

| | |
|---|-------------------|
| Introducción | Título |
| Boron, Atilio A. - Autor/a; | Autor(es) |
| Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano | En: |
| Buenos Aires | Lugar |
| CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Editorial/Editor |
| 2001 | Fecha |
| | Colección |
| ideologías políticas; teoría política; filosofía política; | Temas |
| Capítulo de Libro | Tipo de documento |
| http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100613042139/2boron.pdf | URL |
| Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es | Licencia |

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



INTRODUCCIÓN: EL MARXISMO Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Atilio A. Boron *

Este trabajo tiene por objeto tratar de responder a una pregunta fundamental. En vísperas del siglo XXI, y considerando las formidables transformaciones experimentadas por las sociedades capitalistas desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial y la casi completa desaparición de los así llamados “socialismos realmente existentes”: ¿tiene el marxismo algo que ofrecer a la filosofía política?

Este interrogante, claro está, supone una primer delimitación de un campo teórico que se construye a partir de una certeza: que pese a todos estos cambios el marxismo tiene todavía mucho por decir, y de que su luz aún puede iluminar algunas de las cuestiones más importantes de nuestro tiempo. Con fina ironía recordaba Eric Hobsbawm en la sesión inaugural del Encuentro Internacional conmemorativo del 150 aniversario de la publicación del Manifiesto del Partido Comunista, reunido en París en Mayo de 1998, que las lúgubres dudas suscitadas por la salud del marxismo entre los intelectuales progresistas no se correspondían con los diagnósticos que sobre éste tenía la burguesía. Hobsbawm comentaba que en ocasión del citado aniversario el *Times Literary Supplement*, dirigido por uno de los principales asesores de la ex dama de hierro Margaret Thatcher, le dedicó a Marx su nota de tapa con una foto y una leyenda que decía “Not dead yet” (todavía no está muerto). Del otro lado del Atlántico, desde *Los Angeles Times* hasta el *New York Times* tuvieron gestos similares. Y la revista *New Yorker* –“un semanario inteligente pero poco apasionado por la revolución social”, acotaba burlonamente Hobsbawm– culminaba su cobertura del sesquicentenario del Manifiesto con una pregunta inquietante: “¿No será Marx el pensador del siglo XXI?”

Huelga aclarar que esta reafirmación de la vigencia del marxismo se apoya ante todo y principalmente en argumentos mucho más sólidos y de naturaleza filosófica, económica y política, los cuales por supuesto no pasaron desapercibidos para Hobsbawm, y no viene al caso introducir aquí (Boron, 1998a). Sin embargo, el historiador inglés quería señalar la paradoja de que mientras algunas de las mentes más fértiles (aunque confundidas) de nuestra época se desviven por hallar nuevas evidencias de la muerte del marxismo con un entusiasmo similar al que exhibían los antiguos teólogos de la cristiandad en su búsqueda de renovadas pruebas

de la existencia de Dios, el certero instinto de los “perros guardianes” de la burguesía revelaba, en cambio, que el más grande intelectual de sus enemigos de clase seguía conservando muy buena salud.

Dicho esto, es preciso señalar con la misma claridad los límites con que tropieza esta reafirmación del marxismo: si bien éste es concebido como un saber viviente, necesario e imprescindible para acceder al conocimiento de la estructura fundamental y las leyes de movimiento de la sociedad capitalista, no puede desprenderse de lo anterior la absurda pretensión –airadamente reclamada por el vulgomarxismo– de que aquél contiene en su seno la totalidad de conceptos, categorías e instrumentos teóricos y metodológicos suficientes como para dar cuenta integralmente de la realidad contemporánea. Sin el marxismo, o de espaldas al marxismo, no podemos adecuadamente interpretar, y mucho menos cambiar, el mundo. El problema es que sólo con el marxismo no basta. Es necesario pero no suficiente. La omnipotencia teórica es mala consejera, y termina en el despeñadero del dogmatismo, el sectarismo y la esterilidad práctica de la teoría como instrumento de transformación social.

El alegato en favor de un marxismo racional y abierto excluye, claro está, a las posturas más *a la page* de los filósofos y científicos sociales tributarios de las visiones del neoliberalismo o del nihilismo posmoderno. Para éstos el marxismo es un proyecto teórico superado y obsoleto, incapaz de comprender a la “nueva” sociedad emergente de las transformaciones radicales del capitalismo (apelando a una diversidad de nombres tales como “sociedad post-industrial”, “posmodernidad”, “sociedad global”, etc.), e igualmente incapaz de construir, ya en el terreno de la práctica histórica, sociedades mínimamente decentes. En cuanto tal, dicen sus críticos de hoy, el marxismo yace sin vida bajo los escombros del Muro de Berlín. La máxima concesión que se le puede hacer en nombre de la historia de la filosofía, es a su derecho a descansar en paz en el museo de las doctrinas políticas. El argumento central de estos supuestos filósofos, a menudo autoproclamados “postmarxistas”, cae por el peso de sus propias falacias e inconsistencias, de modo que no volveremos a repetir aquí los argumentos que hace ya unos años expusimos en otros textos (Boron, 1996; Boron y Cuéllar, 1984).

La tesis que desarrollaremos en el presente trabajo corre a contracorriente de los supuestos y las premisas silenciosas que hoy prevalecen casi sin contrapeso en el campo de la filosofía política. Sostendremos que, contrariamente a lo que indica el saber convencional, la recuperación de la filosofía política, y su necesaria e impostergable reconstrucción, dependen en gran medida de su capacidad para absorber y asimilar ciertos planteamientos teóricos fundamentales que sólo se encuentran presentes en el *corpus* de la teoría marxista. Si la filosofía política persiste en su dogmático e intransigente rechazo del marxismo, su porvenir en los años venideros será cada vez menos luminoso. De seguir por este rumbo se enfrenta a una muerte segura, causada por su propia irrelevancia para comprender y transformar el mundo en que vivimos y por su radical esterilidad para generar propuestas o identificar el camino a seguir para la construcción de la buena sociedad, o por lo menos de una sociedad mejor que la actual.

I

Lo anterior nos obliga a un breve excursus acerca del significado de la filosofía política. Tras las huellas de Sheldon Wolin diremos que se trata de una tradición de discurso: una tradición muy especial cuyo propósito no es sólo conocer sino también transformar la realidad en función de algún ideal que sirva para guiar la nave del estado al puerto seguro de la “buena sociedad”. Los debates en torno a este último han sido interminables, y lo seguirán siendo en todo el futuro previsible: desde la *polis* perfecta diseñada por Platón en *La República* hasta la prefiguración de la sociedad comunista, esbozada en grandes trazos por Marx y Engels en la segunda mitad del siglo XIX, pasando por *la Ciudad de Dios* de San Agustín, la supremacía del Papado consagrada por Santo Tomás de Aquino, los contradictorios perfiles de la *Utopía* de Tomás Moro, el monstruoso *Leviatán* de Hobbes,

y así sucesivamente. Lo que parecería haber estado fuera de debate en la fecunda tradición de la filosofía política es que su propio quehacer no puede ser indiferente ante el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, cualesquiera que fuesen las concepciones existentes acerca de estos asuntos.

Lo anterior es pertinente en la medida en que en los últimos tiempos ha venido tomando cuerpo una moda intelectual por la cual la filosofía política es concebida como una actividad solipsista, orientada a fabricar o imaginar infinitos “juegos de lenguaje”, “redescripciones pragmáticas” a la Rorty, o ingeniosas estratagemas hermenéuticas encaminadas a proponer un inagotable espectro de claves interpretativas de la historia y la sociedad. Previamente, éstas habían sido volatilizadas, gracias a la potente magia del discurso, en meros textos susceptibles de ser leídos y releídos según el capricho de los supuestos lectores. Así concebida, la filosofía política deviene en la actitud contemplativa –solitaria y autocomplaciente– de un sujeto epistémico cuyos raciocinios pueden o no tener alguna relación con la vida real de las sociedades de su tiempo, lo que en el fondo no importa mucho para el saber convencional, y ante lo cual la exigencia de la identificación de la “buena sociedad” se desvanece en la etérea irrealdad del discurso. Un ejemplo de este extravío de la filosofía política lo proporcionó, en fechas recientes, John Searle durante su visita a Buenos Aires. Interrogado sobre su percepción del momento actual dijo, refiriéndose a los Estados Unidos, que “el ciudadano común nunca ha gozado de tanta prosperidad”, ignorando olímpicamente los datos oficiales que demuestran que la caída de los salarios reales experimentada desde comienzos de los ochenta retrotrajo el nivel de ingreso de los sectores asalariados a la situación existente ¡hace casi medio siglo atrás!(Bosoer y Naishtat, p. 9). Nadie debería exigirle a un filósofo político que sea un consumado economista, pero una mínima familiaridad con las circunstancias de la vida real es un imperativo categórico para evitar que la laboriosa empresa de la filosofía política se convierta en un ejercicio meramente onanístico.

