de que la ley del valor – que reduce toda riqueza a la acumulación de mercancías, y mide a los hombres y las cosas en términos de tiempo de trabajo abstracto – se vuelve cada vez más “miserable” (la palabra es de Marx en los *Grundrisse*). De manera tal que la racionalización parcial del trabajo y la técnica se traduce en una creciente irracionalidad global. La crisis social (la productividad genera exclusión y pobreza, no tiempo libre) y la crisis ecológica (es imposible administrar los recursos naturales a una escala de siglos y milenios con el criterio de los “arbitrajes” instantáneos de la Bolsa o de NASDAQ) lo ilustran de manera flagrante.

Detrás de esta crisis histórica – que amenaza el futuro del planeta y de la humanidad en tanto especie – están los límites inherentes a las relaciones de propiedad capitalistas. Aunque la socialización del trabajo está más desarrollada que nunca, la privatización del mundo (no sólo de las industrias, sino también de los servicios, del espacio, de la vida y del conocimiento) se ha convertido en un freno al desarrollo y a la satisfacción de las necesidades. En contraste, la demanda de servi-

cios públicos de calidad, el desarrollo de la granitud de ciertos bienes y servicios, la reivindicación de un “patrimonio común de la humanidad” (en materia de energía, acceso a la tierra, al agua, al aire y al saber), expresan la exigencia de nuevas relaciones sociales.

Vpered: *¿Cuáles son los principales problemas teóricos que los marxistas tendrían que resolver hoy?*

Daniel Bensaid: Hablaré de problemas que tienen que ser elaborados más que resueltos. Porque la solución no es puramente teórica, sino también práctica. Si existe, será el resultado de la imaginación y la experiencia de millones de millones de personas. Por otro lado, hay cuestiones que deben ser re-abiertas y elaboradas a la luz de un siglo de experiencias que ni Marx ni Engels ni ninguno de los padres fundadores podían imaginar.

En primer lugar, la cuestión ecológica. Ciertamente hay en Marx una crítica a la concepción abstracta de un progreso unidireccional (en las primeras páginas de los *Grundrisse*), y la idea de que cualquier progreso alcanzado dentro del marco de las relaciones sociales capitalistas tiene su costado de devastación y retroceso (a propósito de la agricultura en *El capital*). Pero ni él, ni Engels, ni Lenin, ni Trotsky, han verdaderamente incorporado nociones de umbrales y límites. La lógica de sus polémicas contra las corrientes malthusianas reaccionarias los condujo a apostar a la abundancia para resolver las dificultades. Ahora bien, el desarrollo del conocimiento científico nos ha hecho tomar conciencia de los riesgos de la irreversibilidad y de las diferencias de escala. Nadie puede saber hoy si los daños inflingidos sobre el ecosistema, la biodiversidad y el equilibrio climático serán reparables. Hace falta entonces corregir una

suerte de soberbia prometeica y acordarnos de que – tal como Marx observó en los *Manuscritos de París de 1844* – mientras que el hombre es un “ser humano natural”, es ante todo un ser natural, por tanto dependiente de su nicho ecológico. Así como la crítica marxista puede hoy en día nutrirse de la elaboración en otros campos de investigación (tales como los de Georgescu-Rötgen), en los últimos años hemos visto también desarrollarse una importante “ecología social” inspirada en la crítica marxista (Bellamy-Foster en EE.UU., Jean-Marie Harribey o Michael Husson en Francia, y muchos otros).

Después, parece importante considerar las consecuencias estratégicas de los cambios en curso en las condiciones espaciales y temporales de la política. Existe una abundante literatura teórica acerca de la cuestión del tiempo, tanto a propósito de los ritmos económicos (ciclos, rotación del capital, indicadores sociales, etc.) como de la discordancia de los tiempos sociales (o de lo que ya Marx llamó “contratiempo” y Bloch “no-contemporaneidad”), entre un tiempo político, un tiempo jurídico y un tiempo estético (a los cuales hoy habría que agregar un tiempo largo de la ecología). Por otro lado, al margen de la obra pionera de Henri Lefebvre, la producción social de espacios sociales ha suscitado una muy menor atención teórica. Sin embargo, la globalización produce hoy en día una reorganización de las escalas espaciales, una redistribución de los lugares de poder, de nuevos modos de desarrollo desigual y combinado. David Harvey ha mostrado que hay en Marx pistas interesantes en este sentido, y ha desarrollado su relevancia respecto de las formas contemporáneas de la dominación imperialista que, lejos de desembocar en un “espacio liso” y homogéneo del Imperio (como lo sugiriera Toni Negri), perpetúan y utilizan el

desarrollo desigual en provecho de la acumulación del capital.

Un tercer gran tema sería el del trabajo y su metamorfosis, tanto desde el punto de vista de las técnicas de gestión de la fuerza de trabajo en los procedimientos de control mecánico, así como en la recomposición de la relación entre trabajo intelectual y trabajo manual. Las experiencias del siglo XX, en efecto, han mostrado que la transformación formal de las relaciones de propiedad no bastaba para poner fin a la alienación en y por el trabajo. Algunos han deducido de esto que la solución consistiría en el “fin del trabajo”, o en la salida (¿o fuga?) fuera de la esfera de la necesidad. Hay en Marx una doble comprensión del concepto de trabajo: en sentido amplio, una comprensión antropológica, que designa la relación de transformación (o el “metabolismo”) entre la naturaleza y la especie humana; y una comprensión específica o restringida, que concibe por trabajo el trabajo involuntario, y específicamente la forma del trabajo asalariado en una formación social capitalista. En relación a este significado restringido, podemos y debemos fijar el objetivo en liberar al trabajo y en ser liberados del trabajo, en socializar los ingresos para desembocar en la desaparición de la forma-salario. Pero no podemos, sin embargo, eliminar el “trabajo” (aun si le damos otro nombre) en el sentido general de actividad de apropiación y transformación de un medio natural dado. Se trata por tanto de imaginar las formas bajo las cuales esta actividad podría volverse creativa, dado que es altamente dudoso que pueda existir una vida libre y plena si el trabajo en sí mismo permanece alienado.

Una cuarta cuestión mayor sería la de la (o las) estrategia(s) para cambiar el mundo. En efecto, tras un breve momento de euforia o

ebriedad que siguió a la caída del Muro de Berlín y el colapso de la Unión Soviética, la gran promesa liberal pronto perdió su credibilidad. Cada día se revelan en toda su amplitud los estragos sociales y ecológicos de la competencia de mercado “sin distorsiones”. El estado permanente de guerra y excepción no son más que el reverso lógico de esta crisis histórica. El nacimiento de los movimientos altermundistas expresa una constatación del fracaso: el mundo no está a la venta, el mundo no es una mercancía... A menos de 15 años del pretendido triunfo definitivo del capitalismo (el famoso “fin de la historia” de Fukuyama), la idea de que este mundo de capitalismo realmente existente es inhumano e inaceptable está ahora ampliamente extendida. Por otra parte, existe una fuerte incertidumbre acerca de las maneras de transformarlo sin reproducir los fracasos y las caricaturas de socialismo del siglo XX. Hace falta, entonces, sin renunciar a la centralidad de la lucha de clases en las contradicciones del sistema, pensar la pluralidad de estas contradicciones, de estos movimientos, de estos actores, pensar sus alianzas, pensar la complementariedad de lo social y lo político aunque sin confundirlos, retomar la problemática de la hegemonía y el frente único abierta por los debates de la Tercera Internacional y los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci, profundizar en las relaciones entre ciudadanía política y ciudadanía social... Vasto programa, que no puede avanzar sino con el aporte de nuevas experiencias de lucha y organización.

Seguramente – y esto está ya implícito en el punto precedente –, implica dimensionar en toda su extensión el fenómeno de la burocracia en las sociedades modernas, y sus profundas raíces en la división social del trabajo. Una idea superficial es creer que el fenómeno

burocrático sería un resultado exclusivo de las sociedades culturalmente atrasadas, o el producto de formas organizativas (tales como la organización en “partidos” políticos). De hecho, cuanto más se desarrollan las sociedades, mayores son las formas burocráticas varias que producen: burocracias de estado, burocracias administrativas y burocracias del saber y de la acreditación. Las organizaciones sociales (sindicatos, organizaciones no gubernamentales) están no menos burocratizadas que los partidos. Por el contrario, los partidos (llámeseles partidos, movimientos u agrupaciones, poco importa) pueden ser un medio de resistencia colectiva a la corrupción financiera y a la cooptación mediática (dado que la burocracia mediática es también una nueva forma de burocratización). Se ha vuelto crucial, por ende, pensar los medios para desprofesionalizar el poder y la política, para limitar la acumulación de cargos electivos, para eliminar los privilegios materiales y morales, para garantizar la rotación de las responsabilidades. No hay aquí armas o antídotos infalibles. Se trata de medidas para el control y la limitación de tendencias burocráticas, pero las soluciones genuinas a largo plazo dependen de una transformación radical de la división del trabajo y de una drástica reducción del tiempo de trabajo involuntario.