Esa manera de (mal) concebir a la filosofía política concluye con un divorcio fatal entre la reflexión política y la vida político-práctica. Peor aún, remata en la cómplice indiferencia ante la naturaleza de la organización política y social existente, en la medida en que ésta es construída como un texto sujeto a infinitas interpretaciones, todas relativas, por supuesto, y de las cuales ningún principio puede extraerse para ser utilizado como guía para la construcción de una sociedad mejor. La realidad misma de la vida social se volatiliza, y el dilema de hierro entre promover la conservación del orden social o favorecer su eventual transformación desaparece de la escena. La filosofía política deja de ser una actividad “teórico-práctica” para devenir en un quehacer meramente contemplativo, una desapasionada y displicente digresión en torno a ideas que le permite al supuesto filósofo abstenerse de tomar partido frente a los agónicos conflictos de su tiempo y refugiarse en la estéril tranquilidad de su prescindencia axiológica. Como bien lo anotaban Marx y Engels en *La Sagrada Familia*, por este camino la filosofía degenera en “la expresión abstracta y trascendente del estado de cosas existente”.

El problema es que la filosofía política no puede, sin traicionar su propia identidad, prescindir de enjuiciar a la realidad mientras eleva sus ojos al cielo para meditar sobre vaporosas entelequias. Los principales autores de la historia de la teoría política elaboraron modelos de la buena sociedad a partir de los cuales valoraron positiva o negativamente a la sociedad y las instituciones políticas de su tiempo. Algunos de ellos también se las ingeniaron para proponer un camino para acercarse a tales ideales. Al renunciar a esta vocación utópica, palabra cuyo noble y bello significado es imprescindible rescatar sin más demoras, la filosofía política entró en crisis. Horkheimer y Adorno comentan a propósito de la filosofía algo que es pertinente a nuestro tema, a saber: que “las metamorfosis de la crítica en aprobación no dejan inmune ni siquiera el contenido teórico, cuya verdad se volatiliza” (Horkheimer y Adorno, 8). La complaciente función que desempeña la filosofía política convencional es el seguro pasaporte hacia su obsolescencia, y pocas concepciones teóricas aparecen tan dotadas como el marxismo para impedir este lamentable desenlace.

II

Veamos brevemente cuáles son algunas de las manifestaciones de esta crisis. En principio, llama la atención el hecho paradójico de que la misma sobreviene en medio de un notable renacimiento de la filosofía política: cátedras que se abren por doquier, seminarios y conferencias organizados en los más apartados rincones del planeta; revistas dedicadas al tema y publicadas en los cinco continentes; obras enteras de los clásicos en la Internet, y junto a ellas una impresionante parafernalia de informaciones, referencias bibliográficas, anuncios y convocatorias de todo tipo. Estos indicios hablan de una notable recuperación en relación a la postración imperante hasta finales de los sesenta, cuando la filosofía política era poco menos que una especialización languideciente en los departamentos de ciencia política, totalmente poseídos entonces por la fiebre conductista. Poco antes Peter Laslett había incurrido en el error, tan frecuente en las ciencias sociales, de extender un prematuro certificado de defunción al afirmar que “en la actualidad la filosofía política está muerta” (Laslett, viii). Para esa misma época David Easton ya había oficiado un rito igualmente temerario al exorcizar de la disciplina a dos conceptos, poder y estado, que según él por largo tiempo habían ofuscado la clara visión de los procesos políticos, y al proponer el reemplazo de la anacrónica filosofía política por su concepción sistémica y la epistemología del conductismo (Easton, 106). Los acontecimientos posteriores demostraron por enésima vez que quienes adoptan tales actitudes suelen pagar un precio muy caro por sus osadías. A los pocos años la filosofía política experimentaría el extraordinario renacimiento ya apuntado y todas esas apocalípticas predicciones se convirtieron en cómicas anécdotas de la vida académica. ¿Quién se acuerda hoy de la *systems theory*?

No es nuestro objetivo adentrarnos en el examen de las causas que explican el actual reverdecer de la teoría política. Otros trabajos han emprendido tal tarea y a ellos nos remitimos (Held, 1-21; Parekh, 5-22). Digamos tan sólo que, una vez que se hubo agotado el impulso de la “revolución conductista”, la enorme frustración producida por este penoso desenlace abrió el camino para el retorno de la filosofía política. Factores concurrentes al mismo fueron la progresiva ruptura del “consenso sobre los fundamentales” construido en los dorados años del capitalismo keynesiano de posguerra y el concomitante resurgimiento del conflicto de clases en las sociedades occidentales. La Guerra de Vietnam, las luchas por la liberación nacional en el Tercer Mundo y el florecimiento de nuevos antagonismos y movimientos sociales en los capitalismo avanzados, entre los que sobresale el Mayo francés desempeñaron también un papel sumamente importante en la demolición del conductismo y la preparación de un nuevo clima intelectual conducente al renacimiento de la teoría política. La creciente insatisfacción ante el “cientificismo” y su fundamento filosófico, el rígido paradigma del positivismo lógico, hizo también lo suyo al socavar ya no desde las humanidades sino desde las propias ciencias “duras” las hasta entonces inmovibles certezas de la “ciencia normal”. Por último, sería injusto silenciar el hecho de que esta reanimación de la tradición filosófico-política de Occidente fue también impulsada por la creciente influencia adquirida por el marxismo y distintas variantes del pensamiento crítico vinculadas al mismo desde los años sesenta, especialmente en Europa Occidental, América Latina, y en menor medida en los Estados Unidos.

Sin embargo, es necesario evitar la tentación de caer en actitudes triunfalistas. ¿Por qué? Porque todo este impresionante resurgimiento de la filosofía política ha dado origen a una producción teórica crecientemente divorciada de la situación histórica concreta que prevalece en la escena contemporánea, dando lugar a una tan notable como ominosa disyunción entre sociedad y filosofía política. Por esta vía ésta última se convierte, en sus orientaciones hoy predominantes, en una suerte de “neoescolástica” tan retrógrada y despegada del mundo real como aquella contra la cual combatieran con denuedo Maquiavelo y Hobbes. En su desprecio por el mundo “realmente existente”, la filosofía política corre el riesgo de convertirse en una mala metafísica y en una complaciente ideología al servicio del capital.

Revisemos por ejemplo el índice de los últimos diez años de *Political Theory*, sin duda un canal privilegiado para la expresión del *mainstream* de la filosofía política. En ella, así como en publicaciones similares, encontraremos un sinfín de artículos sobre las múltiples vicisitudes de las identidades sociales, los problemas de la “indecidibilidad” de las estructuras, el papel del discurso en la constitución de los sujetos sociales, la política como una comunidad irónica, el papel de los juegos de lenguaje en la vida política, la cuestión de las “redescripciones pragmáticas”, el asunto de la “realidad como simulacro”, etc. Un dato sintomático: entre febrero de 1988 y diciembre de 1997, *Political Theory* le dedicó más atención a explorar los problemas políticos tematizados en el pensamiento de Arendt, Foucault, Heidegger y Habermas que a los que animaron las reflexiones de autores tales como Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel, Marx y Gramsci, mientras que Karl Schmitt ocupaba una situación intermedia.

No negamos la importancia de la mayoría de los autores preferidos por los editores de *Political Theory* ni la relevancia de algunos de sus temas favoritos. Con todo, hay un par de comentarios que nos parecen imprescindibles. En primer lugar, para expresar que nos resulta incomprensible y preocupante la presencia de Heidegger y Schmitt en esta lista, dos intelectuales que fueron simultáneamente encumbrados personajes del régimen Nazi: el primero como Rector de la Universidad de Friburgo, el segundo como uno de sus más influyentes juristas. Heidegger, por ejemplo, no encontró obstáculo lógico o ético alguno en su abstrusa y barroca filosofía para exaltar “la profunda verdad y grandeza” del movimiento Nazi (Norris, 1990: p. 226). La crítica de Theodor W. Adorno a la filosofía heideggeriana – “fascista hasta en sus más profundos componentes”– es acertada, y no se fundamenta en las ocasionales manifestaciones políticas de Heidegger en favor del régimen sino en algo mucho más de fondo: la afinidad electiva entre su mistificada ontología del Ser y la retórica Nazi sobre el “espíritu nacional” (Norris, 1990: p. 230). Sobre este punto se nos ocurre que una breve comparación entre Jorge Luis Borges y Heidegger puede ser ilustrativa: el escritor argentino también incurrió en aberrantes extravagancias, tales como manifestar su apoyo a Pinochet o a los militares argentinos. Pero, a diferencia de Heidegger, en el universo exuberante y laberíntico de sus ideas no existe un “núcleo duro” fascista o tendencialmente fascista. Por el contrario, podría afirmarse más bien que lo que se encuentra en el fondo del mismo es una crítica corrosiva y biliosa –que sintetiza elementos discursivos de diverso origen: anarquistas, socialistas y liberales– hacia las ideas-fuerza del fascismo, tales como orden, jerarquía, autoridad y verticalismo, para no citar sino algunas. En síntesis: tanto los reiterados exabruptos políticos proferidos por Heidegger como las tenebrosas afinidades de su sistema teórico con la ideología del nazismo, arrojan espesas sombras de dudas acerca de los méritos de su sobrevaluado sistema filosófico y sobre la sobriedad de quienes en nuestros días acuden a sus enseñanzas en busca de inspiración y nuevas perspectivas para repensar la política.

Schmitt, por su parte, desarrolló un sistema teórico que no por casualidad tiene fuerte reminiscencias nazis: la importancia del *führerprinzip* y la radical reducción de la política al acto de fuerza corporizado en la diada “amigo-enemigo”. Un régimen autocrático apenas disimulado por las instituciones de una democracia fuertemente plebiscitaria y hostil a todo lo que huele a soberanía popular, y una burda simplificación de la política, ahora concebida, recorriendo el camino inverso al de von Clausewitz, como la continuación de la guerra por otros medios, con lo cual toda la problemática gramsciana de la hegemonía y la complejidad misma de la política quedan irremisiblemente canceladas: éstos son los legados más significativos que deja la obra del jurista alemán. A diferencia de Heidegger, cuyo apoyo al régimen se fue entibiando con el paso del tiempo, la admiración de Schmitt por el nacional socialismo y por la concepción de la política que éste representaba se mantuvo prácticamente inalterable con el paso del tiempo. Por eso mismo su “rescate” por intelectuales y pensadores encuadrados en las filas de un desorientado progresismo –postmarxistas, postmodernos, reduccionistas discursivos, etc.– resulta tan inexplicable como el inmerecido predicamento que ha adquirido en los últimos tiempos la obra de Heidegger.

Bien distinta es la situación que plantean los otros autores de la lista de los favoritos de *Political Theory*. Más allá de las críticas que puedan merecer sus aportes, los análisis de Arendt sobre el totalitarismo y las condiciones de la vida republicana, los de Foucault sobre la omnipresencia microscópica del poder, y las preocupaciones habermasianas en torno a la constitución de una esfera pública, son temas cuya pertinencia no requiere mayores justificaciones, especialmente si sus reflexiones superan cierta tendencia “aislacionista” y se articulan con el horizonte más amplio de problemas que caracterizan la escena contemporánea. Además, a diferencia de Heidegger y Schmitt, ninguno de los tres puede ser sospechado de simpatías con el fascismo o de una enfermiza admiración por ciertos componentes de su discurso. Con todo, la relevancia de la problemática arendtiana, foucaultiana o habermasiana se resiente considerablemente en la medida en que sus principales argumentos no toman en cuenta ciertas condiciones fundamentales del capitalismo de fin de siglo. Así, pensar la institucionalidad de la república, o la dilución microscópica del poder, o la arquitectura del espacio público, sin reparar en los vínculos estrechos que todo esto guarda con el hecho de que vivimos en un mundo donde la mitad de la humanidad debe sobrevivir con poco más de un dólar por día; o que el trabajo infantil bajo un régimen de servidumbre supera con creces el número total de esclavos existentes durante el apogeo de la esclavitud entre los siglos XVII y XVIII; donde algo más de la mitad de la población mundial carece de acceso a agua potable; o donde el medio ambiente y la naturaleza son agredidos de manera salvaje; donde el 20 % más rico del planeta es 73 veces más rico que el 20 % más pobre, no parece ser el camino más seguro para interpretar adecuadamente –¡ni hablemos de cambiar!– el mundo en que vivimos. Que la filosofía política discorra con displicencia ignorando estas lacerantes realidades sólo puede entenderse como un preocupante síntoma de su crisis.

Dicho lo anterior, una ojeada a los avatares sufridos por los principales filósofos políticos a lo largo de la historia es altamente aleccionadora, y permite extraer una conclusión: que el oficio del filósofo político fue, tradicionalmente, una actividad peligrosa. ¿Por qué? Porque ésta siempre floreció en tiempos de crisis, en los que tanto la reflexión profunda y apasionada sobre el presente como la búsqueda de nuevos horizontes históricos se convierten en prácticas sospechosas, cuando no abiertamente subversivas, para los poderes establecidos. “El búho de Minerva”, recordaba Hegel, “sólo despliega sus alas al anochecer”, metáfora ésta que remite brillantemente al hecho de que la teoría política avanza dificultosamente por detrás del sendero abierto por la azarosa marcha de la historia. Cuando ésta se interna en zonas turbulentas, la “fortuna” de quienes quieren reflexionar e intervenir sobre los avatares de su tiempo no siempre es serena y placentera. Repasemos si no la siguiente lista:

- 399 ac: Sócrates es condenado a beber la cicuta por la “justicia” de la democracia ateniense.
- 387 ac: Platón: la marcada inestabilidad política de Atenas lo obliga a buscar refugio en Siracusa. Disgustado con las ideas de Platón, el tirano Dionisio lo apresa y lo vende como esclavo.
- 323 ac: Aristóteles fue durante siete años tutor de Alejandro de Macedonia. En 325 AC el sobrino del filósofo es asesinado en Atenas. A la muerte de Alejandro surge un fuerte movimiento anti-macedónico, y amenazado de muerte, Aristóteles tuvo que huir. Un año después, la que muchos consideran la cabeza más luminosa del mundo antiguo moría en el exilio a los 62 años.
- 430: San Agustín muere en Hipona, en ese momento sitiada por los vándalos.
- 1274: Tomás de Aquino, introductor del pensamiento de Aristóteles en la Universidad de París (hasta entonces expresamente prohibido), muere en extrañas circunstancias mientras se dirigía de Nápoles a Lyon para asistir a un Concilio.
- 1512: Maquiavelo es encarcelado y sometido a tormentos a manos de la reacción oligárquico-clerical de los Médici. Recluido en su modesta vivienda en las afueras de Florencia, sobrevive en medio de fuertes penurias económicas hasta su deceso, en 1527.
- 1535: Tomás Moro muere decapitado en la Torre de Londres por orden de Enrique VIII al oponerse a la anulación del matrimonio del rey con Catalina de Aragón.

- 1666: exiliado en París durante once años, Tomás Hobbes debió huir de esta ciudad a su Inglaterra natal a causa de nuevas persecuciones políticas. En 1666 algunos obispos anglicanos solicitaron se le quemara en la hoguera por hereje y por sus críticas al escolasticismo. Pese a que la iniciativa no prosperó, a su muerte sus libros fueron quemados públicamente en el atrio de la Universidad de Oxford.

1632-1677: Baruch Spinoza, perseguido por su defensa del racionalismo. Expulsado de la sinagoga de Amsterdam. Amenazado, injuriado y humillado, terminó sus días en medio de la indignancia más absoluta.

No quisiéramos fatigar al lector trayendo a colación muchos otros casos más de teóricos políticos perseguidos y hostigados de múltiples maneras por los poderes de turno. Entre ellos sobresalen los casos de Jean-Jacques Rousseau, Tom Paine, Karl Marx, Friedrich Nietzsche y, en nuestro siglo, Antonio Gramsci y Walter Benjamin.

Por el contrario, en nuestros días la filosofía política ha dejado de ser una “afición peligrosa” para convertirse en una profesión respetable, rentable y confortable, y en no pocos casos, en un pasaporte a la riqueza y la fama. Veamos: ¿cuáles son las probabilidades de que Jean Baudrillard, Ronald Dworkin, Jürgen Habermas, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Charles Taylor, Robert Nozick, John Rawls y Richard Rorty, por ejemplo, sean condenados por la justicia norteamericana o europea a beber la cicuta como a Sócrates, o a ser vendidos como esclavos (como Platón), o al destierro (como Aristóteles, Hobbes, Marx, Paine), o de que sean sometidos a persecuciones (como casi todos ellos), o que los encarcelen y torturen (Maquiavelo y Gramsci), los decapiten (como a Tomás Moro) o cual Santo Tomás de Aquino, mueran bajo misteriosas circunstancias? Ninguna. Todo lo contrario: no es improbable que varios de ellos terminen sus días siguiendo los pasos de Milton Friedman, quien con el apogeo del neoliberalismo, y habida cuenta de la extraordinaria utilidad de sus teorías para legitimar la reestructuración regresiva del capitalismo puesta en marcha a comienzos de los años ochenta, pasó de ser un excéntrico profesor de economía de la Universidad de Chicago a ser una celebridad mundial, cuyos libros se publicaron simultáneamente en una veintena de países constituyendo un acontecimiento editorial sólo comparable al que rodea el lanzamiento de un *best seller* de la literatura popular.