Para elaborar estas cuestiones, existen importantes recursos – a menudo desconocidos u olvidados – en Marx y en la tradición marxista. Pero también hay importantes herramientas conceptuales provenientes de otras corrientes de pensamiento, sea en la economía, la sociología, la ecología crítica, los estudios de género, los estudios post-coloniales o el psicoanálisis. No avanzaremos sin dialogar con Freud, Foucault, Bourdieu y muchos otros.

Vpered: *En tu opinión, ¿quiénes han sido los pensadores marxistas más destacables de las décadas recientes y cuál es la importancia de su contribución al desarrollo del marxismo?*

Daniel Bensaid: El ejercicio de establecer una lista de honor o un *top ten* de los estudios marxistas sería bastante estéril. Por un lado, gracias a la socialización del trabajo intelectual y a la elevación general del nivel cultural, ya no existe propiamente la figura de los “*maîtres penseurs*”^{3/} o “gigantes intelectuales” (como lo fueron Sartre, Lukács...) Y esto es algo más bien positivo, un signo de la democratización de la vida intelectual y el debate teórico. Esto vuelve difícil y arbitrario enumerar las grandes figuras de la actualidad. Por otro lado, hay un conjunto mucho más extenso de trabajos e investigaciones inspirados en Marx y los marxismos, en los campos y disciplinas más variados, desde la lingüística hasta la economía, pasando por la psicología, la historia, la geografía... Uno debería enumerar decenas de nombres, en muchos casos precisando el área de competencia del autor, puesto que el sueño del “intelectual total” probablemente se ha vuelto una ilusión, pero el “intelectual colectivo” ha ganado en el proceso.

Hay otra razón que vuelve más difícil todavía una respuesta detallada a su pregunta. Basta con enumerar algunos grandes nombres de la historia del movimiento socialista y comunista para dar cuenta de ello: Marx, Engels,

3/ “*Maîtres*” en francés, presenta un juego de palabras, dado su doble significado de “maestro” y “amo”.

4/ El autor se refiere al concepto que el último Althusser trata, ante la inminente “*crisis del marxismo*”, en textos como “*La corriente subterránea del materialismo*”, donde recupera el valor de la contingencia y el lugar de la coyuntura en cierta tradición materialista que va desde Epicuro hasta Maquiavello y Rousseau, y redefine la relación entre historia y política, donde el acontecimiento político se sobrepone al aplastamiento del proceso histórico.

5/ “*Diamat*” es la expresión abreviada de la interpretación del “materialismo dialéctico” canonizada por el estalinismo.

Kautsky, Pannekoek, Jaurès, Rosa Luxemburgo, Lenin, Trotsky, Bujarin, Gramsci... Todos ellos han sido “intelectuales orgánicos” del movimiento socialista, militantes que unían teoría y práctica. Ahora bien, la reacción estalinista a escala internacional y las derrotas del movimiento obrero han tenido como resultado un divorcio perdurable entre teoría y práctica. Esta es la cuestión que está en el centro del breve libro de Perry Anderson sobre “el marxismo occidental”, publicado en los años ‘70. Para preservar su libertad de pensamiento y actividad teórica, los intelectuales – salvo por unas pocas honrosas excepciones – han mantenido en su mayoría una distancia prudente respecto del compromiso militante, y cuando escogieron el camino de tal compromiso, muchas veces tuvieron que sacrificar su conciencia y su trabajo teórico. La historia de la relación entre los intelectuales franceses y el movimiento comunista es la historia de esta tragedia: la de Paul Nizan, Henri Lefebvre, los surrealistas, Pierre Naville, Aragon y muchos “compañeros de ruta”. En los años ‘60, para liberar a la investigación teórica del tutelaje y la ortodoxia partidarios, Althusser llegó a teorizar una estricta división del trabajo entre teoría y práctica.

Hoy podemos esperar emerger de este período oscuro. El movimiento altermundista es una oportunidad para una nueva conjunción de movimientos sociales revitalizados y una investigación teórica viva, sin complejos ni censuras. Es sin dudas una nueva oportunidad a no desaprovechar.

Vpered: *¿Podés hablarnos acerca de tu posición sobre la cuestión del lugar de la dialéctica en la teoría marxista?*

Daniel Bensaid: La cuestión es demasiado vasta, y ha hecho correr demasiada tinta ya, para abordarla en una breve respuesta a una breve

pregunta. Me contentaré, por tanto, con algunos comentarios generales. Por más que, en el siglo XIX, los alemanes, los italianos, y más aún los rusos necesitaban, para alcanzar su emancipación nacional y social, de la crítica dialéctica, la ideología conservadora francesa, después de junio de 1848 y de la Comuna, hizo todo lo que pudo para deshacerse de ella. El “materialismo subterráneo del encuentro”^{4/}, admirablemente evocado por Althusser en sus últimos escritos, estaba derrotado en Francia incluso antes de la llegada de Marx. Y el “marxismo inhallable” de Guesde y Lafargue estaba desde su origen teñido de positivismo. Les era difícil pasar de una lógica clasificatoria de las definiciones a una lógica dinámica (dialéctica) de las determinaciones, del tipo que Marx puso magistralmente en juego en *El capital*. En sus formas más rígidas, el estructuralismo en boga en los años ‘60 efectivamente prolongó este rechazo, tomando estructuras petrificadas como objeto de estudio, sin acontecimientos ni subjetividad, y sistemas tanto más vaciados de historia cuanto más dolorosa de pensar se volvió la historia real del siglo.

El marxismo ortodoxo, erigido en razón de Estado en los años ‘30 por parte de la burocracia estalinista triunfante, ha tomado provecho de este estado de cosas para imponer la influencia de su “*diamat*”^{5/}, dogmatizado y canonizado. Este fue el segundo sacrificio de la dialéctica, una suerte de Thermidor en el campo de la teoría, cuyas premisas fueron evidentes desde la condena al psicoanálisis y al surrealismo en el siniestro Congreso de Járkov, y cuya doctrina estableció el inmortal panfleto de Stalin *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. La “dialéctica” devino entonces una meta-lógica formal, una sofistería de estado buena para todo, y especialmente para quebrar a los hombres. La dialéctica de la con-

ciencia crítica (aquella de Lukács y Korsch) retrocede entonces ante el imperativo de la Razón de Estado.

Esta reacción al interior de la teoría se combina con otro proceso, especialmente en Francia. Bajo el pretexto de defensa – legítima en cierta medida y justa hasta cierto punto – del racionalismo y la Ilustración frente las mitologías oscurantistas, una suerte de Frente Popular en la filosofía ha complementado el Frente Popular de la política, sellando una alianza anti-fascista bajo la hegemonía de la burguesía. Esta apología de la razón no-dialéctica fue asimismo la victoria póstuma del santo Método cartesiano sobre el dialéctico Pascal. El propio Lukács, que hasta su texto – recientemente descubierto – de 1926 *Una defensa de Historia y conciencia de clase*, se había enfrentado al tribunal de sus detractores, reivindicando sus ideas sobre la espontaneidad y la conciencia, ha escrito entonces – un libro que no es de sus mejores – *La destrucción de la razón* (inédito hasta después de la guerra). La victoria de la contrarrevolución burocrática exigió una lógica binaria (“el que no está conmigo...”) del tercero excluido: ninguna lucha posible, siquiera asimétrica, en dos frentes. Está lógica de intimidación y culpabilización hizo un enorme daño político (en tiempos de las intervenciones en Hungría, en Checoslovaquia, en Polonia, y más recientemente otra vez en Afganistan).

Puede que estemos asistiendo a un renacimiento del pensamiento dialéctico. Sería un buen signo. Un signo de que los vientos cam-

6/ “*Deep ecology*” en el original: corriente ecologista holística y espiritualista que promueve la integración plenamente armónica entre el ser humano y la naturaleza.

7/ El término lo usa Trotsky en *La Revolución Permanente*, para referirse a la estrategia trazada por Lenin en sus *Tesis de abril* de transformación de la revolución democrático-burguesa en revolución socialista en Rusia.

bian, y que el trabajo de lo negativo recobra vigor contra la comunicación publicitaria que nos conmina a “pensar positivo” a cualquier costo, contra las retóricas del consenso y la reconciliación general. Habría buenas y fuertes razones para creerlo: una urgente necesidad de pensamiento crítico y dialéctico, traída por el espíritu de la época.