Corresponde preguntarse en consecuencia por las razones de esta distinta “fortuna” de los filósofos políticos contemporáneos. La respuesta parece meridianamente clara: al haber perdido por completo su filo crítico, la filosofía política se convirtió en una práctica teórica inofensiva que, con su falsa rigurosidad y la aparente sofisticación de sus argumentos, no hace otra cosa que plegarse al coro del *establishment* que saluda el advenimiento del “fin de la historia”. Un “fin” que debido a inescrutables contingencias habría encontrado al capitalismo y a la democracia liberal como sus rotundos y definitivos triunfadores.

La filosofía política se transforma así en un fecundo terreno para la atracción de espíritus otrora inquietos, que poco a poco pasan de la discusión sobre temas sustantivos –tránsito del feudalismo al capitalismo, la revolución burguesa y el socialismo, entre otros– a concentrar su atención en la sociedad ahora concebida como un texto interpretable a voluntad, en donde temas tales como la injusticia, la explotación y la opresión desaparecen por completo de la agenda intelectual. Doble función, pues, de la filosofía política en este momento de su decadencia: por un lado, generar discursos tendientes a reafirmar la hegemonía de las clases dominantes consagrando a la sociedad capitalista y a la democracia liberal como la culminación del proceso histórico, al neoliberalismo como la “única alternativa”, y al “pensamiento único” como el único pensamiento posible; por el otro, co-optar e integrar a la hegemonía del capital a intelectuales originariamente vinculados, en grados variables por cierto, a los partidos y organizaciones de las clases y capas subalternas, logrando de este modo una estratégica victoria en el campo ideológico. En consecuencia, no hacen falta mayores esfuerzos para percibir las connotaciones fuertemente conservadoras de la filosofía política en su versión convencional.

III

En todo caso, las causas de la deserción de los intelectuales del campo de la crítica y la revolución —¿una reversión de la “traición de los intelectuales” tematizada por Julien Benda en los años de la posguerra?— son muchas, y no pueden ser exploradas aquí. Baste con decir que la formidable hegemonía ideológico-política del neoliberalismo y el afianzamiento de la “sensibilidad posmoderna” se cuentan entre los principales factores, los cuales se combinaron para dar ímpetus a un talante “antiteórico” fuertemente instalado en las postrimerías del nuestro siglo. Todo esto tuvo el efecto de potenciar extraordinariamente la masiva capitulación ideológica de la gran mayoría de los intelectuales, un fenómeno que adquirió singular intensidad en América Latina.

Tal como lo hemos planteado anteriormente, en el clima ideológico actual dominado por la embriagante combinación del nihilismo posmoderno y tecnocratismo neoliberal ha estallado una abierta rebelión en contra de la teoría social y política, y muy especialmente de aquellas vertientes sospechosas de ser herederas de la gran tradición de la Ilustración (Boron, 1998 b). Obviamente, la filosofía política, al menos en su formato clásico, se convirtió en una de las víctimas predilectas de este nuevo *ethos* dominante: cualquier visión totalizadora (aún aquellas anteriores al Siglo de las Luces) es despreciada como un obsoleto “gran relato” o una ingenua búsqueda de la utopía de la “buena sociedad”, metas éstas que desafinan con estridencia en el coro dominado por el individualismo, el afán de lucro y el egoísmo más desenfrenado.

En la ciencia política, una disciplina que en los últimos treinta años ha estado crecientemente expuesta a la insalubre influencia de la economía neoclásica, y en fechas más recientes del posmodernismo en sus distintas variantes, la crisis teórica asumió la forma de una “huida hacia adelante” en pos de una nueva piedra filosofal: los microfundamentos de la acción social, que tendrían la virtud de revelar en su primigenia amalgama de egoísmo y racionalidad las claves profundas de la conducta humana. A partir de este “hallazgo”, toda referencia a circunstancias históricas, factores estructurales, instituciones políticas, contexto internacional o tradiciones culturales, fue interpretada como producto de una enfermiza nostalgia por un mundo que ya no existe, que ha estallado en una mirada de fragmentos que sólo han dejado en pie —triumfante y erguido en medio del derrumbe— el “hollywoodesco” héroe del “relato” neoliberal y posmoderno: el individuo.

La consecuencia de este lamentable extravío teórico ha sido la fenomenal incapacidad, tanto de la ciencia política de inspiración *behavioralista* como de la filosofía política convencional, para predecir acontecimientos tan extraordinarios como la caída de las “democracias populares” de Europa del Este (Przeworski, 1991: 1). Fracaso, conviene no olvidarlo, análogo en su magnitud e implicaciones a la ineptitud de la teoría económica neoclásica para anticipar algunos de los acontecimientos más conmocionantes de los últimos años: la crisis de la deuda en 1982, el *crack* bursátil de Wall Street en 1987, y las crisis del Tequila en 1994 y del Sudeste asiático en 1998. Pese a ello, en la ciencia política se continúa caminando alegremente al borde del abismo profundizando la asimilación del arsenal metodológico de la economía neoclásica —reflejada en el auge apabullante de las teorías de la “elección racional”— a la vez que se abandona velozmente a la tradición filosófico-política que, a diferencia de las corrientes de moda, siempre se caracterizó por su atención a los problemas fundamentales del orden social. No por casualidad la ciencia política ilustra en el universo de las ciencias sociales el caso más exitoso de “colonización” de una disciplina a manos de otra, vehiculado en este caso por la abrumadora imposición de la metodología de la economía neoclásica como “paradigma” inapelable que establece la “cientificidad” de una práctica teórica. Ni en la sociología ni en la antropología o la historia los paradigmas de la “elección racional” y el “individualismo metodológico” han alcanzado el grado formidable de hegemonía que detentan en la ciencia política en sus más variadas especialidades con las consecuencias por todos conocidas: pérdida de relevancia de la reflexión teórica, creciente distanciamiento de la realidad política, esterilidad propositiva. El resultado: una ciencia política que muy poco tiene que decir sobre los problemas que realmente importan, y que se declara incapaz de alumbrar el camino en la búsqueda de la buena sociedad.

La crisis teórica a la que aludimos se potenció con la confluencia entre el neoliberalismo y el auge del posmodernismo como una forma de sensibilidad, o como un “sentido común” epocal. Frederick Jameson ha definido al posmodernismo como la “lógica cultural del capitalismo tardío”, y ha insistido en señalar la estrecha vinculación existente entre el posmodernismo como estilo de reflexión, canon estético y formas de sensibilidad, y la envolvente y vertiginosa dinámica del capitalismo globalizado (Jameson, 1991).

Ahora bien: lo que queremos señalar aquí es que las diversas teorías que se construyen a partir de las premisas del posmodernismo comparten ciertos supuestos básicos situados en las antípodas de los que animan la tradición de la filosofía política, comenzando por un visceral rechazo a nociones tales como “verdad”, “razón” y “ciencia” (Torres y Morrow, 413). Estos conceptos fueron y aún son, en su formulación tradicional, objeto merecido de una crítica radical por parte del pensamiento marxista al desenmascarar sus límites y sus articulaciones con la ideología dominante. En el racionalismo que prevaleciera desde los albores del Iluminismo, y que luego habría de ser mortalmente atacado por la obra de Marx, Freud y en menor medida Nietzsche, los tres conceptos aludían a realidades eternas e inmovibles, situadas más allá de las luchas sociales y de los intereses de las clases en conflicto. En la apoteosis positivista de la Ilustración, “Verdad”, “Razón” y “Ciencia” se escribían así, con mayúsculas, denotando de este modo la supuesta supratemporalidad de fenómenos a los cuales se les atribuía rasgos metasociales. Fue precisamente Marx el primero en socavar irremediamente los cimientos del credo iluminista al instalar la sospecha en contra del optimismo de la Ilustración, desnudando la naturaleza histórico-social de la mencionada trilogía y proponiendo una novedosa epistemología que rechazaba el absolutismo racionalista sin por eso caer en las trampas del relativismo. Si un sentido tiene la obra de la Escuela de Frankfurt, es precisamente el de haber transitado y profundizado por el camino abierto por la crítica marxiana, desmitificando la “Razón” del Iluminismo y poniendo al desnudo las contradicciones que se desatarían apocalípticamente en nuestro siglo durante el nazismo. Es por eso que nos parece oportuno aclarar que el sentido asignado en este trabajo a las voces “verdad”, “razón” y “ciencia” para nada remite al consenso establecido por la dominante filosofía anglosajona en relación a estos temas, y sobre cuyas insanables limitaciones no habremos de ocuparnos aquí.

Habría que agregar a lo anterior que el así llamado “giro lingüístico” que en buena medida ha “colonizado” a las ciencias sociales, remata en una concepción producto de la cual los hombres y mujeres históricamente situados se difuminan en espectrales figuras que habitan en “textos” de diferentes tipos, constituyendo su gaseosa identidad como producto del influjo de una miríada de signos y símbolos heteróclitos. Dado que estos textos contienen paradojas y contradicciones varias, nos enfrentamos al hecho de que su “verdad” es indefinible. La extrema versatilidad de los mismos contribuye a generar un sinfín de interpretaciones acerca de cuya “pertinencia” o “verdad” nada podemos decidir. Es bien conocida la argumentación de Umberto Eco en relación a los absurdos a los cuales se puede llegar a partir de la ilimitada capacidad interpretativa que Richard Rorty confiere al sujeto que descifra el texto. En su polémica con el filósofo norteamericano, Eco sostuvo que luego de haber leído con mucha atención los Evangelios llegó a la conclusión de que lo que las Sagradas Escrituras indicaban unívocamente era que alguien como Rorty merecía ser sometido al fuego purificador de la hoguera. La capitulación del posmodernismo ante todo criterio de verdad y coherencia no dejó a Rorty otro camino que aceptar la humorada del novelista y semiólogo italiano, quien de este modo puso admirablemente sobre la mesa las inconsistencias del “universo ilimitado de lecturas textuales” propuesto por los filósofos posmodernos. Es innecesario insistir en demasía sobre el hecho de que el radical ataque del posmodernismo a la noción misma de verdad, y no sólo a la versión ingenua del racionalismo, comporta una crítica devastadora a toda concepción de la filosofía no sólo como un saber comprometido con la búsqueda de la verdad, el sentido, la realidad o cualesquiera clase de propósito ético como la buena vida, la felicidad o la libertad, sino que, de manera más terminante aún, con la propuesta de una filosofía como arma al servicio de la transformación histórica de las sociedades capitalistas. Marx no estaba interesado en producir la “verdad” del capitalismo para satisfacer una

mera curiosidad intelectual. Lo movilizaba la urgente necesidad de trascenderlo como régimen social de producción, para lo cual previamente era necesario contar con una descripción y un análisis riguroso de su estructura, funcionamiento y lógica de desenvolvimiento histórico. En lugar de esto, las distintas corrientes que animan al nihilismo posmoderno proponen metas mucho menos inquietantes, que para nada pueden conmover la placidez del quehacer de la filosofía política en nuestros días: el “pragmatismo conversacionalista” de Rorty, la “paralogía” de Lyotard, las nietzchianas “genealogías” de Foucault, la “democracia radicalizada y plural” de Laclau y Mouffe, y no sin cierto esfuerzo, la “deconstrucción” derridiana (Ford, 292). Claro está que en este heteróclito conjunto de autores habría que trazar una distinción entre quienes proclaman la necesidad de alejarse cuanto antes de Marx, renegando escandalosamente de sus antiguas convicciones, y quienes como Derrida, por ejemplo, partiendo desde posiciones antagónicas a la del marxismo reconocen la necesidad de ir a su encuentro e iniciar un diálogo con él (Derrida, 1994).

Es precisamente por esto que Christopher Norris señaló con acierto que, en su apoteosis, el posmodernismo termina instaurando “una indiferencia terminal con respecto a los asuntos de verdad y falsedad” (Norris, 29). Lo real pasa a ser concebido como un gigantesco y caleidoscópico “simulacro” que torna fútil y estúpido cualquier intento de pretender establecer aquello que Nicolás Maquiavelo, sin la menor duda un orgulloso hombre de la “modernidad”, llamaba la *verità effettuale delle cose*, es decir, la verdad efectiva de las cosas. Las fronteras que delimitan la realidad de la fantasía, así como las que separan la ficción de lo efectivamente existente, se desvanecieron por completo con la marea posmodernista. Para la sensibilidad posmoderna, en cambio, la realidad no es otra cosa que una infinita combinatoria de juegos de lenguaje, una descontrolada proliferación de signos sin referentes ni agentes, y un cúmulo de inquebrantables ilusiones, resistentes a cualquier teoría crítica empeñada en develar sus contenidos mistificadores y fetichizantes. Como bien observa Norris, la obra de Jean Baudrillard llevó hasta sus últimas consecuencias el irracionalismo posmoderno: “no nos es posible saber” si realmente la Guerra del Golfo tuvo lugar o no, decía Baudrillard mientras las bombas norteamericanas llovían sobre Bagdad (Norris, 29). La consecuencia de esta postura es que la realidad se convierte en un “fenómeno puramente discursivo, un producto de los variados códigos, convenciones, juegos de lenguaje o sistemas significantes que proporcionan los únicos medios de interpretar la experiencia desde una perspectiva sociocultural dada” (Norris, 21).

Si razonamientos como éstos –“ocurrencias” más que “ideas”, para utilizar la apropiada distinción frecuentemente empleada por Octavio Paz– significan un ataque a mansalva a la misma noción de la verdad, y por extensión a la de teoría y ciencia, el ensañamiento posmoderno con la herencia de la Ilustración no se limita sólo a esto. Igual suerte corre la noción de “historia”, y junto con ella, a juicio de Ford, las de “causalidad, continuidad lineal, unidad narrativa, orígenes y fines”. También aquí la distinción entre realidad y ficción histórica queda completamente borrada, y la primera puede ser cualquiera del infinito número de juegos de lenguaje posibles (Ford, 292; Norris, 29). Va de suyo que estas nuevas posturas no son tan sólo el resultado de puras rencillas epistemológicas, como a veces se pretende argumentar. Por el contrario, llevan en su frente la indeleble marca de la política. Aún el observador más inexperto no dejaría de advertir la funcionalidad de ciertos planteamientos posmodernos para el conglomerado de monopolios que domina la economía mundial: los mercados son máquinas impersonales en donde no existen clases dominantes, y las diversas formas de opresión y explotación son sólo construcciones retóricas de los irreductibles enemigos del progreso y la civilización. Tal como lo planteara Hayek en su incondicional apología de la sociedad de mercado, a nadie hay que responsabilizar por las desventuras e infortunios propios de la posición que nos ha asignado la lotería de la vida (Hayek, p. 31 y ss.).

IV

La “sensibilidad posmoderna” ha dado lugar a la coagulación de un “clima cultural” cuyo desprecio y hostilidad hacia la reflexión filosófico-política no son difíciles de identificar. Dentro del vasto conglomerado que constituye la cultura posmoderna en nuestra región quisiéramos subrayar, siguiendo las penetrantes observaciones de Martín Hopenhayn, aquellas dos que nos parecen más pertinentes en relación a nuestro tema (Hopenhayn, 1994). La primera es la radical resignificación de la existencia personal alentada por el posmodernismo: aquélla adquiere ahora sentido a partir de una suma de “pequeñas razones” –el crecimiento personal, el pragmatismo político, la promoción profesional, las transgresiones morales, la exaltación de la importancia de las formas y el estilo, etc.–, que vinieron tardía y muy imperfectamente a sustituir a la perdida “razón total” que guiaba la vigilia y el sueño de los revolucionarios sesenta. El resultado ha sido una notable revalorización del individualismo (otrora una actitud en el mejor de los casos sospechosa, cuando no abiertamente repugnante) y el desprestigio de todo lo que “huela” a colectivismo (partidos, sindicatos, movimientos sociales). También, el abandono de reglas elementales de coherencia personal en materia de valores y sentidos y su sustitución por la exaltación de los aspectos formales, el diseño y el estilo. (Hopenhayn, p. 19)

En segundo lugar, según nuestro autor, la desaparición del “estado terminal” prefigurado por la revolución ha instalado el “adhoquismo” y una vertiginosa provisoriedad que exigen la constante readecuación de los objetivos e instrumentos de la acción individual y colectiva a los cambiantes vientos de la coyuntura. Las consecuencias políticas de este cambio cultural no podían ser más perniciosas: por una parte, una perversa transformación de las estrategias, que de ser medios para el logro de un fin noble y glorioso se transforman en fines en sí mismas, todo lo cual remata en la práctica renuncia a pensar siquiera –¡no digamos construir!– una sociedad diferente. Por la otra, la instauración de una suerte de “imperio de lo efímero”, parafraseando a Lipovetsky, con el consiguiente auge del “cortoplacismo” que en la esfera política remata en la metamorfosis de las formas, de lo táctico y lo estratégico, de los estilos y de lo discursivo, monstruosamente reconvertidos en fines autonomizados por completo de cualquier utopía, o, en términos menos exigentes, de cualquier ideal mínimamente trascendente. “Si con la imagen de la revolución las acciones podían inscribirse sobre un horizonte claro y distinto, sin esa imagen la visión tiende a conformarse con el corto plazo, el cambio mínimo, la reversión intersticial” (Hopenhayn, p. 19).