Una razón histórica, para empezar. Tras las tragedias del siglo pasado, ya no podemos nadar en las tranquilas aguas del progreso unidireccional e ignorar la formidable dialéctica benjaminiana de progreso y catástrofe. Con más razón, ante la incierta transformación del mundo que se perfila desde hace una veintena de años. Y esta necesidad de la dialéctica también se expresa en la necesidad de una ecología crítica capaz de intervenir en dos frentes: contra las bienaventuranzas de la mundialización mercantil, pero también contra las tentaciones oscurantistas de la *ecología profunda*.^{6/}

La renovación de las categorías dialécticas a la luz de controversias científicas en torno al caos determinista, la teoría de sistemas, las causalidades holísticas o complejas, las lógicas de lo viviente y del orden emergente (a condición de proceder con precaución de un dominio al otro), ponen a la orden del día un diálogo renovado entre diferentes campos de investigación y una renovada puesta a prueba de las lógicas dialécticas.

Una necesidad acuciante de pensar la mundialización y la globalización desde el punto de vista de la totalidad (de una totalización abierta), para comprender las nuevas figuras del imperialismo tardío e intervenir políticamente en el más desigual y peor combinado desarrollo que jamás existiera en el planeta.

Una necesidad acuciante de pensar el siglo desde el punto de vista de un espacio/tiempo

discontinuo, socialmente producido, y de conceptualizar una temporalidad política específica, de la no-contemporaneidad y del contra-tiempo, en lugar de pensar indolentemente la historia según las categorías cronológicas lineales de “post” y “pre” (post-capitalismo, post-comunismo, etc.)

Una necesidad acuciante de pensar el progreso efectivo desde el punto de vista del desarrollo (o del trans-crecimiento^{7/}, en la terminología de Trotsky), y no de la acumulación o del “crecimiento sin desarrollo” que ya Lefebvre criticaba acertadamente.

Finalmente, el deshielo de la guerra fría y la interferencia compleja de múltiples conflictos obliga a salirse de la lógica binaria de los “campos” bajo hegemonía estatal de una madre patria (incluso aquella del socialismo realmente inexistente), y de reintroducir el tercero excluido para orientarse estratégicamente en conflictos como los de los Balcanes o el Golfo.

Si esta actualidad del pensamiento dialéctico se confirma, deberíamos esperar – y alegrarnos por ella – la publicación, más temprano que tarde, después del *Libro negro del comunismo* y el *Libro negro del psicoanálisis*, de un “*Libro negro de la dialéctica*”. Significaría que la contradicción antagónica no ha sido neutralizada, ni disuelta en una “oposición no de contradicción, sino de correlación”. Significaría también la puesta en jaque del fetichismo del hecho consumado, de la exclusión de lo posible en provecho de una realidad empobrecida. Y que la “filosofía del no”, el trabajo de lo negativo, el punto de vista de la totalidad, los “saltos” imprevisibles celebrados por Lenin en sus notas marginales a la *Ciencia de la lógica* de Hegel, no han sido definitivamente sometidos.

Puesto que por medio de la dialéctica, es la revolución el verdadero blanco. El Lukács de

Historia y conciencia de clase y *El pensamiento de Lenin* lo había comprendido bien. Se hablaba, es cierto, en el ojo de la tormenta, durante años de crisis, que son lógicamente años de intensidad dialéctica.

Vpered: *En los años '90, se extendió ampliamente la opinión de que la contradicción entre el trabajo y el capital no era ya el conflicto principal de las sociedades contemporáneas ¿Estás de acuerdo con esta idea?*

Daniel Bensaid: Hay muchas maneras de abordar esta cuestión. La opinión extendida a menudo partía del argumento de una evolución sociológica y de la constatación, en los países desarrollados, de un retroceso relativo del proletariado industrial en la población activa. Este retroceso es real (en Francia se pasa de 33 a 25%), pero se trata aún de un cuarto de la población activa; y a nivel internacional ha habido más bien un desarrollo global del proletariado urbano.

La impresión de una decadencia, o aun de una desaparición del proletariado, suele basarse en una definición restrictiva, incluso obrerista, de las clases sociales a partir de categorías sociológicas clasificatorias. Para Marx, sin embargo, no se trata de una sociología positivista de las clases, sino de una relación social dinámica, las clases no existen sino en sus luchas. Si se considera la relación de propiedad de los medios de producción, la forma y el nivel de ingreso salarial del empleo, el lugar en la división social del trabajo, la gran mayoría de los asalariados del denominado sector terciario (entre ellos, cada vez más mujeres) son proletarios en el sentido inicial que Marx daba a la palabra: en 1848, el proletariado parisino tematizado en *La lucha de clases en Francia* no era tan industrial, sino más bien ligado al artesanado. A menudo se con-

funde, pues, un debilitamiento de la organización y de la conciencia de clase (como consecuencia de derrotas políticas y sociales) con un irreversible declive de la lucha de clases. Dicho eso, es necesario prestar la mayor atención a los obstáculos que existen en adelante para esa organización y esa conciencia: privatización e individualización de la vida social, flexibilidad del trabajo, individualización de los tiempos de trabajo y de las formas de remuneración, presión de la desocupación y de la precariedad, desconcentración industrial y cambios en la organización de la producción...

La relación capital-trabajo, sin embargo, persiste como central en las sociedades contemporáneas. Por otro lado, yo no utilizaría el término “conflicto principal”, puesto que tiende a reducir las otras contradicciones a un lugar “secundario”. Hay más bien una serie de contradicciones que no responden a la misma temporalidad (a la misma escala histórica), pero que están estrechamente imbricadas (o “sobredeterminadas”, para retomar el léxico de Althusser, por la lógica dominante del capital): las relaciones de género (o sexo), las relaciones entre naturaleza y sociedad humana, las relaciones entre lo individual y lo colectivo. El verdadero problema es articular estas contradicciones.

¿Por qué los sindicatos, los movimientos feministas, las agrupaciones ecologistas, los movimientos culturales, convergen tan espontáneamente en los foros sociales? Porque el gran unificador de esas diversas contradicciones es el capital mismo, y la mercantilización generalizada que impregna la totalidad de las relaciones sociales. Pero esta convergencia debe hacerse con respeto de la especificidad de los diferentes movimientos.

Por otra parte, hay una dimensión de lucha ideológica en esta cuestión. Si aceptamos la

idea de sociólogos como Bourdieu, según la cual las relaciones sociales no son solamente captadas en su estado natural, sino construidas mediante representaciones, aun así es necesario que esas representaciones tengan un fundamento real. La representación de lo social en términos de clases posee argumentos sólidos, tanto teóricos como prácticos. Es por otra parte asombroso que se interrogue frecuentemente sobre la existencia del proletariado, pero jamás sobre la de la burguesía o la patronal: en efecto, ¡basta estudiar la distribución de las ganancias y las rentas para verificar su existencia!

Enfatizar la actualidad de la lucha de clases implica una apuesta evidente: es la de construir la solidaridad más allá de las diferencias de raza, nación, religión, etc. Quienes no quieren jamás oír hablar de lucha de clases tendrán a cambio las luchas de las tribus y las etnias, las guerras religiosas, los conflictos comunitarios. Y sería un extraordinario retroceso, que desgraciadamente está ya en curso en el mundo actual. La internacionalización de la lucha de clases es en verdad el fundamento material (y no puramente moral) del internacionalismo en tanto respuesta de los oprimidos a la mundialización mercantil.

Vpered: *¿Qué puntos de encuentro ves hoy en día entre la teoría marxista y los movimientos sociales de masas?*

Daniel Bensaid: Yo creo que en su núcleo duro (la “crítica de la economía política” y de la acumulación del capital), la teoría marxista sigue siendo el instrumento más productivo para abordar la mundialización liberal y sus consecuencias. Su actualidad, ya le lo he dicho, es la de *El capital* mismo. Además, la mayoría de los movimientos sociales están inspirados en ella, lo quieran o no. El historiador Fernand

Braudel señaló ya hasta qué punto las categorías críticas del marxismo han impregnado nuestra comprensión del mundo contemporáneo, incluso entre sus detractores. Y el filósofo Jacques Derrida resumió su actualidad en 1993 (¡en una fecha poco favorable a la teoría marxista!) con la fórmula: “No hay futuro sin Marx”. Con, contra, más allá... ¡pero no *sin*! El marxismo no es la verdad última para la comprensión de las sociedades contemporáneas, pero continúa siendo un pasaje obligado para eso. La paradoja es que los ideólogos liberales que pretenden tratar a Marx como a “un perro muerto”, pasado de moda, obsoleto, caduco, no tienen para oponerle más que el retorno a los economistas clásicos, o a la filosofía política del siglo XVII, o a Tocqueville. Marx perteneció, desde luego, a su tiempo. Compartió ciertas ilusiones, sobre la ciencia y el progreso. Pero, en cuanto a la naturaleza del objeto cuya crítica ha abordado – a saber, la acumulación del capital, y su lógica –, desbordaba su tiempo y anticipaba el nuestro. En esto es que sigue siendo un contemporáneo nuestro, mucho más joven y estimulante que todas esas pseudo-innovaciones que se vuelven obsoletas al día siguiente de su aparición.