Como bien reconoce Hopenhayn, la cultura del posmodernismo hace que la mera indagación acerca del sentido y los ejes de la historia se torne prácticamente imposible de formular sin cuestionar de raíz los fundamentos mismos de la cultura dominante. Ya no se trata de discutir la validez, alcance o viabilidad política de una propuesta revolucionaria o genuinamente reformista. Es mucho más grave: en el posmodernismo concebido como la “lógica cultural del capitalismo tardío”, no hay lugar en el espacio simbólico para pensar en una historia con sentido o cuyo desarrollo transite sobre ciertos ejes ordenadores que permitan diferenciar entre alternativas (Jameson, 1991). De ahí la extraordinaria importancia, tanto teórica como práctica que asumen en los tiempos actuales la lucha ideológica y el desarrollo de una “contrahegemonía” gramsciana que desarme los mecanismos de la dominación simbólico-cultural exitosamente instalados por las clases dominantes en esta fase de reestructuración neoliberal y reaccionaria del capitalismo. Sin la mediación de dicha operación no existen posibilidades de una reflexión teórica rigurosa y profunda que permita comprender los rasgos específicos e idiosincráticos del capitalismo de fin de siglo y las ciencias sociales: la ciencia política, la economía, la sociología, etc., involucionan hasta convertirse en una engañosa regurgitación de los lugares comunes de la ideología dominante, en fórmulas legitimizantes –vía un saber pretendidamente “científico y neutral”– del *status quo*, precisamente en un período en el cual las injusticias sociales y la explotación clasista han superado los límites alcanzados en las etapas más crueles y salvajes de la historia del capital. Obviamente, la reconstrucción de una teoría crítica, en la cual, como ya dijéramos, el marxismo ocupa un lugar privilegiado– es una condición necesaria, si bien no suficiente, para el desarrollo de una praxis política transformadora. Desde sus escritos juveniles Marx se esmeró por subrayar la productividad histórica del vínculo teoría/praxis, y sus numerosas

observaciones empíricas al respecto son más válidas hoy que ayer. La construcción político-intelectual de la contra-hegemonía es imprescindible no sólo para una correcta comprensión del mundo, sin la cual no se lo podrá cambiar, sino también para su necesaria transformación. El pertinaz avance del capitalismo hacia su desenlace bárbaro imprime al proceso de recuperación teórica de la filosofía política una urgencia y una trascendencia excepcionales.

El argumento precedente implica también rechazar el supuesto, común entre los intelectuales representativos de la “sensibilidad posmoderna”, de que dicha cultura constituya una “etapa superior” e irreversible destinada, *ad usum* Fukuyama, a “eternizarse” junto con el capitalismo y la democracia liberal. Nada autoriza a pensar que la coagulación de los elementos que han cristalizado en la cultura posmoderna pueda permanecer incólume hasta el fin de los tiempos. Se trata de una época especial, transitoria como todas las demás, de un modo de producción históricamente determinado y sujeto a una dialéctica incesante de contradicciones, cuyo resultado no puede ser otro que una transformación radical del sistema. Llegados a este punto conviene recordar la sabia advertencia de Engels cuando decía que había que cuidarse de “convertir nuestra impaciencia en un argumento teórico”: el reconocimiento de la creatividad del “viejo topo” de la dialéctica histórica y la actualización de la historicidad y la finitud del capitalismo no pueden dar lugar a planteamientos milenaristas que lleven a esperar el “desenlace decisivo” de la noche a la mañana, como sueñan algunas sectas de la izquierda. La descomposición y crisis final del capitalismo como sistema histórico-universal y su reemplazo superador será un proceso largo, violento y pletórico de marchas y contramarchas. Lo importante, como decía Galileo, es que ya se encuentra en movimiento: *Eppur si muove!*

Por lo tanto, cualquier tentativa de interpretar la problemática integral de nuestra época dando las espaldas al proceso histórico está condenada a convertirse en un artefacto retórico al servicio de la ideología dominante. Por otra parte, es preciso tener en cuenta que aún cuando la pareja “neoliberalismo/posmodernismo” haya logrado establecer en el capitalismo de fin de siglo una hegemonía ideológica sin precedentes, ésta dista mucho de ser completa y de someter a sus dictados a las distintas clases, sectores y grupos sociales por igual. El grado desigual de esta penetración ideológica es inocultable, y el espacio potencial que se encuentra disponible para una crítica radical no debería ser subestimado. Una filosofía política reconciliada con el pensamiento crítico podría cumplir un papel muy importante en este sentido.

Recapitulando: no hace falta insistir demasiado sobre el “conservadurismo” del clima de opinión predominante. Es evidente que el ataque del nihilismo e irracionalismo posmodernos a las fuentes mismas de la filosofía política culmina en el liso y llano renunciamiento a toda pretensión de desarrollar una teoría científica de lo social. Quienes adhieren a esta perspectiva, cuyas connotaciones conformistas y conservadoras no pueden pasar inadvertidas para nadie, suelen refugiarse en un solipsismo metafísico que se desentiende por completo de la misión de interpretar críticamente al mundo, y con más énfasis todavía, de cambiarlo. La famosa “Tesis Onceava” de Marx queda así archivada hasta nuevo aviso, y la filosofía política se convierte en un saber esotérico, inofensivo e irrelevante. Chantal Mouffe ilustra esta capitulación de la filosofía política con palabras que no tienen desperdicio:

“Por eso, cuando hablo de filosofía política ... siempre insisto en que lo que estoy tratando de hacer es una filosofía posmetafísica. También podría llamarla una filosofía política ‘*debole*’, para retomar la expresión de Vattimo. Es justamente pensar qué queda del proyecto de la filosofía política una vez que se acepta realmente la contingencia, cuando se acepta situarse en un campo posmetafísico. ... Una filosofía política posmetafísica ... consiste en formular argumentos, formular vocabularios que van a permitir argumentar en torno a la libertad, en torno a la igualdad, en torno a la justicia. ... Lo que debe ser abandonado completamente es la problemática de Leo Strauss acerca de la definición del buen régimen; eso es el tipo de pregunta que una filosofía posmetafísica rechaza” (Attili, pp. 146-147).

La modesta y fragmentaria misión de la filosofía política sería elaborar discursos y acuñar vocabularios que nos permitan “argumentar” en torno a la libertad, la igualdad y la justicia. Pero, eso sí, se trata solamente de “argumentar”: ni plantear una crítica al orden social existente ni, menos todavía, proponer unas vías de superación para salir del lamentable estado de cosas en que nos debatimos. Y además, dichas argumentaciones sólo serán bienvenidas a condición de que las mismas sean por completo indiferentes ante cualquier noción de “buena sociedad” y se abstengan de incurrir en cuestionamientos a la “anti-utopía” realmente existente. Es decir, a condición de que tan oportunos razonamientos sobre la libertad, la igualdad y la justicia sean discursos intrascendentes o bellas palabras que dulcifiquen las condiciones imperantes en el capitalismo de fin de siglo. ¿Argumentaciones o divagaciones?

V

Llegados a este punto cabría preguntarnos: ¿qué puede ofrecer el marxismo a la filosofía política? La respuesta debería, a nuestro juicio, orientarse en tres direcciones: (a) una visión de la totalidad; (b) una visión de la complejidad e historicidad de lo social; (c) una perspectiva acerca de la relación entre teoría y praxis.

(a) En lo tocante a la visión de la totalidad, es conveniente recordar las observaciones que Gyorg Lukács –en su célebre *Historia y Conciencia de Clase*– hiciera a propósito de su crítica a la fragmentación y reificación de las relaciones sociales en la ideología burguesa. El fetichismo característico de la sociedad capitalista tuvo como resultado, en el plano teórico, la construcción de la economía, la política, la cultura y la sociedad como si se tratara de otras tantas esferas separadas y distintas de la vida social, cada una reclamando un saber propio y específico e independiente de los demás. En contra de esta operación, sostiene Lukács, “la dialéctica afirma la unidad concreta del todo”, lo cual no significa, sin embargo, hacer *tabula rasa* con sus componentes o reducir “sus varios elementos a una uniformidad indiferenciada, a la identidad” (Lukács, 1971: 6-12). Esta idea es naturalmente una de las premisas centrales del método de análisis de Marx, y fue claramente planteada por éste en su famosa *Introducción de 1857* a los *Grundrisse*: “lo concreto es lo concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto unidad de lo diverso” (Marx, 1973: 101). No se trata, en consecuencia, de suprimir o negar la existencia de “lo diverso”, sino de hallar los términos exactos de su relación con la totalidad. En un balance reciente de la situación de la teoría política, David Held lo decía con total claridad: parecería que conocemos más de las partes y menos del todo, “y corremos el riesgo de conocer muy poco aún acerca de las partes porque sus contextos y condiciones de existencia en el todo están eclipsadas de nuestra mirada” (Held, 4). Está en lo cierto Lukács cuando afirma que los determinantes sociales y los elementos en operación en cualquier formación social concreta son muchos, pero la independencia y autonomía que aparentan tener es una ilusión puesto que todos se encuentran dialécticamente relacionados entre sí. De ahí que nuestro autor concluya que tales elementos “sólo pueden ser adecuadamente pensados como los aspectos dinámicos y dialécticos de un todo igualmente dinámico y dialéctico” (Lukács, 12-13).