Vpered: *¿Cómo percibís los movimientos socialistas amplios contemporáneos y el hecho de que, a diferencia de los partidos políticos, parecen en mejores condiciones para desarrollar luchas contra el capitalismo? ¿Qué pensás acerca del futuro de los partidos como tales, y como elementos para la construcción de una organización internacional?*

Daniel Bensaid: Debemos pasar en limpio qué queremos decir por “movimientos socialistas amplios”. Probablemente estemos en los comienzos de una reconstrucción teórica y práctica de movimientos emancipatorios, tras

un siglo de terribles tragedias y derrotas. En cierta medida, se tiene a veces la impresión de estar recomenzando desde foja cero. Un partido como el Partido de los Trabajadores en Brasil (PT), nacido en los comienzos de los años ‘80, en la época de la caída de la dictadura militar, y producto de la rápida industrialización de los años ‘70, podía asemejarse a la gran socialdemocracia alemana antes de la guerra de 1914: tenía un mismo carácter de masas y un pluralismo ideológico comparable. Pero nosotros estamos en los albores del siglo XXI, y el XX ha pasado, no lo disimularemos. Así, el PT ha atravesado en menos de un cuarto de siglo un proceso de burocratización acelerada, y se ha visto atrapado en el juego de las contradicciones contemporáneas, de las relaciones de poder, del lugar de América Latina en la reorganización de la dominación imperialista, etc.

En un primer momento, para las luchas de resistencia y de oposición, los movimientos sociales parecen más eficaces y más concretos que las organizaciones partidarias. Su aparición marca el comienzo de un nuevo ciclo de experiencias sin las cuales nada sería posible. Pero, así como Marx reprochó a sus contemporáneos una “ilusión política”, consistente en la creencia ende que la conquista de libertades civiles y democráticas eran la verdad última de la emancipación humana, nosotros podemos constatar en nuestros días una “ilusión social”, según la cuál la resistencia social al liberalismo sería, en ausencia de una alternativa política, nuestro horizonte infranqueable. Es la versión “de izquierda” del “fin de la historia”. La crisis del capitalismo es sin embargo tal, las amenazas que hace pesar sobre el futuro de la humanidad y del planeta son tales, que una alternativa a la altura de las circunstancias resulta urgente.

Aquí se trata de un problema de estrategia y proyecto político, encarnados por fuerzas determinadas. O bien peleamos seriamente por una alternativa tal, o bien nos conformamos con hacer presión sobre las fuerzas social-liberales existentes, con “rebalancear” a las izquierdas cada vez menos de izquierda, y entonces acumularemos desmoralización tras desmoralización. Para construir una alternativa verdadera – y la tarea será larga, porque la pendiente a remontar es hostil – se precisa de paciencia, convicciones, firmeza sin sectarismos, de lo contrario seremos destruidos por aventuras sin futuro, bajo pretexto de realismo, y por la acumulación de decepciones.

Respecto a la reconstrucción de un movimiento internacional, ésta es una cuestión aún más vasta. Algunos comparan el movimiento altermundista actual, sus foros sociales mundiales o continentales, con los comienzos de la Primera Internacional: un encuentro amplio de sindicatos, movimientos sociales y corrientes políticas. Hay, en efecto, algo de eso. Y la globalización capitalista – es su aspecto positivo – da impulso a una convergencia internacional de movimientos (como las exposiciones universales del siglo XIX habían dado la oportunidad para reuniones que terminarían en la Primera Internacional). Pero hay una diferencia: es, nuevamente, que el siglo XX ha pasado; que las divisiones y las corrientes políticas surgidas de esa experiencia no desaparecerán de la noche a la mañana. No se puede volver a poner los contadores en cero. Por esto es que las convergencias y encuentros como los foros son positivos y necesarios. Nadie puede predecir hoy en día qué saldrá de ahí. Dependerá de las luchas y las experiencias políticas actualmente en curso, como en América Latina o el Medio Oriente. Esta etapa inicial de reconstrucción está lejos de ha-

ber culminado. Hay posibilidades de extensión en Asia y África. Pero la condición y la prueba de madurez del movimiento estará en su capacidad para mantener una unidad de acción, para incluso ampliarla, sin limitar o censurar los debates políticos necesarios. Es claro que una primera fase de resistencia – lo que llamo “momento utópico” por analogía con el movimiento socialista naciente de las décadas de 1830 y 1840 – está consumada.