Es necesario, por lo tanto, adoptar una metodología que habilite al observador para producir una reconstrucción teórica de la totalidad socio-histórica. Este método, sin embargo, nada tiene que ver con el monocausalismo o el reduccionismo economicistas, puesto que como bien lo recuerda nuevamente Lukács:

“No es la primacía de los motivos económicos en la explicación histórica lo que constituye la diferencia decisiva entre el marxismo y el pensamiento burgués sino el punto de vista de la totalidad. ... La separación capitalista del productor y el proceso total de la producción, la división del proceso de trabajo en partes a expensas de la humanidad individual del trabajador, la atomización de la sociedad en individuos que deben producir continuamente, día y noche, tienen que tener una profunda influencia sobre el pensamiento, la ciencia y la filosofía del capitalismo” (Lukács, 27).

La visión marxista de la totalidad, claro está, es bien distinta de la imaginada por los teóricos posmodernos, que la conciben como un archipiélago de fragmentos inconexos y contingentes que desafía toda posibilidad de representación intelectual. Tal visión hipostasiada de la totalidad hace que ésta se volatilice bajo la forma de un “sistema” tan omnipresente y todopoderoso que se torna invisible ante los ojos de los humanos e incólume a cualquier proyecto de transformación. No sólo eso: como bien lo anota Terry Eagleton, “(H)ay una débil frontera entre plantear que la totalidad es excelsamente irrepresentable y asegurar que no existe”, tránsito que los teóricos posmodernos hicieron sin mayores escrúpulos (Eagleton, 23).

El concepto de totalidad que requiere no sólo la filosofía política sino también el programa más ambicioso de reconstrucción de la ciencia social, nada tiene pues en común con aquellas formulaciones que la interpretan desde perspectivas “holistas” u organicistas que, como observara Kosik, “hipostasían el todo sobre las partes, y efectúan la mitologización del todo”. Este autor observó con razón que “la totalidad sin contradicciones es vacía e inerte y las contradicciones fuera de la totalidad son formales y arbitrarias”; que la totalidad se diluye en una abstracción metafísica si no considera simultáneamente a “la base y la superestructura” en sus reciprocas relaciones, en su movimiento y desarrollo; y finalmente, si no se tiene en cuenta que son los hombres y mujeres “como sujetos históricos reales” quienes crean en el proceso de producción y reproducción social tanto la base como la superestructura, construyen la realidad social, las instituciones y las ideas de su tiempo, y que en esta creación de la realidad social los sujetos se crean a sí mismos como seres históricos y sociales (Kosik, 74).

Como se comprenderá, de lo anterior se desprende una conclusión contundente: si la filosofía política tiene algún futuro, si ha de sobrevivir a la barbarie del reduccionismo y la fragmentación características del neoliberalismo o al nihilismo conservador del posmodernismo, disfrazado de “progresismo” en algunas de sus variantes, tal empresa sólo será posible siempre y cuando se reconstituya siguiendo los lineamientos epistemológicos que son distintivos e idiosincrásicos de la tradición marxista y que no se encuentran, en su conjunto, reunidos en ningún otro cuerpo teórico: su énfasis simultáneo en la totalidad y en la historicidad; en las estructuras y en los sujetos hacedores de la historia; en la vida material y en el inconmensurable universo de la cultura y la ideología; en el espíritu científico y en la voluntad transformadora; en la crítica y la utopía. Es precisamente por esto que la contribución del marxismo a la filosofía política es irremplazable.

(b) en relación a la visión de la complejidad e historicidad de lo social que provee el marxismo, es más que nunca necesaria en situaciones como la actual, cuando el “clima cultural” de la época es propenso a simplificaciones y reduccionismos de todo tipo. Es importante subrayar el hecho de que este tipo de operaciones ha sido tradicionalmente facilitado por la extraordinaria penetración del positivismo en la filosofía y en la práctica de las así llamadas “ciencias duras”. Sin embargo, tal como muy bien lo observa el *Informe Gulbenkian*, los nuevos desarrollos en dichas ciencias, cuyo método las ciencias sociales trataron arduamente de emular bajo la hegemonía del positivismo, produjeron un radical cuestionamiento de los supuestos fundamentales que guiaban la labor científica hasta ese entonces. En efecto, las nuevas tendencias imperantes

“han subrayado la no-linealidad sobre la linealidad, la complejidad sobre la simplificación y la imposibilidad de remover al observador del proceso de medición y ... la superioridad de las interpretaciones cualitativas sobre la precisión de los análisis cuantitativos” (Gulbenkian, 61).

Estas nuevas orientaciones del pensamiento científico más avanzado no hacen sino confirmar la validez de algunos de los planteamientos metodológicos centrales del materialismo histórico, tradicionalmente negados por el *mainstream* de las ciencias sociales y que ahora, por una vía insólita, recobran una inesperada actualidad. En efecto, la crítica a la linealidad de la lógica positivista, a la simplificación de los análisis tradicionales que reducían la enorme complejidad de las formaciones sociales a unas pocas variables cuantitativamente definidas

y mensuradas, a la insensata pretensión empirista –compartida por la misma sociología comprensiva de Max Weber– de la “neutralidad valorativa” de un observador completamente separado del objeto de estudio, y por último, la insistencia clásica del marxismo en el sentido de procurar una interpretación cualitativa de la complejidad que superase las visiones meramente cuantitativistas y pseudo-exactas del saber convencional, han sido algunos de los rasgos distintivos de la crítica que el marxismo ha venido efectuando a la tradición positivista en las ciencias sociales desde sus orígenes. Conviene, por lo tanto, tomar nota de esta tardía pero merecida reivindicación.

En este sentido debería celebrarse también la favorable recepción que ha tenido la insistencia de Ilya Prigogine, uno de los redactores del *Informe Gulbenkian*, al señalar el carácter abierto y no pre-determinado de la historia. Su reclamo es un útil recordatorio para los dogmáticos de distinto signo: tanto para los que desde una postura supuestamente marxista –en realidad anti-marxista y no dialéctica– creen en lo inexorable de la revolución y el advenimiento del socialismo, como para los que con el mismo empeñamiento celebran “el fin de la historia” y el triunfo de los mercados y la democracia liberal. Lamentablemente, el empeño que muchos “posmarxistas” ponen en criticar al reduccionismo economicista y el determinismo no parece demasiado ecuánime: mientras se ensañan destruyendo con arrogancia al “hombre de paja” marxista construido por ellos mismos –en realidad, un indigesto cocktail de stalinismo y “segundainternacionalismo”–, su filo crítico y la mordacidad de sus comentarios se diluyen por completo a la hora de enfilear los cañones de su crítica al fundamentalismo neoliberal y el hiper-determinismo que caracteriza al “pensamiento único”.

Según el marxismo la historia implica la sucesiva constitución de coyunturas. Claro que, a diferencia de lo que proponen los posmodernos, éstas no son el producto de la ilimitada capacidad de combinación “contingente” que tienen los infinitos fragmentos de lo real. Existe una relación dialéctica y no mecánica entre agentes sociales, estructura y coyuntura: el carácter y las posibilidades de esta última se encuentran condicionados por ciertos límites histórico-estructurales que posibilitan la apertura de ciertas oportunidades a la vez que clausuran otras. Sin campesinado no hay revuelta agraria. Sin capitalistas no hay revolución burguesa. Sin proletariado no hay revolución socialista. Sin “empate de clases” no hay salida bonapartista. Los ejemplos son numerosos y rotundos en sus enseñanzas: las coyunturas no obedecen al capricho de los actores ni tienen el horizonte ilimitado del deseo o de las pulsiones inconscientes. Bajo algunas circunstancias, Marx *dixit*, los hombres podrán hacer la historia. En otras, no. Y en ambos casos, tendrán ante sí la tarea prometeica de tratar de convertirse en hacedores de la historia bajo condiciones –historia, estructuras, tradiciones políticas, cultura– no elegidas por ellos. Por eso la coyuntura y la historia son para el marxismo construcciones abiertas: la dialéctica del proceso histórico es tal que, dadas ciertas condiciones, debería conducir a la trascendencia del capitalismo y al establecimiento del comunismo. Pero no hay nada que garantice este resultado. Marx lo dijo con palabras inolvidables, “olvidadas” tanto por sus adeptos más fanatizados como por sus críticos más acerbos: “socialismo o barbarie”. Si los sujetos de la revolución mundial no acuden con puntualidad a su cita con la historia, la maduración de las condiciones objetivas en el capitalismo puede terminar en su putrefacción y la instauración de formas bárbaras y despóticas de vida social.

En los años finales de su vida, conmovido por la caída del Imperio alemán y el triunfo de la revolución en Rusia, Weber acuñó una fórmula que conviene recordar en una época como la nuestra, tan saturada por el triunfalismo neoliberal: “sólo la historia decide”. Pero sería un acto de flagrante injusticia olvidar que fue el propio fundador del materialismo histórico quien una y otra vez puntualizó el carácter abierto de los procesos históricos. Para Marx lo concreto era lo concreto por ser la síntesis de múltiples determinaciones y no el escenario privilegiado en el cual se desplegaba tan sólo el influjo de los factores económicos. Fue por ello que Marx sintetizó su visión no determinista del proceso histórico cuando pronosticó que en algún momento de su devenir las sociedades capitalistas deberían enfrentarse al dilema de hierro enunciado más arriba. No había lugar en su teoría para “fatalidades históricas” o “necesidades ineluctables” portadoras del socialismo con independencia de

la voluntad y de las iniciativas de los hombres y mujeres que constituyen una sociedad. Las observaciones de Prigogine deben por esto mismo ser bienvenidas en tanto que ratifican, desde una reflexión completamente distinta originada en las “ciencias duras” que abre novedosas perspectivas, algunas importantes anticipaciones teóricas de Marx.

(c) Finalmente, creemos que el marxismo puede efectuar una contribución valiosa a la filosofía política insuflándole una vitalidad que supo tener en el pasado y que perdió en épocas más recientes. Vitalidad que se derivaba del compromiso que aquélla tenía con la creación de una buena sociedad o un buen régimen político. Más allá de las críticas que puedan merecernos las diversas concepciones teóricas que encontramos en el seno de la gran tradición de la filosofía política, lo cierto es que todas ellas tenían como permanente telón de fondo la preocupación por dibujar los contornos de la buena sociedad y el buen estado, y por encontrar nuevos caminos para hallar la felicidad y la justicia en la tierra. Que la propuesta fuese la república perfecta de Platón, el asombroso equilibrio del “justo medio” aristotélico, el sometimiento de la Iglesia a los poderes temporales como en Marsilio, la intrigante utopía de Moro, la construcción de la unidad nacional y del Estado en Italia como en Maquiavelo, la supresión despótica del terror como en Hobbes, la comunidad democrática de Rousseau o la sociedad comunista de Marx y Engels, para nada invalida el hecho que todos estos autores, a lo largo de casi veinticinco siglos, siempre concibieron su reflexión como una empresa teórico-práctica y no como un ejercicio onanístico que se regodeaba en la manipulación abstracta de categorías y conceptos completamente escindidos del mundo real.

Llegados a este punto es necesario reconocer sin embargo que el complejo itinerario recorrido por el marxismo como teoría social y política dista mucho de estar exento de problemas y contradicciones. Lo que Perry Anderson denominara “el marxismo occidental” –la producción teórica comprendida entre comienzos de la década del veinte y finales de los años sesenta– se caracterizó precisamente por “el divorcio estructural entre este marxismo y la práctica política”, un fenómeno, aunque no idéntico, bastante similar al que caracteriza en nuestro tiempo a la filosofía política convencional (Anderson, p. 29). Las raíces de esta reversión se hunden tanto en la derrota de los proyectos emancipadores de la clase obrera europea en los años de la primera postguerra y la frustración de las expectativas revolucionarias ocasionadas por el estalinismo como en los efectos paralizantes derivados de la inesperada capacidad del capitalismo para sobreponerse a la Gran Depresión de los años treinta y la espectacular recuperación de la postguerra. Este divorcio entre teoría y práctica y entre reflexión teórica e insurgencia popular, que tan importante fuera en el marxismo clásico, tuvo consecuencias que nos resultan harto familiares en nuestro tiempo: por una parte, la desorbitada concentración de los teóricos marxistas sobre tópicos de carácter epistemológico y en algunos casos puramente metafísicos; por el otro, la adopción de un lenguaje crecientemente especializado e inaccesible, plagado de innecesarios tecnicismos, oscuras argumentaciones y caprichosa retórica. Tal como lo observa Anderson, “la teoría devino ... en una disciplina esotérica cuya jerga altamente especializada era una medida de su distancia de la vida política práctica” (Anderson, p. 53).

La situación imperante en la filosofía política hoy se encuentra lamentablemente dominada por tendencias similares que la separan tajantemente de la realidad social. Al igual que el caso del marxismo occidental, este divorcio se manifiesta en los rasgos solipsistas y esotéricos que caracterizan a la mayor parte de su producción actual. Si bien su predominio comienza a dar algunas claras muestras de resquebrajamiento, lo cierto es que el golpe decisivo para volver a reconstituir el nexo teoría/praxis y sacar a la filosofía política de su enfermizo ensimismamiento, sólo podrá aportarlo la contribución de un marxismo ya recuperado de su extravío “occidental” y reencontrado con lo mejor de su gran tradición teórica. De ahí que su reintroducción en el debate filosófico-político contemporáneo sea una de las tareas más urgentes de la hora, especialmente si se cree que la filosofía política debería tener algo que ofrecer a un mundo tan deplorable como aquél en que vivimos. **c**

* Ponencia presentada a las Primeras Jornadas Nacionales de Teoría y Filosofía Política, organizadas por EURAL y la Carrera de Ciencia Política bajo el auspicio del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO. El autor desea agradecer a Alejandra Ciriza por sus incisivas críticas a una versión preliminar de este trabajo.

Bibliografía

Anderson, Perry 1976 *Considerations on Western Marxism* (Londres: New Left Books)

Attili, Antonella 1996 “Pluralismo agonista: la teoría ante la política. (Entrevista con Chantal Mouffe)”, en *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid: Diciembre de 1996), N° 8

Boron, Atilio A. 1998a “El ‘Manifiesto Comunista’ hoy. Lo que queda, lo que no sirve, lo que hay que revisar” (mimeo: CLACSO)

Boron, Atilio A. 1998b “¿Una teoría social para el siglo XXI?”, ponencia presentada al XIVº Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Sociología (Montreal: Canadá, 1998)

Boron, Atilio A. 1997 *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina*. (Buenos Aires: CBC/Eudeba, 3ra. edición)

Boron, Atilio A. 1996 “El ‘postmarxismo’ de Ernesto Laclau”, en *Revista Mexicana de Sociología*, N° 1.

Boron, Atilio A. y Oscar Cuéllar 1984 “Notas críticas acerca de una concepción idealista de la hegemonía”, en *Revista Mexicana de Sociología*, N° 2.

Bosoer, Fabián y Francisco Naishtat, 1998 “Filosofía y Política a fin de siglo. Entrevista a Etienne Tassin y John Searle”, en *Zona*, suplemento dominical de *Clarín* (Buenos Aires: 5 de Julio de 1998) pp. 8-9.

Derrida, Jacques 1994 *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International* (New York and London: Routledge)

Easton, David 1953 *The Political System* (New York: Knopf)

- Eagleton, Terry 1997 *Las ilusiones del posmodernismo* (Buenos Aires: Paidós)
- Ford, David 1989 "Epilogue: Postmodernism and Postscript", en David F.
- Ford, compilador, *The Modern Theologians*, vol. 2, (Oxford: Basil Blackwell), pp. 291-297.
- Gulbenkian Commission 1996 *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences* (Stanford, CA: Stanford University Press)
- Hayek, Friedrich A. 1976 *Law, Legislation and Liberty*. Volume 2: "The Mirage of Social Justice" (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976) Held, David (compilador) 1991 *Political Theory Today* (Cambridge: Polity Press)
- Hopenhayn, Martín 1994 *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la Modernidad en América Latina* (Santiago: Fondo de Cultura Económica)
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno 1944 *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires: Sur [1969])
- Jameson, Fredric 1991 *Ensayos sobre el Posmodernismo* (Buenos Aires: Imago Mundi)
- Kosik, Karel 1967 *Dialéctica de lo Concreto* (México: Grijalbo)
- Lukács, Georg 1971 *History and Class Consciousness* (Cambridge: MIT Press), pp. 6-12.
- Laslett, Peter 1956 "Introduction", en Peter Laslett, compilador, *Philosophy, Politics and Society* (Oxford: Oxford University Press)
- Marx, Karl 1973 *Grundrisse* (New York: Vintage Books), p. 101.
- Morrow, Raymond A. y Carlos A. Torres 1995 *Social Theory and Education. A critique of theories of social and cultural reproduction* (Albany, SUNY Press)
- Norris, Christopher 1990 *What's wrong with postmodernism. Critical Theory and the Ends of Philosophy* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press)
- Norris, Christopher 1997 *Teoría Crítica. Posmodernismo, Intelectuales y la Guerra del Golfo* (Madrid: Cátedra)
- Parekh, Bhikhu 1996 "Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea", en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la Sociedad*. (Barcelona/Buenos Aires: Paidós)
- Przeworski, Adam 1991 *Democracy and the Market. Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1971 *Filosofía de la praxis* (México: Grijalbo)
- Wallerstein, Immanuel 1998 "The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science" Mensaje Presidencial, XIVº Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Sociología (Montreal)

Weber, Max 1973 *Ensayos sobre metodología sociológica* (Buenos Aires, Amorrortu, 1973), pp. 39-101.
Véase asimismo, del mismo autor, *Economía y Sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1964) pp. 692-694.