La fórmula de “cambiar el mundo sin tomar el poder” ha envejecido pronto, después de haber encontrado un cierto eco (notablemente en América Latina, pero no sólo). Se trata hoy en día de tomar el poder para cambiar el mundo. En América Latina, cuesta imaginar un foro social que evite las cuestiones de orientación política y se abstenga de trazar un balance comparativo de las experiencias brasileña, venezolana, boliviana... ¡y cubana! Y cuesta imaginar un foro europeo que no discutiera sobre una alternativa europea a la Unión Europea liberal e imperialista.

Desde esta perspectiva, es perfectamente compatible y complementario contribuir a estos amplios espacios de convergencia, y mantener una memoria y un proyecto desde una corriente política con su propia historia y sus propias estructuras organizativas. Es incluso una condición para la claridad y el respeto hacia los movimientos unitarios. Las corrientes que no asumen públicamente su propia identidad política son las más manipuladoras. Si es cierto que, como insistía un filósofo francés, no existe en política la tabla rasa,

y que “siempre se recomienza por el medio”^{8/}, entonces deberíamos poder estar abiertos a la novedad sin perder el hilo de las experiencias adquiridas.

Vpered: *¿Puede existir una filosofía marxista dentro del marco de la universidad burguesa? ¿Podés contarnos sobre tu experiencia al respecto? ¿Cómo puede la burguesía tolerar una presencia marxista dentro del marco de uno de sus aparatos ideológicos, como es la universidad?*

Daniel Bensaid: Es una cuestión de relaciones de fuerzas en la sociedad. El campo escolar y universitario no es un campo cerrado, separado de las contradicciones sociales. Este es, por otra parte, el peligro de la fórmula de los “aparatos ideológicos del estado”: dar la impresión de que se trata de simples engrajes estáticos de la dominación burguesa. En realidad la escuela (y la universidad) cumplen una doble función, de reproducción del orden social dominante, claro, pero también de transmisión y de elaboración de saberes. La institución está pues atravesada por relaciones de fuerzas. Antes y después del 68 en Francia, ha habido una influencia significativa (aunque no hay que exagerar una imagen de “edad de oro”) del marxismo en la universidad francesa. Ha habido espacios importantes de libertad de enseñanza y de experimentación pedagógica. Esas conquistas parciales no son irreversibles. Está claro que con la contraofensiva liberal de los años ‘80, la normalidad académica y el orden pedagógico han sido am-

pliamente restablecidos. Ello se observa en los programas, en las modalidades de examen o en la gestión presupuestaria de las universidades. Pero quedan algunas cosas. Por ejemplo, yo soy totalmente libre de decidir mis programas de enseñanza cada año. Este año, nuevamente di (no lo había dado después de una quincena de años) un curso sobre las lecturas de *El capital*, otro sobre la guerra global y el estado de excepción permanente, otro sobre las filosofías de la mundialización y el derecho internacional... El problema es que “la generación marxista” de los años ‘60 (es una simplificación, porque siempre se ha tratado de una minoría significativa) está en vías de salir de escena, y que las nuevas generaciones se forman en el pensamiento crítico a través de Foucault, Bourdieu o Deleuze, lo cual está bien, sólo que la transmisión del legado marxista se rarifica.

Es evidente que las relativas libertades universitarias dependen directamente de las relaciones de fuerzas sociales existentes más allá de los muros de la escuela o de la universidad. En cuanto estas relaciones se degradan, en cuanto el movimiento social sufre derrotas, se sienten las consecuencias en el orden universitario. Pero éste es un combate a dar, dentro y fuera de la universidad, puesto que también está la posibilidad de desarrollar canales no oficiales de educación popular y organizada.

29 de diciembre del 2006

Publicado en SolidaritéS n° 100

Traducido del francés por Tomás Callegari

^{8/} El autor se refiere a Gilles Deleuze, quien se opone a la vana búsqueda del origen absoluto. Ver *Diálogos*, capítulo segundo.

